

Jacques Derrida Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssissa

On työläämpää tulkita tulkintoja
kuin asioita. (Montaigne)

Struktuurin eli rakenteen käsitteen historiassa on ehkä tullut esille jotakin, jota voitaisiin kutsua 'tapahtumaksi', ellei tämä sana sisältäisi merkityksiä, joita rakennetta koskevan eli strukturalistisen ajattelun tulee oikeutetusti redusoida ja epäillä. Puhukaamme kuitenkin 'tapahtumasta' — kaiken varalta lainausmerkeissä. Mikä siis olisi tämä tapahtuma? Muotonsa puolesta siinä on kyse *murtumasta* ja *toistosta*.

Olisi helppo osoittaa, että käsite ja jopa sana 'rakenne' ovat yhtä vanhoja kuin *episteme* — siis länsimainen tiede ja filosofia — ja että niiden juuret ulottuvat arkikielen maaperään, jonka syvyyksissä *episteme* yhdistää ne ja kahmaisee ne itseensä metaforisessa vaihdoksessa. Vaikka rakenteella tai pikemminkin rakenteen rakenteellisuudella on aina ollut vaikutusta, niin se on tehty merkityksettömäksi ja redusoitu asettamalla rakenteelle keskusta eli suhteuttamalla rakenne läsnäolon pisteeseen, kiinteään alkuperään; näin aina siihen tapahtumaan saakka, jonka nyt haluaisin paikantaa. Keskusta ei ole ainoastaan ohjannut, tasapainottanut ja järjestänyt rakennetta; järjestymätöntä rakennettahan ei voi itse asiassa edes ajatella. Se on ennen kaikkea varmistanut, että rakenteen järjestymisperiaate rajoittaa sitä, mitä voidaan kutsua rakenteen *leikiksi*. Kun rakenteen keskus järjestää ja ohjaa merkkijärjestelmän koherenssia, se tosin sallii osien leikin rakenteen kokonaisuuden sisäpuolella. Vielä nykyäänkin keskustattoman rakenteen luullaan olevan ajattelun tavoittamattomissa.

Kuitenkin keskusta myös lopettaa sen leikin, jonka se aloittaa ja tekee mahdolliseksi. Juuri keskustana se on piste, jossa sisältöjä, osia ja termejä ei voi enää korvata toisilla. Keskustassa osien vaihdokset ja muodonmuutokset ovat kiellettyjä

(nämä osat voivat olla rakenteeseen sisältyviä rakenteita). Tai ainakin ne ovat aina säilyneet *kiellettyinä* (käytän tätä sanaa tarkoituksellisesti). On siis aina ajateltu, että keskusta, joka määritelmän mukaisesti on kussakin rakenteessa ainutlaatuisen, muodostaa rakenteessa juuri sen kohdan, joka määräämällä rakennetta itse välttää rakenteellisuuden. Klassisen rakennetta koskevan ajattelun mukaan keskustan voikin paradoksisesti sanoa olevan sekä rakenteessa että rakenteen *ulkopuolella*. Keskusta on kokonaisuuden keskellä, mutta koska keskusta ei kuulu kokonaisuuteen, kokonaisuuden *keskusta on muualla*. Keskusta ei ole keskusta. Vaikka keskustallisen rakenteen käsite edustaakin koherenssia itseään, siis edellytystä *epistemelle* filosofiana ja tieteenä, niin se on ristiriitaisella tavalla koherentti. Ja kuten aina, ristiriidassa esiintyvä koherenssi ilmaisee halun voiman. Keskustallisen rakenteen käsite on itse asiassa *perustallisen* leikin käsite: tämä leikki on muodostettu perustavan liikkumattomuuden ja rauhoittavan varmuuden varaan siten, että tämä varmuus itse välttää leikin. Varmuus auttaa hillitsemään ahdistuksen, joka aiheutuu aina tietystä tavasta olla mukana leikissä, olla leikin pauloissa, olla alusta alkaen ikään kuin leikissä. Koska keskusta voi olla yhtä hyvin rakenteessa kuin rakenteen ulkopuolella, sitä nimitetään niin alkuperäksi kuin päämääräksikin, niin *arkheksi* kuin *telokseksikin*. Juuri keskustan takia toistot, korvaavuudet, muodonmuutokset ja vaihdokset ovat aina *olleet vangittuina* merkityksen historiaan — siis historiaan ylipäätään — jonka alkuperä voidaan aina palauttaa mieleen ja jonka päämäärä voidaan aina ennakoida läsnäolon muodossa. Siksi voikin ehkä sanoa, että kaikki arkeologinen ja eskatologinen ajatuksenkulku on osasyllinen mainittuun rakenteen rakenteellisuuden reduktioon. Arkeologiassa ja

