

Innledning til Claude Lévi-Strauss: *Den ville tanke*

(Oslo: Spartacus 2002)

Thomas Hylland Eriksen

Claude Lévi-Strauss (f. 1908) har vært den viktigste antropolog i annen halvdel av det tyvende århundret. Det betyr ikke at hans teoribygning, strukturalismen, er ukontroversiell – tvertimot var den omdiskutert fra første stund, og det er lenge siden den 'gikk av moten'. Lévi-Strauss' opus er imidlertid av en slik originalitet, og ikke minst av et slikt omfang, at det vanskelig lar seg ignorere for den som ønsker å sette seg inn i tenkningen om kulturell variasjon og menneskelige universalier. Bare det at en av de mest innflytelsesrike retningene i åtti- og nittitallets sosialteori kalles 'post-strukturalisme', er nok til å indikere hvilken enorm innflytelse strukturalismen har hatt, en innflytelse som går langt ut over antropologien som fag.

Opprinnelig studerte Lévi-Strauss filosofi og jus i Paris, men han var også lidenskapelig opptatt av etnografi. Fra 1934 til 1937 var han sosiologiprofessor i São Paulo, og i denne perioden gjorde han en rekke korte feltarbeid blant Amazonas-indianere, skildret i den melankolske intellektuelle selvbiografien *Tristes Tropiques* (1955, no. utg. *Tropisk elegi*). Fra 1941 til 1945 var han tilknyttet New School for Social Research i New York – som jøde måtte han forlate Frankrike under Vichy-regimet – hvor han ble fortrolig med den detalj- og symbolorienterte nordamerikanske tradisjonen i antropologien, som han skulle trekke omfattende vekslers på i sine senere arbeider.

Det var særlig under oppholdet i USA at Lévi-Strauss satte seg inn i den strukturelle lingvistikken, der språk ble analysert som formelle lydsystemer basert på fonetiske kontraster. Han begynte å utforske muligheten av å studere kultur på en lignende måte, og etter hjemkomsten til Paris brukte Lévi-Strauss fire år på å skrive en bok som skulle revolusjonere studiet av slektskap, *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949, 'Slektskapets elementære strukturer'). Der tar han avstand fra det dengang rådende synet om at slektskap først og fremst var knyttet til avstamning. I

stedet tar han utgangspunkt i utveksling av kvinner gjennom ekteskap som grunnleggende. Av Marcel Mauss hadde han lært betydningen av gaver og bytte i sosial integrasjon; kvinner er selve 'super-gaven' i mange samfunn, og ettersom incestforbudet er universelt, er utveksling av kvinner nødvendig for å etablere familier. Den første samfunnsmessige handling, skriver Lévi-Strauss, inntraff da en mann ga sin søster til en annen mann. Dermed oppsto både familien, svogerskapet og dermed gjensidige forpliktelser mellom mennesker som ikke var forbundet med blodsband.

Dette synet på slektskap er i ettertid blitt kjent som 'allianseteori' (til forskjell fra 'avstamningsteori'), og retter søkelyset mot *relasjoner* mellom grupper snarere enn *substans* ('blod er tykkere enn vann'). Vel så viktig er imidlertid den særegne 'slektskapsgrammatikken' Lévi-Strauss presenterer i boken, der han betrakter slektskap som et relasjonssystem med bestemte valører forbundet med de ulike relasjonene — slik at f.eks. forholdet mellom en person og hans morbror er motsatt forholdet til faren (hvis far er streng, er morbror mild og omvendt). Her viser Lévi-Strauss hvordan formelle modeller av samme slag som ble brukt til å studere språkets strukturer av Roman Jakobson og 'Prag-skolen', kan kaste lys over sosiokulturelle forhold. Boken om slektskap var det første omfattende forsøket på å beskrive kulturens grammatikk i rent formale begreper, og metoden i Lévi-Strauss' senere arbeider, som dreier seg om andre deler av kulturen, er den samme.

