

## Kandidatspeciale, Afhandlingsform

Forside til eksamensopgave

Eksamenstermin (sæt x)	Sommer __x__	Vinter _____
Vejleder: Adam Paulsen		

**Titel på eksamensopgave: L'Âge d'or est en nous: Kulturkritik, epistemologi og formidlingsstrategi i Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques***

**Min./max. antal typeenheder:**

60-80 normalsider. Ved deltagelse af flere studerende lægges 50 % til for hver deltager ud over én, dvs. ved to deltagere i alt 90-120 sider og ved tre deltagere i alt 120-160 sider.

(1 normalside = 2400 typeenheder)

**Din besvarelses antal typeenheder<sup>1</sup>:**

**189062**

Du skal være opmærksom på, såfremt din besvarelse ikke lever op til det angivne (min./max) antal typeenheder (normalsider) i studieordningen vil din opgave blive afvist, og du har brugt et forsøg.

(sæt x)

x

**Ja, min eksamensopgave må gerne i anonym form kopieres/lægges på Blackboard som hjælp til kommende studerende i faget**

**Tro og love-erklæring**

Det erklæres herved på tro og love, at undertegnede egenhændigt og selvstændigt har udformet denne eksamensopgave. Alle citater i teksten er markeret som sådanne, og eksamensopgaven, eller væsentlige dele af den, har ikke tidligere været fremlagt i anden bedømmelsessammenhæng.

Læs mere her: [http://www.sdu.dk/Information\\_til/Studerende\\_ved\\_SDUEksamen.aspx](http://www.sdu.dk/Information_til/Studerende_ved_SDUEksamen.aspx)

Afleveret af (skriv kun fødselsdato og navn):

**15/07/89 – Sølve Solbjørn Skov**

<sup>1</sup>Tælles fra første tegn i indledningen til sidste tegn i konklusionen, inkl. fodnoter. Tabeller tælles med deres antal typeenheder. Følgende tælles *ikke* med: resumé, indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag. Se i øvrigt eksamensbestemmelserne for disciplinen i studieordningen.



# L'Âge d'or est en nous

—  
Kulturkritik, epistemologi  
og formidlingsstrategi i  
Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques*

- en afhandling af  
Sølve Solbjørn Skov

# L'Âge d'or est en nous:

## Kulturkritik, epistemologi og formidlingsstrategi i Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques*

### **Abstract**

In this dissertation I will examine how and why Claude Lévi-Strauss in *Tristes Tropiques* (1955) seeks to transmit an alternative epistemological perspective to the reader through various formal and narrational strategies. I will use selected texts of Lévi-Strauss's œuvre to anchor *Tristes Tropiques* in his general intellectual universe and will also use theories by Jean-Jacques Rousseau, Edward Sapir, Oswald Spengler, René Descartes and Clifford Geertz among others, to examine *Tristes Tropiques's* formal and narrational strategies and their roots in a particular and complex understanding of Man, history, epistemology, society, culture and civilisation.

Through Sapir, Spengler, and Rousseau I will show how *Tristes Tropiques* creates a fundamental image of the World in which Man's history is bound by determinism, and in which moral decline and a separation between Man and nature follows civilisational development. Having made clear the foundation of Lévi-Strauss's thought, I will examine how he sees the Western civilisation as the expression of the negative and disharmonic aspects of civilisational progress – an objectification of the world, nature and peoples. These negative aspects are connected to the dualistic epistemological traits – especially the oppositional pair of subject versus object – which the Western World derives from Descartes's distinction of mind and matter.

In response to Western dualism, Lévi-Strauss devises an anthropology that creates a relation between subject and object based on identification and aims to transcend the cartesian oppositional distinction. I will examine how this anthropology by means of data of the world's cultures seeks to create an abstract superstructure with the aim of providing models for universal conceptions of society and epistemology – models that can help the West to regain more harmonic relations between subject, object, Man, nature, and society.

One of these models is Lévi-Strauss's concept of 'wild' thinking, an epistemology in which sensually perceived phenomena are interlinked in an analogical structure of meaning to create a synthetic world view. This kind of thinking opposes Western dualism and is seen as an alternative to the Western epistemology. 'Wild' thinking can be achieved through art and aesthetic perception, and through what Lévi-Strauss refers to as a 'scale model', and art thereby has the ability to present the world as 'whole' to the audience.

Based on this connection between art and 'wild' thinking, I will examine how *Tristes Tropiques* constitutes a scale model. I will also seek to show how the distinct use of genres, discourses and rhetorical figures such as memoir, travel literature, ethnography, allegory, and a synaesthetic language in *Tristes Tropiques* express 'wild' thinking and strategically tries to create epistemological uncertainty in the reader and use this uncertainty to build a new epistemological order. In this new order, more fluid relations between art and science, subject and object, and nature and culture are established in order to try and transgress Western, dualistic thought and its negative aspects.

## Indholdsfortegnelse

Indledning .....	5
Metode og opbygning .....	7
<i>Del I</i>	
Evige landskaber og historiske byer .....	9
Arkadien og verdensaldermotivet .....	13
Afblomstring og spurious culture .....	16
Lévi-Strauss' civilisationsbegreb .....	19
Rousseau og civilisationsprocessen .....	21
Guldaldermennesket og Lévi-Strauss' paradoks .....	24
Afsked med det 'faustiske' ideal .....	27
<i>Del II</i>	
Vesten og verden .....	30
Den cartesianske revolution .....	32
Lévi-Strauss' antropologi I – Medlidenhed, identifikation og 'dobbelt-jeg' .....	35
Tupi-Kawahib'erne og Lévi-Strauss' åbenbaring .....	38
Lévi-Strauss' antropologi II – Hypotese, idealorganisering og superkonstruktion ..	40
Profeten i mørkets hjerte .....	44

*Del III*

Videlyst og vilje til orden .....	47
Bricoleurs, ingenieurs et la science du concret .....	49
Skalamodeller og kunstens samfundsreformatoriske potentiale .....	54
Geologi-allegorien .....	56
Ideologiske kontinenter .....	59
Epistemologiske sprækker I – rejselitteratur .....	61
Epistemologiske sprækker II – etnografi .....	64
Syntese og synæstesi .....	67
Guldalderen er inden i os .....	72
Konklusion .....	73
Litteratur .....	76

## Indledning

I midten af 1950'erne befinder antropologen Claude Lévi-Strauss (1908-2009) sig ved en skillevej. Hans intellektuelle karriere synes at gå i tomgang. I et Frankrig, hvor idéerne helst skal rime på eksistentialisme og engagement for at finde et publikum, er det kun få, der finder noget særligt opsigtsvækkende i hans spekulative og abstrakte teorier omkring en gruppe stammer i Brasilien. Lévi-Strauss overvejer derfor i stedet at forfølge en levevej som romanforfatter, og han påbegynder et værk under titlen *Tristes Tropiques*. Hans arbejde munder dog ikke ud i en roman, men i et værk, der fremstår som en kompleks blanding af både fakta- og fiktionsbaserede genrer og diskurser. Etnografiske skildringer og antropologiske refleksioner står side om side med rejseberetninger og memoirer. Litterære narrativer blandes med spekulative, historiefilosofiske konstruktioner. Og normative kulturkritiske udsagn går hånd i hånd med et metaforrigt, synæstetisk og tropetungt sprog. Ren formleg er der dog ikke tale om, og undervejs får Lévi-Strauss mere end antydnet, at vi i den vestlige civilisation er moralsk dekadente, at vores verdensbillede er apatisk, destruktivt og fremmedgørende, at vores tilstedeværelse i resten af verden medfører ensretning og udryddelse af kultur og natur, og, at det er vores dualistiske erkendelse af verden, der bærer en del af ansvaret. Det eneste, der kan 'redde' Vesten fra denne ultimative destruktion og dehumanisering af os selv og resten af verden er antropologien. Hvis Lévi-Strauss før manglede det intellektuelle Frankrigs opmærksomhed, fik han den med *Tristes Tropiques* (1955).

En så form- og diskursmæssig heterogen tekst som det er tilfældet med *Tristes Tropiques*, byder nødvendigvis sin læser en række udfordringer. Er der tale om et videnskabeligt eller æstetisk værk? Hvordan skal vi forstå en tekst, der på det formelle plan peger i så mange retninger på én gang? Hvad søger Lévi-Strauss at opnå ved at trække på både det videnskabelige og det æstetiske, det faktuelle og det fiktive? Og hvordan placerer dette formsprog sig i forhold til det indholdsmæssige? Og netop på det indholdsmæssige plan er der også en del spørgsmål, der presser sig på: Hvorfor er Vesten betinget af et moralsk forfald? Hvordan og hvorfor er den vestlige erkendelse fremmedgørende? Og hvad har dualismen med det hele at gøre? Disse spørgsmål vil jeg søge at besvare i denne afhandling, hvor jeg vil undersøge det kompleks af idéer, der ligger til grund for *Tristes Tropiques* og undersøge den form og formidlingsstrategi, der kommer til udtryk i værket, i relation til dette idé-mæssige grundlag.

Mere specifikt vil jeg undersøge, hvordan Lévi-Strauss i *Tristes Tropiques* konstruerer et menings- og idékompleks, der reducerer verden til symbolske tegn og derudfra søger at skabe en

deterministisk historiefilosofi betinget af en moralsk forfaldstendens. Jeg vil belyse, hvordan Lévi-Strauss generelt ser civilisationsprocessen som en dehumanisering og et tab af harmoni og helhed, samt hvordan de antropologiske ekspeditioner, der skildres i *Tristes Tropiques*, fremstår som et udtryk for en søgen efter en før-civilisatorisk, menneskelig naturtilstand og ur-helhed. Jeg vil anskueliggøre, hvordan Vesten ifølge Lévi-Strauss står som civilisationsprocessens fremmeste udtryk og med afsæt i en dualistisk epistemologi antager et hegemonisk og objektiviserende forhold til verden og mennesket. Jeg vil udforske, hvordan Lévi-Strauss ser antropologien som en vej til at gøre op med dualismen og Vesten og i stedet etablere en mere helhedsorienteret erkendelse af verden og menneskene i den. Jeg vil redegøre for, hvordan Lévi-Strauss opererer med en model over en epistemologisk orden, der står som et alternativ til den vestlige dualisme, og hvordan denne kan udtrykkes igennem kunsten. Og endeligt vil jeg afdække, hvordan *Tristes Tropiques* søger at udtrykke denne alternative og mere helhedsorienterede epistemologi gennem et indhold, der skaber udflydende relationer mellem fortid, nutid, selv og 'anden'; gennem et synæstetisk og tropetungt sprog, der søger at lukke skellet mellem sanserne og forstanden; og gennem en performativ sammenstilling af genrer og diskurser, der søger at ophæve de dualistiske distinktioner mellem det æstetiske og det videnskabelige, det fiktive og det faktuelle, det subjektive og det objektive, det konkrete og det abstrakte.

For at anskueliggøre og strukturere min undersøgelse af *Tristes Tropiques* og Lévi-Strauss' idé- og meningsverden, vil jeg læse *Tristes Tropiques* som en pastorale. Mange af *Tristes Tropiques*' form- og indholdsmæssige aspekter genfindes i pastoralens genrekonventioner, herunder 'rejsen' som narrativ rygrad, et normativt og kulturkritisk udsyn, en diskussion af mennesket i relation til naturen, til samfundet og til civilisationen samt en aktiv behandling af forholdet mellem fortid og nutid. At gå til teksten som en pastorale vil derfor give en forståelsesramme eller et prisme, hvorigennem *Tristes Tropiques*' kompleks af meninger og idéer samt værkets formidlingsmæssige strategier kan fremtræde i en mere meningsfuld og begribelig form.

Man kan på denne måde sige, at jeg i min læsning af *Tristes Tropiques* som en pastorale søger en struktur, der kan hjælpe mig på min egen 'rejse' ind i det 'vildnis' af idéer, meninger og æstetiske former, der udgør værket og Lévi-Strauss' tænkning. Hvor *Tristes Tropiques* skildrer en antropologisk ekspedition ind i Sydamerikas jungle, vil jeg begive mig ud på en litterær og idémæssig analyse ind i Lévi-Strauss' og *Tristes Tropiques*' univers. Med tilbage fra min færd vil jeg søge at bringe en klarhed over, hvorfor og hvordan et stykke litteratur søger at gøre op med



Vestens kultur, civilisation og tænkning og i stedet taler for en alternativ epistemologisk orden, en alternativ erkendelse af verden, virkeligheden, selvet og 'den anden'.

## Metode og opbygning

Lévi-Strauss værker fremstår i al almindelighed som teoretiske og videnskabelige tekster og er ofte blevet læst ud fra antropologiske, strukturalistiske eller semiotiske perspektiver. Selvom det ikke skorter på teorier og videnskabelige refleksioner i *Tristes Tropiques*, vil en forankring af værket udelukkende i det videnskabelige og teoretiske hjørne overse et væsentligt aspekt ved værket – det æstetiske. Jeg vil i min tilgang til værket søge at læse *Tristes Tropiques* som udtryk for både idé og form – som udtryk for en tekst, der ikke bare ønsker at fremsætte en pointe, men også ønsker at forankre denne pointe i selve den æstetiske formgivning. Målet for denne analyse er dermed at få en forståelse for sammenhængen mellem *Tristes Tropiques'* form og indhold og at forstå motivationerne bag værkets formelle træk og formidlingsmæssige strategier.

Jeg vil derfor ikke inkludere mig på en kritisk diskussion af Lévi-Strauss' teorier og holde hans antropologi, sociologi og strukturalisme op mod senere landvindinger indenfor disse felter. Mange af hans teorier er yderst omdiskuterede, men mit mål er ikke at diskutere værdien af disse teorier ud fra et moderne antropologisk eller sociologisk perspektiv, eller på anden måde afveje eller fælde dom over dem. Jeg vil i stedet gå til *Tristes Tropiques* ud fra en litterær tilgang og undersøge værkets æstetiske form i relation til dets kulturkritiske indhold samt forankre disse i Lévi-Strauss' generelle idé- og meningshorisont.

En sådan undersøgelse har jeg valgt at strukturere i en treleddet afhandling. I del I vil jeg kortlægge *Tristes Tropiques'* forståelse og fremstilling af mennesket, historien, kulturen, civilisationen og samfundet. Her vil jeg gøre brug af Jean-Jacques Rousseaus teorier omkring menneske og civilisation, Oswald Spenglers historiefilosofi og civilisationsteori samt Edward Sapirs kulturteori til at skabe en forståelse for, hvordan *Tristes Tropiques* opererer med et normativt forhold mellem kulturen og naturen, mennesket og samfundet, det evige og det historiske. Ud fra denne forståelsesramme vil jeg anskueliggøre, hvordan *Tristes Tropiques* opererer med en deterministisk historieforståelse, hvori mennesket adskilles fra naturen, civiliseres og gennemgår et moralsk forfald samt opstiller et ideal om at sætte sig selv over naturen. I del I vil jeg også løfte lidt af sløret for, hvordan disse meninger og idéer udtrykkes formmæssigt.

I del II vil jeg sætte natur/kultur-forholdet i relation til Vestens epistemologiske forhold og

Lévi-Strauss' antropologi. Her vil René Descartes' teorier omkring intellektet og sjælen sat overfor sanserne og materien fungere som grundlag for en forståelse af det videns- og erkendelsesideal samt den adskilte subjekt/objekt-relation, der opstod i Europa i det 17. århundrede. Det vil blive undersøgt, hvordan Lévi-Strauss ser dette nye ideal og denne cartesianske dualisme som grundlaget for en vestlig epistemologi, der skaber en kultur og civilisation, som indtræder i et hegemonisk og objektiviserende forhold til sin omverden. Med udgangspunkt i Lévi-Strauss' ”Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme” (1962) vil jeg undersøge, hvordan Lévi-Strauss med inspiration i Rousseau søger en alternativ subjekt/objekt-relation baseret på identifikation. Jeg vil anskueliggøre, hvordan denne subjekt/objekt-relation gøres til grundlag for Lévi-Strauss' antropologi, og hvordan denne antropologi søger at gøre bod for Vestens negative påvirkning på verden samt sigter mod et samfundsreformativt potentiale.

I del III vil jeg undersøge Lévi-Strauss' epistemologiske alternativ til Vestens tænkemåde og sætte dette alternativ i relation til *Tristes Tropiques'* æstetiske formidlingsstrategier. Her vil Lévi-Strauss' *La Pensée sauvage* (1962) tjene til at anskueliggøre begrebet den 'vilde' tænkning, der dækker over en sanseligt forankret erkendelse af en verden forstået ud fra en helhedsorienteret orden. Ud fra *La Pensée sauvage* vil jeg også undersøge, hvordan Lévi-Strauss ser kunsten som et middel til at stimulere Vesten til en mere helhedsorienteret erkendelse af verden. Herudfra vil jeg undersøge, hvordan *Tristes Tropiques'* brug af genrer, diskurser, troper og figurer er et udtryk for netop en sådan tænkning og et sådant erkendelsesideal. Jeg vil her bl.a. gøre brug af Carl Thompsons *Travel Writing* (2011) og Clifford Geertz' *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (1988) til at skabe en forståelse for, hvordan *Tristes Tropiques'* genre- og diskurstræk er et udtryk for at søge at skabe en erkendelse af verden, hvor skellet mellem kultur og natur og mellem subjekt og objekt overskrides.

Udover nævnte værker og teoretikere vil en række artikler, læsninger og andre teoretiske tekster assistere med væsentlige pointer og perspektiveringer undervejs i min undersøgelse.

## Del I

*Tristes Tropiques* synes på en gang at være formet af og at udtrykke et massivt kompleks af meninger, konceptioner og idéer. Her i del I vil jeg for at skabe et overblik over Lévi-Strauss' og *Tristes Tropiques*' idémæssige fundament og horisont, samt for at få et solidt afsæt for den videre undersøgelse og analyse, undersøge disse meninger, konceptioner og idéer.

I min læsning af værket som en pastorale vil jeg starte med det forhold, der er det mest fundamentale i pastoralen, nemlig naturens relation til kulturen.

### **Evige landskaber og historiske byer**

I *Tristes Tropiques* beskrives den rene og uspolerede natur ofte som flygtig eller tilhørende en anden tid og verden: "L'arrière-pays de Santos, plaine inondée, criblée de lagunes et de marais, sillonnée de rivières, de détroits et de canaux dont une buée nacrée estompe perpétuellement les contours, semble la terre même, émergeant au début de la création" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 101). Efterhånden som Lévi-Strauss bevæger sig længere ind i hjertet af den brasilianske jungle, jo længere væk han kommer fra civilisationen, og jo mere uberørt naturen bliver, des mere fantastisk og paradisisk bliver hans fremstilling af den, som f.eks. i følgende passage:

[U]ne surabondance de vie animale attestait que depuis des siècles l'homme avait été impuissant à troubler l'ordre naturel. Les arbres frémissaient de singes presque plus que de feuilles, on eût dit que des fruits vivants dansaient sur les branches. [. . .] Ces oiseaux ne vous fuyaient pas; vivantes pierreries errant parmi les lianes ruisselantes et les torrents feuillus, ils contribuaient à reconstituer devant mes yeux étonnés ces tableaux de l'ate-lier des Brueghel où le Paradis, illustré par une intimité tendre entre les plantes, les bêtes et les hommes, ramène à l'âge où l'univers des êtres n'avait pas encore accompli sa scission (ibid. 380-81).

Sådanne beskrivelser giver et billede af den uberørte natur som frodig, vibrerende af liv og uskyldig. Den er som et Paradis før faldet, før menneskets forstyrrende og korrupperende indvirkning på dets omgivelser.

Kontrasteret overfor sådanne paradisiske beskrivelser af naturen står beskrivelserne af byen. Her skildringen af São Paulo, hvor "la ville offrait ces tons soutenus et arbitraires qui caractérisent

les mauvaises constructions” (ibid. 108), og hvor

ces boursoufflures laborieuses évoquent seulement les improvisations dermiques de la lèpre [. . .] des rues étroites ne permettent pas à une couche d'air trop mince de «faire atmosphère» et il en résulte un sentiment d'irréalité, comme si tout cela n'était pas une ville, mais un faux-semblant de constructions hâtivement édifées pour les besoins d'une prise de vues cinématographique ou d'une représentation théâtrale (ibid.)

São Paulo bliver her sat i forbindelse med det kunstige, med det dårlige håndværk og det uvirkelige, og byen fremstår kvælende og sygelig. Byen bliver på denne måde gjort til den paradisiske naturs modpol. Den uberørte natur og storbyen fungerer altså som yderpoler i et landskabsspektrum, hvorimellem der forekommer varierende grader af kultivering. Dette landskabsspektrum er en art konkret metafor for det normativt ladede forhold mellem natur og kultur, som Lévi-Strauss opererer med. Naturen står for det positive, livlige, uskyldige og frodige, og kulturen, symboliseret ved storbyen, står for det kunstige, forfaldne, skyldige og – med den tiltagende civilisationsproces – tillige det sygelige.

Udover dette normative aspekt tillægges naturen og kulturen også et temporalt aspekt. Naturen fremstår 'evig' og 'tidløs': ”[L]a notion du temps n'avait plus de place dans l'univers où je pénétrais” (ibid. 302), som Lévi-Strauss fremfører det, inden han træder ind i den sydamerikanske jungle. Det paradisiske ved naturen forbindes, som vi så ovenover, også med 'tidernes morgen', skabelsen eller forhistorisk tid. Deroverfor er byen betinget af tidens gang og forfald: ”[L]es Paulistes se vantaient qu'on construisit dans leur ville, en moyenne, une maison par heure” (ibid. 108), og ”[e]n visitant New York ou Chicago en 1941, en arrivant à São Paulo en 1935, ce n'est donc pas la nouveauté qui m'a d'abord étonné, mais la précocité des ravages du temps” (ibid. 107). Altså er naturens paradisiske frodighed og livlighed forbundet med det evige og tidløse, mens kulturen og civilisationens kunstighed, symboliseret ved byen, omvendt forbindes med tidslighed og forgængelighed.

Ved at forbinde naturen og byernes landskabsspektrum med et temporalt spektrum, der går fra evig tidløshed til forgængelig tidslighed, skaber Lévi-Strauss et forhold mellem tid og rum, hvor byen som rum er forbundet med nutiden, og hvor naturen som rum er forbundet med det tidløse og evige. Igennem en sådan sammenkobling har Lévi-Strauss' rejse i rum potentiale til også at blive en

rejse fra det tids- og historiebetingede og til det tidløse og evige. Som udtryk for civilisationen er byen længst fremskreden i det temporale spektrum, og jo længere væk Lévi-Strauss kommer fra byernes civilisation, og jo længere ind han kommer i den uberørte natur, des mere vil han rejse 'ud af historien', 'ud af den kronologiske tid' eller 'civilisationstiden'. Des mere vil også de kulturer, han kommer i kontakt med, repræsentere det tid- og historieløse stadie eller det evige – en pointe jeg vil vende tilbage til.

Lévi-Strauss' forhold mellem landskaber, tid og rum ligger til grund for en kompleks model, som historikeren David Pace har kaldt for en "mythology of environments in which geographical contrasts serve as concrete metaphors to express subtle conceptual differences" (186). Denne *mythology of environments* er en model, hvori Lévi-Strauss stiller landskabs- og samfundstyper, han har stiftet bekendtskab med på sine rejser, op overfor hinanden i en normativ struktur. Her bliver det ovenover behandlede forhold mellem natur og kultur, og mellem tid og rum, overført på konkrete landskaber i Sydamerika, Nordamerika, Europa og Asien (eller mere specifikt det indiske subkontinent, som er den eneste del af Asien, Lévi-Strauss refererer til).

Sydamerikas uberørte natur er et "[v]ierge et solennel paysage qui, pendant des millions de siècles, semble avoir préservé intact le visage du carbonifère" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 173), og står derved for det nærmeste, mennesket kommer på både den rene og ultimative natur samt det fortidige og tidløse. Heroverfor er Asien/det indiske subkontinent "divisée en infimes parcelles et cultivée jusqu'au dernier arpent" (ibid. 149), og står derved som Sydamerikas modpol, da den uberørte natur her er fuldstændig fortrængt af mennesket. Det sparsomt befolkede og naturrige Sydamerika er altså det overbefolkede og naturfattige Asiens antitese. Det indiske subkontinent betegnes som stedet "où la civilisation s'est manifestée en premier" (ibid. 161), og sættes generelt i forbindelse med kultur og civilisation i den mest fremskredne form. I denne form er mennesket reduceret til "viende de boucherie" (ibid. 144), og "la vie humaine ramenée à l'exercice des seules fonctions d'excrétion" (ibid.). Altså er mennesket her at finde i sin mest fornedrede form i et landskab domineret af kultur. Asien kommer på denne måde til at stå som Sydamerikas symbolske antitese og står for det tidsligt betingede, det forfaldne, det korrumpere, det civiliserede, det kultiverede og det sygelige. Asien repræsenterer på samme tid det mest 'menneskelige', qua overbefolkningen, og det mest dehumaniserede, qua reduktionen af mennesket til slagtekvæg og kropslige funktioner.

