

Hans J. Lundager Jensen

Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris 1983.

I forordet præsenterer Claude Lévi-Strauss sin nyeste bog som sin svanesang, en sidste udgivelse før den afsluttende tavshed. Han har derfor benyttet lejligheden til at supplere samlingen af etnografiske og antropologiske artikler med en række æstetiske og kulturkritiske bidrag og følgelig ikke etiketteret bogen "Strukturel antropologi III", hvad der for så vidt ville have været nærliggende, som den i mangt og meget ligger på linie med de to foregående artikelsamlinger.

Således åbnes bogen med et foredrag fra 1971, "Race og kultur" ("Race et culture"), afholdt ved en Unescokonference mod racisme. Lévi-Strauss lægger ikke skjul på, at foredraget bevirkede en mindre skandale. Det er ikke svært at se hvorfor. Den store etnograf var naturligvis tiltænkt rollen som den, der videnskabeligt kunne bekræfte alle rettænkende i, at racisme er et afskyeligt fænomen, at forskelle mellem racer er videnskabelig irrelevant, og at racisme under alle former bør foragtes og bekæmpes. Men Lévi-Strauss sagde ikke lige præcis dét. Naturligvis drejer det sig ikke om at forsvare apartheid i Sydafrika og den slags. Men sagen er mere kompliceret, end den blotte afvisning lader formode. Lévi-Strauss peger på en række ømme punkter ved det begreb om racisme, som den automatiske fordømmelse opererer med. Lad os her nævne to af disse. Kampen mod racisme identificeres ofte med bekæmpelsen af enhver form for diskrimination¹; men her løber man straks ind i en selvmodsigelse. Unesco proklamerer nemlig at ville åbne kulturene over for hinanden og nedbryde skrankerne mellem dem, og i samme åndedræt at ville værne om den enkelte kulturs særpræg. Imidlertid kan en hvilken som helst kultur i sidste ende kun overleve ved at afvise andre kulturer som lige så berettigede eller egnede måder til at organisere det menneskelige liv. Racismen er kun en særlig - og under visse betingelser særlig brutal - udgave af en kulturs insi-

steren på sin egen overlegenhed. For et etnografisk synspunkt er racismen ikke et mere betydningsfuldt problem end den udryddelse af kulturformer og den stærkt stigende nivellering af forskelle mellem kulturer, som foregår i vor tid - et fænomen, der ganske svarer til den accellererende udryddelse af de dyrearter, som ikke umiddelbart kan tages i menneskets tjeneste, hvilket som bekendt er de fleste. Diskrimination og racisme er ikke uden videre det samme - og diskriminationen er en forudsætning for at undgå det universelle myresamfund. Der ligger ingen skjult eller åben facisme i dette synspunkt; eller også er alle menneskelige samfund facistiske - bortset fra den formidable vestlige industrielle imperialisme, der har frembragt forestillingen om det fortræffelige (subsidiært det mindre hykleriske: nødvendige) i nedbrydelsen af alle principielle skranker og forskelle. Kampen mod racisme kan altså kun føres med yderste forsigtighed; den automatiske fordømmelse af diskrimination går den vestlige kulturimperialismes ærinde.

Som alle pæne mennesker er imod racisme under alle former, således hersker der almindelig enighed om, at humangenetikken har kompromitteret sig i en sådan grad, at den er antropologisk irrelevant. Alt er kultur, følgelig. Men så enkelt stiller sagen sig ikke, iflg. Lévi-Strauss. Genetikken definerer ikke kulturen, i alt fald ikke umiddelbart. Men når et samfund som Nambikwara-stammen presser eet af sine medlemmer til at overtage det byrdefulde hverv som høvding i kraft af dette individs særlige kvaliteter og til gengæld tillader polygami for dette individs vekomende, er der da ikke tale om en - givetvis ubevidst - kulturelig udvælgelse af visse genetiske træk, som stammen finder det værd at fremme? Eller for at tage et mere kompliceret tilfælde: i Vestafrika er det konstateret, at en vidt udbredt blodsygdom, der er fatal, hvis et individ arver anlægget fra begge sine forældre, i recessiv forekomst beskytter mod malaria. Men den på stedet udbredte forekomst af dette gen skyldes en kulturelig udvikling. Agerbrugets udbredelse har medført dannelse af sumpe, der giver malariamyggene gode reproduktionsbetingelser. Samtidig er de naturligt forekommende pattedyrs antal