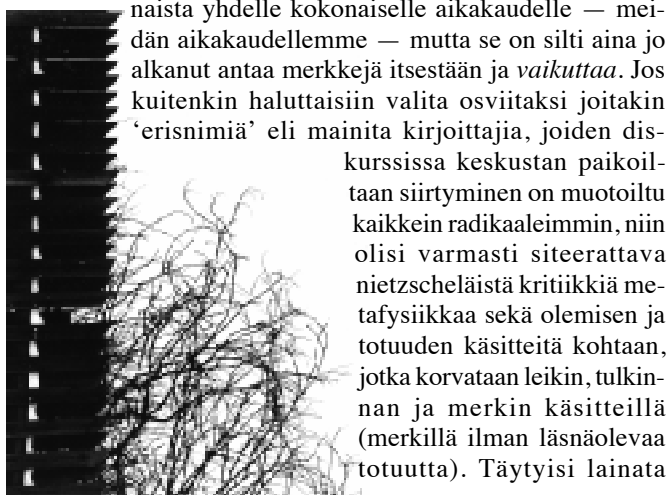
eskatologiassa yritetään aina ajatella rakennetta täydestä, siis leikin ulkopuolisesta, läsnäolosta käsin.

Jos tämä pitää paikkansa, on rakenteen käsitteen koko historiaa (ennen nyt tarkastelemaani murtumaa) ajateltava korvaavuuksien sarjana, jossa keskustat korvaavat toisiaan. Sitä on ajateltava keskustan määritelmien ketjuna. Keskusta saa perätysten ja säädetyllä tavalla eri muotoja ja nimiä. Metafyysiikan historia — länsimaiden historia — on näiden metaforien ja metonymioiden historia. Olemisen määrittelemisen *läsnäoloksi* (sanan kaikissa merkityksissä) toimii metafysiikan historiassa käsitteiden ja ajatusten muottina (minun on valitettavasti edettävä tarkastelussani näin elliptisesti ja paljoakaan todistelematta, jotta pääsisin nopeammin pääteemaani). Voitaisiin osoittaa, että kaikki perustan, periaatteen ja keskustan nimet ovat tarkoittaneet poikkeuksetta läsnäoloa: *eidos, arkhe, telos, energeia, ousia* (olemus, olemassaolo, substanssi, subjekti), *aletheia*, transsendentaalisuus, tietoisuus, Jumala, ihminen jne.

