

Hans Jørgen Lundager Jensen

Den vilde tanke revisited

Lévi-Strauss' berømte *Den vilde tanke* fra 1962 udkom i dansk oversættelse på Gyldendals forlag i 1969. Den er nu genudgivet i samme forlags nye serie *Moderne tænkere*, med et forord af én af seriens redaktører, Frederik Stjernfelt. Uden tvivl er Lévi-Strauss én af de mest fremtrædende "moderne tænkere" – kontroversiel, sikkert lige så meget angrebet som beundret, og dog med en status i 80'ernes Frankrig som den, der overtog den tomme trone efter Sartres død som "Den Største Nulevende Franske Filosof" (paradoksalt nok, eftersom Lévi-Strauss efter eget, gentagne udsagn ikke slet ikke har ønsket at være "filosof"). Givetvis har Lévi-Strauss lige siden '68 været helt passé som modetænkner. Den udvikling var nok lykkelig; den har formentlig været medvirkende til, at hans værk har vundet så meget desto større respektabilitet i en række humanvidenskabelige discipliner, direkte eller indirekte. Ved siden af den formidable rejsebog *Tristes tropique* fra 1955 (norsk oversættelse *Tropisk elegi*, Gyldendal norsk forlag 1973) og artikelsamlingen med den manifestagtige titel *Anthropologie structurale* fra 1958 hører *Den vilde tanke* nok til de bøger, der mest har bidraget til hans medieberømmelse. Da den nu forelå på dansk allerede, må det have været nærliggende at genudsende den i forlagets nye serie.

Det er et ubetinget gode, at denne vigtige bog foreligger på dansk – nu endog med Stjernfelts fortræffelige forord, der ikke kun leder læseren ind i, hvad bogen drejer sig om, men som også sagligt rigtigt korrigerer nogle ret effektive misforståelser omkring Lévi-Strauss som "statisk", "ahistorisk" tænker o.lign., som en hyperrationalist, en uforbederlig "reduktionist" - og hans strukturalisme som en megaloman supervidenskab, der skulle kunne indordne andre videnskabsgrene som underafdelinger under sig. Stjernfelt insisterer med al ret på, at uden at medtænke nøglebegreber som transformation og komparation er det ikke muligt at begribe, hvad Lévi-Strauss' egentlig drejer sig om. I lighed med Lévi-Strauss' egne udtalelser nedtones den strukturelle lingvistik's betydning for den strukturelle antropologi. Uden tvivl har den strukturelle lingvistik – vel i skikkelse af Roman Jakobsons fonologi nok så meget som Saussures semiologi – haft sin betydning. Men at se Lévi-Strauss' strukturalisme som funderet udelukkende på lingvistikken, er en overbetoning; den strukturelle lingvistik er en

analogi for Lévi-Strauss' værk, en tankeøvelse, på samme måde som den geologiske beskrivelse af årsagerne til et landskabs formationer er det, eller den freudske eller marxske blotlæggelse af "underliggende" lovmæssigheder som forklaringer af tilsyneladende arbitrære og/eller rent intentionelle enkeltfænomener. I stedet følger Stjernfelt Lévi-Strauss' egne henvisninger til biologen D'Arcy Thompson (der dukker op i den bjergtagende slutning af *Det nøgne menneske*), til Humbolt og Goethe – og Stjernfelt kunne godt have nævnt Wagner og den virtuelt allestedsnærværende Plutark i samme sammenhæng. Stjernfelt beskriver Lévi-Strauss "som en art" komparativist (p. IX). Det er for lidt; Lévi-Strauss' strukturalisme er komparativisme, som Dumézils er det. Som Stjernfelt selv understreger: strukturer finder man ikke på de umiddelbare objektets plan, men kun på et mere abstrakt plan, der udgøres af forholdet mellem en række forskellige objekter (forskellige slægtsskabssystemer, klassifikations-systemer, sekvenser af en myter eller hele myter eller mytologier).