Imellem disse to yderpoler finder vi mellempositionerne Nordamerika og Europa. Den

paradisiske og jomfruelige natur, der nu kun er at finde i de mest uberørte egne af Sydamerika, var tidligere at finde i også Nordamerika, men er nu (sammen med også de kultiverede dele af Sydamerika) blevet "violé et détruit" (ibid. 103). Agerbruget i Nordamerika (og de kultiverede dele af Sydamerika) er disharmonisk, udpiner jorden og efterlader den gold og udslukt for al sin næring som "mamelles atrophiées" (ibid. 104). Det skal dog bemærkes, at hvor naturen er helt fortrængt i Asien, er der stadig natur tilbage i Nordamerika, omend kun i form af disharmoniske agerbrug eller udpinte landskaber. Nordamerika kommer derved til at stå som et symbol på menneskets disharmoniske og ubalancerede forhold til naturen, hvor naturen gøres til genstand for udnyttelse og ødelæggelse – et symbol, der forstærkes af de stærkt værdiladede billeder af først en voldtægt og siden blottede, indtørrede bryster.

I Europa hersker der et mere balanceret forhold mellem naturen og mennesket. Den del af den europæiske natur, mennesket oplever som vild, er i virkeligheden udtryk for "une collaboration entre le site et l'homme" (ibid 105). Den vilde natur i Europa er altså en illusion, da den i virkeligheden er domesticeret. Altså befinder Europa sig i en form for ligevægt, hvor naturen og mennesket gennem mange hundreder af år har fundet en balance, der giver plads til begge, og agerbruget i Europa er derfor ikke kultiveret til goldhed som i Nordamerika.

Europa og Nordamerika fremstår derved som symboler på hhv. den harmoniske sam eksistens med og den disharmoniske udnyttelse af naturen. Derudover tillægges disse to symboler også temporale aspekter. Lévi-Strauss betoner på den ene side den gennem århundreder tålmodigt oparbejdede ligevægt i det europæiske natur/kultur-forhold og på den anden side den utålmodige og hurtige udnyttelse af den nye verdens jord i Nordamerika. En del af det mere harmoniske natur/kultur-forhold i Europa skal altså tilskrives, at Europa befinder sig i lavere hastighed og er et produkt af en langsommere udvikling, end det er tilfældet med Nordamerika.

Kigger vi overordnet på disse fire kontinenter som symboler, forbindes de altså hver især med klare normative betydninger, der relaterer sig til forholdene mellem natur og kultur, tidslighed og evighed.

Men hvad er det, Lévi-Strauss ønsker at udtrykke igennem denne normative tilgang til naturen, kulturen og tiden? For at få en forståelse af dette vil jeg tage et nærmere kig på pastoralen og nogle af de centrale motiver, der udgør denne genre.

## Arkadien og verdensaldermotivet

Centralt for pastoralen som genre er det, Terry Gifford i sin *Pastoral* (2020) kalder *Arcadia* – eller på dansk Arkadien. Siden Vergil brugte Arkadien som navn for sit idylliske land i *Bucolica* (42-39 f.Kr.), har Arkadien som begreb været brugt til at referere til det landskab og den levevis, der i pastorelegenren er blevet sat i opposition til byen og civilisationen. Arkadien er et idyllisk område, hvor mennesket lever i pagt med en uspolet natur eller et frugtbart agerbrug – begge betinget af harmoni. Arkadien står derved i skærende kontrast til byens og civilisationens disharmoni, og byen og landet samt de kulturelle former, der knytter sig hertil, sættes altså overfor hinanden i en værdiladet ramme. I denne ramme findes også et temporalt aspekt, da Arkadiens paradiske landskab ofte er forbundet med fortiden. I relation til pastoralens hjem-ude-hjem-struktur er det ligeledes Arkadien, der udgør 'ude' overfor byens og civilisationens 'hjemme', og den rejse, pastoralens protagonist foretager, er altså en rejse til Arkadien.

Det er klart, at Lévi-Strauss' behandling og fremstilling af naturen overfor kulturen i *Tristes Tropiques* bringer tankerne hen på pastoralens Arkadien overfor byen og civilisationen. Den tidløse og paradisiske natur i Sydamerika fremstår som et Arkadien, og Asiens kultiverede landskaber repræsenterer Arkadiens modpol, civilisationen. Også det, at *Tristes Tropiques* skildrer Lévi-Strauss' ekspeditioner til en række isolerede og ukontakterede stammer i den uberørte, brasilianske jungle, kan læses som en pastoral rejse til et sydamerikansk Arkadien, hvor mennesket lever i harmonisk kontakt med naturen.

Men *Tristes Tropiques*' kontinentmodel gør mere end blot at etablere et Arkadien. I Hesiods pastore, *Værker og dage* (8.-7. årh. f.Kr.), inddeles menneskets historie i en række aldre, hvor den indbyrdes udvikling mellem disse aldre er betinget af en forfaldskurve. Den første af disse aldre er guldalderen, hvor mennesket lever ”i ro og tilfredshed [. . .] beskærmet af talrige goder” (Hesiod 118-119) med ”hjerterne urørt af jammer, ukendt med møje og nød [eller] alderens tyngende byrder” (ibid. 112-113), og hvor ”den kornrige ager skænke[r] dem [. . .] en rigelig høst” (ibid. 117-118). Denne idylliske tilværelse i et frugtbart land varer dog ikke ved, og efter guldalderen følger først sølvalderen, bronzealderen, heroernes alder og til sidst jernalderen (som ifølge Hesiod er det samtidige menneskes tidsalder). Hver tidsalder bringer en yderligere forringelse af menneskets kår, moral, fysiske forfatning og kultur, ligesom også naturen går fra at være betinget af overflod til i stedet at kræve bearbejdelse og kultivering for at give afkast. Hvor guldaldermennesket står som moralsk og fysisk helstøbt, uden skavanker og i harmoni med sine omgivelser, beskrives jernalder-

mennesket som moralsk og fysisk forkvaklet og i disharmoni med sine omgivelser. Guldaldermennesket klarer sig uden brug af materielle og teknologiske hjælpemidler, men med det gradvise forfald ned gennem tidsaldrene må mennesket i tiltagende grad gøre brug af arbejde og teknologiske hjælpemidler for at opretholde sit livsgrundlag.

'Verdensaldrene', som Hesiods historiemodel er blevet døbt, betegner på denne måde et fald, hvor menneskets forhold til naturen og sig selv bliver gradvist korruperet. Dette verdensaldermotiv kan følges op gennem klassisk filosofi, litteratur og historieskrivning og findes f.eks. i kosmogensen i Ovids *Metamorfoser* (8 f.Kr.) (se l. 89-150), dog her uden heroernes tidsalder. Guldalderen er desuden blevet et yndet og centralt motiv i mange pastoraler, både i antikken og efter.

Mens pastoralens Arkadien etablerer en fortælling om et fortidigt overflodens land, hvori mennesket lever i harmonisk pagt med naturen, udvider verdensaldermotivet Arkadien ved at indsætte motivet i en historiefilosofisk ramme, der etablerer Arkadien som en guldalder. Verdensaldermotivet sætter samtidig mennesket og dets kultur i relation til naturen ud fra en forfaldstendens, og selvom den opstillede forfaldskurve primært omfatter mennesket, går det menneskelige forfald og dets splittelse fra naturen i sidste ende også ud over naturen selv.

Den symbolske og normative betydning, Lévi-Strauss tillægger Sydamerika, Nordamerika, Europa og Asien i *Tristes Tropiques*, kan læses som en moderne fremstilling af verdensaldermotivet. Med Sydamerika forstås en arkadisk guldalder, med Europa en sølvalder, med Nordamerika en bronzealder og med Asien en jernalder. Lévi-Strauss' kontinentmodel fremstår derved som en historiefilosofi udtrykt i spatial form, og de forskellige kontinenter kommer til at udtrykke forskellige grader af menneskeligt og kulturelt forfald – fra guld- til jernalder. Den kontinentmodel, Lévi-Strauss fremfører i *Tristes Tropiques*, udtrykker altså et normativt forhold mellem natur og kultur og mellem fortid og nutid betinget af en forfaldstendens. Spørgsmålet er dog, hvad det er, Lévi-Strauss søger at opnå igennem en sådan konstruktion?

David Pace kaldte Lévi-Strauss' kontinentmodel for en *mythology of environments*, og deri gør han ret – der er noget 'mytologiserende' over Lévi-Strauss' verdensalderlignende fremstilling af kontinenterne. Hvad Pace derimod ikke har øje for, er den dybere betydning af denne betegnelse. 'Mytologi' konnoterer 'verdensbillede', 'kosmogense' og 'orden' samt et deterministisk forhold mellem verden og 'de styrende principper bag'. Netop den konnoterede determinisme er essentiel i at forstå Lévi-Strauss' kontinentmodel.



Ovid indsætter sine verdensaldre i en kosmogenese, hvormed han gør det menneskelige og kulturelle forfald til et fundamentalt princip ved verden, og et princip, der trækker tråde tilbage til verdens skabelse. Når Lévi-Strauss konstruerer en kontinentmodel, der opererer med det fremviste normative forhold mellem natur, kultur, fortid, nutid, og som samtidig peger på et kulturelt og menneskeligt forfald, da skaber han ligesom Ovid en forbindelse mellem den objektive verden og en deterministisk forfaldstendens. Det sydamerikanske Arkadien og kontinentets guldalder kommer på denne måde til at fremstå, som bevæger det sig uundgåeligt mod samme skæbne som Asiens jernalder. Det ophøjede guldalderstadie, Sydamerika befinder sig i, er altså determineret til i sidste ende at forfalde og ende op som et Asiatisk jernalderstadie. Asien er på denne måde også Nordamerikas, Europas og i sidste ende Sydamerikas fremtid:

[L]a civilisation urbaine, industrielle, bourgeoisie, inaugurée, par les villes de l'Indus, n'était pas si différente, dans son inspiration profonde de celle destinée, après une longue involution dans la chrysalide européenne, à atteindre la plénitude de l'autre côté de l'Atlantique. Quand il était encore jeune, le plus Ancien Monde esquissait déjà le visage du Nouveau. (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 146)

Det er altså klart, at vi kan forstå den kontinentmodel, der opstilles i *Tristes Tropiques*, som en art deterministisk verdensaldermotiv. Lévi-Strauss etablerer herved en bevægelse i verdenshistorien, hvor en paradisiske, naturlig og arkadiske guldalder uomtvisteligt vil ende som som "la civilisation urbaine, industrielle, bourgeoisie, inaugurée, par les villes de l'Indu" (ibid.), altså en civilisatorisk jernalder. Civilisationen fremstår derved som verdens fremtid. Verden bevæger sig fra et før-civilisatorisk til et civilisatorisk stadie, og grunden til, at Europa, Nordamerika, Sydamerika og Asien befinder sig på forskellige planer i denne deterministiske, civilisationelle udvikling, er altså, at de hver især har påbegyndt udviklingen forskudt af hinanden. I Indusdalen opstod civilisationen ca. 3000 år f.Kr. for derefter at 'vandre' vestover til først Europa, der som den vestlige kulturkreds siden spredte sig til Nordamerika for til sidst at nå de sidste uberørte områder af Sydamerika (se Lévi-Strauss, *Tristes Tropique* 145).

Men en sådan forståelse kræver en uddybning af begrebet 'civilisation'. Hvad ligger der i dette begreb? Hvordan skal 'civilisation' forstås i forhold til natur/kultur-dikotomien eller i forhold til det temporale aspekt? Og hvordan forstår og forholder Lévi-Strauss sig til civilisationen?

## Afblomstring og spurious culture

I Asien – *Tristes Tropiques*' symbol på civilisationen og modpol til det sydamerikanske Arkadien – finder Lévi-Strauss en kunst, der er ”sans mystère et sans loi profonde, visant à satisfaire le besoin d'ostentation et la sensualité des riches” (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 146), altså en åndløs og inautentisk kunst, kun forbehold de rige. Asien er også stedet, hvor

une désintégration poussée jusqu'à l'extrême limite de son cycle a détruit la structure qui maintenait jadis dans des cadres organisés quelques centaines de millions de particules: les hommes, aujourd'hui lâchés dans un néant engendré par l'histoire, agités en tous sens par les motivations les plus élémentaires de la peur, de la souffrance et de la faim. (ibid. 161-162)

Altså synes der i Asien at forekomme en social disintegration og en reduktion af mennesket til at være styret af frygt, lidelse og sult. Asien er ligeledes stedet, hvor mennesket ”ne revendiquent pas un droit à la vie: le seul fait de survivre leur paraît une aumône imméritée” (ibid. 153), og altså fremstår dehumaniseret og – som vi så tidligere – fornedret.

Hvordan skal vi forstå sådanne beskrivelser af mennesket og samfundet i Asien? Hvorfor bliver civilisationen – her udtrykt i symbolet Asien – af Lévi-Strauss kædet sammen med åndløshed, social disintegration og dehumanisering? For at kunne besvare disse spørgsmål, vil det være formålstjenesteligt at besøge Oswald Spenglers og Edward Sapirs teorier og begreber omkring 'civilisation' og 'kultur'.

Den tyske historiefilosof Oswald Spengler udgav i 1918 og i 1922 de to bind, der sammen udgør hans monumentale *Der Untergang des Abendlandes*. Heri indsætter han Vesten og en række andre kulturer i en cyklisk og deterministisk historiefilosofi, hvor civilisationsstadiet, ligesom hos Lévi-Strauss, ses som enhver kulturs skæbne. Spengler opererer samtidig med en distinkt forståelse af begrebet 'civilisation', hvor det er uløseligt sammenkoblet med begrebet 'kultur'. For at forstå det ene må vi derfor forstå det andet.

Spengler forstår begrebet 'kultur' på to måder, hhv. i en spatial og en temporal forstand – som en kulturkreds og som et udviklingsstadium. Den spatiale forståelse af kultur baserer sig grundlæggende på begrebet forstået i en bred, antropologisk betydning, hvor 'kultur' denoterer alt menneskeskabt. Mennesket forstås ud fra denne betydning som et kulturvæsen, hvor den socialt nedarvede kultur – traditioner, værktøjer, meningssystemer, sprog, etc. – hjælper det til at organ-

isere sig socialt og forstå sig selv og sin omverden. At tale om kultur i denne forstand, er at bruge begrebet på sit mest generelle niveau, og er at forstå kultur som noget alle mennesker har.

Denne forståelse af kultur ligger til grund for en forståelse af mennesket som inddelt i forskellige kulturkredse, der altså ses som specifikke og unikke udformninger af det brede, antropologiske kulturbegreb. Her har hver kulturkreds sine åndelige og materielle traditioner, sæder og skikke, sine meningssystemer og sine sociale strukturer, der adskiller sig fra andre kulturkredse. I en moderne kontekst vil man i denne betydning af begrebet 'kultur' kunne tale om f.eks. en vestlig kultur overfor en kinesisk kultur. Spenglers første brug af begrebet 'kultur' refererer altså til denne spatiale forståelse, hvor kultur forstås som udtryk for en afgrænset kulturkreds.

Taler vi derimod om kultur i Spenglers temporale brug af begrebet, da forstås 'kultur' som et stadie i en historisk udviklingskurve, hvor en given kulturkreds er i en 'blomstringsperiode'. I dette stadie fremstår en kulturkreds levende, sund, produktiv, dynamisk, autentisk og kreativ. Dette temporale kulturstadie stilles overfor civilisationsstadiet, hvor kulturens levende og autentiske 'blomstringsperiode' går over i civilisationens 'afblomstringsperiode'. I civilisationsstadiet 'afmonterer' kulturkredsen sig selv, dens kreativitet stivner, dens autentiske former bliver til hule konventioner og den ender statisk, stagneret og gold: "Die *reine* Zivilisation als historischer Vorgang besteht in einem stufenweisen *Abbau* anorganisch gewordenen, erstorbener Formen" (Spengler 44). På et mindre abstrakt plan betyder dette, at lokale, rodfæstede folketraditioner og traditionelle leveforhold forankret i alle dele af kulturkredsens udbredelsesområde vil fejdes til side af en centraliserende urbanisering og af metropoler, der medfører helt nye leve- og produktionsforhold, samt en homogenisering og udviskning af sæder og skikke. Kulturkredsen er nu betinget af intelligens og rationale i stedet for religion og tro, af metropol og nomadisk kosmopolitisme i stedet for landsby og hjemstavn, og af masse i stedet for folk. Civilisationen er kendetegnet ved en "Unverständnis für alles Überlieferte, in dem man die *Kultur* bekämpft" (ibid. 46), samt ved at bero på penge og kapital frem for tradition som kulturel og samfundsmæssig sammenhængskraft.

Spengler forstår altså *Kultur* – den temporale forståelse af begrebet 'kultur' – som en levende, organisk og autentisk 'blomstringsfase' i en kulturkreds' temporale udviklingskurve. Samtidig gør han *Zivilisation* – hans civilisationsbegreb – til en stivnet, visnet, anorganisk og disharmonisk 'afblomstringsfase'. Spenglers civilisationsbegreb indeholder på denne måde en temporal og morfologisk forståelse, hvor *Zivilisation* forstås som et stadie i en udviklingskurve og et stadie, der afløser *Kultur*.

Spengler lægger samtidig vægt på det deterministiske i hans temporale og morfologiske sammenhæng mellem *Kultur* og *Zivilisation*. *Zivilisation* er ”das unausweichliche *Schicksal* einer Kultur” (ibid. 43). Spengler tegner på denne måde en historieproces, hvor enhver kulturkreds, såfremt den får tid og mulighed for at udvikle sig længe nok, uundgåeligt vil kamme over i et civilisationsstadiet. Dette forhold gør sig gældende for alle kulturkredse, uagtet deres unikke kulturelle udformninger. Civilisationsstadiet er altså ikke betinget af faktorer vedrørende den enkelte kulturkreds, men er en fase, der med tiden venter alle kulturkredse. Spengler forstår altså 'kultur' og 'civilisation' som faser i en given kulturkreds' determinerede udviklingskurve.

En anderledes, men beslægtet tilgang til begreberne 'kultur' og 'civilisation' finder vi hos antropologen og lingvisten Edward Sapir, der i 1924 udgiver sin kanoniske artikel ”Culture, Genuine and Spurious”. Heri gør han brug af begreberne *genuine culture* og *spurious culture*.

Ved *genuine culture* forstår Sapir en kulturkreds ”in which nothing is spiritually meaningless, in which no important part of the general functioning brings with it a sense of frustration” (Sapir 410), og som ”refuses to consider the individual as a mere cog, as an entity whose sole *raison d'être* lies in his subservience to a collective purpose that he is not conscious of or that has only a remote relevancy to his interests and strivings” (ibid. 411). En *genuine culture* er på denne måde en kultur, hvori der hersker et internt harmonisk forhold mellem individet og kulturens åndelige og materielle former.

Overfor *genuine culture* står *spurious culture*, hvori mennesket finder sig selv i et disharmonisk og inautentisk forhold til de kulturelle former – både materielle og åndelige. Her føler individet ingen meningsfuld forbindelse mellem sig selv, sin egen tilværelse og kulturen. Sapir gør opmærksom på, at *spurious culture* oftere indtræder på det civilisationelle kulturstadiet, selvom disse to faktorer ikke forudsætter hinanden (modsat hos Spengler).

Hertil skal det tilføjes, at Sapirs forståelse af civilisationen adskiller sig fra Spenglers, idet 'civilisation' for Sapir denoterer et kulturelt udviklingsstadiet, hvor kulturen når en vis teknologisk og organisatorisk kompleksitet og sofistisering, og altså ikke per definition indbefatter en stagnation, åndelig udhulning eller kulturel 'afblomstring'. Civilisationsstadiet hos Sapir er heller ikke betinget af et deterministisk forhold, men opstår på baggrund af gunstige forhold. En *genuine culture* vil altså ikke nødvendigvis ende som *spurious*, og om en kultur er *genuine* eller *spurious*, er ikke 1:1-afhængigt af graden af teknologisk og organisatorisk kompleksitet. Ikke desto mindre minder Sapirs *spurious culture* om Spenglers *Zivilisation*, for så vidt som begge opererer med det

disharmoniske og inautentiske.

Med Spenglers og Sapirs kulturbegreber har vi nu fået et begrebsapparat, med hvilket det bliver muligt at tale om kultur som hhv. spatiale kulturkredse, som temporale 'blomstringsfaser', som *genuine* eller som *spurious*. Vi kan forstå civilisationen som en 'afblomstringsfase' eller som en fase betinget en sofistisering af teknologi og organisation. Vi kan skelne imellem sammenhængen mellem kultur og civilisation som et deterministisk-betinget historisk 'faktum' eller som et udfald af 'tilfældige' historiske processer.

### **Lévi-Strauss' civilisationsbegreb**

Sætter vi Spenglers og Sapirs forståelser af civilisation og kultur i relation til *Tristes Tropiques'* skildring af civilisationen i form af Asien, da kan vi forstå kontinentets åndløshed, dehumanisering og sociale disintegration som et udtryk for en Spenglersk 'afblomstringsfase'. Asien, som sin egen afgrænsede kulturkreds, er simpelthen indtrådt i det stadie, hvor de levende, sunde og autentiske former, der kendetegner *Kultur*, nu er stivnede, hvor det åndelige er stagneret, og hvor der forekommer en kulturel 'afmontering'. Mange af Spenglers symptomer på *Zivilisation* er at finde i Asien, hvor al natur er "cultivée jusqu'au dernier arpent" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 149), og hvor der nu forekommer en voldsom urbanisering, som f.eks. har "faisant en quelques années passer Calcutta de deux à cinq millions d'habitants" (ibid. 151). Vi finder også, at der forekommer en "âpre exploitation commerciale où se déroule la vie religieuse populaire de l'Inde" (ibid. 143), og at Asiens "populations médiévales son précipitées en pleine ère manufacturière et jetées en pâture au marché mondial. Du point de départ jusqu'au point d'arrivée, elles vivent sous un régime d'aliénation" (ibid. 167). Asien er på denne måde indtrådt i sin skæbnebestemte civilisationsfase og fremstår overkultiveret, urbaniseret, overbefolket og industrialiseret, hvilket har fremmedgjort mennesket. Samfundet fremstår disintegreret og med en åndløs kunst, der ikke er længere er i stand til at skabe en autentisk *Kultur*. Denne skæbne venter – som det allerede er blevet pointeret – også de andre kontinenter, der dog endnu synes at befinde sig på Spenglers *Kultur*-stadie.

Ud fra Sapirs forståelsesramme kan vi forstå åndløsheden i Asien som et udtryk for, at kulturen her er blevet en *spurious culture*, at der her ikke hersker et harmonisk forhold mellem individet og dets kulturelle former. Altså må der være noget ved civilisationen, der hindrer en sådan harmoni mellem individ og kultur.

Lévi-Strauss peger på, at der i Asien er forekommet et 'kollaps af den sociale orden', hvor-

med menes, at forholdet mellem mennesket, naturen og kulturen, er betinget af en voldsom 'proportionsforskydning'. Denne proportionsforskydning bunder i den overbefolkning, der i Asien har fortrængt naturen og efterladt mennesket omgivet kun med sig selv. Relationen mellem mennesket og naturen er derfor blevet erstattet af en relation mellem mennesket og den menneskeskabte kultur. Proportionerne mellem menneskets befolkningsantal, naturens ressourcer og den plads, der er til rådighed, er altså blevet forskudt i forhold til hinanden, hvilket har medført et behov for en social hierarkisering. Denne sociale hierarkisering kommer til udtryk i form af kastesystemet: "Ce problème du nombre, l'Inde s'y est attaquée il y a quelque trois mille ans en cherchant, avec le système des castes, un moyen de transformer la quantité en qualité, c'est-à-dire de différencier les groupements humains pour leur permettre de vivre côte à côte" (ibid. 168). Disse kasters differentiering mellem sociale grupper ser Lévi-Strauss som udtryk for en nedbrydning af en tilsyneladende naturgiven social ligestilling mellem individer, der medfører et asymmetrisk forhold i de mellem-menneskelige relationer. Dette bevirker, at mennesket begynder at opfatte hinanden som indehavende en større eller mindre grad af menneskelighed:

en devant trop nombreuse et malgré le génie de ses penseurs, une société ne se perpétue qu'en sécrétant la servitude. Lorsque les hommes commencent à se sentir à l'étroit dans leurs espaces géographique, social et mental, une solution simple risque de les séduire: celle qui consiste à refuser la qualité humaine à une partie de l'espèce. (ibid. 169)

Asiens overbefolkning medfører altså, at mennesket lever i "une répudiation permanente de la notion de relations humaines" (ibid. 152) – at manglen på plads og ressourcer resulterer i et brud på en orden og en harmoni, der efterlader mennesket i en fornedret, dehumaniseret tilstand.

En sådan dehumanisering, disintegration og et sådant kollaps af den sociale orden har også åndelige implikationer, og der opstår et åndeligt misforhold mellem individet og dets kultur. Asien kan derved forstås som en *spurious culture*, hvori mennesket er blevet reduceret til det, Sapir kalder for "a mere cog . . . an entity whose sole *raison d'être* lies in his subservience to a collective purpose" (Sapir 411). Mennesket er altså i civilisationsstadiet ikke andet end disintegrerede individer i en social struktur, der ikke tillader det at indtræde i et harmonisk forhold til hverken andre eller kulturen selv. Derfor er det også, at kunsten i Indien fremstår "sans mystère et sans loi profonde" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 146), da der ikke er grobund for en *genuine culture* og

en dertilhørende autentisk åndelighed – det Sapir ville kalde 'spiritual meaning'.