Ofte blir begrepet 'binære motsetninger' nevnt i forbindelse med Lévi-Strauss, og det er riktig at han mener at mennesker overalt tenker i kontraster — et syn som for øvrig har fått mange tilhengere i nyere kognitiv vitenskap, som bl.a. trekker vekslers på nevrologisk forskning. Man bør imidlertid også få med seg at disse kontrastene står i relasjon til en tredje, formidlende instans, og at de gjennomgår transformasjoner (inverteringer osv.) ved overføring fra generasjon til generasjon, fra folkeslag til folkeslag, eller ved historiske endringer. En strukturalistisk analyse av mat kan eksemplifisere dette: Tilberedt mat står over rå mat ettersom kultur står over natur. I et hierarkisk samfunn der alle tilbereder sin mat, kan symbolverdien av tilberedning bli invertert, slik at de som er høyest på strå begynner å spise rå eller råttent mat (østers, biff tartar, lagrede oster, gravet fisk osv.).

Oppløsningen av komplekse forhold i enkle kontraster (i praksis tredelinger) eller motsetningspar har vært grunnleggende for strukturalismen siden begynnelsen — natur:kultur, mann:kvinne, høyre:venstre, rå:tilberedt osv. Lévi-Strauss og andre har anvendt den strukturalistiske tenkemåten på mange felter, blant annet klassifikasjon, myter, mat, kunst og religion. Hans mest ruvende arbeid er firebindsverket *Mythologiques* (1965-71, 'Myto-logikker'), hvor han analyserer ulike versjoner av en lang rekke indianske myter for å vise hvordan de gjennom sine kombinasjoner av narrative og symbolske elementer, og sine transformasjoner fra én versjon til en annen, gir uttrykk for bestemte, uforanderlige trekk ved menneskelig tenkning.

Strukturalismen representerer en syntese av flere tidligere strømninger: Arven fra Durkheim og Mauss er åpenbar; det gjelder blant annet Mauss' innsikter i bytte (resiprositet), Durkheims religionssosiologi og helhetsperspektiv på samfunn og kultur, foruten deres felles studier av klassifikasjon i skriftløse samfunn. Innflytelsen fra lingvistikken er like tydelig; Jakobson er nevnt, men Ferdinand de Saussures bidrag (bygget rundt skillet mellom skriftlighet og muntlighet, *langue et parole*) kunne også nevnes i denne sammenheng. I tillegg er det ytterligere tre horisonter som bør nevnes for å få en fullstendig forståelse av strukturalismens anegalleri og Lévi-Strauss' særegne tenkning. For det første vedkjenner Lévi-Strauss seg sin gjeld til Kant og dennes problemstillinger omkring forholdet mellom appersepsjonen og verden, og strukturalismen kan betraktes som en filosofisk antropologi om tenkningens kategorier. For det andre er Rousseaus innflytelse tydelig i og med at den filosofisk orienterte Lévi-Strauss faktisk valgte antropologien og detaljene om fjerne folkeslag fremfor tekstbasert filosofi. Mot slutten av *Den ville tanke* siteres Rousseau anerkjennende: 'Hvis man vil studere menneskene, må man se seg rundt i nærheten. Men for å studere mennesket, må man lære seg å føre blikket langt borte fra; man må først iakttå forskjellene for å kunne avdekke egenskapene.' Den sentrale formuleringen i dette sitatet, 'blikket langt borte fra', er også tittelen på en av Lévi-Strauss' artikkelsamlinger, *Le regard éoligné* (1983).

For det tredje er Lévi-Strauss, kanskje overraskende, en ivrig tilhenger av moderne naturvitenskap, særlig nevrofysiologi og hjerneforskning. Der ser han en mulighet til å få en naturvitenskapelig bekreftelse på strukturalismens syn om hvordan

bevisstheten funksjonerer. Selv om han på mange måter er kritisk til modernitetens frembringelser, betrakter han vitenskapens utvikling som et udelt fremskritt. Slik sett svarte Lévi-Strauss presist da han sa til sine marxistiske kritikere at han, som dem, var materialist — men han var altså en materialist av et annet slag.

