

Katrine Høghøj:

På kanten af det symbolske – en gentænkning af Lévi-Strauss’ strukturelle antropologi

RESUMÉ

Denne artikel undersøger mulighedsbetingelsen for en antropologi i Lévi-Strauss’ tænkning. Gennem en læsning af *Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss* søger artiklen dels at belyse Lévi-Strauss’ overvejelser over antropologiens natur, dels at belyse de retningslinjer, som han sætter op for strukturalismen som disciplin. Dette gøres med henblik på at gøre op med forestillingen om strukturel antropologi som en streng og formalistisk videnskab, hvis ambition er at afkode mekanismerne bag menneskelige handlinger. Den strukturelle antropologi må i stedet anskues som en videnskabsteori for antropologien, det vil sige en bestræbelse på at etablere de betingelser, hvorunder menneskelige handlinger er mulige at forstå.

ABSTRACT

This article explores the possibility for an anthropology in the philosophy of Lévi-Strauss. Through a reading of *Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss* the article seeks to illuminate Lévi-Strauss’ considerations on the nature of anthropology on one side, and the guidelines that he sets up for structuralism as a discipline on the other. This is done in order to change the impression of structural anthropology as a strict and formalistic science that aims to decode the mechanisms behind human behavior. Instead, structural anthropology should be considered a theory of anthropology as a science, i.e. as an effort to specify under which conditions human behavior is possible to understand.

EMNEORD

Lévi-Strauss, strukturalisme, poststrukturalisme, antropologi

KEYWORDS

Lévi-Strauss, structuralism, post-structuralism, anthropology

Claude Lévi-Strauss udgør en central skikkelse i udviklingen af den moderne antropologi; i en syntese af Saussures strukturelle lingvistik og Malinowskis etnologiske metode skaber han disciplinen *strukturel antropologi*. På baggrund af empiriske studier af myter, riter og traditioner på tværs af kulturer hævder den strukturelle antropologi, at det er muligt at opbygge en objektiv videnskab over mennesket. Tanken er den, at hvis socialvidenskaben kan forstå menneskets basale mentale strukturer (*l'esprit humain*), så kan det lade sig gøre at opbygge et studie over mennesket, som er ligeså videnskabeligt som naturvidenskaben. Således lyder den gængse filosofihistoriske jargon i hvert fald. En filosofihistorie formet af det, som Vincent Debaene¹ døber "the grand narrative of postmodernism"; en historie om, hvordan en rationalistisk tro på systemer og grammatik manifesteret i strukturalismen hos tænkere som Lévi-Strauss, Althusser og Lacan afløses af en filosofi om begivenheder og forskelle manifesteret i post-strukturalismen hos blandt andre Deleuze, Derrida og Lyotard. Kernen i dette narrativ er, at poststrukturalismen langt om længe bryder med den logocentrisme og essentialisme, som har præget den vestlige filosofi siden Platon. At vi med den "poststrukturalistiske begivenhed" endegyldigt er blevet kureret for "the great illusion – modern phantasm – of theory", det vil sige den opfattelse, at vi med teorien endegyldigt og troværdigt er i stand til at beskrive virkeligheden, *sådan som den er* (Debaene 2013, 22-26). Det er dette narrativ, som nærværende artikel har til formål at problematisere.

Det poststrukturalistiske narrativ baserer sig ifølge Debaene på en imaginær strukturalisme, det vil sige en konstrueret opfattelse af strukturalismen som "formalist, authoritative, claiming to domesticate the moving force of life and behavior in its 'system'" (ibid., 24). Strukturalismen er hos de såkaldte poststrukturalistiske tænkere et synonym for den systematiske videnskabs autoritære vold, den ultimative inkarnation af den vestlige traditions logocentrisme, som tror det muligt at indtage et eksternt perspektiv, gøre sig til herre over sine objekter for dermed ultimativt at kunne indfange virkeligheden i sit "system" (ibid., 24). I det poststrukturalistiske narrativ repræsenterer Lévi-Strauss' strukturelle antropolog et naivt forsøg på at afkode mekanismerne bag menneskelige handlinger. En illusion om, at det gennem

¹ Lektor i fransk på Columbia University, medforfatter til den intellektuelle biografi *Claude Lévi-Strauss. L'homme au regard éloigné* (2009), redaktør på Bibliothèque de Pléiade's kritiske genudgivelse af Lévi-Strauss' værker (2008).

den systematiske videnskab er muligt endegyldigt at forstå, *hvorfor* mennesker agerer, som de gør.

Denne beskrivelse forekommer at være en simplificering af Lévi-Strauss og andre strukturalistiske tænkere. Men som en velkendt frase påpeger, er det sejrherren, der skriver historien, og den poststrukturalistiske kritik er alligevel blevet toneangivende for læsningen af Lévi-Strauss, der portrætteres som repræsentant for et rigtigt og forældet videnskabssyn. Debaene påpeger, hvorledes modtagelsen af Lévi-Strauss' idéer inden for amerikansk academia spiller en rolle i denne sammenhæng. Når man taler om Lévi-Strauss' eftermæle, er det imidlertid vigtigt at skelne mellem den indflydelse, som han har ydet inden for den antropologiske videnskab på den ene side og inden for filosofi og litteraturvidenskab på den anden. Lévi-Strauss boede i New York mellem 1941 og 1948, hvor han opbyggede et tæt venskab med den amerikanske antropolog Franz Boas, som var med til at forme hans første antropologiske værker og dermed faciliterede hans modtagelse inden for den amerikanske antropologi. Med hensyn til det filosofiske og litteraturvidenskabelige felt skal vi dog helt frem til 1966, hvor Lévi-Strauss bliver offer for, hvad man kunne kalde et intellektuelt bagholdsangreb. Lévi-Strauss' idéer bringes til USA gennem Derridas oplæg "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" præsenteret ved konferencen "The Language of Criticism and the Sciences of Man", som blev afholdt på John Hopkins University i 1966. Dette oplæg er senere blevet omtalt som selve inkarnationen af den poststrukturalistiske begivenhed. Lévi-Strauss blev således introduceret til amerikansk humaniora gennem den poststrukturalistiske kritik af ham, og dette på et tidspunkt, hvor kun ganske få af hans værker var blevet oversat til engelsk.² På et tidspunkt, hvor han end ikke var blevet læst i USA (uden for en snæver kreds af antropologer) blev Lévi-Strauss således præsenteret som en forløber, som en, der allerede var blevet kritiseret og overgået. Strukturalismen var med andre ord "dead on arrival". Lévi-Strauss blev en figur, som altid allerede var *passé* (ibid., 24-25).