Det står således klart, at Lévi-Strauss ved 'civilisation' forstår et kulturelt stadie, der konnoterer kulturel disharmoni og inautencitet, menneskelig fornædelse og 'social proportionsforskydning'. 'Civilisationen' i *Tristes Tropiques* fremstår som en Spenglersk 'afblomstret', stagneret og stivnet *Kultur*, betinget af industri, overbefolkning og urbanisering, og som en skæbne, der er pålagt Vesten og i sidste ende også det arkadiske Sydamerika. Lévi-Strauss forstår altså civilisationen som et udtryk for et forfald – en overgang fra et naturgivet autentisk stadie til et inautentisk, åndløst og disharmonisk stadie. Dette civilisationsstadie fremstår som en Sapirsk *spurious culture*, hvor individet ikke kan indtage en integreret, harmonisk og autentisk plads i relation til sine medmennesker, sin kultur og sit samfund. Civilisationen forekommer åndeligt forarmet og 'spiritually meaningless'.

Men under en sådan forståelse af civilisationen opererer Lévi-Strauss med en antagelse om, at social ulighed er udtryk for et brud på en 'naturlig' orden, at der før civilisationens proportionsforskydning forekommer en 'velproportioneret', naturgivet orden, harmoni og balance. Hvad skal vi forstå ved denne underliggende antagelse? Det er også klart, at hvor Sapir og Spengler kan være med til at nuancere vores forståelse af Lévi-Strauss' civilisationsbegreb, mangler vi stadig at få en forståelse af, hvordan civilisationen opstår. Hvad driver den? Hvorfor vil alle kontinenterne i sidste ende udvikle sig til civilisationsstadiet? For at kunne besvare disse spørgsmål vil jeg i det følgende afsnit forholde Lévi-Strauss' civilisationsbegreb til Jean-Jacques Rousseaus teorier omkring civilisationsprocessen.

## Rousseau og civilisationsprocessen

Lévi-Strauss beskriver i *Tristes Tropiques* sine antropologiske ekspeditioner som en "recherche de ce que Rousseau appelle «les progrès presque insensible des commencements»" (364-365). Altså er han på jagt efter en rousseausk 'tidernes morgen før historiens begyndelse'. En sådan udmelding insinuerer, at han ønsker at rejse baglæns gennem historien, og at det er en bestemt historieopfattelse, nemlig Rousseaus, han ønsker at se 'tidernes morgen' af.

I *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) fremlægger Rousseau sin teori om menneskets oprindelse. Her deler han menneskets historie op i hhv. et historieløst stadie og et historisk stadie. Det historieløse stadie er kendetegnet ved, at mennesket her ikke er underlagt udvikling, at det ikke tilegner sig og lærer sig nyt eller på anden måde forandrer sig. Mennesket befinder sig her i en 'naturtilstand', hvor det lever nøgent, alene og uafhængigt, uden

hjem og uden redskaber. Mennesket har på dette stadie intet sprog og ingen tanke: "Son imagination ne lui vient rien; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissance nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grands, qu'il ne peut avoir ni prévoyance ni curiosité" (Rousseau 74). Tid er heller ikke et koncept, mennesket i det historieløse stadie orienterer sig i, og "ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée" (ibid.). Menneskets konception af sine omgivelser og af sig selv er i det hele taget betinget af en helhedsorientering, hvor det identificerer sig selv med nuet og sine naturlige omgivelser. Det er tilpasset livet i urskoven, er stærkt, sundt og ikke plaget af sygdomme, ligesom det grundlæggende er fredeligt og medlidende.

Overfor det historieløse stadie og det, vi kan kalde 'naturtilstandsmennesket', finder vi det historiske stadie og den tiltagende civilisering af mennesket. Mennesket går her fra naturtilstanden til civilisationsstadiet, fra det tidløse til det historiske. Med perfektibiliteten som motor begynder mennesket at udvikle på sin egen selvopretholdelse og begynder at erkende sin egen eksistens og blive bevidst om sig selv. Det tager brugen af redskaber op, hvilket stimulerer refleksionen og lægger grunden til udviklingen af tanken og sproget. Brugen af redskaber forbedrer overlevelsesmulighederne, hvorved befolkningstallet øges, hvilket presser mennesket sammen i flokke. Den kollektive tilværelse medfører arbejdsdeling, social organisering og privat ejendomsret. Mennesket begynder også at have øje for en vis bekvemmelighed, hvilket ifølge Rousseau er kilden til en tiltagende grad af dårlighed, sygdom og svækkelse af menneskets forfatning. Bekvemmelighederne sløver krop og sind, og "ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais boisons, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce; et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder" (ibid. 98). Altså ses en tiltagende grad af ulykkelighed i civilisationsprocessen. Jagten på bekvemmelighed og den tiltagende sociale organisering medfører på sigt også samfund, love og statsdannelser, hvori individet søger at sætte sig over sine medmennesker, og den sociale ulighed opstår. Også naturtilstandsmenneskets medlidenhed sløves gradvist under den tiltagende civilisationsproces, og tiltagende bedrageri, tyveri, vold, ufred og slaveri er følgen.

Det er altså klart, at Rousseau med en sådan model tegner et billede af, at menneskets historie er underlagt en fremadskridende civilisationsproces. Her udvikles gradvist mere og mere komplekse og sofistikerede former for social organisering, teknologi, sprog og tænkning, men samtidig er menneskets moral underlagt en forfaldstendens. Civilisationsprocessen skaber altså



materiel fremskridt, men åndelig tilbagegang, og ses hovedsageligt som et udtryk for et tab eller et fald. Mennesket går fra at være indrestyret, balanceret, egenkærligt, harmonisk og uafhængigt til at være styret af ydre former – love, regler, normer, krav, sammenligning, etc. – og bliver mere og mere disharmonisk, misundende og afhængigt. Mennesket går fra en grundlæggende lykkelig til en grundlæggende ulykkelig tilstand.

Lévi-Strauss låner en stor del af sin forståelse af civilisationen fra Rousseaus model over historien og civilisationsprocessen. Et af de mest centrale aspekter i Rousseaus civilisationsproces er den tiltagende ulighed, der fører til slaveri og er grundlaget for bl.a. krig, misundelse og svig mellem menneskene. Denne sammenkobling mellem ulighed og civilisationsproces er også central hos Lévi-Strauss, der peger på netop uligheden (kastesystemet) i sin fremstilling af Asien som udtryk for og symbol på civilisationen. Den proportionsforskydning af den naturlige sociale orden, Lévi-Strauss ser i Asien i kraft af dets kastesystem, er altså et udtryk for, at naturtilstandens flade sociale organisering er blevet korruperet af civilisationsprocessens sociale ulighed. Når Lévi-Strauss hentyder til en naturgiven social harmoni, refererer han altså til en samfundsform og et kulturstadie, der bedst kan forstås som en ikke-hierarkisk form, der minder om den, vi finder tæt på Rousseaus historieløse stadie, og hvor mennesket har gennemgået så lidt af civilisationsprocessen som muligt. Lévi-Strauss' antagelse om, at der hersker en naturgiven, harmonisk social orden, bygger altså på en rousseausk forståelse af, at civilisationsprocessen fører mennesket væk fra en før-civilisatorisk, harmonisk naturtilstand og via en eskalerende ulighed, i sidste ende reducerer mennesket til 'slagtekvæg'. Med en sådan reducere af mennesket er også det ultimative stadie af moralsk forfald nået, og den medlidenhed, Rousseau forbinder med naturtilstandsmennesket, er nu dybt begravet af civilisationens korrupperende indvirkning.

Men Lévi-Strauss proklamerer som nævnt, at han er interesseret i at finde Rousseaus 'tidernes morgen før historiens begyndelse'. Han er på jagt efter kulturer, der endnu ikke har påbegyndt civilisationsprocessen, og hvor mennesket endnu ikke er blevet fornedret eller åndeligt forarmet af ulighedsskabende sociale hierarkier. Han er på udkig efter kulturer betinget af harmoni, autencitet og lykke. Hans antropologiske ekspeditioner er altså et forsøg på at række tilbage gennem den historiske udvikling og komme i kontakt med det før-civilisatoriske. Han vil finde naturtilstandsmennesket, og hans søgen bringer ham til Sydamerikas uberørte natur.

Dermed er det også tid til at skifte fokus væk fra *Tristes Tropiques*' behandling af civilisationen, og jeg vil nu på min 'rejse' gennem *Tristes Tropiques* og Lévi-Strauss' idéer og meninger

orientere mig mod de kulturer, der er målet for Lévi-Strauss' antropologiske ekspeditioner. Det er med andre ord tid til at forlade civilisationens 'hjemme' og påbegynde pastoralens rejse mod Arkadien. Efter at have undersøgt jernalderen er det nu tid til at tage et nærmere kig på guldalderen.

### **Guldaldermennesket og Lévi-Strauss' paradoks**

Da Lévi-Strauss på sine ekspeditioner første gang kommer i kontakt med en oprindelig kultur, beskriver han den som en stor skuffelse: "[L]es Indiens du Tibagy n'étaient . . . ni complètement des «vrais Indiens» ni, surtout, des «sauvages»" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 175). Tibagy'erne fremstår "moins intacts que je n'espérais" (ibid.) og er altså i Lévi-Strauss' øjne ikke 'vrais Indiens', da deres kultur ikke fremstår 'intakt'. Tibagy'ernes kultur består af "une part d'antiques traditions qui ont résisté à l'influence des blancs . . . [et pour] d'emprunts faits à la civilisation moderne" (ibid.), og de fremtræder på denne måde akkulturaliserede – påvirkede af den vestlige civilisation. Tibagy'erne er "«primitifs» à qui la civilisation fut brutalement imposée" (ibid.), og Lévi-Strauss' skuffelse over dem som kultur skal ses som et udtryk for, at deres kultur er blevet for påvirket af Vesten, er blevet tvangsfremrykket i civilisationsprocessen og nu er for fremskreden og ikke er tæt nok på den 'oprindelige' naturtilstand.

Kun lidt bedre står det til med Caduveo-indianerne – den næste kultur, Lévi-Strauss møder – men efterhånden som han bevæger sig længere og længere ind i det brasilianske bagland, jo vildere naturen omkring ham bliver, og jo mere afstand han får lagt til civilisationen, des mere og mere begynder de kulturer, han møder, at leve op til hans forhåbninger om at række tilbage til det før-civilisatoriske. Bororo-indianerne beskrives som "hommes nus, rougis à l'urucu depuis les orteils jusqu'à la pointe des chevaux" (ibid. 243) og møder ekspeditionen med "éclats de rire" (ibid.). Deres kroppe "possèdent des modelés affinés" (ibid. 245), og "[m]algré les épidémies qui ravageaient la région, la population frappait par son apparence de santé" (ibid. 246). Bororo'erne skildres altså som lykkelige og sunde, og deres nøgne kroppe fremstår 'forfinede'. Bororo-indianerne fremstår generelt som besiddende en "tendresse passionnée pour les formes, les substances et les couleurs de la vie" (ibid. 245.), altså forbindes de med det vitale og livlige, med det sunde og det lykkelige – kvaliteter, der alle sammen peger i retning af naturtilstandsmennesket.

Mødet med Nambikwara- og Tupi-Kawahib-indianerne inkarnerer det tætteste, Lévi-Strauss kommer på en kontakt med naturtilstandsmennesket. Den del af *Tristes Tropiques*, der omhandler Nambikwara'erne, indledes symbolsk med et kapitel kaldet 'Le monde perdu', der diskuterer men-

neskets oprindelse på de amerikanske kontinenter. Her fremlægges den store historiske usikkerhed, der omgærder dette spørgsmål, hvorved det historieløse overfor det historiske italesættes. Lévi-Strauss synes herved at pege på Rousseaus historiefilosofi og dens essentielle skelnen mellem det historieløse og det historiske. 'Le monde perdu' kan også læses som en reference til en tabt guldalder, og hele tematiseringen og fremstillingen af menneskets ophav på det sydamerikanske kontinent kan læses som en art videnskabelig kosmogenerese. Lévi-Strauss påbegynder sin skildring af Nambikwara'erne med disse hentydninger for symbolsk at associere dem med guldalderen, tidernes morgen eller Rousseaus historieløse stadie.

Nambikwara'erne lever i et område, hvor "la notion du temps n'avait plus de place dans l'univers" (ibid. 302). Deres mangel på lertøjskultur, deres minimale sociale organisering, at de ikke kender til hverken kanoen eller metaludvinding, og at de lever som altædende, halvnomadiske jæger-samlere, får dem til at fremstå som "survivant[s] de l'âge de pierre" (ibid. 315). Nambikwara'erne er lykkelige og vitale, deres familieliv beskrives som harmonisk, og Lévi-Strauss ser i dem generelt "une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine" (ibid. 336). Sådanne beskrivelser peger i høj grad i retning af Rousseaus fremstilling af naturtilstandsmennesket og det historieløse stadie. Nambikwara'erne har en meget lav grad af materiel og teknologisk kultur og deres leveform synes at udtrykke en stor ligegyldighed overfor bekvemmelighed (de sover på den nøgne jord). Alligevel, eller måske netop derfor, opfattes de som et udtryk for en umådelig godhed, venlighed og ømhed. Dette kan ses som et direkte udtryk for, at Lévi-Strauss i Nambikwara'erne finder den medlidenhed, der hos Rousseau er central hos naturtilstandsmennesket.

Overordnet set er det tydeligt, at de kulturer, Lévi-Strauss møder, tolkes ud fra en rousseausk forståelse af forholdet mellem materiel, organisatorisk og teknologisk fremgang samt åndelig og moralsk tilbagegang. Jo længere væk Lévi-Strauss kommer fra civilisationen, og jo længere han kommer ind i junglen, des længere synes han at rejse 'tilbage i tiden', at modgå civilisationsprocessen og at nærme sig naturtilstandsmennesket. Her lever mennesket materielt, teknologisk og organisatorisk set simpelt, og det fremstår lykkeligt, harmonisk, autentisk og sundt. Lévi-Strauss har altså tilsyneladende fundet sit naturtilstandsmenneske.

Tager vi et par andre begrebsmæssige briller på og kigger på Nambikwara'erne i en spenglersk og sapirsk kontekst, kan vi se dem som udtryk for at befinde sig på det 'blomstrende'

*Kultur*-stadie eller at besidde en åndeligt harmonisk *genuine culture*. De synes at leve i en tilværelse betinget af en umiddelbar, ikke-korrumperet og autentisk relation mellem dem selv og deres omgivelser, og de står derved som antitetiske til det menneske og de betingelser, der forbindes med civilisationen.

Oversat til pastoralens terminologi er det klart, at Lévi-Strauss i det sydamerikanske Arka-dien finder guldaldermennesket. Tupi-Kawahib'erne og Nambikwara'erne har endnu ikke undergået civilisationsprocessens forvandling og er endnu ikke faldet ned gennem aldrene, men lever stadig harmonisk og lykkeligt i og af naturen uden at udpine eller kultivere den. Verdensaldermotivets fire stadier relaterer sig altså også til *Tristes Tropiques'* fremstilling af mennesket. I Sydamerika er mennesket "une race plus sage et plus puissante que la nôtre" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 173), hvorfra det kun går nedad, indtil mennesket, som vi har set i Asien, til sidst er reduceret til slagtekvæg.

Men mødet med disse mennesker så tæt på naturtilstanden præsenterer samtidig et problem for Lévi-Strauss. Her hans beskrivelse af mødet med Tupi-Kawahib'erne:

J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie; n'étais-je pas comblé, chez ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi, que personne peut-être ne verrait plus après? . . . Hélas, ils ne l'étaient que trop [sauvage] . . . Aussi proches de moi qu'une image dans la miroir, ja pouvais les toucher, non les comprendre. (ibid. 383-384)

Tupi-Kawahib'erne er altså måske nok tæt på at være en inkarnation af Rousseaus naturtilstandsmenneske, men de er samtidig meget langt fra Lévi-Strauss selv. De bliver nærmest ubegribelige og fremstår som et udtryk for en ultimativ 'andethed'. Denne andethed både understreges af og er et produkt af, at der hersker en sproglig kløft mellem ham og dem: "Ils étaient là, tout près à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances, et je ne savais pas leur langue" (ibid. 384). Lévi-Strauss synes altså at være midt blandt sit naturtilstandsmenneske, men han er afskåret muligheden for at kommunikere og tage ved lære af dem.

Mødet med denne andethed sætter Lévi-Strauss i et paradoks: "Que je parviennne seulement à les deviner, et ils se dépouilleront de leur étrangeté: j'aurais aussi bien pu rester dans mon village. Ou que, comme ici, ils la conservent: et alors, elle ne me sert à rien, puisque je ne suis pas même capable de saisir ce qui la fait telle" (ibid. 384). Lévi-Strauss erkender altså, at deres andethed har

en værdi i sig selv, og at han ved at lære Tupi-Kawahib'ernes kultur at kende vil ødelægge denne andethed. Samtidig vil han, ved at lade andetheden bestå og opgive en antropologisk undersøgelse af Tupi-Kawahib'erne og deres kultur, ikke kunne gøre brug af denne andethed og ikke udlede den værdi af den, han tillægger den. Andetheden fremstår på denne måde som et skrøbeligt fænomen, der smuldrer eller fordamper, så snart den berøres ellers belyses, men som samtidig virker stærkt dragende på Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss har altså tilsyneladende fundet, hvad han søgte, men det er samtidig utilgængeligt for ham. Der ligger en epistemologisk kløft mellem ham og hans 'naturtilstandsmennesker'. De fremstår ubegribelige og fremmede for ham, og han er uden midler til at række henover deres andethed uden samtidig at ødelægge den. Denne epistemologisk kløft kan ses som et udtryk for den store forandring, civilisationsprocessen har underlagt mennesket. Lévi-Strauss står som et udtryk for civilisationen og er uigenkaldeligt afskåret fra Tupi-Kawahib'ernes før-civilisatoriske stadie. Deres kultur, deres ånd og deres mentalitet bliver derved ubegribelig for ham, da han tilhører og er betinget af civilisationen og dens ånd, mentalitet og kultur. Lévi-Strauss eget civilisatoriske udgangspunkt spænder altså ben for hans mål om at række tilbage gennem historien og civilisationsprocessen.

Med denne erkendelse præsenteres nogle nye problematikker: Andetheden og den epistemologiske kløft. Disse problematikker og de betydninger, de tillægges af Lévi-Strauss, samt hans tilgang til at overkomme disse problematikker, vil være genstand for undersøgelse og uddybning i afhandlingens næste del. Inden da vil det dog være tjenesteligt at trække nogle linjer og uddrage nogle pointer over, hvad der er blevet undersøgt, og hvad vi har fundet ud af hidtil.

### **Afsked med det 'faustiske' ideal**

Kigger vi overordnet på det, der hidtil er blevet gennemgået, ses det, hvordan Lévi-Strauss i *Tristes Tropiques* fremstiller et normativt forhold mellem naturen, kulturen, det evige og det historiske. Naturen og det evige bliver kædet sammen, tillagt en ophøjet værdi og bliver forbundet med det paradisiske, levende, frugtbare, frodige og uskyldige. Heroverfor bliver kulturen og nutiden – symboliseret ved byen – forbundet med det kunstige, det sygelige, det forgængelige og det forfaldne. Denne normative struktur synes at hvile på et sæt dikotomier mellem kultur og natur, det tidløse og det evige. Disse dikotomier ligger til grund for *Tristes Tropiques'* kontinentmodel, der kan læses som en art verdensaldermotiv og udtrykker en generel kulturel forfaldstendens. Her

bevæger mennesket sig fra naturtilstandens grundlæggende lykkelige og harmoniske stadie i et tætsammenknyttet forhold til naturen mod civilisationens mere og mere disharmoniske og ulykkelige stadie, adskilt fra naturen.

*Tristes Tropiques* tegner på denne måde et billede af en verden, der er kendetegnet ved en radikal splittelse. Et eller andet sted i historien skilles mennesket fra naturen og finder nu sig selv afskåret fra naturen eller i opposition til den. Der er opstået en ubalance, hvilket Asien som symbol synes at udtrykke klarest, da vi her finder konsekvensen af denne splittelse i sin mest fremtrædende form – civilisationen og det, Lévi-Strauss kalder 'proportionsforskydningen'. Denne ubalance er altså et grundlæggende vilkår i den moderne verden og stiller det moderne menneske overfor et grundlæggende problem: Den manglende mediering mellem mennesket og kulturen på den ene side og naturen på den anden samt de dertilforbundne kræfter, der driver denne splittelse.

En sådan idémæssig konstruktion siger noget afgørende om menneskets plads i kosmos, nemlig, at det er underlagt et sæt større principper eller kræfter, der driver historien og den kulturelle udvikling i bestemte retninger – altså en determinisme. Denne idémæssige konstruktion er også udtryk for en negativ tilgang til det, Pace kalder for det 'faustiske ideal' (se Pace 191) – menneskets trang til at styre eller underlægge sig naturen. I stedet for at udtrykke et sådan 'faustisk' ideal opstiller Lévi-Strauss et grundlæggende idémæssigt fundament, hvor mennesket ikke står hævet over naturen, men derimod er betinget af den. Forudsætningen for menneskelig lykke og harmoni synes dermed at være uløseligt forbundet med et harmonisk og ligeværdigt natur/kultur-forhold.

På min rejse gennem *Tristes Tropiques* og Lévi-Strauss' idé- og meningsverden har jeg nu skabt en grundlæggende forståelse for de idémæssige principper, der udgør fundamentet for *Tristes Tropiques* som værk. Lévi-Strauss opererer med en kompleks og normativ behandling af mennesket, kulturen, naturen, civilisationen og historien, der peger på en splittelse i menneskets forhold til naturen. Lévi-Strauss' rejseberetninger fremstår i dette lys som en søgen efter et kulturelt stadie, hvor denne splittelse (endnu) ikke findes eller ikke er nær så udtalt. Men Lévi-Strauss' rejseskildring fremtræder også som en kritik af en vestlig civilisation, hvor denne splittelse og dens konsekvenser synes særdeles fremskredne.

Min foreløbige rejse har også blotlagt, hvordan Lévi-Strauss i sin søgen efter naturtilstands-mennesket og det før-civilisatoriske kulturstadie møder en ultimativ andethed, en epistemologisk kløft, der umiddelbart synes uoverkommelig. Ved siden af denne problematik bliver også læseren mødt af et problem. Hvor Lévi-Strauss' civilisationsbegreb og hans normative tilgang til mennesket,

kulturen, naturen og historien i sig selv er kompleks, er hans fremstilling af disse ligeså. Han gør landskaber til næsten mytiske symboler på stadier i en deterministisk forfaldskurve over kultur/natur-forholdet, og han reducerer diverse kulturer til udtryk for stadier i civilisationsprocessen. Lévi-Strauss' behandlingsform fremstår derved som en reduktion af den faktiske virkelighed til symbolske og æstetiske repræsentationer eller et sæt bagvedliggende principper. Hvordan skal vi forstå en sådan reduktionistisk og abstrakt behandlingsform, og hvordan skal vi forstå den andethed, Lévi-Strauss møder?

Disse spørgsmål vil være genstand for undersøgelse i afhandlingens del II, hvor jeg vil tage et nærmere kig på Vestens 'faustiske' kultur og udforske, hvordan Lévi-Strauss' antropologiske virke er en reaktion på de problematiske forhold, han karakteriserer ved Vesten som kultur og civilisation.

## Del II

Terry Gifford skriver i sin *Pastoral*, at ”a retreat to a place apparently without the anxieties of the town, or the court, or the present, actually delivers insights into the culture from which the author originates” (84). Pastoralen peger med andre ord tilbage på den civilisation, der var udgangspunktet. Arkadien beskrives også som ”a social construct of each age” (ibid. 245), hvorved Arkadien altså forstås som en konstruktion, der afspejler den civilisation, der er udgangspunktet for rejsen. Arkadiens funktion er på denne måde at belyse problematikkerne i den civilisation, der er blevet ladet tilbage, og som er identisk – direkte eller allegorisk – med forfatterens og læserens egen. Det samme gør sig gældende med guldaldermotivet, som ”idealises the past, often in a most improbable manner. And in this way it says far more about the present than it does about the past” (Blundell 135). Pastoralen fungerer på denne måde som en kulturkritisk form og genre, der ved at kigge udad peger indad og fremviser vrangsidens af sin egen kultur.

Når jeg vælger at læse *Tristes Tropiques* som en pastorale, er det altså også for at indsætte værket i en sådan forståelsesramme, hvor ikke kun rejsen til og skildringen af andre kulturer og landskaber – der i *Tristes Tropiques* udgør langt størstedelen af værket – er i fokus, men hvor disse skildringer underforstås som en kritik af den civilisation, der er udgangspunktet. I *Tristes Tropiques'* tilfælde er dette udgangspunkt Lévi-Strauss' hjemsted – den vestlige civilisation.

Som nævnt vil jeg her i del II undersøge den andethed, Lévi-Strauss møder i forbindelse med Tupi-Kawahib'erne, ligesom jeg også vil tage et nærmere kig på Lévi-Strauss' antropologiske projekt. Inden jeg når dertil, er det dog nødvendigt først at have en forståelse for, hvad Lévi-Strauss forstår ved Vesten og det epistemologiske udgangspunkt, han selv er rundet af. Det er på tide at se på, hvad *Tristes Tropiques* som pastorale peger tilbage på ved at kigge ud på resten af verden.