stærkt aftaget og myggene blevet henvist til mennesket som deres vigtigste næringskilde. Udbredelsen af malariaen har på denne måde fremmet udvælgelsen af det gen, som blodsygdommen skyldes. Dette eksempel blandt flere andre viser, at det ikke i første omgang er den genetiske disposition, der bestemmer kulturen, men at det omvendt er kulturen, der fremmer en genetisk disposition. Der er altså ingen grund til at på forhånd at fraskrive humangenetikken nogen relevans for studiet af kulturer.

Som i de to foregående artikelsamlinger er her ellers samlet først og fremmest bidrag til studiet af slægtskabsstrukturer og myter. Om det første emne er heldigvis medtaget den korte, men særdeles instruktive artikel "Familien" ("La famille"), der første gang kom på engelsk i 1956, og som i virkeligheden er en sammenfatning af de vigtigste indsigter i Lévi-Strauss' første hovedværk, *De elementære slægtskabsstrukturer* (*Les structures élémentaires de la parenté*, 1949). Her fremstilles teorien om incestforbuddet som kulturens fundamentale mulighedsbetingelse, idet det tvinger enhver gruppe af mennesker til at indgå i den cirkulation af individer, som sikrer den nødvendige solidaritet mellem samfundets medlemmer. Slægtskabssystemets opgave er at regulere denne udveksling. Familien er således ikke samfundets substans, og et samfund kan ikke beskrives som summen af dets familier. Omvendt er det samfundet, der er familiens forudsætning, for familien - uanset hvilken form den måtte antage - er kun en krystalisering i den gensidige udveksling af individer. Dermed kan familien sammenlignes med et andet socialt fænomen, der ligesom slægtskabsudvekslingen på den ene side forekommer universelt, men som på den anden side konkret kan antage de mest forskellige former - nemlig kønnes arbejdsdeling. Som familierne via kravet om gensidig udveksling flettes sammen i gensidig afhængighed, således er kønnenes arbejdsdeling ikke - som feministerne tror - i første række et middel til at lade det ene køn dominere det andet, men derimod et middel til at skabe afhængighed mellem kønnene.

Med denne artikel - der passende kan suppleres med "Den strukturelle analyse i lingvistik og i antropologi" (fra *Anthro-*

pologie structurale) - har man en glimrende indføring i Lévi-Strauss' slægtskabsteori.

Efter tre mindre arbejder om slægtskabsforhold følger en række artikler om *myten*. Her findes en artikel om forholdet mellem hareskår, tvillinger og sædefødsel i indfødt amerikansk mytologi: "En anatomisk præfiguration af tvillingskab" ("Une préfiguration anatomique de la gémeité"). Udgangspunktet for undersøgelsen er en rite i Peru, observeret i 1621, hvor man i tilfælde af frostvejr sammenkaldte folk med hareskår, folk født med benene forrest samt tvillinger, anklagede dem for at være ansvarlige for kulden og opfordrede dem til at faste og bekende deres synder. Hvorfor netop disse tre kategorier? Ved en gennemgang af eksempler fra syd- og nordamerikanske myter og riter vises det, at det fælles træk er kroppens spaltning, virtuelt i hareskåret, fuldt realiseret i tvillingen, og at den spaltede krop er et fortræffeligt middel til at betegne polaritet: kosmos over for kaos, de indfødte over for de hvide, stammen over for dens fjender o.s.v. Derfor er den berømte algonkin-trickster, Nanabozho, der dels er universets vise indretter, dels en uheldig og latterlig helt, den overlevende af et tvillingepar eller et kuld firlinger, og derfor er han netop en hare. Den empiriske kategori "den spaltede krop" - hvortil føjes ikke-realiserede udgaver: hareskåret og den sædefødte - er således et velegnet middel til at betegne, og dermed tænke, formidlingens og polaritetens kategorier. Fænomenet lader sig i øvrigt iagttage også i Det gamle Testamente, kan anmelderen tilføje, f.eks. ved søskendeparrene i Genesis: tvillingerne Esau og Jakob, den ene dum og jæger, den anden kløgtig og kvægavler - eller søstrene Lea og Rachel, den ene styg, men frugtbar, den anden smuk, men steril. Desværre besvarer Lévi-Strauss' artikel ikke det andet spørgsmål, der stiller sig ved riten fra Peru: hvorfor er det netop den spaltede krop, der her - og andetsteds i Amerika - gøres ansvarlig for netop meteorologiske fænomener?