Dypest sett er strukturalismen altså ingen teori om kulturell variasjon, men om tenkning. Strukturene Lévi-Strauss er interessert i, er følgelig ikke sosiale eller kulturelle, men kognitive strukturer. Metoden for å oppnå kunnskap om disse strukturene, er imidlertid krysskulturelle studier av sammenlignbare fenomener. Det er bare ved å studere det menneskelige sinn gjennom dets mest forskjelligartede manifestasjoner, skrev han en gang, at vi kan oppnå erkjennelse om det allmenmenneskelige.

Strukturalismen er følgelig et universalistisk prosjekt — det endelige målet er å oppnå kunnskap om noe universelt, fellesmenneskelig — men på et annet nivå er Lévi-Strauss samtidig kulturelrelativist. På et generelt, abstrakt nivå er alle mennesker like; på et spesifikt, konkret nivå er kulturer ulike ettersom mekanismene som styrer den menneskelige tenkning får vidt forskjellige uttrykk forskjellige steder. Lévi-Strauss' posisjoner med hensyn til verdivurdering av ulike kulturer er komplekse og ikke alltid konsistente. Han beundrer vitenskapen, men omtaler sin egen bevissthet som 'neolittisk' — altså oppstått rundt jordbruksrevolusjonen. Samtidig forsvarer han 'de små folkene' (urbefolkninger, 'Den fjerde verden') mot 'Den tredje verden' med dens fremskritt- og utviklingsvennlige regjeringer. En mengde kommentatorer har på denne bakgrunn forstått Lévi-Strauss som et levende uttrykk for motsetningen mellom romantikk og opplysning. Dermed kan han betraktes som en opplysningens mann som studerer romantiske verdener, og underveis blir smittet av dem. På dette området synes han å være i nær slekt med den av moderne antropologis grunnleggere han på andre felter står fjernest fra, nemlig polsk-engelske Bronislaw Malinowski, som i mellomkrigstiden introduserte en snusfornuftig feltmetodikk og 'common sense'-basert teoretisering faget ennå ikke helt har klart å riste av seg. Ernest Gellner, som for øvrig hatet strukturalismen (han regnet den for å være en type kontinental tåketale), roste Malinowski for å ha forenet den sentraleuropeiske 'love of culture' med den angelsaksiske analytiske fornuft. Dette kunne også kunne ha vært sagt om Lévi-Strauss, men i så fall med hans galliske (og jødiske) intellektuelle dristighet som

det tredje punktet i relasjonssystemet. Samtidig er det noe i Lévi-Strauss' tenkning (som, for øvrig, hos Rousseau) som peker ut over kontrasten mellom romantikk og opplysning. Han bekjenner seg uforbeholdent til fornuften som middel til erkjennelse, men opererer med et annet og videre fornuftsbegrep enn opplysningsfilosofene (som bl.a. innbefatter metaforer), noe som lett kan misforstås som irrasjonalisme. Det er 'de små folkenes' rasjonalitet han forsvarer, ikke deres irrasjonalitet.

Strukturalismen hadde enorm betydning i fransk intellektuelt liv fra slutten av femtitallet til den politiske radikaleringen på slutten av sekstitallet. Da betraktet mange Lévi-Strauss som en filosofisk idealist uten sans for motsigelsene i samfunnets basis, skjønt enkelte, som Louis Althusser og Maurice Godelier, utviklet sinnrike synteser av strukturalisme og marxisme. Både sosialantropologer som konsentrerer seg om å forstå sosial struktur, hermeneutiske antropologer som er interessert i å fortolke mening, og antropologer inspirert av handlingsteori har tatt avstand fra strukturalismen, som har vært kritisert for å være både ahistorisk, antihumanistisk og abstrahert fra konkrete sosiale forhold.