### Vesten og verden

Hvor Asien fremstår som den symbolske inkarnation af 'civilisationen', fremstilles Vesten som en konkret og specifik civilisation. I *Tristes Tropiques* beskrives Vesten som ”[u]ne civilisation proliférante et surexcitée” (38), og som en civilisation og kultur, der har en udpræget negativ indflydelse på sine omgivelser:



Aujourd'hui où des îles polynésiennes noyées de béton sont transformées en porte-avions pesamment ancrés au fond des mers du Sud, où l'Asie tout entière prend le visage d'une zone malade, où les bidonvilles rongent l'Afrique, où l'aviation commerciale et militaire flétrit la candeur de la forêt américaine ou mélanésienne avant même d'en pouvoir détruire la virginité, comment la prétendue évasion du voyage pourrait-elle réussir autre chose que nous confronter aux formes les plus malheureuses de notre existence historique? Cette grande civilisation occidentale, créatrice des merveilles dont nous jouissons, elle n'a certes pas réussi à les produire sans contrepartie. Comme son œuvre la plus fameuse, pile où s'élaborent des architectures d'une complexité inconnue, l'ordre et l'harmonie de l'Occident exigent l'élimination d'une masse prodigieuse de sous-produits méléfiques dont la terre est aujourd'hui infectée. Ce que d'abord vous nous montrez, voyages, c'est notre ordures lancée au visage de l'humanité . . . L'humanité s'installe dans la monoculture; elle s'apprête à produire la civilisation en masse (ibid. 38-39)

Vesten beskrives her som en civilisation, der breder sig og udøver en enorm indflydelse på resten af verden. Oprindelige kulturer og livsformer samt uberørte landskaber transformeres – i Afrika opstår slumbyer, og stillehavsøer omlægges til flypladser. Vesten har måske nok opnået hidtil usete præstationer, men der er også en bagside af medaljen. Resten af verden gøres til objekter for Vesten, gøres til ressourcer og modtager samtidig de 'biprodukter', der er nødvendige for at opretholde orden og harmoni internt i den vestlige civilisation: havne, lufthavne, industri, miner, fabrikker, plantager, udnyttelse, udbytning, forurening, slum, etc. Men den største pris, ifølge Lévi-Strauss, er den udryddelse af oprindelige kulturer og den mono- og massekultur, der følger i kølvandet på Vesten.

Verden objektiviseres og homogeniseres af Vesten, hvilket ifølge Lévi-Strauss er følger af et særligt epistemologisk forhold ved den vestlige civilisation og kultur. Denne forståelse af Vestens epistemologiske forhold trækker igen på Rousseaus civilisationsproces, men trækker (som vi skal se) også på en række mere specifikke faktorer vedrørende den vestlige tænkning, filosofi og videnskab.

Som antropolog med felterfaring står Lévi-Strauss i forreste række i forhold til at opleve konsekvenserne ved Vestens homogenisering af resten af verden. Men han er samtidig en vestlig videnskabsmand og befinder sig derfor mellem to verdener. På den ene side repræsenterer han Vestens videnskab og epistemologi, og på den anden side beskæftiger han sig med de kulturer, der ligger udenfor Vesten. Han oplever, at hans genstandsområde – verdens oprindelige kulturer –

forsvinder og transformeres som følge af Vestens hastige udbredelse – en tendens, der, som det fremgår ovenover, tolkes udpræget negativt. Lévi-Strauss befinder sig på denne måde i en position, hvor han så at sige tænker både med og mod Vesten – med Vestens videnskab og mod Vestens indflydelse på resten af verden.

Dette paradoksale forhold kommer tydeligst til udtryk i hans overvejelser omkring videnskab og hans egen antropologiske gerning. Jeg vil derfor på min rejse ind i *Tristes Tropiques* og Lévi-Strauss' idé- og meningsverden for en stund forlade *Tristes Tropiques* og i stedet rette min opmærksomhed mod de overvejelser omkring videnskaben og antropologien, som han fremfører andetsteds. Derigennem vil jeg skabe en forståelse for det grundlag, hvorpå Lévi-Strauss' forståelse af Vesten og dens negative aspekter hviler. En sådan forståelse vil også danne fundament for at anskueliggøre den andethed og det antropologiske projekt, Lévi-Strauss ser som en potentiel løsning på Vestens negative indvirkning på resten af verden.

### **Den cartesianske revolution**

I ”The Meeting of Myth and Science” – første del af en transskription af et engelsksproget radiointerview med Lévi-Strauss i 1977 udgivet i *Myth and Meaning* (1978) – fremfører Lévi-Strauss sit syn på den vestlige videnskab. Han hæfter sig ved, at der i det 17. og 18. århundrede opstod et skel mellem 'mytisk' tænkning og videnskab.

At that time, with Bacon, Descartes, Newton and others, it was necessary for science to build itself up against the old generations of mythical and mystical thought, and it was thought that science could only exist by turning its back upon the world of the senses, the world we see, smell, taste, and perceive; the sensory was a delusive world, whereas the real world was a world of mathematical properties which could only be grasped by the intellect and which was entirely at odds with the false testimony of the senses. (Lévi-Strauss, *Myth and Meaning* 6)

Der sker altså et skel mellem sansernes verden og intellektets verden. Intellektet gøres til autoritet i oparbejdelsen af viden, og sansernes verden dømmes som et usikkert grundlag at basere reel viden på. Hvor sanserne erkender det konkrete, erkender intellektet det abstrakte, og det er denne abstraktion i form af matematikken og logikken, der ses som det nye sikre grundlag for at erkende verden og at producere ny viden.

1600-tallets nye tilgang til viden kaldes af idéhistorikeren Svante Nordin for 'den cartesianske revolution' (se Nordin 847) efter René Descartes, hvis filosofi formuleret i 1630'erne og -40'erne er en hjørnestein i etableringen af det nye vidensbegreb. Descartes gør den logiske deduktion til grundlag for al erkendelse og etablering af sikker viden. Viden bliver på denne måde rationaliseret, og produktionen af viden bliver sat i eksklusiv relation til intellektet og til logikken.

Med intellektet og abstraktionens forrang reduceres kroppens betydning, og sanserne ses som direkte bedrageriske og sandhedsforvanskende. Descartes forbinder kroppen med materien – den ydre, materielle verden – der står i opposition til og er skarpt afgrænset fra den indre sjæl og tanke. ”[S]indets og legemets naturer erkendes ikke blot som forskellige, men på en vis måde også som modsatte” (Descartes 72). Materien er uden formål og uden moral – den slet og ret 'er'. Derimod tilskrives sjælen en ånd, bevidsthed og tanke, og den er betinget af et guddommeligt formål. Disse to lukkede og fra hinanden afskårne systemer – materien og sjælen – er grundlag for Descartes' dualistiske verdensbillede, hvor mennesket med dets sjæl altså står i opposition til den 'døde', materielle natur. Mennesket forstås på denne måde som ”en substans af en fundamentalt anden orden end noget andet i naturen” (Nordin 862).

En sådan forståelse af mennesket overfor naturen kan også spores hos Francis Bacon, der i starten af 1600-tallet formulerer et syn på viden, hvor naturen skal 'betvinges' og 'fravristes' sin viden (se Nordin 849). Dette skal ske via empiri, hvorved praktisk bevisførelse baseret på logiske principper tjener til at understøtte og autorisere den nye viden.

Descartes' og Bacons tilgange til viden skal ses som udtryk for en generel bevægelse væk fra et vidensbegreb, hvor viden har en værdi i sig selv, og hen mod et vidensbegreb, hvor viden formålsrationaliseres. Viden skal nu tjene et formål og helst til at forbedre menneskets vilkår. Naturen ses som en ressource til dette formål og bliver derfor en 'forsøgskanin' i jagten på nye sandheder. Naturen kommer på denne måde til at fremstå som et objekt for mennesket.

En sådan fuldstændig adskillelse af menneske og natur, af materie og sjæl, og en sådan objektivisering af naturen medfører en antropocentrisme og en egocentrisme, for så vidt som mennesket sætter sig selv i centrum af universet og sætter sit intellekt og sin bevidsthed i centrum af mennesket. Egoet og 'jeget' bliver centrale i vidensproduktionen og i erkendelsen af verden.

Derimod fraskrives naturen al ånd, sjæl og moral og fremstår nu som en række 'døde', materielle objekter, der til gengæld kan bruges til at fremstille ny viden. Naturen gøres til objekt for mennesket, der med sit intellekt og sit ego står hævet over den. Det er dette videnskabelige verdens-

billede, Pace kalder for det 'faustiske' ideal.

Sætter vi den cartesianske revolution i relation til Vesten, da skal vendingen mod nye vidensbegreber i det 17.- og 18. århundrede forstås som et fundamentalt aspekt ved Vestens kultur og civilisation. Den cartesianske revolution er, ifølge Niels Henningsen indledning til Descartes' *Meditationer over den første filosofi*, ”det store paradigmeskift, hvis resultater vi – og det vil i dag sige hele jordkloden – synes mere afhængige af end nogensinde. Det er således globaliseringens *prima causa*” (59). Hermed forstås, at den cartesianske revolution er det underliggende, epistemologiske princip og fundament for en drift og en søgen efter viden, der har produceret de mange videnskabelige opdagelser, som har præget Vesten som kultur og samfund lige siden. Disse opdagelser har ført til f.eks. global handel og kommunikation, kolonialisme, industrialisering, medicinske landvindinger eller elektricitetens opdagelse. Men også mere immaterielle aspekter ved Vesten kan henledes til den cartesianske revolution. Oplysningstidens tro på fornuften og 1800-tallets positivisme står i forlængelse af Descartes' centrering af intellektet og logikken i hans rationalistiske verdensbillede og menneskesyn. Også mange af de samfundsmæssige indretninger og værdier, vi tillægger Vesten, f.eks. demokrati, frihed, rettigheder eller sekularisering, ville være utænkelige uden den cartesianske revolution. På denne måde hviler en stor del af, hvad vi kender og forstår ved Vesten, vestlig kultur og civilisation på principper taget direkte fra eller afledt af 1600-tallets nye vidensbegreb.

Set i relation til Rousseaus civilisationsproces fremstår den cartesianske revolution som et udtryk for en dyrkelse af civilisationens 'dyder'. Viden som vejen til forbedring af menneskets vilkår kan ses som en dyrkelse af den bekvemmelighed, der af Rousseau ses som sløvende for både krop og sind. Mennesket bruger altså videnskaben til at skabe materielle landvindinger, der kan skabe mere komfortable og praktiske indretninger af dets tilværelse. Descartes' dualistiske spaltning af materie og sjæl kan ligeledes ses som et udtryk for en bevægelse væk fra naturtilstandens enhed med verden, og underlæggelsen og objektiviseringen af naturen kan ses som et udtryk for menneskets endelige afsked med at identificere sig selv med naturen. Med materiens adskillelse fra sjælen og den heraf følgende objektivisering af naturen mister mennesket den evne til at føle medlidenhed, der ifølge Rousseau kendetegner det ukorrumperede menneske i naturtilstanden.

Vesten og den vestlige kultur og civilisation er med andre ord ensbetydende med en epistemologi, der trækker på den cartesianske revolutions rationalisme, antropocentrisme, objektivisering og egocentrisme. Denne epistemologi har siden Descartes være bestemmende for Vesten og

formet de vestlige begreber om frihed, videnskab, demokrati, industri og teknologi. Men den har også resulteret i de mere negative aspekter ved Vesten, som ovenstående uddrag af *Tristes Tropiques* fremførte – udnyttelse, udbytning, forurening og slum samt udryddelsen af oprindelige kulturer. Hertil kan føjes folkedrab, slaveri, masseforflytninger, rydning af natur og udryddelse af dyrearter. Vestens materielle, organisatoriske og videnskabelige fremskridt, der er følgen af den cartesianske revolution, har på denne måde ledt til et moralsk forfald.

Det er med disse mere negative konsekvenser af Vesten for øje, at Lévi-Strauss stiller sig kritisk overfor Vesten og den cartesianske revolution. Og dét, selvom han som videnskabsmand kan ses som repræsentant for Vestens epistemologiske grundlag. Men antropologien står for Lévi-Strauss både som et udtryk for og et alternativ til Vestens videnskab og epistemologi. For at forstå dette dobbeltforhold i antropologien må vi endnu engang ty til Lévi-Strauss' forhold til Rousseau.

### **Lévi-Strauss' antropologi I – Medlidenhed, identifikation og 'dobbelt-jeg'**

Lévi-Strauss krediterer flere steder Rousseau for at være antropologiens faderfigur. I *Le Totémisme aujourd'hui* (1962) fremfører Lévi-Strauss, at Rousseaus *Deuxième Discours* uden tvivl er ”le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française” (542), hvori Rousseau ”y pose le problème central de l'anthropologie, qui est celui du passage de la nature à la culture” (542-543). I essayet ”Jean-Jacques Rousseau, fondateur des science de l'homme” (1962) udgivet i *Anthropologie structurale deux* (1973) nøjes Lévi-Strauss ikke blot med at fremhæve Rousseaus betydning for antropologien, men fremlægger også, hvordan hans egen antropologi står på skuldrene af Rousseaus filosofi. Essayet står derved som en nøgle til at forstå Lévi-Strauss' antropologi og dens forhold til den vestlige epistemologi.

Rousseau fremhæves i ”Jean-Jacques Rousseau, fondateur des science de l'homme” som den første til at erkende, at for at kunne skildre 'den anden', er man nødt til først at skille sig af med sit ego, med sit 'jeg' – et princip, Lévi-Strauss gør til fundament for sin antropologiske metode. 'Je est un autre', er Lévi-Strauss' tolkning af Rousseau, og ”l'expérience ethnographique doit avérer, avant de procéder à la démonstration qui lui incombe que l'autre est un je” (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* 49). Først ved en overskridelse af egoet og 'jeget' kan antropologen, rensset for sin egen egoisme, sine egne interesser, sin formålsrationalisme, sine perspektiver, antagelser og forforståelser – altså frigjort fra egne kulturelt farvede briller – identificere sig med 'den anden' og erkende den anden kultur 'rent' og uden forvanskning.

Med Rousseaus erkendelse af, at man må overskride sit ego for at kunne erkende 'den anden', tager han (og Lévi-Strauss) dermed et opgør med den egocentristiske og logik- og deduktionsbaserede filosofi og videnskab, der er følgen af den cartesianske revolution. Lévi-Strauss kalder det for en afsked med en filosofi, der er forblændet og "prisonnière des prétendues évidences du moi" (ibid. 48).

Med sit *Cogito, ergo sum* kommer Descartes frem til, at det eneste, han ikke kan betvivle eksistensen af, er sin egen tvivl og sjæl, hvormed han gør sjælen og dens intellekt og rationale til fundamentet for mennesket. Men for Rousseau eksisterer der en "vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute reflexion" (Rousseau 84), nemlig medlidenheden. Denne før-rationelle og før-intelligente medlidenhed er et af de centrale aspekter ved mennesket og er baseret på en identifikation mellem subjekt og objekt – en identifikation mellem selv og 'anden'. En sådan identifikation står i kontrast til Descartes' skarpe skel mellem sjæl (subjekt) og materie (objekt), og er i stedet en sætten lighedstegn mellem selvet og omverden.

Identifikationen mellem subjekt og objekt fordrer, ifølge Lévi-Strauss' tolkning af Rousseau, et 'dobbelt-jeg': subjektet består af et 'jeg', der er identisk med selvet, og et 'jeg', der er identisk med 'den anden'. Eller som Albert Doja formulerer det: "[I]n order to experience pity an individual must be able to accomplish a mental shift of imagining himself in the position of the thing experiencing the suffering" (86), altså at sætte sig selv – og sit selv – i den andens sted, og derved gøre sig selv identisk med den anden. Dette 'dobbelt-jeg' er på denne måde grundlaget for identifikationen og står i kontrast til Descartes' 'enkelt-jeg', der er udeleligt og fremstår som en "aldeles én og hel ting" (Descartes 134). Hvor Descartes altså står for en metafysik baseret på en dualisme – sjæl/subjekt vs. materie/objekt – men med et udeleligt 'jeg', synes Rousseau – ud fra Lévi-Strauss' tolkning – omvendt at operere med et 'dobbelt-jeg' og med et mere helhedsorienteret og udflydende forhold mellem subjekt og objekt.

Med Rousseaus identifikation mellem subjekt og objekt, mellem 'jeg' og 'den anden', ser Lévi-Strauss, at selve vilkåret for selverkendelsen er radikalt forandret. Hvor den skepticisme, der ligger i Descartes' *Cogito, ergo sum* indskrænker den sikre viden til 'jegets' eksistens og derefter etablerer eksistensen af den eksterne verden ud fra dette 'jeg' via logisk deduktion, går Rousseau den modsatte vej. Hans identifikation og flydende forhold mellem subjekt og objekt etablerer 'jeget' ud fra dets relation til sine omgivelser. Derved bliver også de sanser, Descartes så som et usikkert

fundament for erkendelsen, en nødvendig medieringsform mellem subjekt og objekt, og samtidig indsættes 'jeget', i kraft af dets identifikation med 'den anden', i en socialt betinget kontekst. "[T]he self constitutes itself in his or her relation to the world only by starting from his or her relation with others and not by starting with the relation with oneself" (Doja 87), eller som Tanya M. Luhrmann formulerer det: "[S]elf-awareness depends upon a social whole" (403). 'Jegets' selverkendelse er med andre ord afhængigt af 'den anden' og af den sociale kontekst, og selve 'jeget' bliver på denne måde betinget af sine omgivelser.

Men hvis 'jeget' er betinget af dets omgivelser, så er dets udsyn på verden ligeledes påvirket af den kontekst, hvori 'jeget' befinder sig – altså dets sociale form, dets kultur. Hvor Descartes hævder eksistensen af en ekstern verden afskåret fra selvet, hævder Rousseau "not so much that there [is] an external world, but that society alters our perception of it" (Luhrmann 403). Med Lévi-Strauss' egne ord: "Descartes croit passer directement de l'intériorité d'un homme à l'extériorité du monde, sans voir qu'entre ces deux extrêmes se placent des sociétés, des civilisations, c'est-à-dire des mondes d'hommes" (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* 48). På denne måde er Rousseaus subjekt/objekt-relation – det, Lévi-Strauss kalder 'dobbelt-jeget' – samt hans identifikation grundlag for en erkendelse af, at 'jeget' er betinget af sine omgivelser. Enhver identifikation med den anden påvirker og betinger 'jegets' relation til sig selv. Selve selverkendelsen er på denne måde betinget af 'den anden' og er betinget af en social relation. Ligeledes er 'jegets' udsyn på omverdenen betinget af denne sociale relation og disse sociale omgivelser. Mennesket fremstår på denne måde som et social- og kulturbetinget væsen, og det er denne forståelse af mennesket som kulturvæsen, Lévi-Strauss tilskriver Rousseau, og som lægger fundamentet for antropologien, som Lévi-Strauss forstår den.

Lévi-Strauss gør disse indsigter hos Rousseau til fundamentet for sin antropologiske metode. "[L]a volonté systématique d'identification à l'autre aille de pair avec un refus obstiné d'identification à soi" (ibid. 47), hvilket altså betyder, at for at kunne identificere sig med 'den anden', er man nødt til først at kappe de identifikationsmæssige bånd til sig selv. Dette princip er grundstenen i Lévi-Strauss' antropologi. Først ved at se ud over sine egne interesser, sit eget sprog, sine egne tankemønstre og egne forforståelser og antagelser kan antropologen erkende 'den anden' uden at være farvet af egne kulturelle briller.

I dette princip er der en uløselig forbindelse mellem det individuelle og det kulturelle plan. Ligesom man først bør forsøge at 'rense' sit 'jeg' for sin egen identitet for at kunne erkende 'den

anden' uden forvanskning, må antropologen, der er interesseret i at erkende og forstå andre kulturer, transcendere sin egen kultur i forsøget på at erkende andre kulturer så uforvansket som muligt. At dette i praksis er lettere sagt end gjort, er Lévi-Strauss naturligvis godt klar over, men det forbliver bestræbelsen i hans arbejde.

Denne antropologiske tilgang er altså både et produkt af og et opgør med den vestlige filosofi og epistemologi. Lévi-Strauss bruger Rousseau til at stille skarpt på de faldgruber, han ser i den vestlige, cartesianske subjekt/objekt-relation, det han kalder "les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder chez l'homme l'exercice de la vertu" (bid. 53). Rousseaus tænkning bruges til at diagnosticere årsagen til Vestens 'faustiske' udnyttelse og objektivisering – en diagnose, der peger på den cartesianske dualisme og egocentrisme. Det er desuden fra Rousseau, Lévi-Strauss henter idéen om, at mennesket er kulturbetinget, og at individets udsyn er betinget af sociale og kulturelle faktorer, der skal transcenderes, før man kan erkende 'rent'. Derved fremstilles også det relative i den cartesianske epistemologi – den er ikke uomtvistelig og ufravigelig, men fremstår som udtryk for en kulturel bagage, der i princippet kan omgås eller transcenderes. Lévi-Strauss bruger på denne måde Rousseau til at pege frem mod en løsning, der potentielt kan omstøde "une illusion dont nous sommes, hélas, en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets" (ibid.).

Dermed synes Lévi-Strauss' antropologi at fremstå som en kritik af den cartesianske revolution og den heraf afledte epistemologi, der ligger til grund for Vestens kultur og samfund. Han nøjes dog ikke med at diagnosticere, men foreslår også en kur. Inden jeg belyser denne kur, vil jeg dog genbesøge den andethed, Lévi-Strauss konfronteres med i sit møde med Tupi-Kawahib'erne, og sætte denne oplevelse i relation til det netop undersøgte filosofiske fundament for Lévi-Strauss' antropologi.

### **Tupi-Kawahib'erne og Lévi-Strauss' åbenbaring**

Lévi-Strauss' møde med den ultimative andethed hos Tupi-Kawahib'erne forekommer på et tidspunkt, hvor han endnu ikke har erkendt, at han først må rense sit 'jeg' for sin egen egoisme og sin egen kultur, hvis han vil gøre sig håb om at forstå 'den anden' i sin 'renhed'. Hans søgen efter naturtilstandsmennesket er derimod et udtryk for en forudindtagethed, og selve idéen om naturtilstandsmennesket er en skabelon, han søger at presse ned over Tupi-Kawahib'erne. Men derved gør han samtidig også vold på, hvad der rent faktisk befinder sig foran ham. Tupi-Kawahib'erne kan



måske nok 'kortlægges' ud fra idéer om naturtilstanden og civilisationen, men det gør ikke Lévi-Strauss klogere på, hvem de egentlig er, og giver ham ingen egentlig forståelse for deres sindelag, deres myter eller forestillinger om verden og dem selv. At se dem som udtryk for naturtilstanden er at sætte dem i relation til og forstå dem ud fra en vestlig idé, hvorved Lévi-Strauss går i den cartesianske 'fælde' og objektiviserer 'den anden'.

Men hans møde med den ultimative andethed kan også ses som et udtryk for, at han konfronteres med fremmedheden af sit eget selv – at hans selv perspektiveres i mødet med 'den anden' og pludselig fremstår i et nyt lys. Lévi-Strauss beretter i *Tristes Tropiques*, at han kort inden mødet med Tupi-Kawahib'erne står overfor

l'expérience des anciens voyageurs, et à travers elle, ce moment crucial de la pensée moderne où, grâce aux grandes découvertes une humanité qui se croyait complète et parachevée reçut tout à coup, comme une contre-révélation, l'annonce qu'elle n'était pas seule, qu'elle formait une pièce d'un plus vaste ensemble, et que, pour se connaître, elle devait d'abord contempler sa méconnaissable image en ce miroir (Levi-Strauss, *Tristes Tropiques* 375).

Lévi-Strauss fremstiller her, at de europæiske opdagelsesrejsendes møder med 'de andre' lægger kimen til en senere europæisk erkendelse af, at den europæiske kultur og civilisation ikke er helstøbt og absolut, men derimod fejlbarlig og relativ. På samme måde står Lévi-Strauss i sit møde med Tupi-Kawahib'erne overfor at skulle erkende, at hans selv og 'jeg' ikke er absolut, identisk med sig selv og afskåret fra omverdenen, men derimod er relativt, er betinget af 'den anden' og står i relation til og er i 'dialog' med omverdenen. Han indser med andre ord, at den cartesianske dualisme og egocentrisme ikke leder til erkendelse af den anden og ej heller gør ham klogere på sig selv, men derimod skaber en distance mellem 'os' og 'dem', mellem 'jeg' og 'den anden' og også mellem 'jeget' og selvet.

For at overvinde denne distance må han først iagttage det spejlbillede af sig selv, som den anden konfronterer ham med, altså på rousseausk vis lære sit eget 'jeg' at kende via 'den anden', lære at se sit eget 'jeg' i 'den anden'. ”[I]l lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un *soi*, qui se révèle comme *autre* au *moi* qui l'utilise, une évaluation qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres soi” (Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux* 48), som Lévi-Strauss selv beskriver det 25 år senere. Mødet med Tupi-Kawahib'erne og den ultimative andethed konfronterer

ham altså med sit eget 'jegs' fremmedgjorthed overfor sig selv, hvorfor også spejlmotivet går igen i *Tristes Tropiques*' beretning af dette skæbnesvangre møde (se side 375 og 384). Kun den, der kender sit eget 'jeg' og sin egen kultur, kan gennemskue, hvornår disse forvrænger eller farver erkendelsen af 'den anden'. Lévi-Strauss indser altså, at det ikke handler om at kende 'den anden', men om at kende sig selv gennem 'den anden' og 'den anden' gennem sig selv.