Imidlertid byder de sidste par år på en række genlæsninger, som søger at gøre op med dette poststrukturalistiske narrativ. Boris Wiseman påpeger i sin

² *Tristes Tropiques* (1958, tr. 1961), *Structural Anthropology* (1958, tr. 1963), *Totemism* (1962, tr. 1964).

indledning til "The Cambridge Companion to Lévi-Strauss" blandt andet nødvendigheden af at erstatte klichéen om Lévi-Strauss som en rigid videnskabsmand og "simpel" strukturalist med en opfattelse af ham som en, der udforsker grænser. Dette kommer til udtryk i tidlige tekster som *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, der udtrykker en typisk post-strukturalistisk interesse for, hvad der sker ved den symbolske ordens grænser (Wiseman 2008, 4). Jeg vil i det følgende foretage min egen genlæsning af *Introduction* med det formål at vise, at nogle af de idéer, som Lévi-Strauss formulerer i dette værk, senere bliver toneangivende for det, der normalt betegnes som poststrukturalisme. Hvis vi drager konsekvenserne af det begreb om symbolisme, som formuleres her, ender Lévi-Strauss nemlig i en position, som bekræfter det poststrukturalistiske standpunkt om, at teorien aldrig kan repræsentere virkeligheden. I det følgende vil jeg dels belyse de overvejelser, som Lévi-Strauss selv har gjort sig over antropologiens natur og dens mulighedsbetingelse, dels undersøge strukturalismens fundament og ambition. Dette gøres med henblik på at vise, at Lévi-Strauss' positive bidrag måske ikke så meget består i en egentlig antropologi som i en teori om antropologien. Det vil sige en videnskabsteori, som reflekterer over og stiller spørgsmålstejn ved dette foretagendes natur og dets begrænsning. Der er således ikke tale om et forsøg på at opbygge et objektive studie over menneskeheden, men derimod at undersøge, under hvilke betingelser menneskelige handlinger er mulige at forstå.

Et opgør med etnocentrismen

Lévi-Strauss' strukturelle antropologi indeholder en kritik af en etnocentrisme, som han finder i både filosofien og etnologien. Wiseman på peger, at man kan læse udviklingen i Lévi-Strauss' værker som grundlæggende stadier i den vestlige tænkningens decentrering gennem det 20. århundrede. Den vestlige tænkningens decentrering må endvidere ses som selve betingelsen for, at etnologien kan være opstået som videnskab; det er først ved at erkende vores eget synspunkts konstruerede natur, at vi bliver i stand til at forstå kulturelle forskelle og dermed i sandhed se og lytte til andre kulturer (ibid., 3). Som Derrida bemærker i "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines":

On peut en effet considérer que l'ethnologie n'a pu naître comme

science qu'au moment où un décentrement a pu être opéré: au moment où la culture européenne – et par conséquent l'histoire de la métaphysique et de ses concepts – a été *disloquée*, chassée de son lieu, devant alors cesser de se considérer comme culture de référence (Derrida 1967, 3).³

Betingelsen for, at den vestlige tradition overhovedet har fundet det *interessant* at undersøge, hvordan andre kulturer opfatter verden, er således, at den er hørt op med at opfatte sit eget specifikke verdensbillede som det ultimativt sande. Den kritik af etnocentrismen, som er betingelse for den etnologiske videnskabs opståen, er derfor nødvendigvis systematisk og tidsmæssig sammenfaldende med destruktionen af metafysikkens historie (ibid., 3). I dét øjeblik, hvor den vestlige tradition opdager, at den sandhed om mennesket, som den mente at være i besiddelse af, blot er én blandt mange, tvinges den ud på den etnologiske færd. Etnologiens opgør med metafysikken manifesterer sig i Lévi-Strauss' kritik af Sartres eksistentielle antropologi, som ved at tage udgangspunkt i idéen om et specifikt, menneskeligt primat overser den empiriske diversitet i levemåder på tværs af forskellige kulturer og ender med blot at repræsentere en sociologi for det moderne vestlige samfund. Imidlertid kritiserer Lévi-Strauss også en etnocentrisme i etnologien med det argument, at den etnologi, der ikke formår at overskride den empiriske observation, let henfalder til en moraliserende beskrivelse af indfødte kulturers kuriositet.

Lévi-Strauss' antropologiske og filosofiske foretagende markerer hermed en refundering af antropologien, på én gang et opgør med det, man kunne kalde *reduktionismen*, det vil sige den antropologi, som reducerer mennesket til det vestlige, moderne menneske, og med *empirismen*, som ikke formår at overskride den etnologiske observation og erkende en dybere virkelighed. Hvis antropologiens mål er at beskrive noget alment menneskeligt, kan den ikke tage udgangspunkt i en allerede forudgivet idé om, hvad et menneske er, men er henvist til at undersøge, hvad mennesker rent faktisk gør. Men en beskrivelse og redegørelse for det materiale, der her indhøstes, er ikke i sig selv

³ "Etnologien kan kun være blevet født som videnskab på et tidspunkt, hvor en decentrering havde fundet sted: i det øjeblik, hvor den europæiske kultur – og som konsekvens heraf metafysikkens historie og dens begreber, var blevet forrykket, fordrevet fra sit sted, og tvunget til at ophøre med at opfatte sig selv som referencekultur." (hvor andet ikke er angivet er oversættelserne mine egne)

tilstrækkeligt. Det centrale for Lévi-Strauss bliver derfor at finde ud af, hvordan menneskets kulturelle manifestationer i form af myter, ritualer og traditioner kan bruges til at sige noget om menneskets fundamentale mentale strukturer (*les structures de l'esprit*). At finde en metode til at transcendere den empiriske observation og nå ind til en struktur, som er fælles for alle mennesker til alle tider. Kun på denne betingelse anses antropologi som *mulig*.