Alligevel rummer også denne genudgivelse en fare. Det er sikkert rigtigt, at *Den vilde tanke*, som det hedder i bagsideteksten, er "et af den franske strukturalismes nyklassiske hovedværker", at den "er et hovedværk inden for vort århundredes antropologi" osv. Et forlag skal have lov til at gøre reklame for sine bøger. Men disse store ord truer med at fordunkle det forhold, at bogen *ikke* er et hovedværk i Lévi-Strauss' eget forfatterskab. Forfatterskabet falder i to hovedfaser, hvert markeret med netop et hovedværk: først studiet af slægtskabsstrukturerne, med den store disputats fra 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*; og siden mytestudierne, med det monumentale firebinds epos *Mythologiques*, hvis første bind, *Det rå og det kogte*, udkom i 1964, og det sidste, *Det nøgne menneske*, kom i 1971. *Den vilde tanke*, den større halvdel af en dobbeltudgivelse, hvis anden halvdel var *Le totémisme aujourd'hui* fra samme år (svensk oversættelse *Totemismen*, Argos, Uppsala 1969), repræsenterer snarest en art overgangsfase. Bøgerne om den vilde tanke og om totemismen er, if. forfatterens egne udtalelser, en art hvilepunkter mellem de to egentlige hovedværker, der nok kan tage pusten fra enhver - ikke fordi de i og for sig er vanskeligere læsning end *Den vilde tanke*, men slet og ret ved deres omfang, der gør dem til langt mindre attraktiv læsning for den, der læser Lévi-Strauss ikke som etnografisk og antropologisk fagmand, men som "filosof", "tænkner", repræsentant for en ånds- og videnskabshistorisk strømning. Ved at blive én af Lévi-Strauss' mest læste bøger havde *Den vilde tanke* den sikkert utilsigtede effekt at fastslå billedet af Lévi-Strauss som "filosof". At den slutter med en kritik af Sartre, kunne ikke undgå at give det indtryk, at det var hér, pointen bag hele det brogede etnografiske materiale lå: at antropologen fra sin særlige position

kunne intervenere i en vestlig filosofisk strid og rette et angreb på en overvurdering af subjektet og historien. Det er sandt, at Lévi-Strauss i modsætning til flertallet af sine fagfæller ikke har forskanset sig i en snæver faglighed; han har ikke holdt sig tilbage fra at reflektere filosofisk på basis af sine etnografisk-antropologiske erfaringer og teorier. Men der er overalt tale om sideeffekter, *outputs* så at sige, der ikke skal tages for mere, end de er. De er ikke det vigtige, og de kan i princippet ignoreres, uden at det anfægter værket som helhed. Det er betegnende, at megen debat om *Mythologiques* har holdt sig til hhv. den indledende "ouverture" og den afsluttende "finale" og gået uden om hoveddelene: det store eksempelmateriale og de mange detaljerede analyser. Den type debat og kritik har været utilfredsstillende; den har altid og med nødvendighed haft noget overfladisk ved sig.

Uden tvivl er det utaknemmeligt, når noget godt kommer inden rækkevidde, at ville have noget andet og endnu bedre i stedet. Seriens anlæg udelukker formentlig en oversættelse af *Det rå og det kogte?* Og det er rigtigt, at bøger med mere overkommeligt omfang som *La voie des masques*, 1975/1979, *La potière jalouse*, 1985, eller *Histoire des Lynx*, 1991 ikke har samme historiske betydning som *Den vilde tanke*; alligevel forekommer disse mig at give et nok så dækkende indtryk af det centrale i Lévi-Strauss' samlede værk. Det er et udtryk for et lille sprogområdes særlige vilkår, at man ved oversættelser af økonomiske grunde er nødt til at vælge bøger af et mere beskedent omfang (selv om *Den vilde tanke* med sine 292 sider ikke er nogen helt lille bog). Kunne man evt. foreslå forlaget at overveje en oversættelse i anden sammenhæng af den letlæste og instruktive interviewbog *De pres et de loin* fra 1988, som Didier Eribon stod for, og som Stjernfelt også henviser til i sit forord? Den er god og instruktiv læsning.

Når dette er sagt, så lad det stå fast, at *Den vilde tanke* fortsat er en fascinerende bog. Det umiddelbare indtryk er en helt utrolig mængde facts fra alle hjørner af den etnografiske verden, Australien, Indien, Afrika og Nord- og Sydamerika. For den, der med denne bog gør sit første møde med etnografien, må effekten være overvældende: eksotiske dyre- og plantearter, de mest afsides hjørner af Australiens og Melanesiens geografi, rækker af indianerstammer osv. Men ikke mindre betagende er den suverænitet, hvormed Lévi-Strauss spiller de etnografiske erfaringer ud med iagttagelser af vor egen "vilde tanke". Berømt er hans beskrivelse af "bricoleur'en", altmuligmanden som billede på den vilde tanke, der samler brugte ting, der kan bruges til noget andet, gør sit udvalg og bruger dem til konstruktionen af nye og uset ting. I modsætning til den moderne, "ingeniøren", hvis projekt forudsætter eksistensen eller tilve-