Mødet med Tupi-Kawahib'erne kan på denne måde ses som en art åbenbaring af begrænsningen i den cartesianske dualisme og egocentrisme i forhold til erkendelsen af både 'den anden' og sig selv. Denne indsigt leder Lévi-Strauss mod forståelsen af det cartesianske overfor det rousseauske – af det udelelige og isolerede ego overfor 'dobbelt-jeget' i betinget relation til omverdenen, af 'den anden' som genstand for objektivering overfor 'den anden' som genstand for identificering.

En sådan indsigt har naturligvis konsekvenser for Lévi-Strauss' egen antropologiske metode og den betydning, han tillægger antropologien som videnskab.

### **Lévi-Strauss' antropologi II – Hypotese, idealorganisering og superkonstruktion**

”On a dit parfois que la société occidentale était le seule à avoir produit des ethnographes” (449), fremfører Lévi-Strauss i *Tristes Tropiques*. Men han peger samtidig på, at ”si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter” (ibid.). Antropologien synes derved at hvile på et grundlag af anger overfor den dårlighed, Vesten har spredt over hele verden. Som tidligere anført er antropologien i nærkontakt med følgevirkningerne af den vestlige kolonisering, og ifølge Lévi-Strauss fremstår antropologens hele eksistens i dette lys som ”incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat: il est le symbole de l'expiation” (ibid.).

Med sådanne udmeldinger gøres antropologien til en videnskab, der skal sone fortidens synder. Antropologien tillægges en mission om ikke bare at beskrive verdens kulturer og akkumulere viden om mennesket, men også at gøre brug af denne viden. Viden om mennesket, kulturer og samfund skal tjene til at skabe en bedre fremtid, hvori Vestens forhold til resten af verden ikke længere er betinget af det 'faustiske' ideal.

Problemet er dog bare, at hele fundamentet for den epistemologi, der er drivkraften bag Vestens kultur og dens negative indvirkning på sin omverden, er uløseligt forbundet til organiseringen af dets samfund: ”Cette identification primitive, dont l'état de société refuse l'occasion à l'homme, et que, rendu oublieux de sa vertu essentielle, celui-ci ne parvient plus à éprouver, sinon de façon fortuite et par le jeu de circonstances dérisoires” (Lévi-Strauss, *Anthropo-*

*logie structurale deux* 55). Altså har identifikationen med 'den anden' svære kår i Vesten, ikke bare pga. en kultur og en epistemologi, der baserer sig på de cartesianske 'dyder', men fordi disse 'dyder' i sig selv er et produkt af og fastholdes af samfundets sociale organisering.

Denne pointe om, at det er samfundsorganiseringen som sådan, der står i vejen for identifikationen, synes Lévi-Strauss også at have fra Rousseau. Rousseau viser i *Deuxième discours*, med begrebet *amour-propre*, hvordan samfundet nedbryder grundlaget for identifikationen. Civilisationsprocessens tiltagende socialisering af mennesket medfører en fremvækst af *amour-propre* – en forfængelighed og selvinteresse, der vender selvets identifikation ind mod sig selv og væk fra omverden og 'den anden'. ”L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement” (ibid. 159). *Amour-propre* sætter på denne måde selvet og 'jeget' over 'den anden' og modarbejder og nedbryder medlidenheden, hvorved hele fundamentet for identifikationen med 'den anden' undermineres. Descartes' skarpe adskillelse af sjæl og materie, af subjekt og objekt, kan i denne kontekst ses som et udtryk for *amour-propres* tiltagende apati overfor og aftagende identifikation med 'den anden'.

Lévi-Strauss når altså frem til den indsigt, at den største hæmsko for antropologiens soning med den ikke-vestlige verden i virkeligheden skal findes i det vestlige samfunds organisering – dets civilisationsstadiet – og den nedbrydning af identifikationen med 'den anden', der er følgen heraf. Dette så vi også ovenover i det, at han hæftede sig ved selve uligheden i sin forståelse af civilisationen – et udtryk for en af *amour-propre* betinget forskelsbehandling af sine medmennesker og en deraf afledt hierarkisering. Civilisationens 'proportionsforskydning' og dens reduktion af mennesket til slagtekvæg kan i denne optik ses som det ultimative udtryk på manglen på identifikation mellem subjekt og objekt.

Men hvordan da gøre bod for de negative følger af Vesten? Hvordan rette op på en kultur, hvis hegemoniske, apatiske og egocentriske epistemologi synes at være uløseligt sammenvævet med selve samfundsformen? Ved at søge efter alternativer til denne epistemologi og samfundsform i andre, ikke-vestlige samfund, og i sidste ende søge at etablere et grundlag for en ideel samfundsform.

Som vi tidligere så, fremstod Tupi-Kawahib'erne og Nambikwara'erne som lykkelige, vitale, sunde og harmoniske folk og samfund. Om sidstnævnte hed det, at de var betinget af en 'immense gentillesse' og en 'tendresse humaine'. Disse kulturer synes altså at fremstå netop som samfunds-

former, der ikke er fordærvede af *amour-propre*, men i stedet har bibeholdt deres medlidenhed og identifikation. Er løsningen på samfundets manglende identifikation derved en organiseringsform, der ligner den halvnomadiske eksistens i mindre sociale grupper, som disse stammer lever i? Lévi-Strauss fremfører sit idealsamfund som ”un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre” (*Tristes Tropiques* 452), og både Albert Doja og Clifford Geertz peger på, at Lévi-Strauss' idealsamfund fremstår som en art neolitisk stammesamfund à la Nambikwara'ernes eller Tupi-Kawahib'ernes (se Doja 91; Geertz, *The Interpretation of Cultures* 357). Men Lévi-Strauss nærer dog ingen illusioner, hvad angår Vestens muligheder for en tilbagevenden til mindre sofistikerede og komplekse organisationsformer, men peger i stedet på en anden fremgangsmåde.

Rousseau fremfører i *Deuxième discours*, at naturtilstanden er et stadie ”qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais” (56). Rousseaus naturtilstand er altså ikke historisk, men derimod en hypotetisk konstruktion. Men selvom dette stadie er en hypotetisk konstruktion, fremføres det dog ikke desto mindre som essentielt for at kunne forstå det kulturelle og samfundsbetingede menneske. Ligesom man først bør 'rense' sit 'jag' for sin egen identitet for at kunne erkende 'den anden' i sin 'renhed', ligesåvel må man først have en forestilling om det kulturløse menneske for at kunne forstå det kultur- og samfundsbetingede menneske. Denne erkendelse tilskriver Lévi-Strauss så stor værdi, at han citerer ovenstående bid af Rousseau i *Tristes Tropiques* hele to gange, ligesom han gør det underliggende princip i den hypotetiske konstruktion til fundament og metode i sin søgen efter en ideel samfundsform.

Lévi-Strauss' idealsamfund er med andre ord hypotetisk. Men selvom dette ideal ikke findes ude i virkeligheden, er de mange samfund, der faktisk findes, dog alligevel essentielle i forhold til konstruktionen af idealsamfundet: ”L'étude de ces sauvages apporte autre chose que la révélation d'un état de nature utopique, ou la découverte de la société parfaite au cœur des forêts; elle nous aide à bâtir un modèle théorique de la société humaine, qui ne correspond à aucune réalité observable” (ibid. 453). Men findes de ikke i virkeligheden, kan de til gengæld tjene som modeller for konstruktion af et ideelt samfund. Antropologiens mission ”consiste, sans rien retenir d'aucune société, à les utiliser toutes pour dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs, et non de celles des sociétés étrangères” (ibid.). Lévi-Strauss søger altså at indsamle data over verdens kulturer og samfund for at kunne skabe en art superkonstruktion eller teoretisk model, der kan hjælpe os til at forstå grundvilkårene for det sociale

menneske og dets organisationsform. Ligesom Rousseau skaber en hypotetisk konstruktion af naturmennesket, ønsker Lévi-Strauss at skabe en hypotetisk model over samfundet reduceret til sin mest basale form. Han ønsker at blottlægge de grundlæggende og universelle principper bag de mange organisationsformer, verdens kulturer har at byde på, for at gøre disse principper til et solidt fundament for en reformeret vestlig kultur, der kan indgå i en mere harmonisk og identifikationsbetinget relation til sig selv og sine omgivelser. Idealsamfundets byggesten er på denne måde de universelle principper bag verdens mange samfund, og vejen til et reformeret Vestligt samfund er at blottlægge og åbenbare disse universelle principper. Hvor Vesten som civilisation og kultur er blevet afsporet og dekadent, skal disse grundlæggende, universelle principper altså hjælpe Vesten tilbage på sporet og genstarte en mere harmonisk kadence. Verdens mange samfund står som "mirrors in which a fragmentet modernity could recognize its mistakes" (148), som Axel Honneth formulerer det.

Lévi-Strauss' tilgang, hvor det umiddelbart perciperbare (verdens samfund) gøres til fænomener, der udtrykker et sæt underliggende principper, ud af hvilke den 'reelle' mening skal udledes, kalder Boris Wiseman for *stratigraphy* (se Wiseman, "Lévi-Strauss and the Archaeology of Perciptible Worlds" 184). En sådan tilgang synes måske nok abstrakt, men den gennemsyrrer hele Lévi-Strauss' tankegang. Den er essentiel i at forstå hans strukturalistiske antropologi, og den er samtidig grundlaget for hans epistemologiske model og den epistemologi, han i *La Pensée sauvage* præsenterer som alternativet til den cartesianske dualisme og egocentrisme (mere herom længere nede).

Man kan diskutere, hvorvidt Lévi-Strauss' stratigrafiske tilgang er et udtryk for netop den disidentifikation og objektivisering af 'den anden', som netop karakteriserer den vestlige kultur. Lévi-Strauss' tilgang synes at reducere andre kulturer og folk til data i et forsøg på at transformere hans eget samfund. Det er ikke min hensigt at starte en større etisk diskussion over denne problematik, og Lévi-Strauss berører den ikke selv. Dog ville han sandsynligvis i mødet med en sådan kritik indvende, at Vesten udgør en trussel overfor alle andre samfund og kulturer, hvorfor det eneste etisk forsvarlige er at søge at tøjle eller transformere de drivkrafter, der ligger til grund for Vestens misforhold til sig selv og omverden. "[C]'est la société seule à laquelle nous appartenons que nous sommes en position de transformer sans risquer de la détruire; car ces changements viennent aussi d'elle, que nous y introduisons" (ibid. 453-454), og der påhviler antropologen et moralsk ansvar for at søge efter sådanne måder at ændre sit eget samfund og derved redde de andre.

Lévi-Strauss' stratigrafiske tilgang kan ifølge antropologen Clifford Geertz også ses som et udtryk for at søge at omgå paradokset med 'den anden'. Det forhold, at han ikke kan komme i berøring med 'det andet' og 'den anden' uden samtidig at gøre disse familiære og berøve dem deres andethed, kan omgås ved at lade data omkring andre kulturer udgøre elementer i en kulturel superkonstruktion. En sådan konstruktion er, ligesom det var tilfældet med samfundet, en teoretisk og hypotetisk model. Verdens kulturer samles i en superkonstruktion, der ikke er identisk med nogen observerbar kultur, men til gengæld blotlægger de underliggende principper bag de observerbare kulturer. Denne model kan altså hjælpe antropologen på vej mod en bedre forståelse af det grundlag, hvorpå 'de andre' og deres andethed er baseret. "[D]espite the surface strangeness of primitive men and their societies they are, at a deeper level . . . not alien at all" (*The Interpretation of Cultures* 350), som Geertz formulerer det. I stedet for at søge at gennemtrænge andetheden ved at minimere distance eller ved at søge at trænge ind i den anden kultur, søger den stratigrafiske metode at skabe en smutvej, der overvinder andetheden ved hjælp af en model, der skal konstruere de fælles principper, hvorpå alle kulturer hviler. Lévi-Strauss søger på denne måde at overvinde andetheden ikke ved at overskride den epistemologiske kløft, der ligger mellem ham selv og den enkelte, specifikke kultur, men ved at finde frem til det fælles, universelle grundlag mellem alle kulturer.

Dette fælles grundlag er af epistemologisk karakter, og via den stratigrafiske metode kan "a universal grammar of the intellect" (ibid. 351) konstrueres. Dette forsøger Lévi-Strauss sig med i *La Pensée sauvage* (1962), hvori han opstiller et sæt modeller, der afdækker både den universelle epistemologi og den vestlige epistemologis afvigelse herfra. Den universelle epistemologi er essentiel både i Lévi-Strauss samfundsreformatoriske antropologi og i mit eget forsøg på at forstå det formsprog, der præger *Tristes Tropiques*. Denne epistemologi og dens relation til det æstetiske vil være genstand for undersøgelse i afhandlingens næste del, men inden vi når dertil, vil jeg kort trække nogle linjer over, hvad der er blevet belyst her i anden del af min rejse gennem *Tristes Tropiques* og Lévi-Strauss' idé- og meningsverden.

### **Profeten i mørkets hjerte**

Vesten fremstår hos Lévi-Strauss som en disharmonisk kultur og civilisation, hvis indvirkning på resten af verden er dybt kritisabel, for så vidt som den er kendetegnet ved ødelæggelse, udnyttelse, homogenisering, masseudryddelse, etc. Ifølge Lévi-Strauss kan dette føres tilbage til et distinkt epistemologisk forhold ved Vesten, der udkrystalliseredes i kølvandet på den cartesianske revolu-

tion. Med Descartes blev logikken, deduktionen og abstraktionen gjort til grundlaget for erkendelse og etablering af sandhed, ligesom hans dualistiske subjekt/objekt-relation førte til en 'faustisk' antropocentrisme, egocentrisme og objektivisering af verden og 'den anden'. Disse forhold udgør grundlaget for den vestlige kultur og dens forhold til sig selv og sin omverden.

Hos Rousseau finder Lévi-Strauss et alternativ til de mekanismer, der styrer Vestens dualistiske og 'faustiske' kultur. Ud fra Rousseau etablerer han et 'dobbel-jeg', hvor selvet står i relation til 'den anden' og er betinget af denne relation. 'Dobbel-jeg' søger at overskride den kløft, der hersker mellem den cartesianske sjæl og materie, og igennem 'dobbel-jeg' skabes også en forståelse af mennesket som et kulturelt bestemt væsen, der står i gensidigt og varigt forhold til sine medmennesker. For Lévi-Strauss er mennesket ikke en absolut forstandsboble, principielt afskåret fra den materielle, ydre verden og fra 'den anden', sådan som det er tilfældet hos Descartes. Tværtimod ser han mennesket som et socialt væsen, der er betinget af og står i et varigt udvekslingsforhold med sine omgivelser.

Denne indsigt gøres af Lévi-Strauss til fundament for en antropologi, der søger at gøre bod for Vestens 'synder' ved at bruge verdens kulturer til at skabe en kulturmæssig superkonstruktion, hvis sigte er at danne grundlaget for fremtidens idealsamfund. Dette samfund baserer sig på gensidig identifikation og søger derved at underminere grundlaget for den cartesianske egocentrisme og dualisme.

Sætter vi den cartesianske revolution i relation til, hvad vi anskueliggjorde i del I, nemlig at Lévi-Strauss ser en problematisk adskillelse mellem kulturen og naturen, da fremstår den cartesianske revolution som et udtryk for netop denne adskillelse. Descartes' dualisme, hvor sjælen står i et antitetisk forhold til materien, hvor der hersker en disidentifikation mellem 'jeg' og 'den anden', mellem subjektet og objektet, er analogt til den skarpe adskillelse og skelnen mellem kulturen og naturen. Om det er den cartesianske revolution, der har startet denne adskillelse kan diskuteres, men under alle omstændigheder radikaliserer eller udvider den cartesianske revolution kløften mellem mennesket og kulturen på den ene side og naturen på den anden. Vesten og dens epistemologi fremstår altså som det ultimative udtryk på denne adskillelse, hvilket ses i omfanget af dens egocentriske og objektiviserende udnyttelse, udryddelse og korrumpning af ikke bare naturen, men også af 'den anden'.

Derved kommer også Lévi-Strauss' brug af Rousseau og den forståelse af 'dobbel-jeg', han her opstiller, til at fremstå som et forsøg på at genforene naturen og mennesket. Ved at identificere

sig med 'den anden' transcenderes og modarbejdes det skel, der hersker mellem subjektet og objektet, mellem kulturen og naturen. Lévi-Strauss' antropologi, der som et grundprincip har den aktive identifikation med 'den anden', kan derved ses som et udtryk for en metode til at bygge bro mellem mennesket og naturen.

Men Lévi-Strauss' antropologi er samtidig et udtryk for netop den cartesianske revolutions 'dyder'. I hans forståelse er antropologien også en bodsøvelse, der ved hjælp af indsamling af viden om mennesket og verdens kulturer bør tjene ikke alene Vestens fremtid, men også arbejde for en bedre fremtid for alle de kulturer, Vesten er i berøring med. På denne måde bliver Lévi-Strauss paradoksalt nok selv fanget af den formålsrationalitet, der kendetegner Francis Bacons videnskabsbegreb.

Ligeledes gælder det for Lévi-Strauss' brug af den stratigrafiske metode til at opstille et menneskeligt idealsamfund, at den kan ses som et udtryk for en abstraktion, hvor 'sandheden' befinder sig bag det umiddelbart perciperbare, bag den objektive virkelighed. Heri anes den cartesianske mistro til sanserne og det umiddelbare. Igennem den stratigrafiske metode synes Lévi-Strauss at reducere og objektivisere 'den anden' og andre kulturer.

Når jeg fremhæver disse aspekter, er det ikke for at søge at undergrave Lévi-Strauss' projekt eller diskreditere *Tristes Tropiques* eller andre af hans værker, men derimod for at belyse, i hvor høj grad han er betinget af sit kulturelle og epistemologiske ophav. Han *er* en vestlig videnskabsmand og er farvet af den vestlige videnskabstradition. Men han ser samtidig en del begrænsninger og direkte skadelige forhold ved Vesten og dens epistemologi. Igennem dette dobbelte forhold, hvor han som tidligere anført tænker både med og mod Vesten, fremstår han nærmest profetisk medierende mellem to 'verdener', og *Tristes Tropiques* fremstår som et udtryk for denne profetiske mediering.



### Del III

Pastoralen har mange former. Fælles for dem alle er besyngelsen af det simple liv i pagt med naturen og den deraf afledte kritik af civilisationen. Men visse pastoraler fremfører også mere eller mindre eksplicite anvisninger om, hvordan byboen og civilisationsborgeren kan tilnærme sig den pastorale livsførelse. I den pastorale undergenre, Terry Gifford med henvisning til Vergils *Georgica* (29 f.Kr.) kalder *georgics*, er der indlejret et didaktisk aspekt, idet denne undergenre opererer med anvisninger om, hvordan man bør leve det gode liv i pagt med naturen og i positive mellemmen-neskelige relationer. Tidligere omtalte *Værker og dage* af Hesiod tilhører denne undergenre, der klassisk fokuserer på anvisninger om landbrug, dyrehold, avl og redskabsfremstilling. På sin vis kan også *Tristes Tropiques* læses som en sådan georgisk pastorale.

At sætte *Tristes Tropiques* i kategori med den georgiske pastoralets landsbrugsanvisninger kan måske nok synes søgt. Jeg vil dog hævde, at en søgen mod og en formulering af et sindelag, der peger på en mere forsonende indstilling mellem subjekt og objekt, mellem kultur og natur, skinner igennem og kan læses som et indirekte didaktisk aspekt. Lévi-Strauss synes i *Tristes Tropiques* at pege mod en 'anden vej', en anden erkendelsesform end den, der karakteriserer det vestlige samfund, og han synes derved at balancere og nuancere sin kritik af Vesten med også et alternativ til det bestående.

Det er disse alternativer til det bestående og dets fremstillingsform, jeg i den følgende del vil undersøge nærmere.

#### Videlyst og vilje til orden

Som nævnt i del II ser Lévi-Strauss i den cartesianske revolution et skel mellem moderne vestlig videnskab og den 'mytiske' tanke. Denne 'mytiske' tanke har indtil videre fået lov at stå udefineret, men det er nu på tide at anskueliggøre, hvad Lévi-Strauss mener med denne tænkemåde. For hvis den cartesianske revolution defineres som et kritisk moment i udviklingen af det 'faustiske' ideal i den vestlige epistemologi, og da dette sker netop på bekostning af den 'mytiske' tanke, kan det da tænkes, at der i den 'mytiske' tanke findes netop dét, der kan agere modvægt til de negative aspekter af den vestlige epistemologi?

Den 'mytiske' tænkning er af mange blevet kaldt en 'primitiv' tænkning, men Lévi-Strauss

foretrækker i *La Pensée sauvage* selv den 'vilde' tænkning – *pensée sauvage* – da denne står modsat en mere 'domesticeret' tænkning kendetegnende for Vesten. Den 'mytiske' eller 'vilde' tænkning benævnes også som den 'første' tænkning, da Lévi-Strauss i denne ser en form for universel ur-tænkemåde, der går forud for den senere vestlige tænkemåde (se *La Pensée sauvage* side 26).

Lévi-Strauss' 'vilde' tænkning søger at gøre op med en i samtiden udbredt opfattelse: at de ikke-vestlige, 'primitive' kulturers tænkemåde er utilitaristisk, prælogisk, irrationel og betinget af umiddelbare driftsbehov, og at den derved er den vestlige epistemologi og tanke underlegen. Det er den ikke, hævder Lévi-Strauss, men kan derimod være ligeså systematisk, logisk, reflekterende, abstrakt og sofistikeret som den vestlige.

Både *pensée sauvage* og den vestlige tænkning er et udtryk for en 'vilje til orden'. Lévi-Strauss citerer i *La Pensée sauvage* palæontologen G. G. Simpson for, at al systematisk tænkning er et udtryk for en søgen efter en grundlæggende orden i verden:

Les savants supportent le doute et l'échec, parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement. Mais le désordre est la seule chose qu'ils ne peuvent ni ne doivent tolérer. L'objet entier de la science pure est d'amener, à son point le plus haut et le plus conscient, la réduction de ce mode chaotique de percevoir, qui à débuté sur un plan inférieur et vraisemblablement inconscient, avec l'origine même de la vie. (16)

Lévi-Strauss tager dette princip om etableringen af orden som grundessensen i den systematiske og videnskabelige tanke og gør det til bærende princip og fællesnævner i ikke bare systematisk og videnskabelige tænkning, men al tænkning: "[C]ette exigence d'ordre est à la base de la pensée que nous appelons primitive, mais seulement pour autant qu'elle est à la base de toute pensée" (ibid. 17). Al tænkning skal altså forstås som et udtryk for en søgen efter en orden – at indordne, organisere og klassificere verden, dens fænomener og de indtryk, den afstedkommer, i et meningsfuldt system. Her adskiller *pensée sauvage* og vestlig tænkning sig altså ikke fra hinanden.

En anden anskuelse, Lévi-Strauss søger at gøre op med, er den, at der kun findes reel videnskab på dét kulturelle niveau, Sapir ville kategorisere som 'civilisation' – altså en kultur betinget af sofistikerede former for organisation og teknologi. Heroverfor mener Lévi-Strauss, at den neolitiske revolutions opfindelse af lertøj, vævning, agerbrug og dyrehold eller dens oparbejdelse af teknikker og viden til at omdanne umiddelbart giftige planter til næring, ville være

utænkelige uden

une attitude d'esprit véritablement scientifique, une curiosité assidue et toujours en éveil, un appétit de connaître pour le plaisir de connaître, car une petite fraction seulement des observations et des expériences (dont il faut bien supposer qu'elles étaient inspirées, d'abord et surtout, par le goût du savoir) pouvaient donner des résultats pratiques, et immédiatement utilisables. (ibid. 23)

Altså ses der allerede i stenalderen en videnskabelig, systematisk og desinteresseret tilgang til viden om verden og en grundlæggende nysgerrighed og lyst til viden for videns egen skyld. Lévi-Strauss gør på denne måde den videnskabelige, systematiske tænkning til kulturelt allemandseje og ikke kun et civilisationsbetinget og vestligt karakteristikum. Der er på denne måde ingen grundlæggende forskel mellem kulturniveauer i forhold til besiddelsen af og lysten til systematisk og videnskabelige tænkning.

Forskellen mellem *pensée sauvage* og vestlig tænkning skal derimod findes i anden henseende. Central for at forstå, hvor og hvordan *pensée sauvage* og vestlig tænkning adskiller sig fra hinanden, opererer Lévi-Strauss med begreberne *bricoleur* og *ingénieur*, der som to forskellige typer med hver deres praksis står som repræsentanter og metaforer for hhv. 'vild' og vestlig tænkning.

### **Bricoleurs, ingénieurs et la science du concret**

En *bricoleur* er en art 'altmuligmand' ”qui œuvre de ses mains, en utilisant des moyens détournés par comparaison avec ceux de l'homme de l'art” (Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* 26). *Bricoleur*'en besidder en værktøjskasse indeholdende værktøjer, der alle netop ikke er specialiserede, men kan anvendes til mange forskelligartede og ikke foruddefinerede opgaver. Disse værktøjer er begrænsede i antal, og deres kvaliteter ligger i deres generelle og mangeartede anvendelsesmuligheder. Det egentlige værktøj hos en *bricoleur* er på denne måde evnen til at løse opgaver med det forhåndenværende og uspecificerede redskab – at skabe løsninger med utilpassede midler. *Bricoleur*'en er ikke at forstå som en specialist, men en generalist, der får enderne til at mødes ad omveje. *Bricoleur*'ens løsning – en *bricolage* – er derved også en art ukurant konstruktion sammensat af 'rester' eller dele genbrugt fra andre sammenhænge, men som *bricoleur*'en får til at fungere i den

nye sammenhæng.