Det er ligeledes værd at fremhæve artiklen "Fra den mytiske mulighed til den sociale eksistens" ("De la possibilité mythique à l'existence sociale"), der viderefører den berømte analyse af

thimsianmyten om Asdiwal² ved at undersøge en version fra Kwakiutlindianerne. Thimsianmyten ender i alle versioner med en mislykket formidling mellem rummets poler (hav og bjerg), for den rumlige kode er den sociale kodes udtryk, og en medicering mellem de stridende klaner i samfundet hævdes i myten at være umulig. Anderledes i kwakiutlversionen. Her er myten blevet til en enkelt klans oprindelsessagn, og den pessimistiske resignation over for et fundamentalt ustabil samfund er blevet til en glorificering af et enkelt led af samfundet. Følgelig kan helten i denne version, hvad han ikke kunne i myten: forene hav og bjerg, have succes både som jæger og som fisker.

Det vigtigste arbejde om myten finder man imidlertid i artiklen "Strukturalisme og økologi" ("Structuralisme et écologie"). Den er bemærkelsesværdig på to måder; for det første giver Lévi-Strauss her den bedste korte introduktion til den strukturelle myteanalyse, som hidtil er set. For det andet diskuteres nogle afgørende videnskabsteoretiske problemer ved den lévi-strauss'ske strukturalisme.

Først introduktionen til myteanalysen. Ved hjælp af to korte eksempler på transformationer mellem myter demonstreres analysens to grundprincipper: mytens immanens og den etnografiske interpretation. Myten kan ikke forklares som en afspejling af de materielle omstændigheder i det samfund, hvor den fortælles. De komparative, strukturelle studier (og en strukturel analyse er principielt komparativ) viser, at myten - ligesom sproget, der er mytens materiale - har sin egen, interne opbygning, sine egne konstruktionsregler, og til en vis grad sin egen tematik, og at en myte i princippet kan demonstreres at være en transformation af een eller flere andre myter. (I princippet - for det empiriske materiale kan naturligvis mangle komparationsmateriale, men i så fald er en strukturel analyse i princippet umulig at gennemføre). En mytisk *transformation* vil i kort begreb sige, at to (eller flere) myter ud over at besidde et vist antal fælles elementer samtidig afviger systematisk fra hinanden på visse andre punkter. Dette fremgår af de to eksempler, som Lévi-Strauss gennemgår: eet fra British Columbia, der konfronterer