jebringelsen fra grunden af af de redskaber, der passer til hans projekt, arbejder bricoleur'en efter de forhåndenværende søms princip: en ting kan bruges til det ene eller det andet, og det kan tages ud af én sammenhæng og indsættes i en anden. Ingeniøren og bricoleur'en står i en vis forstand over for hinanden som begrebet over for tegnet. Tegnet har som begrebet betydning, men som billedet har det også krop; betydningen klæber til billedet, mens begrebet er betydning uden anskuelighed. Man kan ikke "se" f.eks. "oprindelse" for sig, som man kan se skaberguden dræbe kaosdrager eller forme mennesker som lerkrucker. Den "mytiske" tanke er en sådan bricoleur, der anvender sanseiagttagelserne, billederne, til at tænke med; når myten forklarer oprindelsen af et eller andet, fortæller den en historie med aktører. Aktørerne kan være reale eller imaginære, grizzly-bjørne eller monstre, men selv de imaginære er sammensat af sanseiagttagelser (en ørnevinge, en løvekrop...). Videnskaben derimod stiller spørgsmålet om "oprindelsen". Således stiller universitetsteologien spørgsmålet om "gudsbe-grebet", som kan diskuteres; troen derimod retter sig imod Jesus fra Nazaret, som der kan fortælles om...

I lighed med sin tvilling, *Le totémisme aujourd'hui*, der effektivt gjorde op med forestillingen om totemismen som et fænomen *an sich*, har *Den vilde tanke* haft en ganske afgørende virkning. I første række af negativ art, i den forstand, at den ryddede ud i vrangforestillinger om forskellene mellem såkaldt "primitiv" og moderne mentalitet. Dette er også en grund til at anse bogen som en parentes i Lévi-Strauss' forfatterskab i øvrigt, snarere end som et hovedværk. Men igennem sin polemik har den selvfølgelig også et positivt anliggende, der står fast, selv om dens modstandere, takket være den selv, ikke længere er aktuelle. Den viser, at mennesker fra ikke-vestlige, ikke-moderne folkeslag faktisk *tænker*, ikke kun henlever i en "præ-logisk" drømmetilstand, stærk i det af-fektive og svag i det intellektuelle. De såkaldt "primitive" evner at tænke ab-strakt; de er i stand til at klassificere også det, der ikke har en funktion i forhold til den umiddelbare overlevelse; også deres iagttagelser og systematiseringer kan være drevet af en ren teoretisk optagethed, uden nogen påviselig nytteef-fekt.

Lévi-Strauss er ikke i tvivl om, at den neolitiske revolution – som også de moderne samfund stadig er afhængige af – skyldes en bevidst og systematisk undersøgelse og eksperimentering med naturen. Forskellen mellem den "vilde" tanke og den moderne, videnskabelige, er ikke graden af kompleksitet. Hvis *den vilde tanke* har haft en blivende virkning, er det ikke mindst i at rydde for-dommene om det arkaiske som et anti-intellektuelt, autentisk alternativ til en overintellektualistisk kultur af vejen. Forskellen mellem den vilde og den do-

mesticerede tanke er en anden. Selv om Lévi–Strauss fremhæver den vilde tanke reelle landvindinger, er den vilde og den moderne tanke ikke sideordnede muligheder, alternativer man kan vælge imellem efter forogdtbefindende. Den vilde tanke er ikke ineffektiv; men den er heller ikke lige så effektiv som den videnskabelige. Den vilde tankes svaghed er, at den så at sige vil for meget: den vil både en naturlig systematik og en semantisk betydning. Den vilde tanke kender ikke opdelingen mellem det humane og det eksakte. Videnskaben forklarer f.eks. sider af verdens oprindelse; myten fortæller om verdens oprindelse, intet mindre. Videnskaben er konstitutivt utilfreds med sine forklaringer og pålægger sig en evig selvkritik og revision. Den vilde tanke er tilfreds med en nogenlunde konstruktion, som den kun er villig til at ændre, hvis de ydre forhold af andre grunde gør dens version uantagelig (f.eks. hvis demografiske forandringer gør dens forklaring på klanernes oprindelse uacceptabel).