Som alterego til *bricoleur*'en står *ingénieur*'en. Denne arbejder ud fra en specialiseret værktøjskasse og søger at løse sine problemer ved at opfinde nye og forfinede redskaber, specielt tilpasset og justeret efter de projekter, de skal indgå i og de problematikker, de skal løse. Værktøjskassen er derved hos *ingénieur*'en i princippet uendelig og ikke begrænset som hos *bricoleur*'en. Hvor *bricoleur*'en skaber løsninger ud fra det konkrete og de forhåndenværende redskaber ved at prøve sig frem, analyserer *ingénieur*'en problemet og skaber ideale, specialiserede redskaber til at løse problematikken.

Denne forskel mellem *bricoleur*'en og *ingénieur*'en er et billede på forholdet mellem *pensée sauvage* og vestlig tænkning. *Bricoleur*'ens værktøjskasse er i den 'vilde' tænkning at forstå som sanserne og de fænomener, der fremtræder for mennesket via sanserne – det forhåndenværende og dét, der i en cartesiansk kontekst kan forstås som de sanseligt erkendbare, sekundære kvaliteter. I sin systematiske begribelse af verden baserer den 'vilde' tænkning sin orden på sanseindtryk og verdens fænomener. Disse er de forhåndenværende, ikke-specialiserede redskaber. Modsat den vestlige tankes cartesianske skepsis stoler den 'vilde' tænkning altså på sanserne og fænomenerne, og at disse kan levere grundlag for en systematisk erkendelse og ordening af verden. Denne tiltro til sanserne kalder Lévi-Strauss en intuition, der via generalisering fungerer som det ordnende princip i den 'vilde' tankes systematisering af verden. Han giver følgende eksempel på, hvordan sansernes perception kan bruges til at systematisere verden:

Tous les sucx toxiques ne sont pas brûlants ou amers, et la réciproque n'est pas plus vraie; pourtant, la nature est ainsi faite qu'il est plus rentable, pour la pensée et pour l'action, de procéder comme si une équivalence qui satisfait le sentiment esthétique correspondait aussi à une réalité objective. [ . . . ] Admettre que le rapport entre le deux soit lui-même sensible (qu'une graine en forme de dent préserve contre les morsures de serpent, qu'un suc jaune soit un spécifique des troubles biliaries, etc.) vaut, à titre provisoire, mieux que l'indifférence à toute connexion; car le classement, même hétéroclite et arbitraire, sauvegarde la richesse et la diversité de l'inventaire; en décidant qu'il faut tenir compte de tout, il facilite de constitution d'une «mémoire». (ibid. 25)

Sanserne leverer altså informationer – sensationer – om verden og dens fænomener til det ordenssøgende menneske. Disse sensationer er genstand for en intuition, der ved at generalisere skaber en

orden, et billede af verden og dens sammenhænge. Hvis planterne x og y smager ens, sluttet det, at disse deler en egenskab, der går ud over dét, som umiddelbart kan sanses – i ovenstående eksempel at begge planter er giftige. Fra sensationerne drages altså konklusioner om nogle for perceptionen umiddelbart skjulte egenskaber. Det forhåndenværende og konkrete (sensationerne og fænomenerne) bliver gjort til grundlag for en generaliseret intuition, hvorpå der etableres en systematisk forståelse af verden – en forståelse, der altså søger at række bagom det perciperbare og søger at etablere nogle bagvedliggende principper og sammenhænge. Dette kalder Lévi-Strauss for den 'konkrete' videnskab – *la science du concret* – og selvom en sådan forståelse af verden umiddelbart kan synes famlende sammenlignet med Vestens mere 'eksakte' videnskab, er det klart, at den 'konkrete' videnskabs generaliserede og intuitive konklusioner på baggrund af sensationer faktisk skaber en systematisk orden af verden.

Boris Wiseman peger på, at den 'konkrete' videnskab gør verden og dens fænomener til tegn. At gøre sensationer til grundlag for en systematisering af verden er en ”conversion of percepts into symbolic systems, a systematising of sense data, which is thereby integrated into coherent totalities” (Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics* 38). Verden og dens sanselige fænomener bliver som byggesten for en systematiserende orden af verden til symbolske tegn, der peger ud over dem selv. En bestemt plante er på denne måde ikke bare en plante, men kan blive en måde at konceptualisere f.eks. mad, næring og overlevelse; gift, jagt og død; salve, heling og liv; brændsel, varme og beskyttelse; byggemateriale, redskab og tryghed, etc. ”The [bricoleur] observes the natural world – the differences between plant or animal species, for example – and extracts from it certain distinctive features that he/she will then make operative within a symbolic system. For 'wild' thinking, nature is also essentially a 'dictionary’” (ibid. 102). Sensationerne og fænomenerne fremstår altså som *bricoleur*'ens redskaber som ad omveje benyttes til at konceptualisere og udtrykke overførte betydninger omkring verden. De sansede fænomener er på denne måde tegn, der henfører til en symbolsk orden – en abstraktion af verden og dens sammenhænge.

Dette forhold, hvor verdens sansede fænomener gøres til tegn i overførte betydninger og meninger, til konceptualiseringer af verden og dens sammenhænge, er ganske komplekst. For at tydeliggøre, hvad der præcist er på spil, og hvordan dette adskiller sig fra den vestlige tænkning, kan Lévi-Strauss' begreber 'hændelse' og 'struktur' være til hjælp.

Lévi-Strauss ser, at videnskaben og den systematiske orden af verden ”s'est construite sur la distinction du contingent et du nécessaire, qui est aussi celle de l'événement et de la structure”

(Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* 32). Hermed menes, at systematisk tænkning som helhed – både 'vild' og vestlig – skelner mellem det specifikke og det generelle, det sansede og det abstrakte, det umiddelbare og det overførte – 'hændelse' og 'struktur'.

[L]e propre de la pensée mythique, comme du bricolage sur le plan pratique, est d'élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements: «odds and ends», dirait l'anglais, ou, en français, des bribes de et des morceaux, témoins fossiles de l'histoire d'un individu ou d'une société. (ibid. 32)

Det, der er karakteristisk for den 'vilde' tænkning, er altså, at den ikke skaber sin overførte, abstraherede forståelse af verden – dét, der kan forstås som verdens bagvedliggende sammenhænge, dens 'strukturer' – på baggrund af andre, abstraherede 'strukturer', men derimod på baggrund af de konkrete 'hændelser'. Derimod opbygger den vestlige tænkning et kompleks af abstrakte 'strukturer', der bygger videre på hinanden og på denne måde skaber en 'verden' helt bestående af abstrakte meninger – et ekkokammer eller et rundhyl af 'strukturer', løsrevne fra den konkrete verden. Lévi-Strauss fremfører, at den vestlige videnskab "faisant des événements (changer le monde) au moyen de structures, l'autre [pensée sauvage] des structures au moyen d'événements" (ibid. 33). Der er på denne måde en fundamental forskel i den måde, den vestlige og den 'vilde' tænkning opbygger systematisk viden. Den ene er en *bricoleur*, der samler det forhåndenværende ('hændelser') og gør dem til grundlaget for forståelsen af verden ('struktur'), hvor den anden er en *ingénieur*, der bygger abstraktioner ('strukturer') ud fra andre abstraktioner og derefter lader dem be- eller afvise via videnskabelige forsøg ('hændelser'). Den 'vilde' tænkning tænker på denne måde analogisk og metaforisk – mening og forskelle på det konkrete niveau overføres til 'strukturene' og verdens fænomener fremstår i en relationel orden. Derimod fungerer den vestlige tænkning metonymisk – den går fra én abstraktion til en anden (se *La Pensée sauvage* 36). For den 'vilde' tænkning er verdens fænomener altså tegn, der peger ud over dem selv, hvorimod verden i den vestlige tænkning er gjort af begreber, der refererer til andre begreber.

Dermed skulle det gerne være anskueliggjort, hvori de fundamentale forskelle mellem den 'vilde' og den vestlige tænkning ligger. Den 'vilde' tænkning baserer sig på det konkrete og er så at sige i kontakt med verden, hvor den vestlige tænkning på bedste cartesianske vis har 'sluppet' forbindelsen med det konkrete og i stedet orienterer sig mod det abstrakte – mod 'strukturene' frem

for 'hændelserne'. Man kan derved sige, at 'viljen til orden' udtrykker sig på to væsensforskellige måder – en holistisk og en atomistisk. Den 'vilde' tænkning er et udtryk for den holistiske – den søger en syntetisk orden, hvor verden fremstår som en helhed betinget af og erkendt ved hjælp af sammenhænge, sammenligninger og analogier mellem det konkrete og forhåndenværende. En sådan tænkning er en art metaforik eller kombinatorik: "[T]he metaphors . . . enable human beings to apprehend the world as a complex whole whose many parts (and problems) are all interrelated – in 'correspondence' with one another" (Wiseman, *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics* 43). Den 'vilde' tænkning står derved som en præ-cartesiansk og syntetisk epistemologi, hvor alle fænomener er i 'dialog' med hinanden, peger mod en helhed og fungerer som tegn for tænkningen selv. Deroverfor fremstår verden i den vestlige tænkning som en analytisk orden, hvor hvert fænomen på atomistisk vis er forskelligt og adskilt fra andre, og hvor tænkningen og abstraktionen går forud for det sanselige fænomen.

På baggrund af det allerede sagte om identifikation kan det forhold, at *pensée sauvage* repræsenterer et analogisk, sansebaseret udsyn på verden, ses som et udtryk for en identifikation mellem subjekt og objekt. Der eksisterer en 'fortrolighed' mellem den perciperende og det perciperede, og det billede, den 'vilde' tænkning skaber af verden omkring sig, er på denne måde betinget af en forbindelse mellem det immanente og det transcendent.

Denne pointe understøttes af Michel Foucaults teorier omkring det epistemologiske skift, der opstår ved den cartesianske revolution. Foucault skriver om den nye epistemologi – det, han kalder *episteme* – at "[l]'activité de l'esprit . . . ne consistera donc plus à *rapprocher* les choses entre elles . . . mais au contraire à *discerner*" (*Les mots et les choses* 69). For så vidt som vi kan betragte den 'vilde' tænkning som en før-cartesiansk tænkning (og det mener Lévi-Strauss, vi kan), er der på denne måde tale om en væsensforskellighed, idet den 'vilde' tænkning opererer med 'tilnærmelse' og den vestlige med 'skelnen'. Dette peger i retning af en tilgang til verden i den 'vilde' tænkning, hvor der hersker et fortroligheds-, relations- og identifikationsbetinget forhold mellem subjekt og objekt.

I forlængelse af denne forståelse af den 'vilde' tænkning står også Lévi-Strauss' pointering af, at *pensée sauvage* er en art ur-epistemologi, der bliver sat i relation til den neolitiske revolution. Ud fra en rousseausk forståelse kan den 'vilde' tænkning derved ses som en før-civilisatorisk naturtilstandsepistemologi. I relation til Lévi-Strauss' egen stratigrafiske antropologi kan den 'vilde' tænkning ses som et udtryk for det fælles epistemologiske grundlag, hvorfra han forsøger at tilgå 'den anden' og overkomme andetheden.

Alt i alt er det klart, at Lévi-Strauss i den 'vilde' tænkning ser en epistemologi, der peger mod en mere helhedsorienteret verden og repræsenterer det før-civilisatoriske menneskes tænke-måde. *Pensée sauvage* står som epistemologi i opposition til den cartesianske egocentrisme og dualisme og kan dermed også stå som et alternativ til den vestlige epistemologis 'faustiske' ideal og negative indvirkning på resten af verden. For selvom Vesten har bevæget sig bort fra den 'vilde' tænkning, er det ikke umuligt at genetablere en forbindelse til denne ur-epistemologi og derved reformere det vestlige samfund via den 'vilde' tænkning. Kunsten står nemlig som den 'vilde' tankes sidste bastion i den vestlige verden og kan på denne måde fungere som forbindelsesled mellem Vesten og den 'vilde' tænkning.

### **Skalamodeller og kunstens samfundsreformatoriske potentiale**

Forbindelsen mellem kunsten og den 'vilde' tænkning består i, at kunstværker fremstår som en art synteser mellem 'hændelsen' og 'strukturen', mellem det konkrete og det abstrakte. Kunsten fungerer som en mellemstation i forhold til den vestlige og 'vilde' tænkning, og den æstetiske erkendelse fremstår ifølge Lévi-Strauss som en analogisk erkendelse, der søger at skabe en syntetisk orden à la den 'vilde' tankes helhedsorientering. Ved at dyrke kunsten kan den vestligt tænkende derfor komme i kontakt med en mere 'vild' form for tænkning.

Ifølge Lévi-Strauss baserer al kunst sig på det, han kalder skalamodeller – *modèles réduit*. En skalamodel er en dimensionsforvrængende forskydning af det fænomen eller objekt, der repræsenteres i den æstetiske fremstilling. Enhver kunstnerisk fremstilling medfører en sanselig forvrængning eller reduktion, hvorved referenten mister noget af sig selv via repræsentationen. Lévi-Strauss giver som eksempel, at maleriet mangler den tredimensionelle dybde, og at både skulpturen og maleriet er fastfrosset i nuet og sat uden for tidens kontinuum. Dette skaber en simplificering af det æstetisk repræsenterede objekt, hvilket har stor betydning for den æstetiske erkendelse, som Lévi-Strauss beskriver som en art omvendt erkendelsesproces:

[P]our connaître l'objet réel dans sa totalité, nous avons toujours tendance à opérer depuis ses parties. La résistance qu'il nous oppose est surmontée en la divisant. La réduction d'échelle renverse cette situation [ . . . ] A l'inverse de ce qui se passe quand nous cherchons à connaître une chose ou un être en taille réelle, dans le modèle réduit *la connaissance du tout précède celle des parties*. (Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* 35).



Hvor den 'almindelige', vestlige erkendelse af verden med dens fænomener tager udgangspunkt i delene før helheden, tager den æstetiske erkendelse af kunsten og dens skalamodeller udgangspunkt i helheden før delene. Den vestlige erkendelses metonymiske karakter bliver derved i den æstetiske erkendelse til en metaforisk erkendelsesproces. I stedet for at erkende verden som delelementer i en analytisk orden erkender vi gennem kunsten verden som en helhed i en syntetisk orden. Skalamodellens reduktion af virkeligheden fremstår derved som en *bricolage* – en dekonstrueret virkelighed, simplificeret ved at mangle én eller flere dimensioner, der derefter rekonstrueres til en ny og overskuelig helhed i erkendelsen. Med andre ord skabes der en relation mellem på den ene side den æstetiske repræsentations skalamodel og den analogiske erkendelse, som denne stimulerer, og på den anden side den eksterne virkeligheds referent. I denne relation overføres den syntetiske orden til den eksterne virkelighed, ligesom en metafor overfører betydning fra ét element til et andet. Gennem kunsten kan verden altså opleves som en syntetisk helhed: "L'émotion esthétique provient de cette union . . . donc aussi virtuellement par le spectateur qui en découvre la possibilité à travers l'œuvre d'art, entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement" (ibid. 37). Kunsten skaber en mulighed for, at mennesket kan overskride en dualistisk ordning af verden og i stedet erkende den som en syntetisk orden, hvori der foregår en analogisk sammenhæng og en metaforisk overførsel af mening mellem alle verdens fænomener.

Den æstetiske erkendelse konvergerer på denne måde Lévi-Strauss' stratigrafiske antropologi, hvor verdens kulturer og samfund ('hændelser') gøres til data i udarbejdelsen af en hypotetisk superkonstruktion ('struktur'). Denne stratigrafiske metode er, som vi så, et forsøg på at overskride en epistemologisk kløft ved at finde frem til et fælles, universelt grundlag. På samme måde fungerer skalamodellen som den stratigrafiske superkonstruktions universelle grundlag – den etablerer et grundlag til at overskride en epistemologisk kløft. Via skalamodellen gør den æstetiske erkendelse af delen før helheden alle, der lader sig forføre af den, til 'antropologer' – til modtagere af en erkendelsesform, der gør det muligt at skabe en analogisk og syntetisk orden ud af det umiddelbart sanselige. Ad omveje, ved hjælp af analogi og metaforisk overførsel, skabes der altså en repræsentation af verden, hvori verdens helhed er begribelig. Derved hjælper kunsten med at udføre dét, Lévi-Strauss' antropologi har som mål – at overskride dualismens adskillelse af subjekt og objekt, af kulturen og naturen. Kunsten indeholder på denne måde et samfundsreformatorisk potentiale ved at være kanal til en art subversiv helhedsepistemologi, der kan bryde med den cartesianske dualisme.

Med denne bagage kan vi nu vende tilbage til *Tristes Tropiques* og undersøge, hvordan

Lévi-Strauss i dette værk forsøger at stimulere til en mere 'vild' tænkning.

## Geologi-allegorien

*La Pensée sauvage* og dens teorier omkring den 'vilde' tænkning udgives syv år efter *Tristes Tropiques*. Men allerede i *Tristes Tropiques* fremføres tanker og idéer, der peger i retning af den 'vilde' tænkning.

Lévi-Strauss beretter i *Tristes Tropiques* om en gåtur, hvor han som ung er på jagt efter en geologisk skillelinje på et plateau i Languedoc. Denne jagt fremstår som "l'image même de la connaissance" (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 60), og er, som også Boris Wiseman peger på (se Lévi-Strauss, *Anthropology and Aesthetics* 47), en allegori over selve erkendelsesprocessen og over den 'vilde' tænkning. Lévi-Strauss skriver her:

Tout paysage se présente d'abord comme un immense désordre qui laisse libre de choisir le sens qu'on préfère lui donner. Mais, au delà des spéculations agricoles, des accidents géographiques, des avatars de l'histoire et de la préhistoire, le sens auguste entre tous n'est-il pas celui qui précède, commande et, dans une large mesure, explique les autres? [. . .] Que le miracle se produise, comme il arrive parfois; que, de part et d'autre de la secrète fêlure, surgissent côte à côte deux vertes plantes d'espèces différentes, dont chacune a choisi le sol le plus propice; et qu'au même moment se devinent dans la roche deux ammonites aux involutions inégalement compliquées, attestant à leur manière un écart de quelques dizaines de millénaires: soudain l'espace et le temps se confondent; la diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les âges. La pensée et la sensibilité accèdent à une dimension nouvelle où chaque goutte de sueur, chaque flexion musculaire, chaque halètement deviennent autant de symboles d'une histoire dont mon corps reproduit le mouvement propre, en même temps que ma pensée en embrasse la signification. Je me sens baigné par une intelligibilité plus dense, au sein de laquelle les siècles et les lieux se répondent et parlent des langages enfin réconciliés. (ibid. 60-61).

Det fremgår her indledningsvist, at landskabet umiddelbart fremstår som et kaos, som et ubegribeligt indtryk løsrevet fra enhver mening. Dette skal forstås som et udtryk for den rene sansning uden en efterfølgende orden, uden en indsættelse af disse sensationer i en meningsfuld ramme. Verden fremstår som 'hændelser' uden 'strukturer', som blottet for mening og orden, hvorved 'viljen til orden' indirekte understreges som essentiel for at kunne begribe og erkende

verden.

Lévi-Strauss går derefter videre og spørger, om ikke den største mening er den, der kan forklare de løsrevne fænomener og indsætte dem alle i en meningsfuld systematik. Her udtrykker han netop en 'vilje til orden' og kalder på en 'struktur' over det perciperede kaos, en indordning af fænomenerne i en systematik, der kan rammesætte dem og give mening til verden.

Når 'le miracle' indtræffer, når denne orden manifesterer sig, og han i stedet for kaos ser planter og ammonitter, der hver især står som tegn på den geologiske skillelinje, der ligger skjult under landskabets overflade, da indtræder verden i en orden. Forskelle i den forhåndenværende sansede verden bliver til tegn, der peger ud over dem selv og skaber en 'struktur'. Lévi-Strauss oplever denne pegen ud over sig selv som en analogi – en skabelse af mening ved hjælp af betydningsoverførsel mellem de forhåndenværende fænomener, hvilket skaber struktur og orden af verden. Det er som om "l'espace et le temps se confondent", som om verden manifesterer sig for ham som en sammenhængende, syntetisk helhed. Lévi-Strauss føler sig "baigné par une intelligibilité plus dense, au sein de laquelle les siècles et les lieux se répondent et parlent des langages enfin réconciliés", altså oplever han en intens følelse af enhed og forbindelse med verden. Verden synes at fremtræde som i en 'konkret'-videnskabelig orden, som i en syntetisk 'struktur', hvilket undestreges, idet han lidt efter fremfører, at han "pour inventorier et jauger les éléments d'une situation complexe, [doit] mettre en œuvre des qualités de finesse: sensibilité, flair et goût" (ibid. 61). Altså er det intuition ('flair') og sanselig finfølelse ('sensibilité'), der ligger til grund for den orden, som etableres, og ikke forstanden eller abstraktionen.

Erkendelsen af verden bliver på denne måde gjort til en overvindelse af en uordentlig og kaotisk adskillelse af verdens fænomener. I transformationen af verden fra kaos til orden går fænomenerne fra at være adskilte fra mening og struktur til at blive indsat i en orden, sat sammen i en meningsfuld, syntetisk helhed og sammenhæng. Forskellige planter vidner om forskelle i jordforhold, hvorved de levende planter og de døde mineraler forbindes. Adskillelsen mellem tid og rum synes at blive overvundet, idet fossilerne skaber en forbindelse mellem fortid og nutid, og tiden væves på denne måde ind i verdens fysiske fænomener. Lévi-Strauss sanser verden, ser dens fænomener og oplever en syntetisk orden, hvor erkendelse og mening sættes i relation til en flydende forbindelse mellem sanserne og intellektet: "La pensée et la sensibilité accèdent à une dimension nouvelle" (ibid.) – en ny helhedsorienteret dimension opstår. Lévi-Strauss har en epifanisk oplevelse af at se verden som en helhed, hvor fænomener og orden, tid, rum, sanser og

intellekt fremstår integrerede i hinanden. Han erkender så at sige verden via den 'vilde' tænkning.

At der er tale om en overvindelse af en adskillelse og en etablering af en helhed understreges symbolsk, idet Lévi-Strauss er på jagt efter en geologisk skillelinje – en adskillelse. Erkendelsen af denne adskillelse mellem to geologiske masser leder ham dog frem til en følelse af helhed og enhed med naturen. Helhedsfølelsen forbinder hans intellekt, men også hans krop til omverden, og hans sved og muskler bliver til tegn, der både bærer og er produkter af historien, og som peger ind i verdens helhed. Det, at verdens orden manifesterer sig i hans krop og sind simultant, peger på en integrering af krop og sind, af sjæl og materie – dualismen overskrides.

Lévi-Strauss' skildring af hans søgen efter en geologisk skillelinje i plateauet i Languedoc og den åbenbaring og erkendelse af landskabets 'tegn', han oplever, peger tydeligt frem mod den 'vilde' tanke. Beskrivelsen er på én og samme tid en konkret fortælling om, hvordan han i landskabet ser en geologisk skillelinje og derudfra gør sig nogle overvejelser om landskabets historie, samtidig med at den er en allegori over, hvordan verdens fænomener sanses, erkendes som tegn, indtræder i en systematisk orden og skaber en syntetisk helhed, hvor tid, rum, krop, sjæl, menneske og natur smelter sammen. 'La secrète fêlure' skal forstås både konkret og overført – som et geologisk skel og som et symbol på en epistemologisk overvindelse af dualismen.

At Lévi-Strauss vælger at udtrykke sig via allegori kan ses som både et udtryk for hans egen tankegang – ”j'ai l'intelligence néolithique” (ibid. 57), som han bramfrit fremfører – ellers som en måde at implementere den 'vilde' tænkning i hans formidlingsstrategi. Allegoriens to planer – det konkrete og det overførte – er et udtryk for en tænkning i metaforiske betydningsoverførsler og analogiske sammenhænge. Lévi-Strauss søger altså at få læseren til at benytte sig af 'vild' eller æstetisk tænkning til et erkende, at gåturen også er et billede på erkendelsesprocessen.

Men geologi-allegorien indeholder endnu et plan qua dens egenskab af at være en skalamodel. Skalamodellen skaber en overførsel af helhed fra det æstetiske objekt (her allegorien) til virkelighedens verden. Når vi læser allegorien, oplever vi mening i form af en betydningsoverførsel internt i den æstetiske verden. Denne mening er metaforisk og analogisk, og den æstetiske repræsentation af verden fremstår som betinget af syntetiske relationer mellem fænomenerne ('tegnene'). Læseren får altså mulighed for at erkende verden ud fra allegoriens sammenhængsskabende betydningsoverførsel og får mulighed for at overføre denne analogiske meningsstruktur på 'virkelighedens' verden. Verden som syntetisk helhed bliver begribelig for modtageren gennem allegoriens skalamodel.