Sartres *Critique de la raison dialectique*

Lévi-Strauss' opgør med den humanistiske reduktionisme manifesterer sig i hans kritik af Sartres eksistentialisme og historiesyn i *Critique de la raison dialectique*. Sartres projekt i dette værk er at undersøge mulighedsbetingelsen for en antropologi som mulighedsbetingelsen for en dialektisk fornuft. Tanken om en dialektisk fornuft kan forstås med udgangspunkt i Sartres tese om, at eksistensen går forud for essensen hos mennesket, hvilket vil sige, at det ikke kan defineres ved en række positive egenskaber, men kun ved det faktum, at det forholder sig til sig selv. Mennesket er ikke en *res cogitans* karakteriseret ved den analytiske fornuft, som kan stille sig på afstand af tingene og opnå objektiv erkendelse af dem, men derimod en *pour-soi* karakteriseret ved den dialektiske fornuft, ved evnen til at negere sine materielle vilkår og "projektere sig ud". Vi er således ikke først og fremmest videnskabsmænd, men *projekter*.

For at kunne tænke en eksistentialistisk antropologi må Sartre derfor kunne vise, hvordan den videnskab, der har mennesket som objekt, kan integreres i en tankegang, hvis førsteprincip altid er at tænke mennesket som projekt. Udfordringen består med andre ord i at studere og forstå mennesket uden at *objektivere* det. Sartre mener at kunne overkomme denne udfordring med den historiske dialektik; mennesket er bestemt af den sociale struktur, men også i stand til at sætte sig op imod den, benægte den og danne udgangspunkt for en ny struktur, og det er netop i disse historiens "varme" øjeblikke, at det er muligt for antropologen at gribe mennesket i dets grundlæggende væren som projekt. Denne måde at tænke antropologi på er imidlertid problematisk for Lévi-Strauss, for "que peut-on faire des peuples 'sans histoire', quand on a défini l'homme par la dialectique et la dialectique par l'histoire?" (Lévi-Strauss 1962,

296).⁴ Kernen i Lévi-Strauss' kritik er, at hvis man bruger historien som det afgørende kriterium for at tænke mennesket, så er man ude på en glidebane førende til at tildele en bestemt type menneske en større grad af menneskelighed end andre typer mennesker. Ifølge Lévi-Strauss repræsenterer netop eksistentialismen en af de sidste manifestationer af den store metafysik, som ved at adskille mennesket fra naturen nødvendigvis adskiller en bestemt type af menneske fra andre typer mennesker. Eksistentialismen ender derfor med blot at være en teori om det moderne voksne og civiliserede menneske (France Culture: 2014).

Lévi-Strauss' formål er at vise, at Sartres antropologi er langt mere snæver, end Sartre ved af. Den intime forbindelse mellem antropologi og historie, som Sartre etablerer, er blot et symptom på den kultur, hvori den er etableret. *Critique de la raison dialectique* er et etnografisk dokument, der kan bruges til at sige noget om vor tids mytologi. Denne myteproduktion er imidlertid et uundgåeligt onde, når man søger at bestemme mennesket metafysisk, altså med udgangspunkt i en bestemt, forudgående idé om, hvad der gør et menneske til et menneske. Derfor må Lévi-Strauss nødvendigvis definere sig selv som "æstet", der i Sartres vokabular er en betegnelse for den, som "prétend étudier les hommes comme si c'étaient des fourmis" (Lévi-Strauss 1962, 294).⁵ Det eneste mulige udgangspunkt for antropologien er menneskeobjekter, hvis organisation kan undersøges rent empirisk:

Nous acceptons donc le qualificatif d'esthète, pour autant que nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre (...) par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants (ibid., 294).⁶

⁴ "hvad kan man stille op med folk 'uden historie', når man har defineret mennesket ved dialektikken og dialektikken ved historien?"

⁵ "foregiver at studere mennesker, som var de myrer".

⁶ "Vi accepterer altså egenskaben 'æstet', eftersom vi tror, at humanvidenskabernes ultimative mål ikke er at konstituere mennesket, men at opløse det (...) på tværs af de menneskelige samfunds empiriske diversitet vil den etnografiske analyse indfange invarianter".

Det handler med andre ord ikke om at *konstituere* mennesket ved at forsøge at tænke sig til, hvad det vil sige at være et menneske, men om at udskille en række invarianter på tværs af den kulturelle diversitet og dermed *opløse* mennesket til de ubevidste strukturer, som styrer dets tænkning og opførsel. Lévi-Strauss ønsker derfor at udskifte filosofiens etnocentriske udsvævelser med en langt mere udstrakt scene, som er etnologiens observationer af den kulturelle diversitet. Hvis antropologien ønsker at beskrive mennesket som sådant og ikke blot en bestemt type menneske, så må den altså tage direkte udgangspunkt i den kulturelle diversitet og ved en sammenlignende analyse notere forskelle for derved at kunne opdage egenskaber.