Lévi-Strauss har forsvart seg mot mange av disse beskyldningene, både i denne boken og andre steder. Selv om strukturalismen ikke lenger er en isme mange vil bekjenne seg til, representerer den en så stor intellektuell autoritet at det er nødvendig å kjenne til den for å forstå mange senere teorier om samfunn, kultur og tenkning — fra Pierre Bourdieus sosiologi til Mary Douglas' studier av klassifikasjon og Jacques Derridas dekonstruktivistiske språkfilosofi. Ingen kan stille seg likegyldige til Lévi-Strauss, og i fransk tenkning i etterkrigstiden var det trolig bare Sartre som hadde en tilsvarende innflytelse.

Snarere enn å betrakte den som et størknet tanke-system gjør man klokt i å se strukturalismen som en fremgangsmåte. Som sådan angir den noen prioriteringer i studiet av kultur, blant annet: Det som utforskes er ikke substanser ('ting'), men relasjoner; det muntlige gis forrang fremfor det skriftlige; symboler gjennomgår transformasjoner som får ringvirkninger for andre symboler i relasjonssystemet; de krysskulturelle sammenligningenes ytterste mål er å påvise enhetlige trekk ved menneskets sinn.

For øvrig er Lévi-Strauss stundom blitt beskyldt for å være likegyldig eller endog fiendtlig innstilt til emosjoner, og det er riktig at han i hovedsak har beskjeftiget seg med analyser av kognitive, 'intellektuelle' fenomener. En av hans angelsaksiske åndsfrender, den systemteoretiske polyhistoren Gregory Bateson (selv en tusenkunstner av format), har i denne sammenheng forsvart ham ved å påpeke at Lévi-Strauss utmerket godt kjenner til at 'hjertet har sine grunner som fornuften ikke kjenner' (Pascal), men at han er overbevist om at 'hjertet' fungerer i henhold til presise algoritmer.

Den ville tanke regnes ofte som et forstudium til *Mythologiques*-serien, der Lévi-Strauss gjør rede for de teoretiske forutsetningene som ligger til grunn for analysene av myter. Men den kan også i høy grad betraktes som et av forfatterens hovedverk, og mange — undertegnede inklusive — anser den endog som hans viktigste bok. Særlig det første og de to siste kapitlene er usedvanlig klargjørende med hensyn til strukturalismens mål, og resten av boken, som i hovedsak tar for seg klassifikasjonssystemer (i særdeleshet totemisme), er en fremragende eksemplifisering av strukturalistisk metode. Dessverre, og heldigvis, kan denne utrolig idérike, kompakte boken ikke sammenfattes, og jeg kan her bare peke på noen få hovedtemaer.

Originalutgaven av *Den ville tanke* er prydet av en frodig og viltvoksende blomst, en villfiol (*Viola tricolor*). Dette for ikke-franskkyndige gåtefulle motivet viser til et ordspill i tittelen. *Pensée sauvage* kan nemlig oversettes både med 'vill tanke' (ev. 'utemmet tanke') og med 'villfiol' (eller natt- og dag). Dermed bringer allerede forsiden og tittelen oss inn i kjernen av bokens temakrets, nemlig tenkningens grunnleggende metaforiske virkemåte. Sannsynligvis har Edmund Leach rett når han (i *Lévi-Strauss*, 1970) peker på et tredje nivå i ordspillet, nemlig en implisitt henvisning til det obskure Shakespeare-sitatet 'There is pansies, that's for thoughts' (*pansy=pensée=fiol*). Slik er nemlig resten av boken også, den kan og må leses på flere nivåer.