Den vilde tanke er i første række en evne til at navngive og klassificere på det empiriske niveau: verdens rigdom på dyre- og plantearter, meteorologiske fænomener, kulturgjenstande, samfundsmæssige grupperinger osv. opdeles, benævnes og klassificeres. Den praktiske nytte er som sagt ikke tilstrækkelig som forklaring; for at forklare den neolitiske revolution er det enklere at antage, at tingene gør nytte, fordi de er kendt, end at de er kendt, fordi de gør nytte. Men hvis kendskabet kommer først, må der gives en erkendelse, blandt "de vilde", som udspiller sig på sine egne betingelser og efter sine egne regler. Under alle omstændigheder er kendskab differentiering, klassifikation, oprettelse af forskelle, transformation af det kontinuerlige, der måske kan opleves, men ikke forstås, til det diskontinuerlige. Lévi–Strauss antager en art grundlæggende "vilje til differentiering", til betydningsdannelse. Tankens former lægges ned over en verden, der er mere eller mindre kontinuert ("enhver klassificering står over kaos"), og ved at blive differentieret, skilt ad i klasser og kategorier, gøres verden begribelig. Den bliver et reservoir af mulige tegn, klar til at blive taget i anvendelse af forskellige interesser: den sociale organisation, myten, magien, religion osv. Disse tegn danner semantiske felter, koder, der, fordi de er struktureret på samme måde, kan gøres homologe og gensidigt oversættelige. En dyreart vil da korrespondere med en planteart, en samfundsgruppe, en bestemt sygdom, en særlig klædedragt osv. Valget af, hvilke træk ved naturfænomenet, der udpeges som relevant og dermed mulig modtager af betydning, er basalt set arbitrært, men dog ikke uden forankring i empiriske iagttagelser. Hvis ørne, bjørne og sæler betegner luft, jord og vand, er denne oversættelse naturligvis ikke den rene vilkårlighed; men det er på den anden side kun i kraft af samstillingen med ørne og sæler, at bjørne kommer til at betegne netop jord; i sig selv kunne

den betegne så meget andet: rovdyr, frugtspiser, vintersøvn, tyk pels osv., frådende monster i den nordvestamerikanske mytologi, bamsefar i nutidens Europa. Bestemte kulturer vælger bestemte kendetegn relativt selvstændigt, og det er i samstillingen af elementerne, at betydningen opstår. Lévi-Strauss afviser derfor enhver forestilling om arketyperiske symboler i jungiansk forstand. Hos Pimaerne i Arizona bevirker tudseøglen reumatisme (idet den indgår i et system, hvor musen forårsager forstoppelse, jordegernet næseblod osv.); Lévi-Strauss foreslår i en note, at denne specielle samstilling skyldes, at tudseøglens han ikke er til at vride fra hunnen under parringen. Men det gør ikke tudseøglen til arketype på netop reumatisme, for i Kina har den samme iagttagelse, formodentlig da, givet anledning til, at tudseøglens kød regnes for et afrodisiacum. Den strukturelle analyse af et givet klassifikationssystem kan altså ikke nøjes med at studere systemet selv og ignorere f.eks. den zoologiske eller botaniske realitet vedrørende dyre- eller plantearter, det drejer sig om; den strukturelle analyse er ikke "kulturimmanent", og den "gør ikke alting til sprog", som Stjernfelt korrekt understreger i sit forord; men der er på den anden side ingen lige vej fra realiteten til systemet.