At bevare enheden i diversiteten

Mulighedsbetingelsen for en antropologi i Lévi-Strauss' tænkning hviler derfor på mulighedsbetingelsen for en komparatisme. Den strukturelle antropologi hviler på en forudsætning om, at det rent faktisk er muligt at sammenligne kulturer, hvilket Gildas Salmon noterer sig ved at indlede sin bog om Lévi-Strauss med spørgsmålet: "Qu'est-ce que compare deux sociétés, deux institutions, ou deux mythes? (...) ne suppose-t-il (antropologien) pas de l'avoir déjà résolue?" (Salmon 2014, 3).⁷ For at etnologien forstået som studiet af forskellige kulturer rent faktisk udfylder sin prætenderede rolle som en antropologi, det vil sige et studie af mennesket som sådant, så må den kunne vise, hvordan det er muligt at sammenligne to – for en umiddelbar empirisk betragtning – vidt forskellige kulturer. Altså må den have en metode til at transcendere den rent empiriske observation og nå ind til en bagvedliggende struktur, som den hævder, er fælles for alle kulturer. Som Salmon skriver, er sammenligningen det instrument, der tillader antropologien at formulere noget alment menneskeligt, idet den gør det muligt at bringe de ligheder, som forener vaner og overbevisninger på tværs af kulturer, frem i lyset. Den er således et redskab til at påvise en enhed i den menneskelige natur på tværs af de empiriske forskelle, som vi ofte finder på helt fundamentale punkter som f.eks. politisk organisation og synet på moral og sandhed (ibid., 3). Den sammenlignende antropologis udfordring består derfor i at omfavne hele

⁷ "Hvad vil det sige at sammenligne to samfund, to institutioner eller to myter? (...) foregiver den ikke (nemlig antropologien) allerede at have besvaret dette spørgsmål?" (Salmon 2014, 3).

menneskeheden i al dens forskellighed og i én og samme bevægelse påvise en enhed i den menneskelige natur.

Dette paradoks optræder i en lidt anden udformning i *Tristes Tropiques*, hvor Lévi-Strauss som den første europæer stifter bekendtskab med en landsby i Tupi-regionen i Brasilien. Efter at have beundret tupiernes uberørte natur og muntre sprog i sand rejseberetningsstil rammes Lévi-Strauss af en følelse af tomhed: Han har *endelig* fundet, hvad han søgte, men er ikke i stand til at gennemtrænge det, for de vilde er på en eller anden måde *alt for vilde*. Jeffrey Mehlman sammenligner i artiklen "The floating signifier" Lévi-Strauss' møde med tupierne med Swanns forhold til Odette i Prousts *À la recherche du temps perdu*, for passionen at kende den ukendte kvinde *som ukendt* svarer meget præcist til antropologens projekt i og med, at fiaskoen altid allerede er indlejret i projektet, for hvordan er det muligt at erkende den fremmede *som fremmed*? (Mehlman 1972, 12-13). Problemet består i, at ligeså snart de indfødte erkendes, så forsvinder deres fremmedartethed, men hvis denne fremmedartethed forbliver intakt, så er de utilgængelige for analyse. Spørgsmålet er således, hvordan det er muligt at forstå den anden uden at appropriere ham?

Marcel Mauss bliver Lévi-Strauss' svar på dette paradoks, da han er den første i den etnologiske tænkning, som gør et forsøg på at transcendere den empiriske observation for at nå ind til en dybere virkelighed:

Pour la première fois, le social cesse de relever du domaine de la qualité pure: anecdote, curiosité, matière à description moralisante ou à comparaison érudite et devient un système, entre les parties duquel on peut donc découvrir des connexions, des équivalences et des solidarités (Lévi-Strauss 1950, 33).⁸

Etnologien har således været præget af en empirisme, som ikke forholder sig til sit eget indbyggede paradoks, men udøves og finder udtryk i "rene" observationer og fortællende beretninger om indfødte kulturer. Etnologien er her ligeså etnocentrisk som Sartres eksistentielle antropologi, da den ikke består i andet end anekdoter om de vildes kuriøse adfærd og moraliserende

⁸ "For første gang ophører det sociale med at høre under den rene kvalitets domæne: anekdote, kuriositet, materiale til moraliserende beskrivelser eller lærd sammenligning og bliver et system, i hvilket man så kan opdage forbindelser, ækvivalenter og tilhørsforhold".

beskrivelser af deres påståede primitivitet. Det er først med Mauss, at antropologien undslipper dette dødvande, fordi han er den første, der bestræber sig på at opdage den latente struktur bag kulturelle fænomener. Det er derfor Mauss, som gør det muligt for Lévi-Strauss at genetablere antropologien, sætte komparatismen på ny formel og dermed bruge den etnologiske observation til at sige noget om åndens fundamentale strukturer. Denne genetablering består ikke i at se noget nyt, men i at opdage den latente struktur i det, som de andre allerede har set, *i at se alt på ny*.

Inderst inde er vi alle langt ude

Det er særligt Mauss' begreb om *den totale sociale kendsgerning* (ibid., 22), som bringer Lévi-Strauss videre. Det, som Mauss lærer Lévi-Strauss, er, at antropologien må tage udgangspunkt i sociologien, hvilket betyder, at hvis man vil forstå mennesket, så må man forstå forholdet mellem individet og gruppen. Det psykologiske er underordnet det sociologiske, og det giver derfor ikke mening at forklare sociologiske fænomener med en psykologisk terminologi, men omvendt må den individuelle struktur forstås med udgangspunkt i den sociale virkelighed. Mauss' formål er derfor "de définir la réalité social; mieux encore: de définir le social comme *la réalité*" (ibid., 22).⁹

At den sociale kendsgerning skal være total betyder for det første, at den skal kunne indbefatte alle aspekter af et menneskes liv, det vil sige forene det rent sociale aspekt med de historiske og fysio-psykologiske aspekter af det individuelle. Altså, at alt det, som bliver observeret, integreres i observationen. For det andet, at eftersom det videnskabelige subjekt er af samme natur som det videnskabelige objekt, så er *iagttageren selv en del af sin iagttagelse* (ibid., 23-25). At gribe den sociale kendsgerning totalt betyder, at den på en gang må gribes udefra og indefra, det vil sige som et objekt, men et objekt, hvor den subjektive tilegnelse uundgåeligt er integreret, idet etnografen i felten selv lever denne kendsgerning (ibid., 26). Lévi-Strauss påpeger her, at det for enhver videnskab handler om at forklare både sin genstands subjektive og objektive aspekt. Det vil sige genstanden som ting på den ene side, og de subjektive forestillinger, som den fremkalder, på den anden. Eksempelvis skal