Allerede i 1902 utga Durkheim og Mauss sin bok om primitiv klassifikasjon, der de argumenterer for at behovet for kognitiv orden er grunnleggende fellesmenneskelig, og postulerer at klassifikasjon i naturen henger sammen med samfunnsmessig

klassifikasjon (et sentralt tema også i Mary Douglas' forskning). Denne tanken utvikles videre i *La pensée sauvage*, med utgangspunkt i totemisme. Dette gåtefulle fenomenet har vært gjenstand for antropologisk utforskning og teoretisering i godt over hundre år. Totemisme kan defineres som en form for klassifikasjon hvorved enkeltpersoner eller grupper (f.eks. klaner) har en spesiell, mytisk fundert relasjon til bestemte trekk ved naturen, vanligvis dyr og planter, men også f.eks. fjellformasjoner eller klimatiske fenomener som tordenvær. Grupper eller personer har spesielle forpliktelser overfor sitt totem; det kan være forbud mot å spise eller håndtere det, totemet kan gi beskyttelse, i mange tilfeller får man navn etter sitt totem, og stundom identifiserer man seg med det (medlemmer av ørneklanen er modige og klarsynte). I tradisjonelle samfunn er totemisme særlig utbredt over hele Amerika, i Oseania og Afrika. En rekke konkurrerende tolkninger av totemisme var blitt foreslått før Lévi-Strauss. Den skotske juristen MacLennan, den første til å utvikle en teori om totemisme (i 1869), betraktet det ganske enkelt som en form for primitiv religion, men senere ble det vanligere å se det i en nyttesammenheng: Totemdyr og -planter ble respektert fordi de var økonomisk nyttige. Dette var Malinowskis syn, mens A.R. Radcliffe-Brown primært betraktet totemismen som en funksjonell institusjon for samfunnets integrasjon. Stikk i strid med slike oppfatninger, utviklet Lévi-Strauss en teori der totemisme var et uttrykk for klassifikasjon av naturlige og sosiale fenomener — altså et kunnskapsmessig og sosiologisk fenomen — og langt fra et funksjonelt resultat av en økonomisk tilpasning eller samfunnsmessig logikk. Lévi-Strauss hevder at han står i gjeld til den sene Radcliffe-Brown (detaljene om dennes analyser i forhold til Lévi-Strauss' står i *Le Totémisme aujourd'hui*, 1963, 'Totemismen i dag'), men sannheten er at hans teori er helt original. Totemdyrene blir respektert (ev. er hellige) ikke fordi de er gode å spise, men fordi de er *gode å tenke*. Den naturlige serien av totemer som en stamme råder over, svarer til den sosiale serien av klaner eller andre interne grupperinger, slik at relasjonene mellom totemene metaforisk svarer til relasjonene mellom de sosiale gruppene. Totemismen bygger dermed bro mellom natur og kultur, og utdyper kunnskapen om begge deler innenfor et lukket kunnskapssystem.

Den ville fiolen/den ville tanken er med andre ord ikke der for å være nyttig eller funksjonell (eller engang vakker), men for å tenke(s). I kapittelet 'Det konkrete vitenskap', som innleder boken, gjøres dette klart. Der innfører Lévi-Strauss sitt

berømte skille mellom *le bricoleur* og *l'ingenieur* – mellom bricolage (‘tusenkunst’) og ingeniørkunst som to distinkte tankestiler, som henholdsvis assosieres med tradisjonelle (her: primært totemistiske) og moderne samfunn. (Senere har Cambridge-antropologen Jack Goody, i *The Domestication of the Savage Mind*, 1977, knyttet kontrasten eksplisitt til forholdet mellom skriftløse og skriftbaserte samfunn, som tydelig ligger til grunn for Lévi-Strauss’ egen analyse.) Stikk i strid med hva mange tidligere har ment, deriblant den antropologisk interesserte filosofen Lucien Lévy-Bruhl, er det ingen kvalitativ forskjell mellom den ‘primitive’ og den ‘moderne’ tenkning, skriver Lévi-Strauss. Forskjellen består i at de betjener seg av ulikt råmateriale: Mens den moderne ‘ingeniør’ danner abstraksjoner av abstraksjoner (skrift, tall, geometriske tegninger), danner den tradisjonelle bricoleur abstraksjoner ved hjelp av fysiske gjenstander (dyr, planter, steiner, elver) han kan observere direkte. Mens den moderne har gjort seg avhengig av skriften som krykke for tanken, tar den tradisjonelle det han har for hånden som tilsvarende kognitiv hjelp. Det franske *bricoleur* viser til en tusenkunstner som setter sammen nye objekter av det han tilfeldigvis har liggende; han er, kan man si, en slags tenkningens Reodor Felgen.