een version af en myte fra Bella Bella med dens modstykke hos Chilcotin, og en anden fra Arapaho, hvis version af den berømte myte om "Stjerneægtemanden" sammenlignes med dens omvendte udgave hos Ojibwa. I dette andet eksempel er forholdet særligt klart. Begge myter har et træpindsvin som en fremtrædende aktør. Men hvor pindsvinet i Ojibwa-versionen er jordisk, slet og ret et dyr, er pindsvinet i Arapaho-versionen blevet et himmelsk væsen, en avatar af månen. Begge myter lader pindsvinet møde to indianerkvinder; men hvor disse i Ojibwa-versionen bevæger sig på en horisontal akse og møder et aggressivt pindsvin, sker bevægelsen i Arapaho-versionen på en vertikal akse, og de møder et forførende dyr. I den førstnævnte version forsinkes pindsvinet pigernes vandring ved at fremkalde sne, mens det i den anden version fremmer den ene piges bevægelse fra jord til himmel - o.s.v. En immanent - om man vil "semiologisk" - analyse redegør for disse forhold. Men hvoraf kommer nu de symmetriske omvendinger, når man går fra Ojibwa- til Arapaho-myten? Her må den etnografiske interpretation træde til. Mens pindsvinet forekommer i Ojibwas økologiske kontekst, har Arapaho ved deres vandring fra de nordøstlige skove ud på prærien mistet pindsvinet som del af deres økologiske kontekst, og pindsvinet har for dem antaget en eksotisk værdi - et dyr, som man vel kender, men hvis produkter (nemlig dets børster, som bruges til et højtudviklet broderiarbejde) man må skaffe sig ved handel eller ved risikofyldte ekspeditioner op i bjergene eller nord på. Med denne geografiske deplacering er den oprindelige myte drejet om en række akser, så hvad der var jordisk bliver himmelsk, hvad der var naturligt, bliver metafysisk o.s.v.³

Med optagelsen i *Le regard éloigné* er denne artikel blevet så let tilgængelig, at man må håbe, at den i fremtidige introduktioner til den strukturelle myteanalyse vil indtage den plads, som Lévi-Strauss' artikel fra 1955, "Myternes struktur"⁴, med den herostratisk berømte analyse af Ødipusmyten helt uberettiget har indtaget i så godt som alle hidtidige introduktioner⁵. Hvor dette tidlige arbejde både teknisk og fortolkningsmæssigt (med medieringen som væsenstræk og med den umu-

lige, såkaldt "kanoniske formel"), samt med underbelysningen af den etnografiske kommentars nødvendighed på ingen måde var repræsentativ for den faktiske udførelse af myteanalysens program, som det foreligger i de fire bind "Mytologica", er der nu givet en præsentation fra LéviStrauss' egen hånd, der helt anderledes præcist demonstrerer analysens grundprincipper: logisk gruppe, transformation, etnografisk interpretation.

Men ved siden af denne fremstilling af myteanalysens teori og metode svarer Lévi-Strauss i artiklen på visse kritikeres angreb, der anklager Lévi-Strauss for med sit begreb om den "menneskelige ånd" at repræsentere en moderne mentalisme eller rent ud sagt hegelianisme. Det antages, at den "menneskelige ånd" skulle implicere forestillingen om en altid identisk størrelse, der uafhængigt af verden (d.v.s. i kort begreb: historien og naturen) koder verden iflg. sine indre, evige principper - og at studiet af denne "menneskelige ånd" skulle være Lévi-Strauss' anliggende.

Hertil svarer Lévi-Strauss, at iagttagelsen af visse givne principper, der antages at være fælles for mennesker, uanset deres forskellighed i øvrigt, ikke er tilstrækkelig for en videnskabelig analyse. Universelle mentale principper kan ikke redegøre for, hvordan et konkret kulturprodukt (f.eks. en myte, en rite eller et klassifikationsprincip) faktisk tager sig ud. Det kan kun en minutiøs undersøgelse af, under hvilke omstændigheder (historiske, økologiske) intellektet arbejder. Derfor vil det antropologiske studie altid kræve, at to faktorer tages i betragtning: intellektets funktionsmåde og den konkrete, relevante empiri. Dette gælder, som vi har set, jo netop også for myteanalysen.