## Ideologiske kontinenter

Geologi-allegorien er langt fra eneste sted i *Tristes Tropiques*, hvor Lévi-Strauss benytter sig af en fremstillingsform, der søger at skabe en æstetisk erkendelse hos læseren. Indledningsvist fremførte jeg, hvordan Lévi-Strauss' kontinenter fremstod som 'konkrete' metaforer eller en *mythology of environments*. Her blev kontinenterne gjort til tegn og symboler og blev på denne måde indpodet en merbetydning, hvorfra abstrakte idéer om determinisme, kulturelt forfald, menneskets udvikling, kultur/natur-forhold, tid og historie blev fremført. Kontinenterne kom så at sige til at agere tegn i en analogisk meningskonstruktion og skabte samtidig en skalamodel af verden og historien, hvor denne fremstod simplificeret, overskuelig og begribelig ud fra en bestemt orden.

Men Lévi-Strauss' kontinentmodel er mere end en skalamodel, der skaber et overskueligt og ordnet billede af verden. Paces *mythology of environments*-begreb, der pegede på de mytologiske, deterministiske og kosmogenetiske aspekter i kontinentmodellen, får her en ny betydning, da begrebet også er udtryk for en egentlig 'mytisk' tænkning. Ved at gøre kontinenterne til tegn i en større orden indskriver Lévi-Strauss dem i den 'vilde' tænkningens 'konkret'-videnskab. Lévi-Strauss synes derved at søge at fremstille den 'vilde' tænkning ved at emulere en 'mytisk' behandlings- og fremstillingsform.

En sådan 'mytisk' fremstillingsform indeholder et indirekte ideologisk aspekt. Lévi-Strauss' epistemologiske model med *bricoleur*'ens 'vilde' tænkning og *ingénieur*'ens 'domesticerede' tænkning, hans antropologiske mission samt hans teorier om den æstetiske erkendelses potentiale i relation til disse indeholder, som også Christopher Johnson gør opmærksom på, et markant ideologisk aspekt. ”The idealized figures of the *bricoleur* and the engineer represent two ways of being in the world and (materially) dealing with the world” (Johnson 364). Disse to tilgange til verden manifesterer sig i det, Lévi-Strauss selv kalder for 'kolde' og 'varme' samfund (se Charbonnier 37-48).

*Bricoleur*'ens samfund er 'koldt' – det er statisk, traditions- og historiebetinget og udvikler sig langsomt. Dette hænger sammen med, at dét at omsætte 'hændelser' til 'strukturer' i den 'vilde' tænkning uforvarende kommer til at trække sedimentet eller rester af 'hændelsernes' denotationer på det konkrete plan med over på det overførte plan. Den 'vildt' tænkende *bricoleur* bliver derved ”constrained by the historical density of the elements with which he works” (ibid. 362). Denne begrænsning fastholder *bricoleur*'en i en 'lukket' verden med en relativt begrænset horisont. Den analogiske ordning af verden, hvor alt hænger sammen i et lukket betydningsnetværk, skaber en

'tænken indenfor boksen'. Oversat til samfundsmæssige forhold manifesterer denne tænkning sig som et retrospektivt udsyn og en vis konservatisme i forhold til f.eks. teknologisk eller social udvikling, der samtidig er grunden til, at den kulturelle udvikling i mange 'primitive' samfund går væsentligt langsommere end i Vesten – det, Lévi-Strauss forstår som et 'koldt' samfund.

I modsætning hertil vil *ingénieur*'en, der ikke i samme grad er betinget af det konkrete i sin ordning af verden, have lettere ved at tænke 'ud af boksen' end *bricoleur*'en. Omsat til samfundsforhold manifesterer dette sig i en mere dynamisk og progressiv indstilling og en hurtigere kulturel udvikling – et 'varmt' samfund.

Sætter vi dette ideologiske aspekt af Lévi-Strauss' epistemologiske model i relation til *Tristes Tropiques*' behandling af samfund, kultur og civilisation, da er det klart, at Lévi-Strauss forbinder det 'varme' samfund med vestlig tænkning og med Vesten. Vesten kommer derved til at stå for ikke bare en objektivisering af 'den anden', men også det dynamiske og progressive samfund, som har løsrevet forbindelsen til den historik og de traditioner, der fremstår som en udviklingsbremsende ballast. Kritikken af Vesten og idealiseringen af det 'kolde' samfund udtrykker på denne måde et konservativt, ideologisk standpunkt.

Men dette ideologiske standpunkt kommer ikke bare til udtryk i det indholdsmæssige aspekt i *Tristes Tropiques* i form af en kritik af Vesten og en valorisering af de teknologisk set primitive kulturer. For hvis kontinentmodellen er et udtryk for en 'mytisk' eller 'vild' tænkning, og hvis denne tænkning i sig selv er et udtryk for et retrospektivt udsyn, en konservativ ideologi og en valorisering af en statisk tilgang til verden og samfundet, da indskrives dette ideologiske aspekt af Lévi-Strauss kulturkritik i selve hans fremstillingsform og æstetiske formidlingsstrategi. Ved at bruge naturen, landskaberne, byerne og kontinenterne som grundlag for et deterministisk verdensbillede og historiesyn skaber Lévi-Strauss en ny holistisk erkendelse af verdens gang, en erkendelse, der dog er fyldt med sedimenter og derved betinger udsynet. Den ordning af verden, der kommer til udtryk igennem kontinentmodellen, fremtræder lukket, for så vidt som den alene forholder sig til det, der var, og konstant søger at forankre forståelsen af verdens orden i det etablerede, i historien, i menneskets kulturer og samfund. Civilisationen kritiseres ved at blive sat i opposition til en 'oprindelig' naturtilstand, historiens udvikling kritiseres ved at blive kontrasteret med fortiden og det tidløse, menneskets moral kritiseres ved at blive vejet op mod en 'ædlere fortid', byerne kritiseres ved at blive sat overfor landskaberne. Der skabes på denne måde et rum, hvori der hersker en sammenligningsbaseret dialog mellem nutiden, fortiden, civilisationer, kulturer, landskaber og byer. Dette

rum peger konstant indad og skaber en analogisk meningsstruktur og orden eller et net af betydninger og sammenhænge, hvori enhver forandring ses som et brud med 'tegnenes' orden. Der implementeres derved et *bricoleur*'sk retrospektiv og en ideologisk konservatisme i selve den form, Lévi-Strauss benytter til at fremføre sin kulturkritik.

Det ses på denne måde, at Lévi-Strauss i sin kontinentmodel søger at give formmæssigt udtryk for en syntetisk ordning af verden à la den 'vilde' tænkning, men også at han derved indlejrer det ideologiske aspekt af denne tænkning i selve fremstillingsformen. Valget af æstetisk form bliver her et valg af også en ideologisk podet retorisk konstruktion, og den horisont, der igennem skala-modellens overførsel af en mere helhedsorienteret epistemologi gerne skulle manifestere sig for læseren, bliver derved betinget af et ideologisk udsyn. *Tristes Tropiques*' kulturkritik kommer derved til udtryk ikke kun indholdet, men også i formen.

Tager vi et skridt tilbage og betragter Lévi-Strauss' brug af formmæssige strategier fra et mere overordnet perspektiv, da er det klart, at han på ingen måde ønsker at gøre *Tristes Tropiques* til en transparent tekst. Læseren skal ikke se igennem teksten, men se selve teksten. Lévi-Strauss gør selve tekstens form til menings- og betydningsbærende, og *Tristes Tropiques* fremstår derved som en performativ tekst, hvor formen bliver en arena for sin egen agenda.

Til dette formål benytter han sig også af en umage genre- og diskursmæssig konstruktion.

## **Epistemologiske sprækker I – rejselitteraturen**

Ved den umiddelbare gennemlæsning fremstår *Tristes Tropiques* som en formmæssigt heterogen tekst, der indeholder et væld af forskellige genrer og diskurser. Teksten er på én og samme tid et stykke rejselitteratur, en art bekendelseslitteratur og autobiografi, en videnskabelig, etnografisk og antropologisk rapport og, som vi har set, et stykke historiefilosofisk kulturkritik. Clifford Geertz kalder denne genre- og diskurspluralitet for "a virtual analogue of Lévi-Strauss's kaleidoscope image of «concrete thought»" (*Works and Lives* 33), og Patrick Wilcken søger at forankre *Tristes Tropiques*' heterogene diskurs i Lévi-Strauss' collageorienterede skriveproces. Wilcken fremfører, at Lévi-Strauss med *Tristes Tropiques* har skabt en art montage eller tekstcollage ved at sammenskrive og montere avisudklip, dagbogsnotater, videnskabelige optegnelser, uddrag fra egne tidligere udgivelser, fotografier, etc. (se Wilcken 198-199). Både Geertz' og Wilckens karakteristik af *Tristes Tropiques* leder tankerne hen på en *bricolage*, men min pointe med at hive fat i *Tristes Tropiques*' genre- og diskurspluralitet er ikke at forankre den i den 'vilde' tænkning. Jeg mener derimod, at

genre- og diskurspluraliteten har en anden funktion, som jeg skal uddybe i de følgende to afsnit.

*Tristes Tropiques* tager udgangspunkt i Lévi-Strauss' egne rejser og antropologiske forskningsekspeditioner. Det forekommer i forlængelse heraf ikke umiddelbart overraskende eller 'konstrueret', at *Tristes Tropiques* er et stykke rejselitteratur. Jeg vil dog alligevel prøve at fravriste det rejselitterære element i *Tristes Tropiques* en sådan 'naturlig' forankring i en fagmæssig selvfølgelighed og i stedet se det som et aktivt, narrativt valg, der tjener et specifikt formål og søger en bestemt effekt hos læseren.

Rejselitteraturen er ifølge Carl Thompson "focus of profound epistemological anxieties, as both writers and readers confront the difficult problem of distinguishing fact from fiction in the written text" (29). Rejselitteraturen skaber en epistemologisk usikkerhed hos modtageren, da den placerer sig mellem to stole – fakta og fiktion, videnskab og kunst. For videnskaben, der er autoritet indenfor den faktaorienterede diskurs, forekommer rejselitteraturen diletantisk og for let i sin tilgang til viden. Kurt Spellmeyer formulerer det som, at "travel narratives unfold outside the self-enchanting circle of specialization" (790) – rejselitteraturen falder udenfor den videnskabelige metode, og den vidensproduktion, den afstedkommer, kan ikke tages for gode varer. Samtidig er rejselitteraturen qua sin forbindelse til dokumentationen, reportagen og journalistikken traditionelt blevet set som kunstnerisk underlegen ifølge Thompson, og vi skal over i den mere fantastiske og fiktioniserede gren af genren – Swift, Conrad, Melville, etc. – før der har hersket bred enighed om tilstedeværelsen af en kunstnerisk eller litterær værdi. Rejselitteraturen er på denne måde et genre-mæssigt udskud, der er epistemologisk uhåndterbar og svær at placere i en kategori.

Den epistemologiske usikkerhed, som dette forhold skaber hos modtageren, kan dog bruges aktivt i forhold til at påvirke læseren, og jeg mener, at dette er, hvad Lévi-Strauss søger at opnå i *Tristes Tropiques*. For udover at indlejre spørgsmålet om epistemologi i *Tristes Tropiques'* form, bevirker *Tristes Tropiques'* brug af rejselitteraturen som genre, at læseren hensættes til en art epistemologisk porøs grund, hvorfra det kan 'gå begge veje'. Eller formuleret anderledes: Lévi-Strauss søger med rejselitteraturen og dens epistemologiske usikkerhed at underminere en fasttømret epistemologisk orden, så en ny kan bygges op. Hvis målet er at påvirke sin læser i retning af en mere 'vild' tænkning, da må den gamle, vestlige tænkning først afmonteres.

Lévi-Strauss indleder *Tristes Tropiques* med en provokation: "Je hais les voyages et les explorateurs" (13), for derefter at harcelere mod "la folie [et] la duperie des récits de voyage" (ibid. 38). *Tristes Tropiques* italesætter derved eksplicit rejselitteraturen og søger aktivt at diskreditere



den ved at sætte den i relation til det bedrageriske: "[L]e souci de l'effet domine trop pour que le lectur puisse apprécier la valeur du témoignage" (ibid. 14). Men efter at have italesat rejselitteraturens bedrageriskhed fremfører han henover de følgende 480 sider den ene malende skildring af kulturer, byer og landskaber efter den anden, og han gør sig betragtninger om sine rejsers mange ubekvemmeligheder, praktiske problemer, farlige momenter og fantastiske oplevelser og erkendelser. Lévi-Strauss bryder endda med sine to ekspeditioners kronologi og skriver dem sammen til én ekspedition for at skabe en konstruktion, hvor narrativet mimer en art conradisk bevægelse ind i 'mørkets hjerte'. Dette greb kan læses både som en aspiration mod den mere 'litterære' adventuregenre, men også som en aktiv, æstetisk iscenesættelse, der illustrerer rejselitteraturens usikre og udflydende relation mellem fakta og fiktion. Lévi-Strauss gør altså bevidst *Tristes Tropiques* til ikke bare en etnografisk afrapportering, men en konstrueret rejse og sætter derved sit værk i netop den genremæssige kategori, han selv indledningsvist forbandt med det bedrageriske. Det synes med andre ord, som om Lévi-Strauss bevidst søger at dyrke en epistemologisk usikkerhed i *Tristes Tropiques*.

Også fortællerinstansen synes at udsætte læseren for en epistemologisk usikkerhed. For hvordan skal læseren forholde sig til en fortæller, der efter at have pointeret det bedrageriske ved rejselitteraturen udsætter sin læser for et stykke rejselitteratur fra ende til anden? Dette næsten irrationelle spænd mellem, hvad fortælleren siger og gør, understreges symbolsk i spændet mellem titlerne på *Tristes Tropiques*' første del og første kapitel: 'La Fin des voyages' overfor 'Départ'.

Kigger vi på værkets mere memoir- og bekendelsesorienterede aspekt, er det tydeligt, at der her etableres en mere fortrolig relation mellem fortæller og læser. "[J]e m'apprête à raconter mes expéditions. Mais que de temps pour m'y résoudre!" (ibid. 13-14), hvilket er forbundet med "une sorte de honte et de dégoût" (ibid.). "Eh quoi? Faut-il narrer par le menu tant de détails insipides, d'événements insignifiants? (ibid.), overvejer fortælleren og spørger lidt usikkert, om "un si pauvre souvenir mérite-t-il que je lève la plume le fixer?" (ibid. 14). *Tristes Tropiques*' fortæller synes her at lukke læseren ind i sine tanker, overvejelser og usikkerheder – et træk, der udtrykker en fortrolighed mellem fortæller og læser og et ønske om at åbne op for det personlige og private. Her handler det altså tydeligvis om at skabe tiltro og fortrolighed. På denne måde etableres der et modsatrettet forhold i fortællerinstansen, der peger både mod det fortrolige, men også mod det om ikke upålidelige så i hvert fald uoprigtige eller irrationelle. Denne tvetydighed i fortællerinstansen er endnu et aspekt, hvor Lévi-Strauss bevidst søger at opdyrke en epistemologisk tvivl og tøven hos

læseren.

*Tristes Tropiques* leger altså bevidst med forholdet mellem fakta og fiktion, troværdighed og utroværdighed. Denne leg er en måde at søge at underminere en klar og entydig epistemologisk kategorisering, at nedbryde og slå sprækker i en genkendelig epistemologisk orden, samt at genforhandle forholdet mellem videnskab og kunst ud fra en orden, hvor disse ikke er betinget af et skarpt skel, men udflydende relationer. En sådan genforhandling ligger også i selve det etnografiske og antropologiske aspekt af *Tristes Tropiques*.

## **Epistemologiske sprækker II – etnografien**

Antropologerne Vincent Debaene og Clifford Geertz peger på, at etnografien ligesom rejselitteraturen spænder over en epistemologisk kløft med videnskabens objektivitet og empiri på den ene side og den skriftlige og æstetiske fremstillings subjektivitet på den anden side.

Debaene fremfører, at etnografien og antropologien vokser ud af en positivistisk tradition, hvor empiri er alfa og omega, men at disse nye videnskabsgrene samtidig finder det svært at tilgå deres genstandsområde ud fra en sådan empirisme. "[S]ocial facts are also, and primarily, mental facts and moral facts" (Debaene 20), hvorfor etnografien og antropologien kommer i bekneb, hvis den skal dokumentere udelukkende ud fra en empiristisk tilgang. "[T]he «moral climate» of a society . . . or the «tone of collective life» . . . cannot be «collected» as one would collect tools or ritual masks" (ibid.), og der er derfor brug for en anden tilgang til dokumenteringen af genstandsfeltet, end hvad der er gængs praksis. Etnografien og antropologien gør sig derfor tilnærmelser til litteraturen og dens æstetiske fremstillingsform, der ses som et middel til at kunne repræsentere de mere 'bløde' sider af mennesket – moral, overbevisninger, værdier, følelser, etc. Denne tilnærmelse kaster dog etnografien og antropologien ud i præcis samme epistemologiske konflikt, som det var tilfældet med rejselitteraturen – etnografien placerer sig mellem to stole, mellem videnskabelig nøgternhed og æstetisk fremstilling, mellem objektiv upartiskhed og subjektiv repræsentation.

Geertz trækker på Foucault i sin beskrivelse af denne epistemologiske konflikt og koger den etnografiske fremstilling ned til et spørgsmål om forfatterinstans. Foucault skriver, at tekster

that we now call «scientific» . . . were only considered truthful during the Middle Ages if the name of the author was indicated [ . . . ] In the seventeenth and eighteenth centuries, a totally new conception was developed when scientific texts were accepted on their own merits and

positioned within an anonymous and coherent conceptual system of established truths and methods of verification. Authentication no longer required reference to the individual who had produced them (What is an Author? 1482).

Det modsatte forhold gør sig derimod gældende for litteraturen. Middelalderens litteraturcirkulation tilskriver ikke forfatterens identitet den store betydning, og værkerne er her ofte anonyme. Derimod bliver forfatteren i den moderne periode garant for værkets kunstneriske kvalitet, og litteraturen forbindes uløseligt med forfatteren.

Geertz' pointe med at bruge Foucault er, at etnografien og antropologien modsat andre videnskabelige fremstillinger er betinget af samme forhold mellem værk og forfatter som det, der karakteriserer den moderne litteratur: "[T]he establishment of an authorial presence within the text, has haunted ethnography from very early on" (Geertz, *Works and Lives* 9). Dette forhold præsenterer læseren for en epistemologisk konflikt à la rejselitteraturen, da "[t]he clash between the expository conventions of author-saturated texts and those of author-evacuated ones that grows out of the particular nature of the ethnographic enterprise is imagined to be a clash between seeing things as one would have them and seeing them as they really are" (ibid.). Ligesom ved rejselitteraturen er spørgsmålet om sandt og falsk i relation til dokumentation og repræsentation altså igen på spil. Men dette spørgsmål er også en konflikt mellem det objektive og det subjektive, da den etnografiske repræsentation – fanget mellem videnskaben og det æstetiske – "demands both the Olympianism of the unauthorial physicist and the sovereign consciousness of the hyperauthorial novelist, while not in fact permitting either" (ibid. 10). Etnografien står på denne måde i en konflikt mellem den 'forfatterløse' videnskab og den 'forfattermættede' litteratur og er fanget mellem den objektive, upartiske videnskabsmand og den subjektive, æstetisk erkendende forfatter.

Denne konflikt kommer klart til udtryk i *Tristes Tropiques*. Den objektive, upartiske observation fornemmes tydeligt i passager såsom:

Les Guana du Paraguay et les Bororo du Mato Grosso central possédaient (et possèdent toujours dans le dernier cas) une structure hiérarchisée, voisine de celle des Mbaya: ils étaient ou sont divisés en trois classes dont il semble bien qu'au moins dans le passé elles impliquaient des status différents. Ces classes étaient héréditaires et endogames (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 222)

eller: "Ni l'un ni l'autre sexe ne porte aucun vêtement et leur type physique, autant que la pauvreté de leur culture, les distingue des tribus avoisinantes. La stature des Nambikwara est petite: 1,60 m environ pour les hommes, 1,50 m pour les femmes [. . .] (ibid. 314). Her gør forfatterinstansen, igennem en upartisk, distanceret og nøgtern fortæller og et sprog rensset for æstetiserende greb, sig selv 'ikkeeksisterende' og usynlig. Teksten fremstår objektiv og videnskabelig. Deroverfor står passager som denne beskrivelse af Nambikwara'erne:

Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On divine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, ressemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine (ibid. 336).

Her mærkes en tydelig tilstedeværelse af en vurderende og identificerende fortæller, der fremfører malende og æstetiserede, subjektive beskrivelser og tolkninger af det, der ikke længere fremstår som videnskabelige objekter, men som mennesker. Denne involvering, identificering og æstetisering peger på den mere 'forfattermættede' skønlitteratur. *Tristes Tropiques* placerer sig med andre ord på tværs af den foucaultske distinktion mellem den 'forfatterløse' og 'forfattermættede' litteratur – en placering, der igen præsenterer læseren for samme epistemologiske usikkerhed som ved rejselitteraturen.

Sammenstilles dette forhold med genretrækkene fra rejse-, memoir- og bekendelseslitteraturen, da synes *Tristes Tropiques*' genre- og diskursbrug vedholdende at stille skellet mellem det subjektive og objektive, mellem identifikationen og abstraktionen, mellem kunsten og videnskaben, det fiktive og det faktuelle, i forgrunden. Ved konstant at søge at stille skarpt på disse skel og ved konstant at placere *Tristes Tropiques* et sted, hvor dette skel er udflydende og usikkert, hvor en klar distinktion er problematisk, søger *Tristes Tropiques* at underminere og nedbryde den dualistiske epistemologiske orden, der ligger i disse skel.

Jacques Derrida kalder en sådan strategi 'mytomorfisk' (se Derrida 421). Hermed mener han, at en tekst, der som *Tristes Tropiques* først etablerer en konstruktion – her en række dualismer – for derefter at nedbryde dem igen og skabe en ny (syntetisk) konstruktion, mimer myternes interne morfologi, hvor de konstant konstruerer, dekonstruerer og rekonstruerer hinanden. Dette forhold så

vi også i kontinentmodellen, der behandlede naturen overfor kulturen, moral overfor samfund, historien overfor det tidløse, etc. – dualismer, der senere nedbrydes, eller hvis skel sløres i den videre behandling i *Tristes Tropiques*.

En sådan bevægelse af konstruktion, dekonstruktion og rekonstruktion mener jeg er med til at destabilisere det epistemologiske grundlag hos modtageren. Selve forståelsesrammen er i konstant skred, hvilket kaster læseren ind i en fortælling, hvor intet kan placeres med sikkerhed, hvor der tales fra snart et subjektivt, snart et objektivi perspektiv, hvor der hersker tvivl om, hvad der er virkeligt, og hvad der er konstrueret, og hvor end ikke fortælleren synes at være sikker grund. Dette medfører, at vante forestillinger om, hvad der er fast og sikkert, krakelerer. Lévi-Strauss skaber med andre ord en konstruktion, hvor det epistemologiske grundlag slår sprækker under fødderne på læseren, hvilket i sidste ende har til hensigt at omstyrte den bygning af cartesiansk dualisme, som hans vestlige læser befinder sig i. Han vil nedbryde opdelingen mellem intellektet og sanserne, mellem det konkrete og det abstrakte, mellem subjekt og objekt og mellem videnskaben og det æstetiske. Derved gøder han jorden for en ny epistemologisk orden, hvor den 'vilde' tænkning kan spire frem.

### **Syntese og synæstesi**

Legen med den epistemologisk usikkerhed og de dualistiske skel kan også ses som et udtryk for, at Lévi-Strauss søger at skabe en ny syntetisk, helhedsorienteret epistemologisk orden.

Kigger vi på *Tristes Tropiques'* tematisering og formelle fremstilling af fortiden overfor nutiden, da synes denne aspiration om at etablere en ny orden at komme til udtryk. Som vi så, var spændingen mellem det objektive og det subjektive endemisk i etnografiens dokumentations- og fremstillingsform, men også spændet mellem fortiden og nutiden kan læses i den etnografiske diskurs. Carl Thompson fremfører i *Travel Writing*, at der før 1800-tallet ikke skelnedes mellem rejselitteratur og etnografi, og at den moderne rejselitteratur og moderne etnografi er vokset ud af samme genremæssige oprindelse. Denne fælles rod kalder Thompson *voyages and travels* (se Thompson 19-20) – en række form- og diskursmæssigt heterogene tekster, alle portrætterende fremmede egne og folk, men uden en skarp distinktion mellem det subjektive og det objektive, mellem æstetik og videnskab.

Sammenstillingen af etnografiske beskrivelser og genretræk fra rejselitteraturen i *Tristes Tropiques* kan læses som et udtryk for at ville skabe en *voyages and travels*-form, hvor der endnu

ikke er gjort forskel på hhv. rejselitteraturen og etnografien. Etnografien i *Tristes Tropiques* kommer derved til at fremstå som en art fortidig rejseskildring, eller de rejselitterære genretræk kan ses som en art fortidig etnografi. På denne måde trækkes også det fortidige og det nutidige sammen – værkets nutid er i dialog med en fortid, hvor rejsebeskrivelser og etnografi endnu hænger sammen.