I en bredere (altså ikke-antropologisk) fransk offentlighet var det verken analysene av klassifikasjon, symbolske transformasjoner eller ‘det konkrete vitenskap’ som fikk størst oppmerksomhet i årene etter at boken var kommet, men Lévi-Strauss’ åpne polemikk mot Jean-Paul Sartre. I bokens siste kapittel, ‘Historie og dialektikk’, går Lévi-Strauss til kraftig angrep på Sartres syn på historie og tradisjonelle folkeslag, slik det kommer til uttrykk i hans sosialfilosofiske hovedverk, *Critique de la raison dialectique* (1960, ‘Kritikk av den dialektiske fornuft’). Ifølge Sartre var ‘primitive’ folk historieløse og derfor uinteressante for marxistisk forskning ettersom de manglet arkiver, kildekritikk og en refleksjon over sin egen historisitet. Nå er tid og tidsoppfatninger, som oftest formulert som forholdet mellom synkroni og diakroni (samtidighet og endring, øyeblikk og varighet), et gjennomgående tema i *Den ville tanke*, og Lévi-Strauss diskuterer blant annet hvordan totemiske klassifikasjoner eksisterer både i og utenfor tidens gang. Flere steder skiller han mellom ‘kalde’ og ‘varme’ samfunn, en distinksjon mange har misforstått som en kontrast mellom samfunn som ‘går og går som klokker’ og samfunn som ustanselig forandrer seg – altså de klisjémessige forestillingene om tradisjonelle og moderne samfunn. Nå var Lévi-Strauss’ hensikt langt fra å påstå at tradisjonelle samfunn er uforanderlige – alle

samfunn forandrer seg – men at bricoleur- og ingeniør-dominerte samfunn har ulik selvforståelse med hensyn til kontinuitet og forandring. I de førstnevnte samfunnene er tiden ofte *reversibel* (eller 'syklisk'), den går ikke 'fremover' som hos oss.

Lévi-Strauss retter søkelyset mot Sartres tro på historieforskningen som en kilde til objektiv kunnskap om fortiden, og argumenterer for at også skriftlig historie har sterke mytiske elementer, blant annet fordi både utvalg og tolkning av fortidige begivenheter nødvendigvis må være skjønnsmessig. Faktisk hevder han at den skriftløse, muntlighetsbaserte tanken står nærmere en totaliserende (helhetsskapende) tenkemåte, som Sartre beundrer, enn Sartres egen historieskrivning, som i stedet må regnes som et uttrykk for den analytiske, oppsplittende fornuft (som Sartre er kritisk til): 'Den utemmede tenknings fremste trekk er dens tidløshet: dens mål er å gripe verden både som en synkron og som en diakron helhet...' Lévi-Strauss ender med å beskrive makrohistoriske skildringer som 'svindlerske overblikk', og gjør Sartre til mytemaker ved å beskrive stormen mot Bastillen og 1789-revolusjonen (et sentralt eksempel i Sartres analyse) som en opphavsmyte for det moderne Frankrike.