En helt central rolle spiller transformationsbegrebet, og det får en fremtrædende position i bogen i og med gennemgangen af de såkaldte "totemistiske" systemer. Det står fast, at selve forestillingen om en særlig nær tilknytning mellem et segment af en samfundsmæssig gruppe og en bestemt dyreart ikke er konstitueret i forestillingen om et særligt slægtskab mellem menneskegruppen og dyrearten. Den forestilling kan, men behøver ikke at være til stede. Det konstitutive derimod er etableringen af en homologi mellem dyrearter og menneskegrupper, hvor det afgørende er forskellene indbyrdes mellem grupperne på den ene side og arterne på den anden. Men eftersom formålet grundlæggende er at differentiere mellem menneskenes grupper, kan den art, der tjener som differentierende mærke, være mere eller mindre arbitrært valgt. Den kan etablere selvstændige semantiske systemer (ørn, bjørn, sæl, svarende til jord, luft, vand, f.eks.), men dette er en art sidegevinst, som den pågældende kultur har valgt at tage med i købet. Men som bjørnen ikke "betyder" noget (specielt) i sig selv, således "er" totemismen ikke en realitet i sig selv. Lévi-Strauss demonstrerer dette ved at stille "totemismen" over for samfund med kaster. Umiddelbart synes totemgrupper og kaster intet at have med hinanden at gøre, for hvor totemgrupperne er rigorøst eksogame, er kasterne lige så afgjort endogame. De tidligste beskrivelser af australske samfund, de typiske eksempler på "totemistisk" organisation, tog altså fejl, når de kaldte de grupper, samfundenes individer var inddelt i, for "kaster". Men Lévi-Strauss foreslår, at de ikke

desto mindre var på sporet af noget rigtigt. For mens totemgrupperne udveksler kvinder, udveksler kasterne tjenesteydelser. Omvendt kan man da sige, at i totemgrupperne opvejes eksogamien af en "endo-produktivitet", i kasterne opvejes ekso-produktiviteten af endogamien (i lyset af hvilket dagens Danmark kan siges at ligge tættere på kastesamfundet end på totemgrupperne: "de skal ikke komme og tage vores kvinder"; der er derimod ringe modstand imod en styrkelse af konkurrenceevnen...). Eller sagt på en anden måde, med en for Lévi-Strauss karakteristisk formulering (og ganske vist som en "grov forenkling", men alligevel!): "kasterne projicerer sig selv som naturlige arter, mens totemgrupperne projicerer de naturlige arter som kaster" – dvs.: kasterne opdeler menneskene i grupper, der ikke kan gifte sig med hinanden, som om de var dyrearter, der er "naturligt endogame", mens totemgrupperne opretter et system mellem (udvalgte) dyrearter, der behandles, som om de indgik i en indbyrdes forbindelse ved at udveksle mellem hinanden (idet kvinderne her betragtes analogt med tjenesteydelser). Eller, som det hedder med en vending, der er endnu mere typisk for Lévi-Strauss: "kasterne gør uvirkeligt en virkelig kultur til natur, totemgrupperne gør virkelig en uvirkelig natur til kultur" (!) (– kasternes "uvirkelighed" består i, at skomagere og barberere faktisk kan få børn med hinanden, totemgruppernes virkelighed består i, at de faktisk får børn med hinanden, selv om de egentlig ikke burde få det, efter som grupperne forstår sig selv i analogi med ørne og bjørne, der ikke kan).

I slutningen af bogen diskuterer Lévi-Strauss forholdet mellem den vilde tanke og historien, og det er i denne sammenhæng, den afsluttende polemik imod Sartres *Critique de la raison dialectique*, der udkom året før, placerer sig. Dette sidste kapitel er kommet til nærmest ved en tilfældighed. Det baserer sig på et oplæg til et seminar om Sartres bog, og Lévi-Strauss indpassede det som et appendiks til *Den vilde tanke*; det er altså ikke her, man skal finde bogens "morale", hvis der er en. Udgangspunktet er Lévi-Strauss sondring mellem "varme" og "kolde" samfund. De "varme" samfund er de, der forstår sig selv som produkt af deres fortid, af en lineær og akkumulerende historie, som de selv er det sidste resultat af, som fortsat trækker dem med sig, men som de også selv har indflydelse på. De "kolde" samfund, de der regeres af den vilde tanke, er ikke samfund, der ikke har en historie (alle samfund har en historie), men samfund, som ikke vil kendes ved deres historie. Er samfundsorganisationen sat én gang for alle af mytiske begivenheder, er der intet behov for ændringer og justeringer; alt hvad der sker, er dermed enten ubetydelige hændelser, trivielle repetitioner, eller negative brud på den satte orden. Den mytiske tid er på én og samme tid meget langt væk fra nutiden og meget tæt på: det sidste, fordi nuti-

den er konform med den dengang satte orden. I de "kolde" samfund er naturen referencesystem: grupperne svarer til naturfænomener. Nødvendiggjorte ændringer af samfundsorganisationen, f.eks. bortfald af en gruppe eller spaltningen af en gruppe i to undergrupper, medfører, at man griber tilbage til naturen og finder en ny størrelse, der kan udfylde det hul i systemet, der evt. er opstået – hvorefter den ændrede udgave af den mytiske række erklæres for den, der altid har eksisteret. Naturen som et skatkammer af virtuel betydning er her et værn imod historien. Når disse samfund ikke kender historien, skyldes det altså ikke en art defekt, men et forsvar imod forandringer i selvopretholdelsens tjeneste.