⁹ "at definere den sociale virkelighed, endnu bedre: at definere det sociale som virkeligheden".

kemien ikke blot kunne forklare et jordbærs molekylære form, men også hvordan dets specifikke smag er resultat af denne form (ibid., 26). Det prekære ved socialvidenskaben er imidlertid, at den genstand, som observeres, også har forestillinger om sig selv. Antropologien bliver således approprierende, når den reducerer de mennesker, som den søger at forstå, til sin egen forestilling om dem. Den griber dem hermed ikke som individer, der har egne forestillinger om verden og om sig selv. For at kunne opnå en forståelse af indfødte kulturer må etnologen derfor først leve deres sociale virkelighed (deltagerobservation) og dermed sætte sig ind i, hvordan de oplever verden. Derefter må han analysere og forstå sin egen oplevelse. Etnologiens udfordring kan overkommes, fordi mennesket har en evne til at objektivere sig selv uden nogensinde at opløse sig som subjekt (ibid., 27). Det vil sige i *selvrefleksionen*, som gør det muligt for etnologen at forstå de ubevidste mekanismer bag sin egen oplevelse. Det er derfor kun muligt at nedbryde dikotomien mellem dem og os og opnå forståelse på et ubevidst plan, hvor umiddelbart heterogene kulturelle fænomener afsløres som udtryk for samme infrastruktur.

Lévi-Strauss mener derfor at overkomme umuligheden i at erkende de andres andethed ved at undersøge den ubevidste struktur, som han deler med dem. Det er med andre ord muligt at erkende den *fremmede* som *fremmed*, fordi der er et domæne, hvor vi alle er fremmede. Autentisk kendskab til den anden kan derfor kun opnås med udgangspunkt i ubevidste strukturer:

Ainsi, l'appréhension (qui ne peut être qu'objective) des formes inconscientes de l'activité de l'esprit conduit tout de même à la subjectivation; puisqu'en définitive, c'est une opération du même type qui, dans la psychanalyse, permet de reconquérir à nous-même notre moi le plus étranger, et dans l'enquête ethnologique, nous fait accéder au plus étranger des autrui comme à un autre nous (Lévi-Strauss 1950, 30-31).¹⁰

¹⁰ "Således fører begribelsen (som kun kan være objektiv) af den mentale aktivitets ubevidste former alligevel til en subjektivering, fordi det er en operation af samme type, som i psykoanalysen gør det muligt for os at genvinde vores allermost fremmede selv, og der i den etnologiske undersøgelse giver os adgang til det allermost fremmede ved de andre som et andet os".

Det menneske, som det handler om at forstå, er således ikke en rationel agent, men et subjekt, der ikke er herre i eget hus. Når Lévi-Strauss søger at erkende andre kulturer gennem den ubevidste infrastruktur, som han deler med dem, fører det altså ikke til en objektivisering, men derimod en subjektivisering, fordi det bringer ham i kontakt med nogle helt fundamentale strukturer, der på en og samme tid er os allernærmest og allerfjernest "notre moi le plus secret" (ibid., 30). Lévi-Strauss finder på den måde en enhed i den menneskelige natur i det faktum, at vi alle har et ubevidste. Etnologien og filosofien blev etnocentriske, fordi de ikke forstod naturen af deres eget foretagende. Ikke forstod, at de som "iagttagere" selv tog del i deres iagttagelse, og at det, som de præsenterede som en antropologi, blot var en spejling af egne forestillinger. Fordi filosofferne og etnologerne troede det muligt at identificere sig med den anden på et bevidst plan, fortabte de sig i enten enheden eller diversiteten. Kun med tesen om, at mennesket må forstås ved sit indre udland, at vi inderst inde alle er langt ude, kan forestillingen om en *esprit humain* opretholdes.

Hvad kender man strukturalismen på?

Den strukturelle antropologi baserer sig således på tanken om, at antropologien må finde sit grundlag i den ubevidste infrastruktur, som ligger bag bevidste kulturelle manifestationer. Tanken om en ubevidst infrastruktur, som går forud for den aktuelle kultur, må forstås med udgangspunkt i den anden grundsten i den strukturelle antropologi; nemlig den tankestrømning, som vi betegner *strukturalisme*. Deleuze søger i sit essay "A quoi reconnaît-on le structuralisme?" fra 1973 at bestemme de distinktive træk ved strukturalismen og fremhæver her først og fremmest, at de forskellige manifestationer af strukturalisme kan genkendes ved det faktum, at de tænker i en ny orden, nemlig *den symbolske orden*. Ud over filosofiens klassiske distinktion mellem *den reelle orden*, virkeligheden, som den er, og *den imaginære orden*, fantasier og forestillinger om virkeligheden, anerkender strukturalismen altså eksistensen af "un ordre symbolique, irréductible à l'ordre du réel, à l'ordre de l'imaginaire, et plus profond d'eux" (Deleuze 1973, 3).¹¹ For at forstå det symbolske hos Lévi-Strauss er særligt to teser fra *Introduction centrale*. For det første, at det symbolske er en primær kendsgerning, der gør det muligt for

¹¹ "en symbolsk orden, irreduktibel til både den reelle orden og den imaginære orden, og mere grundlæggende end begge disse".

os at forstå selve samfundets og kulturens oprindelse. For som Lévi-Strauss skriver, forblev Mauss' tænkning ufrugtbar, fordi han stadig troede det muligt at udvikle en sociologisk teori om symbolismen, "alors qu'il faut évidemment chercher une origine symbolique de la société" (Lévi-Strauss 1950, 19).¹² Dernæst, at alle aspekter af et samfund må opfattes som udtryk for det symbolske, der manifesterer sig. Enhver kultur kan således beskrives som en samling af symbolske systemer, som indbefatter både sprog, religion, kunst, videnskab osv., gennem hvilke mennesket søger at forklare bestemte aspekter af den fysiske og sociale virkelighed (ibid., 14-15).