Dette munder dog ikke ud i en klassisk, filosofisk dualisme, forklarer Lévi-Strauss. Verden er ganske vist materiale for intellektet, men dermed er ikke alt sagt. Lévi-Strauss kritiserer i denne forbindelse en i angelsaksisk tradition gængs skelnen mellem "-etiske" og "-emiske" fænomener. Betegnelsen skyldes forskellen mellem den *fonetiske* undersøgelse af lyd som enkeltstående fænomen og den *fonemiske* (eller: fonologiske) analyse af relationerne (de distinktive træk) mellem de enkelte lyd. Denne

skelnen er iflg. Lévi-Strauss anfægtelig, for fysiologiske undersøgelser af sanseorganernes og hjernebarkens funktion viser, at intellektet ikke sanser enkeltstående fænomener, som derefter kodes, men altid allerede kodede (og - synes det - binært kodede) relationer. Hvad der perciperes, er altså netop distinktive træk. Det "etiske" er dermed ikke primært, men snarere et sekundært resultat af kodningen. Blandt de eksempler, som Lévi-Strauss anfører, kan man nævne, at en hjernelæsion kan skade perceptionen af sprog, men lade perceptionen af støj eller musik uberørt. Hjernen arbejder altså ikke med lyd som sådan, men med distinktive træk, d.v.s. med strukturer.

"Åndens" funktion - der koder det sansede efter visse i princippet enkle regler (af binær eller ternær art) - er ikke anderledes end sanseapparatets, men forlænger kun dette. I stedet for at operere med en dualisme mellem "etisk" og "emisk", der for let lader sig interpretere som dualismen mellem konkret og abstrakt, materielt og ideelt, falder disse positioner sammen i den altid kodede materie. For det er ikke kun sanseapparatet og hjernebarken, der koder. Atomer, molekyler, celler, organismer - alle udøver de en strukturel aktivitet, der kun adskiller sig fra "åndens" ved at være uendeligt meget mere kompliceret. Der er således ingen fundamental forskel mellem "ånden" og "verden", og altså heller ikke mellem den videnskabelige undersøgelse og dens genstand. Dermed er - iflg. Lévi-Strauss - den filosofiske dualisme afvist. Men har Lévi-Strauss dermed - som han hævder - afvist at være hegelianer?

Fælles for Lévi-Strauss og hans kritikere er afvisningen af hegelianismen som videnskabsteoretisk mulighed. Hegelianismen betragtes som en ekstrem idealisme, der kun vil være ved intellektets funktion og ikke anerkender det konkrete, det empirisk givnes selvstændighed og indvirken på intellektet, men omvendt lader intellektet subsummere alt. Spørgsmålet er imidlertid, om denne opfattelse er korrekt.

Den tyske såkaldte "idealismes" anliggende var som bekendt at undersøge betingelserne for enhver sand videnskabelighed⁶. For at komme ud over den kantianske dualisme, der var tvunget

til at antage en fundamental ikke-identitet mellem den intellektuelt begrebne genstand og genstanden selv, førtes de til omvendt at antage en fundamental identitet mellem subjektet og objektet - en position, der mest programmatisk er udtrykt i Schellings berømte diktum: "naturen er den synlige ånd, ånden den usynlige natur".

Hegel og den tyske "idealisme" (men denne betegnelse er for så vidt misvisende, som den ikke har meget at gøre med, hvad der i daglig tale forstås ved "idealisme") er så langt fra mentalismen, at deres anliggende netop er at komme uden om denne. Derfor førtes de til at antage den identitetsfilosofiske position. Men når Lévi-Strauss skitserer de generelle perspektiver af sin afvisning af dualismen, møder man netop en udpræget identitetsfilosofisk position: strukturalismen, siger han, forsoner fysik og moral, natur og menneske, verden og ånd (et udsagn, der vel snarest skal læses som "agter at forsone . . ."). Argumentationen er ikke logisk, som hos Hegel, men konsekvenserne af eksakte, videnskabelige indsigter. Men i princippet er resultatet det samme: at forsone det intellegible med det sanselige, det indre med det ydre, ånd med materie.