At Lévi-Strauss bevidst forholder sig til dette forhold mellem etnografien og rejselitteraturen i fortiden og nutiden, kan vi se i *Tristes Tropiques'* mange indholdsmæssige referencer til fortidens opdagelsesrejsende samt i den nostalgiske længsel efter denne fortid: ”Je voudrais avoir vécu au temps des *vrais* voyages, quand s'offrait dans toute sa splendeur un spectacle non encore gâché, contaminé et maudit; n'avoir pas franchi cette enciente moi-même, mais comme Bernier, Tavernier, Manucci...” (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 44), og: ”Eût-il mieux valu arriver à Rio au XVIII<sup>e</sup> siècle avec Bougainville, ou au XVI<sup>e</sup> avec Léry et Thevet?” (ibid.). Fortiden og nutiden står på denne måde tæt forbundet i Lévi-Strauss' bevidsthed.

Men forholdet mellem fortid og nutid antager også en mere udflydende karakter end den længselsfulde nostalgi. Lévi-Strauss fremfører, at han er på jagt efter en rousseausk 'tidernes morgen før historiens begyndelse', og via hans kontinentmodel bliver hans rejse til Sydamerika netop en sådan rejse mod det før-historiske. Lévi-Strauss beskriver eksplicit sine oplevelser som ”plutôt que d'avoir franchi d'immenses espaces . . . on s'est imperceptiblement reculé dans le temps” (ibid. 96), og om 'rejsen' hedder det: ”Un voyage s'inscrit simultanément dans l'espace [et] dans le temps” (ibid. 94). Deraf også beskrivelser som: ”Pénétrer, le premier peut-être, dans un village tupi encore intact, c'était rejoindre, par delà quatre cents ans, Léry, Staden, Soares de Souza, Thevet [et] Montaigne même” (ibid. 386), og mange andre lignende, hvor Lévi-Strauss ved hjælp af sammenligninger og sammenstillinger søger at gøre skellet mellem fortiden og nutiden mindre distinkt.

Der er altså tale om en litterær konstruktion, hvor det fortidige og nutidige er i tæt kontakt og indgår i et analogisk eller syntetisk forhold. Dette understreges formelt ved sammenføringen af etnografien og rejselitteraturen i en art *voyages and travels*-konstellation. Lévi-Strauss synes at søge at forankre sit nutidige værk i en fortidig form, hvor det etnografiske ikke står adskilt fra rejselitteraturen, hvor det subjektive og æstetiske ikke modstilles det objektive og videnskabelige. Der indlejres på denne måde en syntetisk orden, en helhedsepistemologi og en enhedsorientering i *Tristes Tropiques'* form og indhold.

Sådanne synteser udtrykt på det indholdsmæssige og formelle plan er symptomatisk for hele *Tristes Tropiques*. Overalt udtrykkes der sammenkoblinger, sammenligninger og helheder. Få

steder ses dette mere tydeligt end i følgende beskrivelse af Brasiliens jungle:

Les arbres poussaient dans tous les sens, les fleurs s'épanouissaient en travers des cascades; on ne savait plus si la rivière servait à irriguer ce prodigieux jardin ou si elle allait être comblée par la multiplication des plantes et des lianes auxquelles toutes les dimensions de l'espace, et non plus seulement la verticale, semblaient être rendus accessibles par l'abolition des distinctions habituelles entre la terre et l'eau. Il n'y avait plus de rivière, il n'y avait plus de berge, mais un dédale de bosquets rafraîchis par le courant, tandis que le sol croissait à même l'écume. Cette amitié entre les éléments s'étendait jusqu'aux êtres [ . . . ] Ces oiseaux ne vous fuyaient pas; vivantes pierreries errant parmi les lianes ruisselantes et les torrents feuillies, ils contribuaient à reconstituer devant mes yeux étonnés ces tableaux de l'atelier des Brueghel où le Paradis, illustré par une intimité tendre entre les plantes, les bêtes et les hommes, ramène à l'âge où l'univers des êtres n'avait pas encore accompli sa scission. (ibid. 380-381)

Her ses det, hvordan Lévi-Strauss, dybt inde i den sydamerikanske jungle oplever en verden omkring ham betinget af en gennemtrængende enhed og helhed. Grænserne mellem fænomenerne er i opløsning, flod og vand kan ikke længere kendes fra land og jord, og træerne og planterne vokser vildt i alle retninger som var der ingen forskel på oppe og nede, på himmel og jord. Der hersker en intimitet mellem planter dyr og mennesker, hvor disse befinder sig i en paradisiske forening, hvilket kan læses som et identifikationsbetinget forhold mellem mennesket og naturen. Forening synes der også at herske mellem nutiden og det paradisiske tidløse, og selve tiden fremstår derved som en syntetisk helhed, hvor der ikke gøres forskel på fortid, nutid og fremtid. Selv forholdet mellem naturen og kulturen synes ikke længere at være betinget af distinktion, men fremstår som en syntetisk helhed illustreret ved sammenligningen mellem landskabet og Brueghels malerier. Samlet set udtrykkes der en intens, massiv og næsten epifanisk enhed, en helhedsfornemmelse, hvor alt står i relation til hinanden, hvor alt er beslægtet. Verden opleves som paradisiske harmoni og fremtræder som en syntetisk orden.

En sådan orden manifesterer sig også på det sproglige plan i brugen af synæstetiske virkemidler som i følgende beskrivelse af en kanosejlads:

Nous laissons les rameurs échelonner les rythmes prescrits: d'abord une série de petits coups: plouf, plouf, plouf... puis la mise en route, où deux battements secs sur le bord de la pirogue

sont intercalés entre les coups de rame: tra-plouf, tra; tra-plouf, tra... enfin le rythme de voyage où la rame ne plonge qu'une fois sur deux, retenue la fois prochaine pour une simple caresse de la surface, mais toujours accompagnée d'un bettement et séparée du mouvement suivant par un autre: tra-plouf, tra, sh, tra; tra-plouf, tra, sh, tra... Ainsi les rames exposent alternativement la face bleu et la face orange de leur palette, aussi légères sur l'eau que le reflet, auquel on les dirait réduites, des grands vols d'aras qui traversent le fleuve, faisant étinceler tous ensemble, à chaque virage, leur ventre d'or ou leur dos azur. (ibid. 376-377)

Pagajernes lyde i vandet, langs siden af kanoen og på dens kant bliver til musik i Lévi-Strauss' øre. Hans sanseindtryk indtræder i en orden, hvis æstetiske harmoni udtrykkes både symbolsk og konkret som en symfoni af rytmer. Padlingen bliver til musik, og Lévi-Strauss sætter pagajerne – 'musikernes instrumenter' – og deres spejling i vandet i relation til flokke af araer, der beskrives som et 'ensemble'. Araernes flugt fremstår som en art harmonisk opførsel som var disse fugle et orkester, der fremførte en visuel symfoni. En sådan beskrivelse og en sådan sammenstilling af sanseindtryk er et udtryk for en synæstetisk erkendelse, hvor sanserne flyder sammen. Her bliver lydene i padlingen sat i relation til det visuelle spil i araernes flugt og erkendt – og fremstillet – som en art musik.

Denne synæstetiske fremstillingsform skal ses som et udtryk for en sproglig strategi, der har til formål at udtrykke en 'vild' tænkning og en syntetisk orden og erkendelse af verden. Sanserne gøres igennem synæstetiske beskrivelser centrale for erkendelsen, og synæstesiens betydningsoverførsel mellem sanseindtryk udtrykker en analogisk og æstetisk erkendelse og en metaforisk tænkning i sammenhænge og sammenligninger.

Denne sammenhæng mellem synæstesi og erkendelse udtrykker Lévi-Strauss eksplicit i *Tristes Tropiques*:

L'espace possède ses valeurs propres, comme les sons et les parfums ont des couleurs, et les sentiments un poids. Cette quête des correspondances n'est pas un jeu de poète ou une mystification [. . .] Si les poissons distinguent à la façon de l'esthète les parfums en clairs et foncés, et si les abeilles classent les intensités lumineuses en termes de pesanteur – l'obscurité étant pour elles lourde, et la clarté légère – l'œuvre du peintre, du poète ou du musicien, les mythes et les symboles du sauvage doivent nous apparaître, sinon comme une forme supérieure de connaissance, au moins comme la plus fondamentale, la seule véritablement commune, et dont la



pensée scientifique constitue seulement la pointe acérée: plus pénétrante parce qu'aiguisée sur la pierre des faits, mais au prix d'une perte de substance . . . (ibid. 137-138)

Her stilles samsansningen i relation til den 'vilde' tænkning og ses som et udtryk for en art universel, analogisk ur-tænkning, hvor betydnings- og meningsoverførslen mellem sanserne ses som indeholdende en 'konkret'-logik. Denne tænkning sættes i forbindelse med den æstetiske erkendelse og med kunsten, ligesom vi så det i forbindelse med skalamodellen. Den synæstetiske sprogbrug er altså ikke et udtryk for en poetisk leg, men skal manifestere den 'vilde' tænkning og den 'konkrete' logik på et sprogligt plan. Dermed mobiliserer Lévi-Strauss sproget i opgøret mod den dualisme, han ser i videnskaben, der i ovenstående passage karakteriseres som en faktaorienteret og skarp tænkning, men også en tænkning, som medfører et tab af 'substans'. Denne substans er den helhed, verden fremtræder som for Lévi-Strauss – en helhed, hvor der ikke opdeles i kasser, begreber og forskelle, men hvor der i stedet søges en meningsfuld integration mellem verdens fænomener. Synæstesien er på denne måde en sproglig strategi til at fremmane en epistemologisk orden for læseren, hvor verden sanses og antager mening via betydningsoverførsel mellem fænomenerne og derved fremstår som en syntetisk og meningsfuld helhed.

Overordnet set manifesterer *Tristes Tropiques*' ønske om at fremstille en syntetisk orden for læseren sig på både det formmæssige plan (rejselitteratur, etnografi, memoir, bekendelse), det sproglige plan (synæstesi, allegori, metaforiske sammenligninger) og i det indholdsmæssige (udviskningen af grænsen mellem fortid og nutid). Hertil kan det epistemologiske skred, der blev illustreret i de forudgående to afsnit, forstås ud fra et dobbeltperspektiv. Ud over at søge at omstyrte dualistisk tænkning kan brugen af former, der indeholder potentialer for udflydende relationer mellem epistemologiske skel, ses som en søgen efter en analogisk meningsstruktur og en syntetisk orden. Rejselitteraturen og etnografien har altså til hensigt at overskride dualismen, at lade det objektive, videnskabelige og faktuelle gå hånd i hånd med det subjektive, æstetiske og fiktive. *Tristes Tropiques* søger at male et mere 'mytisk' billede af virkeligheden, hvor igennem den 'vilde' tænkning og 'konkrete' logik manifesterer sig for og overføres til læseren. Altså er der i formsproget i *Tristes Tropiques* ikke tale om et 'enten eller', men om en orden, hvor klassiske skel er nedbrudt, og en ny helhedserkendelse opstår.

## Guldalderen er inden i os

Min rejse gennem *Tristes Tropiques* og Lévi-Strauss' idé- og meningsverden er ved at være ovre, men inden jeg lægger helt til kajs, vil jeg kort fremføre nogle afsluttende bemærkninger og pointer omkring, hvad der er blevet undersøgt i del III.

I del III har vi set, hvordan Lévi-Strauss opererer med begrebet den 'vilde' tænkning som et alternativ til Vestens epistemologi og dens cartesianske dualisme. Denne epistemologi søger *Tristes Tropiques'* som skalamodel at udtrykke ved at appellere til en æstetisk erkendelse og ved at gøre brug af en række forskellige æstetiske og retoriske greb – brugen af allegori, en mytologiserende reduktion af verden til tegn, en leg med genrer og diskurser, en indholdsmæssig sammenstilling af fortid og nutid samt brugen af et synæstetisk sprog.

Det er i denne formidlingsstrategi samt i egenskaben af at være en skalamodel, at *Tristes Tropiques* fremstår som en georgisk pastorale. Efter at have oplevet den ultimative andethed i Tupi-Kawahib'erne og åbenbaret den cartesianske dualismes begrænsninger i forhold til erkendelsen af både 'den anden' og eget selv vender Lévi-Strauss hjem fra sin rejse til Sydamerikas Arkadien. Med sig har han ikke eksplicitte instrukser om en anden livsførelse og ej heller konkrete modeller for en anden samfundsorden. Derimod bringer han nogle indsigter, erfaringer og oplevelser med sig hjem, hvoraf han skaber en tekst, der har til formål at stimulere læseren til en æstetisk erkendelse og lede denne i retning af en alternativ epistemologi. Lévi-Strauss søger altså at videregive sin åbenbaring af dualismens begrænsninger, bl.a. ved at male et billede af verden ud fra en syntetisk orden og at fremstille en mere helhedsorienteret erkendelse hos sin læser. Målet hermed er i sidste ende at kunne modvirke de negative tendenser, der omgærder den dualistiske, vestlige epistemologiske orden, og at reformere den samfunds- og verdensorden, der knytter sig hertil.

Det georgisk-pastorale aspekt af *Tristes Tropiques* ligger altså ikke i en instruks, men i en fremstilling – Lévi-Strauss søger ikke at fortælle om en anden vej, men at skabe den i sin læser. ”L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière (ou devant) nous, est *en nous*” (Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* 454) – Arkadien er inde i os alle og er tilgængelig i os alle. Alt, hvad der kræves, er, at vi hver især begiver os ud på vores egen interne rejse til et epistemologisk land, hvorfra vi kan hente den helhedsorientering, med hvilken vi kan bortkaste dualismen og dens ego-centrisme og objektivering. Her finder vi den epistemologiske ur-orden, hvorfra vi igen kan skabe en identifikations- og sammenhængsbaseret erkendelse af verden, hvorfra vi igen kan lære at se verden som en helhed, og hvorfra naturen og kulturen igen kan forenes i vores bevidsthed. Alle har

vi altså inden i os den guldalder og det Arkadien, der skal til for skabe en bedre verden. Lévi-Strauss har været der, og hans *Tristes Tropiques* ønsker at vise læseren vejen dertil.

## Konklusion

Det er blevet undersøgt, hvordan *Tristes Tropiques* etablerer en model, der gør verdens kontinenter til tegn i en abstrakt orden, hvori der etableres et normativt og deterministisk forhold mellem kulturen, naturen, civilisationen, mennesket, historien og det evige. I denne orden forstås mennesket som betinget af en tiltagende civilisationsproces, men også af en kulturel forfaldstendens, som gradvist adskiller det fra naturen. Med Sapir og Spengler kan vi forstå denne bevægelse som en overgang fra et socialt harmonisk og åndeligt meningsfuldt, 'blomstrende' kulturstadie mod et stadie betinget af social hierarkisering og udnyttelse samt åndelig udhulning og stagnering. Med Rousseau forstår vi *Tristes Tropiques'* kontinentmodel og civilisationsbegreb som et udtryk for en afsked med en lykkelig og harmonisk naturtilstand, en forskydelse af et sæt naturgivne og harmoniske sociale proportioner samt et moralsk forfald.

I forlængelse af denne historisk determineret, kulturelle og moralske forfaldstendens stiller *Tristes Tropiques* den vestlige civilisation og kultur. Denne bliver af Lévi-Strauss set som det fremmeste udtryk for civilisationens dehumanisering i kraft af et cartesiansk og dualistisk verdensbillede, hvori sjælen og materien – subjekt og objekt – adskilles. Med udgangspunkt i denne adskillelse udvikler Vesten sig til en 'faustisk' kultur – den anlægger et grundlæggende egocentrisk udsyn og et hegemonisk og destruktivt forhold til resten af verden.

Vi kan på denne måde se, at *Tristes Tropiques* gennem kontinentmodellen og portrættingen af Vesten etablerer et sæt grundlæggende dikotomier, hvor naturen står overfor kulturen og subjektet overfor objektet. Dette forhold er resultatet af en historieproces, som gradvist fører mennesket fra et holistisk mod et dualistisk udsyn på verden. Disse dikotomier og denne historieproces står som værkets grundlæggende tematiske problematik, og Vesten forstås i forhold hertil som en art antagonistisk inkarnation af dualismen og dens negative konsekvenser.

Overfor denne problematik præsenterer Lévi-Strauss antropologien som en protagonist med midler til at afhjælpe den negative udvikling. Det er blevet belyst, hvordan Lévi-Strauss med udgangspunkt i Rousseau etablerer en antropologi, der søger at ophæve adskillelsen af subjekt og objekt og i stedet skabe en identifikationsbetinget relation mellem 'jeget' og 'den anden'. En sådan antropologi ser Lévi-Strauss som middel til at bortkaste den dualistiske skelnen til fordel for en

mere helhedsorienteret tilgang til verden.

*Tristes Tropiques* beskriver, hvordan Lévi-Strauss på sin rejse ind i Sydamerikas jungle åbenbarer sin erkendelse af, at subjektet står i relation og ikke i opposition til objektet. Herudfra er det blevet anskueliggjort, hvordan hans ekspedition, der først fremstår som en søgen efter naturtilstandsmenneskets holistiske stadie og verden før den dualistiske adskillelse, skifter fra at være en ekstern søgen til at være en intern søgen. Fra at søge helheden i andre og uden for Vesten søger han nu helheden i sig selv og i mennesket generelt. Hertil tjener antropologien, der ved hjælp af data om verdens kulturer ifølge Lévi-Strauss bør skabe hypotetiske modeller, hvis mål er at stå som ledestjerner i arbejdet mod en samfundsorden, et verdensbillede og et menneskesyn, som kan dreje Vesten og verden væk fra dualistisk tænkning og egocentriske og hegemoniske tilbøjeligheder.

Som led i denne antropologiske tilgang etablerer Lévi-Strauss en model over to distinkte epistemologiske ordener – en 'vild' og en vestlig. Den 'vilde' tænkning står som et udtryk for en helhedsorienteret ur-epistemologi, der via en sansbaseret erkendelse og en analogisk forståelse af verdens fænomener etablerer en syntetisk orden af verden. Den 'vilde' tænkning bryder på denne måde med Vestens cartesianske dualisme og 'faustiske' ideal og ses som en epistemologi, der kan etablere en større grad af identifikation mellem 'jeget' og 'den anden' samt søge at lukke den kløft, der hersker mellem kulturen og naturen.

Som en vej til at implementere den 'vilde' tænkning i samfundet ser Lévi-Strauss kunsten. Kunstværket forstås som en skalamodel, der skaber en æstetisk repræsentation af verden, hvorigennem verden kan erkendes som en helhed. Kunsten appellerer også til den æstetiske erkendelse, der beror på samme syntetiske orden af verden og samme analogiske meningsstruktur som i den 'vilde' tænkning. Kunsten har derved potentiale til at stimulere modtageren til en mere helhedsorienteret epistemologi.

Ved at analysere udvalgte nedslagspunkter i *Tristes Tropiques'* formsprog er det blevet undersøgt, hvordan *Tristes Tropiques* fremstår som en skalamodel og søger at repræsentere verden ud fra en helhedsbetinget orden. Dette ses f.eks. i Lévi-Strauss' gåtur i Languedoc, der står som både en allegori over den 'vilde' tæknings erkendelsesproces og som en skalamodel, der stimulerer læseren til at erkende verden ud fra en analogisk meningsstruktur. Også i kontinentmodellen ses den 'vilde' tænkning i form af etableringen af et 'lukket rum' – en systematisering af verden ud fra en sammenligningsbetinget meningskonstruktion og en fremstilling af verden og historien som et netværk af tegn, der skaber en konservativ ideologi. Denne ideologi er i sig selv et udtryk for det

'kolde' samfund, der er en følge af den 'vilde' tænkning, og som via kontinentmodellen indlejres i *Tristes Tropiques*' formidlingsform. En sådan performativ formidlingsstrategi ses også i brugen af genre- og diskursmæssige former, der søger at destabilisere og nedbryde vante epistemologiske positioner hos læseren. Samtidig søger denne genre- og diskursbrug at etablere en ny epistemologisk orden, hvor dualistiske skel mellem subjekt, objekt, kunst, videnskab, fiktion og fakta forekommer mere udflydende. Dette udflydende forhold mellem dualistiske former forplanter sig til også det indholdsmæssige plan, hvor distinktionen mellem himmel, jord, land, vand, fortid, nutid, kunst og natur ofte ses udvisket. Endeligt ses det, hvordan *Tristes Tropiques* via et synæstetisk sprog søger at forene sanserne og intellektet i beskrivelserne af sin forfatters rejser og oplevelser – en sproglig strategi, der både udtrykker og appellerer til en æstetisk erkendelse og en 'vild' tænkning.

*Tristes Tropiques* søger med alle midler – form, handling, sprog, struktur – at transformere vilkåret for læserens erkendelse og derigennem blikket på Vesten, på verden, på naturen og på mennesket i den. Lévi-Strauss ønsker i *Tristes Tropiques* at skabe et værk, der kan rykke læseren i retning mod en mere 'vild' tænkning, mod en erkendelsesform, der tillader verden at fremstå som en helhed, hvor de sår, rifter og kløfter, der er opstået i den, igen kan heles.

## Litteratur

- Blundell, Sue. "Golden Age Theories", *The Origins of Civilization in Greek & Roman Thought*, 1986. Croom Helm, London, 1986.
- Charbonnier, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, 1961. Union Générale d'Édition, Paris, 1972.
- Debaene, Vincent. *Far Afield: French Anthropology between Science and Literature*, 2010, oversat fra fransk af Justin Izzo, 2014. The University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- Derrida, Jacques. "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", *L'écriture et la différence*, 1967. Éditions de Seuil, Paris, 1967.
- Descartes, René. *Meditationer over den første filosofi*, 1641/42, oversat fra latin af Niels Henningsen, 2002. Det lille forlag, Frederiksberg, 2017.
- Doja, Albert. "From Neolithic Naturalness to *Tristes Tropiques*: The Emergence of Lévi-Strauss's New Humanism", *Theory Culture & Society*, vol. 25, nr. 1, side 77-100, 2008. SAGE Publishing, Thousand Oaks, Ca., via journals.sagepub.com, 2020.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, 1966. Éditions Gallimard, Paris, 1966.
- Foucault, Michel. "What is an Author?", 1969, oversat fra fransk af Donald F. Bouchard og Sherry Simon, *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, redigeret af Vincent B. Leitch, 2010. W. W. Norton & Company, London, 2010.
- Geertz, Clifford. "The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss", *The Interpretation of Cultures*, 1973. Basic Books, Inc., New York, 1973.
- Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, 1988. Stanford University Press, Stanford, 1988.
- Gifford, Terry. *Pastoral*, 2020. Routledge, New York, 2020.
- Henningsen, Niels. Indledning, *Meditationer over den første filosofi*, af René Descartes, Det lille forlag, Frederiksberg, 2017, side 7-61.
- Hesiod. *Værker og dage*, 8.-7. årh. f.Kr., oversat fra græsk af Lene Andersen, 1973. Gyldendal, København, 1973.
- Honneth, Axel. "A Structuralist Rousseau: On the Anthropology of Claude Lévi-Strauss", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 16, nr. 2, side 143-158, 1990. SAGE Publishing,

- Thousand Oaks, Ca., via journals.sagepub.com, 2020.
- Johnson, Christopher. "Bricoleur and Bricolage: From Metaphor to Universal Concept", *Paragraph*, vol. 35, nr. 3, side 355-372, 2012. Edinburgh University Press, Edinburgh, via eupublishing.com
- Lévi-Strauss, Claude. "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", 1962, *Anthropologie structurale deux*, 1973. Librairie Plon, Paris, 1980.
- Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*, 1962. Librairie Plon, Paris, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude. *Le Totémisme aujourd'hui*, 1962, *Œuvres*, 2008. Éditions Gallimard, Paris, 2008.
- Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*, 1978. Schocken Books, New York, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*, 1955. Librairie Plon, Paris, 1990.
- Luhrmann, Tanya Marie. "Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss's Debt to Rousseau", *Cultural Anthropology*, vol. 5, nr. 4, side 396-413, 1990. Wiley on behalf of the American Anthropological Association, via jstor.org, 2019.
- Nordin, Svante. "Metafysik som systematisk projekt", *Tankens Magt*, redigeret af Hans Siggaard Jensen, Ole Knudsen og Frederik Stjernfelt, 2013. Lindhardt & Ringhof, København, 2013.
- Ovid. *Metamorfoser*, 8. f.Kr., oversat fra latin af Otte Steen Due, 2005. Gyldendal, København, 2017.
- Pace, David. "An Exercise in Structural History: An Analysis of the Social Criticism of Claude Lévi-Strauss", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 58, nr. 2, side 182-199, 1975. Penn State University Press, Pennsylvania, via jstor.org, 2019.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754. Éditions L'Harmattan, Paris, 2009.
- Sapir, Edward. "Culture, Genuine and Spurious", *American Journal of Sociology*, vol. 29, nr. 4, side 401-429, 1924. The University of Chicago Press, Chicago, via jstor.org, 2020.
- Spellmeyer, Kurt. "Travels to the Heart of the Forest: Dilettants, Professionals, and Knowledge", *College English*, vol. 56, nr. 7, side 788-809, 1994. National Council of Teachers of English, via jstor.org, 2019.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*, 1922. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1979.
- Thompson, Carl. *Travel Writing*, 2011. Routledge, New York, 2011.

- Wilcken, Patrick. *Claude Lévi-Strauss: The Poet in the Laboratory*, 2010. Bloomsbury Publishing, London, 2011.
- Wiseman, Boris. "Lévi-Strauss and the Archaeology of Perceptible Worlds", *Yale French Studies*, nr. 123, "Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)", side 166-186, 2013. Yale University Press, New Haven, via jstor.org, 2019.
- Wiseman, Boris. *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*, 2007. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.