Marcel Hénaff bemærker i artiklen "Lévi-Strauss and the question of symbolism", at palæontologer ofte straks tyr til begrebet om symbolisme, når de søger at beskrive det specifikt menneskelige. Mennesket karakteriseres således som det væsen, hvis verden er symbolsk. Det symbolske kan i tråd hermed defineres som "that by which the order of culture asserts itself as distinct from nature" (Hénaff 2008, 178). Det vil sige, at den symbolske orden er det, som muliggør passagen fra natur til kultur. Den består i et sæt af regler, som på den ene side adskiller sig fra naturens orden (naturlovene), på den anden side relaterer sig til denne. For at forstå samfundets symbolske oprindelse må man derfor undersøge nogle af de fænomener, som sætter det fysiologiske og sociale i direkte forbindelse med hinanden. Lévi-Strauss fremhæver her det afgørende i at udføre et gennemgribende studie af "la façon dont chaque société impose à l'individu un usage rigoureusement déterminé de son corps" (Lévi-Strauss 1950, 3-4).¹³ Måden, hvorpå samfundet indprenter en lov direkte på individets krop, er nemlig nøglen til at forstå den primære socialisation, det vil sige, hvordan det biologiske individ indskrives i samfundets symbolske orden. Passagen fra natur til kultur sker først og fremmest gennem incesttabuet; naturen foreskriver intet andet end biologisk reproduktion, men udover denne af naturen foreskrevne orden indsætter de enkelte samfund regler for, hvem der kan betragtes som en mulig partner og herunder en regel om, at man skal gifte sig uden for sin egen gruppe.

¹² "mens det tydeligvis er samfundets symbolske oprindelse, som det er nødvendigt at undersøge".

¹³ "måden hvorpå hvert enkelt samfund påtvinger individet en bestemt brug af kroppen".

Incestforbuddet er hermed det, der sikrer, at samfundet ikke bryder sammen og desintegreres i mindre grupper (Hénaff 2008, 181).

Den symbolske orden peger på, at der for menneskets vedkommende finder et radikalt brud med naturen sted, som udgør mulighedsbetingelsen for det sociale. Det symbolske er en orden, som individet må underkaste sig for at kunne forstå og blive forstået af andre individer. Som nævnt kan ethvert samfund forstås som en samling af symbolske systemer, som alle sigter mod at artikulere og forklare forskellige aspekter af virkeligheden. Disse symbolske systemer udgør imidlertid ikke et harmonisk hele, idet de forbliver inkommensurable, hvilket betyder "qu'aucune société n'est jamais intégralement et complètement symbolique" (ibid., 15).¹⁴ Samfundet kan betragtes som en samling af "symbolske øer", som flyder rundt mellem hinanden, men aldrig forenes til et kontinent. Denne disharmoni har som konsekvens, at der i ethvert samfund vil være fænomener og individer, som befinder sig på kanten af den symbolske orden eller splittet mellem forskellige symbolske systemer. Det er netop dette symbolske grænseland, som interesserer Lévi-Strauss.

Den symbolske tænknings byrde

Udover denne disharmoni mellem de symbolske systemer, der tilsammen udgør et samfund, påpeger Lévi-Strauss en disharmoni mellem de symbolske systemer og den virkelighed, som de søger at artikulere. Vi finder her en spænding hos Lévi-Strauss mellem to forskellige opfattelser af forholdet mellem sprog og virkelighed: på den ene side får vi indtrykket af, at virkeligheden kan reduceres til det symbolske, at den er helt igennem sprogligt og socialt konstrueret. For som Lévi-Strauss skriver: "Comme le langage, le social *est* une réalité autonome (la même d'ailleurs); les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent" (ibid., 32).¹⁵ Virkeligheden fortøner sig således bag symbolerne. På den anden side indikerer Lévi-Strauss, at der eksisterer noget uden for og uafhængigt af det symbolske, som *forstyrrer*. En byrde, som hjemsøger den symbolske tænkning. Han konkluderer hen mod slutningen af

¹⁴ "at intet samfund er fuldstændigt og helt igennem symbolsk".

¹⁵ "Ligesom sproget er det sociale en selvstændig realitet (den samme i øvrigt); symbolerne er mere virkelige end det, som de symboliserer".

Introduction: "Nous croyons que les notions de type *mana*, (...) représentent précisément ce *signifiant flottant*, qui est la servitude de toute pensée finie" (ibid., 54).¹⁶ Mana er et af de begreber, som Mauss adopterer fra de indfødtes vismænd for at beskrive den mystiske kraft, der menes at være til stede i enhver kultur. Lévi-Strauss mener imidlertid, at begreber af typen *mana* er så hyppige, at der må være tale om en form for universel og permanent tænkning "fonction d'une certaine situation de l'esprit en présence des choses" (ibid., 46).¹⁷ Mana må forstås som en flydende betegner, det vil sige et sprogligt udtryk uden fastsat reference, som ikke betyder noget *bestemt*, men er flydende og derfor kan bruges til at dække over flere forskellige fænomener, som (endnu) ikke er symboliserede. Lévi-Strauss ledes på denne vej ved at tage udgangspunkt i nogle af de overvejelser, som Mauss selv har gjort sig over *mana*; blandt andet citerer Mauss en vis Père Thavenets bemærkning vedrørende ordet *manitou* hos Algonkinindianerne: "...Il désigne plus particulièrement tout être qui n'a pas encore un nom commun, qui n'est pas familier" (ibid., 46).¹⁸ Betegnelsen *manitou* benyttes altså i mødet med et ukendt objekt eller et fænomen, der ikke er umiddelbart forståeligt og velkendt, og som man derfor studser over. På samme måde benævner franskmænd en ukendt genstand eller en genstand, hvis brug er svær at forklare, *truc* (tingest/dims) eller siger om en person, der har en charme eller karisma, som er svær at indkredse, at denne person har *quelque chose* (et eller andet) (ibid., 47-48). Der er altså tale om overordentligt abstrakte ord, som kan bruges i de tilfælde, hvor vi ikke har et klart begreb om, hvad noget er. Lévi-Strauss skriver:

Mais, toujours et partout, ces types de notions interviennent, un peu comme des symboles algébriques, pour représenter une valeur indéterminée de signification, en elle-même vide de sens et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié, ou, plus exactement, de signaler le fait que dans telle circonstance, telle

¹⁶ "Vi mener at begreber af typen *mana* (...) repræsenterer denne *flydende betegner*, som er enhver endelig tæknings åg".