Deres blotte eksistens giver problemer for dem, der i historiebevidstheden vil se det specifikt humane - for hvad er da de "kolde" samfund: endnu ikke menneskelige? eller fejludviklinger? Kritikken af Sartre går på, at denne ved at privilegere den historiske erkendelse frem for andre erkendelsesformer ikke giver plads for den vilde tanke. For Lévi-Strauss at se er historien, den forståede historie vel at mærke, lige så differentierende som f.eks. en botanisk klassifikation, thi for at forstå historien må den kontinuerlige tid hakkes op i diskontinuerede dele; de kan befinde sig på forskellige niveauer eller bølgelængder (fra den biografiske anekdoter række af timer til de meget lange historiers århundreder, årtusinder og årmillioner), og historikeren kan tillade sig at springe fra den ene bølgelængde til den anden, men han eller hun når aldrig den reelle tids kontinuitet. Historien differentierer det kontinuerte, ligesom myten gør; historien er en kode, som vil gøre det uerkendelige erkendbart, og for så vidt som man udnævner historien eller snarest bestemte udsnit af den - i Sartres tilfælde den franske revolution - som en begivenhed, der determinerer ens egen situation og sætter grænserne og mulighederne for éns egne handlinger, har man tildelt denne begivenhed samme status, som myten har i traditionelle samfund. If. Lévi-Strauss har Sartre ikke sans for (og ikke indsigt i), at de "primitive", der ikke vil kendes ved historien, udfolder en særlig form for verdensbemestrelse, det ville være meningsløst at frakende humanitet eller kultur; den er ikke mindre kulturelig og human end den, der forstår sig indlejret i en dynamisk og omskiftelig historie.

Denne debat kan være interessant nok; men den er som sagt ikke det vigtigste i *Den vilde tanke*. Det bærende er for det første det omfattende etnografiske materiale, de metodiske og teoretiske overvejelser, det giver anledning til. For det andet fornemmer man en dybereliggende inspiration bag bogen og bag hele Lévi-Strauss' arbejde. Lévi-Strauss' materialisme er af den meget konkrete art, som han har gentaget i talrige interviews. Der er kun et delvis brud mellem

den vilde og den videnskabelige tanke, for det er den samme logik, der styrer dem begge; men den menneskelige tanke, hvor de begge er funderet, er igen baseret på materiens egne kommunikationsprincipper: fra hjernebarkens celler over DNA-strengenes koder til den uorganiske materie, gætter Lévi-Strauss. Hans "filosofiske" ærinde - der som sagt ikke i den forstand er det "egentlige" ærinde, for det er fortsat bidragene til etnografien - er i grunden en forsoning af den mest grandiose art: ikke kun mellem "primitivitet" og videnskab, mellem "dem" og "os", mellem det palæolitiske og det moderne, men også mellem menneskene og dyrene, den organiske og den uorganiske natur.

Læseren af *Den vilde tanke* kan nøjes med mindre og fortsat lade sig fascinere af læsningen eller genlæsningen. Vejen går fra det konkrete til det abstrakte, fra tudseøglen til strukturen; men det er ikke den mindste fornøjelse ved at læse Lévi-Strauss, at læseren sættes fri til også at gå den modsatte vej. Givetvis vil der være flere læsere, der interesserer sig for strukturer end for tudseøgler. Men den lévi-strausske strukturalismes mister aldrig forbindelsen med materien. Uden tudseøgler ingen strukturer. I hans skrifter etableres altid et møde mellem tanken og tudsen, og det kan vel ske, at læserens opmærksomhed undertiden glider den modsatte vej, fra strukturen til tudsen. Den bedste situation, man kan tænke sig for en læsning af *Den vilde tanke*: om vinteren, ved dagslys - hvor øjet distraet løfter sig fra bogen og ser, at der minsandten, ude i busken, sammen med blåmejsen, musvitten, sumpmejsen, gråspurven, rødhalsen, bogfinken, er en kvækerfinke.