Det var altså ikke uden grund, at Jørgen K. Bukdahl i sit afsnit om strukturalismen i *Filosofien efter Hegel* fremhævede, at Lévi-Strauss i grunden - trods hans egen accept af Ricoeurs berømte karakteristik: "en kantianisme uden transcendentalt subjekt" - lå nærmere Hegel end Kant.

Når Lévi-Strauss alligevel har ret i at afvise at lade sig identificere med hegelianisme, skyldtes det ikke de grunde, han selv anfører, men et andet forhold. Forskellen ligger som sagt ikke i opfattelsen af subjekt-objekt - forholdet, hvor de tværtimod ligger på linie. Forskellen ligger i, at Lévi-Strauss repræsenterer en *identitetsfilosofi uden dialektik*. Transformationsrelationerne mellem de enkelte slægtsskabssystemer eller de enkelte myter kan Lévi-Strauss uden tvivl hist og her kalde "dialektiske" (som det f.eks. sker i artiklen "Strukturalisme og økologi"); men dermed menes ikke andet, end hvad der andetsteds hedder "invers symmetri" eller lignende. Dialektik i prægnant for-

stand - d.v.s. platonisk-schleiermachersk-hegelsk - er der netop ikke tale om. Negationen hos Hegel er som bekendt en ophævelse, hvor den negerende position bevarer den relative sandhedsværdi i det negerede; dermed er dialektikken nok voksende erkendelses proces. Negationerne mellem myter eller slægtskabs-systemer hos Lévi-Strauss er derimod fundamentalt udialektiske. De fremstiller ingen voksende erkendelse. I det højeste kan man sige, at der undertiden i myternes transformationer kan iagttages en anti-dialektik, nemlig i de tilfælde, hvor transformationerne medfører en udjævning af de konstitutive modsætninger: her stiger entropien, og myterne flader ud og dør hen. Det eneste sted, hvor den modsatte bevægelse tangeres i Lévi-Strauss' forfatterskab, nemlig i slutningen af 2. bind af "Mythologica" *Fra honningen til asken (Du miel aux cendres*, Paris 1966), hvor talen er om visse sydamerikanske myters brug af relativt abstrakte kategorier, deduceres eller udledes netop *ikke* en dialektisk ophævelse af myten i den videnskabelige tanke, sådan som det sker i Hellas. Også her forbliver skiftet fra myte til videnskab, fra tegn til begreb, et spring, et "epistemologisk brud", som man siger.

Bogen afsluttes med en række artikler af æstetisk og moralsk karakter: her diskuteres Wagner, Anita Albus' malerier, skolens funktion i børneopdragelsen, en mulig minimaldefinition på den menneskelige frihed - og her forekommer et erindringsbillede af New York i fyrrene. Alt sammen vedkommende, fordi Lévi-Strauss' ræsonnementer ikke hentes ud fra en uforgribelig visdom, men derimod ligger i forlængelse af et livs videnskabeligt arbejde med primitive kulturer. Det er en fortræffelig bog - og så er omslaget, der reproducerer to billeder af Anita Albus, usædvanligt og smukt.

Noter

1. Jvf. - et eksempel for anmelderens egen regning - "woman is the nigger of the world".
2. "La geste d'Asdiwal", 1958, i *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973.

3. Analysen af myten om "stjerneægtemanden" ("star husband tale") findes i en meget længere og udførligere udgave i "Mythologica" bind 3, *L'Origine des manieres de table, (Bordskikkernes oprindelse)*, Paris 1968.
4. "La structure des mythes", i *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
5. En behagelig undtagelse findes i G.S. Kirks *Myth. Its Meaning and Funktion in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970. Se p. 83, note 46!
6. Jvf. titler som Fichtes *Ueber den Begriff des Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* og Hegels "System der Wissenschaften".

Hans J. Lundager Jensen

Mag.art.

Institut for Gammel Testamente

Aarhus Universitet