¹⁷ "funktion af en bestemt måde, hvorpå ånden er situeret over for tingene".

¹⁸ "... Det betegner mere præcist ethvert værende, som endnu ikke har et alment kendt navn, som ikke er velkendt".

occasion, ou telle de leurs manifestations, un rapport d'inadéquation s'établit entre signifiant et signifié au préjudice de la relation complémentaire antérieure (ibid., 48).¹⁹

Det er imidlertid tydeligt, at Lévi-Strauss her bruger de Saussurianske begreber signifiant og signifié på sin helt egen, svært gennemskuelige måde, for mens Saussure så signifiante som signifiéens nødvendige ækvivalent, så løsriver signifiante sig hos Lévi-Strauss og bliver styrende for signifiéen: "le signifiant précède et détermine le signifié."²⁰ Den ene side af et stykke papir kan selvsagt ikke gå forud for og bestemme den anden side af et stykke papir, og spørgsmålet er derfor, om Lévi-Strauss med signifiant og signifié overhovedet mener det samme, som Saussure gjorde. Mehlman fremsætter i denne sammenhæng den teori, at Lévi-Strauss i sit forsøg på at forklare mana udskifter dikotomien signifiant/signifié med dikotomien langue/parole (Mehlman 1972, 23). Derfor er signifiant at forstå som sprogets struktur, det ubevidste tegnsystem "through which *meaning* takes place" (ibid., 23), mens signifié er den individuelle, bevidste tale, hvori erkendelsen af verden foretages og udtrykkes. Når Lévi-Strauss taler om, at signifiant og signifié løsriver sig fra hinanden, peger han på, at det symbolske system og erkendelsen af verden ikke er i overensstemmelse. De er struktureret forskelligt: Sprogsystemet er diskontinuerligt, mens erkendelsen er kontinuerlig. Lévi-Strauss' paradoks går på, at mens sproget som system kun kan være opstået på én gang, så kan tingene kun erkendes lidt efter lidt. Det vil sige, at universet begyndte at betyde noget lang tid før, at man vidste, hvad det betød (Lévi-Strauss 1950, 52).

Lévi-Strauss forklarer denne situation ved en metafor: Det er, som hvis menneskeheden på én gang modtog et enormt domæne og et detaljeret kort over dette og herefter har brugt og til stadighed vil bruge årtier på at finde ud

¹⁹ "Overalt ser man denne type af betydninger indført, lidt som algebraiske symboler, til betegnelse for et ubestemt betydningsindhold; i sig selv er de tomme og kan derfor tillægges en hvilken som helst mening, sådan at deres eneste funktion bliver at udfylde tomrummet mellem betegnende og betegnet, eller rettere at tilkendegive det forhold, at under de omstændigheder, ved den lejlighed eller i den fremtrædelsesform opstår der en uoverensstemmelse mellem det betegnende og det betegnede" (Oversættelse af Søren Gosvig Oleson i Agamben, Giorgio (2012), *Sprogets sakramente. En arkæologi for eden*. Forlaget Wunderbuch).

²⁰ "det betegnende går forud for og bestemmer de betegnede".

af, hvilke symboler på kortet, der svarer til hvilke aspekter af domænet. Fra det øjeblik, hvor mennesket tog sproget i brug, har det benævnt og kategoriseret verden, men verden kan ikke eller vil aldrig endegyldigt kunne imødekomme dette behov for kategorisering. Paradokset består i, at mennesket søger at applicere et system på en virkelighed, som ikke lader sig fuldstændigt systematisere. Systemet prætenderer at forklare alle aspekter af virkeligheden, men virkeligheden kommer hele tiden bag på systemet, overrasker det og afslører huller. Der er med andre ord en forskel i måden, hvorpå sproget artikulerer sig, og måden, hvorpå verden artikulerer sig. Den asymmetri mellem signifiant og signifié, som er enhver endelig tænknings byrde, manifesterer sig i, at mennesket i sin bestræbelse på at erkende verden altid råder over et overskud af betydning. Der vil altid være en diskrepans mellem det betegnende og det betegnede, som kun den guddommelige forståelse (entendement divin) kan ophæve (ibid., 54).

Den rigiditet og manglende hensyntagen til kontingens, som Lévi-Strauss så ofte er blevet kritiseret for, imødegås altså her: Virkeligheden kan ikke indfanges af teorien, ikke reduceres til strukturen, men modsætter sig netop systematisering. Min virkelighed struktureres af det symbolske, men er ikke fuldt ud reducerbart til det. I lyset heraf forekommer idéen om et objektivt studie over mennesket en smule naivt; for antropologien må nødvendigvis også være et ufuldstændigt symbolsk system. Et forsøg på at applicere et system på en virkelighed, som ikke endegyldigt lader sig systematisere.

En videnskabsteori for antropologien

I sidste ende består Lévi-Strauss' positive bidrag måske ikke så meget i en egentlig antropologi, men i en teori om antropologien. Således består genetableringen i at forstå dette foretagendes natur og dets indbyggede modsigelse. Som Salmon fremhæver, kan Lévi-Strauss' strukturelle antropologi ikke sidestilles med andre teorier og strømninger inden for antropologien, men går nærmere ud på at opstille mulighedsbetingelserne for en sådan: "Pour Lévi-Strauss 'anthropologie' est donc le nom d'un problème plutôt que d'un savoir constitué" (Salmon 2013, 5).²¹ Den strukturelle

²¹ "For Lévi-Strauss er 'antropologi' snarere navnet på et problem end på en konstitueret lære".

antropologi må forstås som en videnskabsteori for antropologien, en bestræbelse på at bestemme, *hvad* der udgør et antropologisk faktum. Ligeledes bemærker Debaene, at strukturel antropologi ikke blot er en ny antropologisk teori, som sigter efter at forklare kulturelle og sociale forhold, men nærmere består i en ny måde at bestemme dem på (Debaene 2013, 35).