Nå er det de siste årene blitt alminnelig å analysere historien som myte, ikke minst takket være Foucaults innflytelse på samfunnsvitenskap og humaniora, men på sekstitallet var det sjokkerende at noen kunne sette tilnærmet likhetstegn mellom historie og myte slik Lévi-Strauss gjorde. Han var imidlertid tro mot både sin egen strukturalisme og en konsekvent marxistisk tenkning om ideologi da han skrev at 'all konstituerende fornuft forutsetter en konstituert fornuft', med andre ord at strukturer som ikke selv reflekteres inn i historieskrivningen, ligger til grunn for den.

Lévi-Strauss setter ikke selv karakterer på tankestiler og tidsoppfatninger, og han avslutter boken generøst ved å betrakte all menneskelig kunnskap som en helhet, 'et lukket system'. Til tross for at boken innledes med en tilsynelatende skarp kontrast mellom 'oss' og 'dem', og til tross for at kulturell annerledeshet tematiseres i hvert eneste kapittel, er det ytterste formålet med *Den ville tanke* å vise at mennesker tenker likt overalt, selv om uttrykkene kan være så forskjellige at de frister til spekulasjon om at skriftløse folk har en 'pre-logisk tenkemåte' osv. Vitenskapen, som til forskjell fra 'det konkrete vitenskap' skiller skarpt mellom det sansbare (*le*

sensible) og det abstrakt begripelige (*l'intelligible*), blir et særtilfelle av noe mye mer generelt, nemlig den utemmede tenkningen. Denne boken er først og sist en hyllest til enheten og mangfoldet i menneskets tenkning.

Den ville tanke er en klassisk tekst i den forstand at den allerede har hatt en omfattende virkningshistorie. Derimot er den ikke klassisk i den forstand at alle dens innsikter er assimilert i den allmenne tenkningen, og ingen bør undervise i den som ren faghistorie. Når jeg nå leser boken igjen, er det for meg åpenbart at den er og blir en intellektuell *tour de force* som fremdeles er noe av det ypperste som er skrevet om tenkning og klassifikasjon. Det er gode grunner til at den skal fortsette å inspirere forskning på mange områder, og selv når den blir misforstått (det er fort gjort å misforstå Lévi-Strauss), gir den mengder av *food for thought*. I likhet med de australske totemdyrene, er *Den ville tanke* god å tenke.

Til slutt må det påpekes at Lévi-Strauss' perspektiv, slik det utvikles blant annet i denne boken, har et kulturkritisk potensial som langt fra er uttømt. For det første gir han det muntlige forrang fremfor det skriftlige (til forskjell fra post-strukturalister som ofte synes å gjøre det motsatte); det levende, dynamiske, *la parole* hos Saussure, er med andre ord kulturens essens, ikke dens fastfrosne uttrykk. For det andre advarer han mot historisisme og epokale inndelinger av fortiden (som nesten alltid gir en illusjon av lineær utvikling), og er av den grunn bare måtelig begeistret for f.eks. Goodys evolusjonistiske 'konkretisering' av argumentene i *Den ville tanke*. For det tredje representerer Lévi-Strauss' strukturalisme en type universalistisk pluralisme som kan være et bedre alternativ til vestlig hegemoni enn en uforpliktende (og ofte substansløs) kulturell relativisme: Den har en forståelse av menneskets mentale enhet som fundament, og tilbyr en metode for å forstå hva som kan gå galt, uten fnugg av romantisering eller etnosentrisme. For det fjerde er Lévi-Strauss 'anti-humanist' i den forstand at han ikke tillegger mennesket som art eller som handlende subjekt noen privilegert plass, men i en annen forstand kan han meget vel regnes som en stor humanist: Hans tenkning gir grunnlag for en dypere og sannere erkjennelse om forholdet mellom menneske og (annen) natur enn de filosofiske retningene som siden renessansen har skilt skarpt mellom ånd og materie, menneske og natur.

Lévi-Strauss gjør ingen forsøk på å tekkes tidsånden, og bøkene hans har en friskhet og tidløs aktualitet som gjør det mulig å lese *Den ville tanke* tvers igjennom i dag uten noen gang å bli minnet om at boken er førti år gammel.