Lévi-Strauss' strukturelle antropologi er altså værdifuld fra en videnskabsteoretisk vinkel, fordi den i tesen om, at det sociale faktum må gribes totalt, gør opmærksom på det immanente forhold mellem den antropologiske refleksion og dens objekt. Tanken om, at den, der observerer, selv tager del i observationen, gør således opmærksom på det forhold, at antropologien ikke udtrykker en objektiv sandhed, men *altid* kommer et sted fra. Kritikken af reduktionismen og empirismen bestod netop i, at de ikke anerkendte dette immanente forhold, og at det, som de præsenterede som en antropologi, blot var en spejling af egne forestillinger. Lévi-Strauss gør opmærksom på, at Sartres *Critique de la raison dialectique* kan anskues som et etnografisk dokument, som kan bruges til at sige noget om vor tids mytologi. Ligeledes påpeger han, at den New Zealandske teori, som Mauss adopterer for at forstå udvekslingen i indfødte samfund, har værdi som etnografisk dokument, men forbliver en teori (Lévi-Strauss 1950, 41). Imidlertid gælder det samme vilkår for den strukturelle antropologi, for som Lévi-Strauss bemærker i begyndelsen af "Le Cru et le Cuit" (1964): "a reader would not be wrong if he took the book itself as a myth: the myth of mythology" (Debaene 2013, 35). Den antropologiske tænkning har således ikke en privilegeret position over de former for tænkning, som den studerer. Det handler om at erkende, at ethvert synspunkt har en konstrueret natur. Det er derfor ikke op til antropologen at forsøge at *forstå* de andres tankegang, for det er netop her, at forståelse undslipper. Som Vincent Debaene formulerer det:

Its task is not to translate (and thus betray) the Other's thought in Western terms, but to create interconnections between conceptual fields. (...) the work of the anthropologist is not to try to "understand" - with a vaguely condescending benevolence - a "world view" different from our own, which should be respected despite its obvious insufficiencies. Rather, it is about understanding that the Piro natives do not have a different "view" of the same "world" but different concepts of corporeality and humanity

that are spread across different axes and networks of opposition
(*ibid.*, 36).

Symbolske systemer er som nævnt indholdsmæssigt inkommensurable, hvilket betyder, at de ikke direkte kan sammenlignes eller oversættes til hinanden. De udtaler sig ikke om samme virkelighed, men *skaber* forskellige begrebsverdener. Og netop derfor kan vi fascineres, forundres og forbløffes – ja ligefrem harmes - over andre samfunds ritualer, traditioner og teorier om virkeligheden, som forekommer os uforståelige. Dog finder vi en enhed i det faktum, at alle samfund rent faktisk har ritualer, traditioner og myter. Alle har teorier om, hvordan universet hænger sammen og om, hvad det vil sige at være et menneske. Symbolske systemer er derfor kun kommensurable i kraft af deres systemkarakter, i kraft af deres ubevidste symbolske oprindelse. Lévi-Strauss beskriver mennesket som det væsen, der søger at forstå og artikulere sin virkelighed ved at opbygge symbolske systemer. Dets grundvilkår er imidlertid, at disse symbolske systemer forbliver utilstrækkelige. Den flydende betegner er et symptom på denne utilstrækkelighed, på den grundbetingelse, at intet symbolsk system er fastlagt og endegyldigt i stand til at indfange virkeligheden, *sådan som den er*, men derimod flydende og i konstant bevægelse henimod andre symbolske systemer og mod den symbolske ordens grænser. Det giver derfor ikke mening at mistænke Lévi-Strauss for logocentrisme, essentialisme og rigiditet, da han først og fremmest søger at tænke denne *bevægelse* og de grænseområder og kløfter, der opstår, når strukturen viser sig ikke at være tilstrækkelig.

Litteratur

- Debaene, Vincent. 2013. "Lévi-Strauss: What Legacy?". *Yale French Studies*, No. 123, *Rethinking Claude Lévi-Strauss*: 14-40.
- Deleuze, Gilles. 1973. "A quoi reconnaît-on le structuralisme?" in F. Chatelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le Xxe siècle*, Hachette, 1973. Besøgt 19. juli 2016. <http://libertaire.free.fr/DeleuzeStructuralisme.html>.
- Derrida, Jaques. 1967. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*. In: *Écriture et la Différence*. Paris: "Seuil", 1967: 409-429. Besøgt 19. juli 2016. http://ae-lib.org.ua/texts/derrida__la_structure_le_signe_et_le_jeu__fr.htm.
- Hénaff, Marcel. 2008. "Lévi-Strauss and the question of symbolism." *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*: 177-196.
- Lévi-Strauss, Claude. 2012 (1950). *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Paris: Quadrige.
- Lévi-Strauss, Claude. 2014 (1962). *La pensée sauvage*. Saint-Amand-Montrond: Pocket.
- Mehlman, Jeffrey. 1972. "The "Floating Signifier": From Lévi-Strauss to Lacan" *Yale French Studies*, No. 48, *French Freud: Structural Studies in Psychoanalysis*.
- Salmon, Gildas. 2013. *Les structures de l'esprit: Lévi-Strauss et les mythes*. Paris: PUF.
- Wiseman, Boris. 2008. "Introduction" *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*: 1-15.

Radioudsendelser

- France Culture. 2014. Claude Lévi-Strauss parle de l'existentialisme: Source: Archives du Xxe siècle, 10/01/1970 in "Les Nouveaux chemins de la connaissance, Duels de philosophes (3/4) Sartre vs. Lévi-Strauss: existentialisme contre structuralisme", d. 01/01 1970.