Murtuman tapahtuma eli murros johon viittasin alussa, lie nee tullut esille juuri silloin, kun rakenteen rakenteellisuutta täytyi alkaa ajatella, siis toistaa. Siksi sanoinkin, että tämä murros tarkoittaa toistoa (sanan kaikissa merkityksissä). Silloin täytyi alkaa ajatella lakia, joka tavallaan määräsi rakenteeseen kuuluvaa keskustaa koskevaa halua, sekä merkitsemisen¹ prosessia, joka aiheutti tässä keskeisen läsnäolon laissa paikanvaihdoksia ja korvautumista. Mutta keskeinen läsnäolo ei ole koskaan ollut oma itsensä, vaan se on aina jo karkotettu itsensä ulkopuolelle omaan korvikkeeseensa. Eikä korvike korvaa mitään, mikä olisi jollain tavoin ollut olemassa ennen sitä. Silloin täytyi varmaan alkaa ajatella, ettei keskustaa ollutkaan, ettei keskustaa voitu ajatella läsnä-olevana ja ettei keskustalla ollut luonnollista paikkaa. Täytyi alkaa ajatella, ettei keskustaa ollutkaan kiinteä paikka vaan tietty funktio: eräänlainen ei-paikka, jossa merkit korvautuivat loputtomiin toisilla merkeillä. Juuri tällöin kieli valloitti universaalien ongelmakentän. Keskustan ja alkuperän poissaollessa kaikki muuttui diskurssiksi — edellyttäen, että tämän sanan merkityksestä ollaan yksimielisiä. Kaikki muuttui siis järjestelmäksi, jossa keskeinen, alkuperäinen tai transsendentaalinen merkitys ei ole koskaan ehdottomalla tavalla läsnä erojen järjestelmän ulkopuolella. Transsendentaalisen merkityksen poissaolo laajensi merkitsemisen kenttää ja leikkiä loputtomiin.

Missä ja miten tämä keskustan paikoiltaan siirtyminen eli rakenteen rakenteellisuuden ajattelu tuli esille? Sen esiintulemisen paikantamiseksi olisi jokseenkin naiivia viitata johonkin tiettyyn tapahtumaan, oppiin tai jonkin kirjoittajan nimeen. Rakenteen rakenteellisuuden ajattelu on varmasti ominaista yhdelle kokonaiselle aikakaudelle — meidän aikakaudellemme — mutta se on silti aina jo alkanut antaa merkkejä itsestään ja vaikuttaa. Jos kuitenkin haluttaisiin valita osviitaksi joitakin 'erisnimiä' eli mainita kirjoittajia, joiden diskurssissa keskustan paikoiltaan siirtyminen on muotoiltu kaikkein radikaaleimmin, niin olisi varmasti siteerattava nietzscheläistä kritiikkiä metafysiikkaa sekä olemisen ja totuuden käsitteitä kohtaan, jotka korvataan leikin, tulkinnan ja merkin käsitteillä (merkillä ilman läsnäolevaa totuutta). Täytyisi lainata

myös freudilaista tietoisuuden läsnäolon kritiikkiä eli subjektin itseidentiteetin, läheisyyden ja varsinaisuuden kritiikkiä. Vielä perusteellisemmin täytyisi siteerata heideggerilaista destruktiota, joka kohdistuu metafysiikkaan, ontoteologiaan ja olemisen määrittelemiseen läsnäolona. Mutta nämä ja kaikki analogiset destruktiiviset diskurssit jäävät eräänlaisen kehän vangeiksi. Tämä kehä on ainutlaatuinen ja antaa muodon metafysiikan historian ja sen destruktion väliselle suhteelle: *ei ole mitään mieltä* yrittää horjuttaa metafysiikkaa luopumalla metafysiikan käsitteistä. Käytössämme ei ole kieltä — ei syntaksia eikä sanastoa — joka ei kuuluisi metafysiikan historiaan. Emme voi esittää ainuttakaan destruktiivista väitettä, joka ei jo pakostakin olisi livahtanut vaivihkaa metafysiiseen muotoon ja logiikkaan sekä implisiittisesti metafysiisiin oletuksiin, vaikka kyseisellä väitteellä haluttaisiinkin nimenomaan kyseenalaistaa metafysiikka. Merkin käsite, jonka avulla juuri horjutetaan läsnäolon metafysiikkaa, tarjoaa vain yhden esimerkin. Heti kun halutaan osoittaa, että — kuten juuri olen antanut ymmärtää — ei ole olemassa transsendentaalista tai etuoikeutettua merkittävää ja ettei merkitsemisen kentällä ja leikillä enää siis ole rajoja, niin täytyisi hylätä jopa käsite ja sana 'merkki'; tätä ei kuitenkaan voi tehdä. Ne olisi hylättävä, sillä merkki on aina ymmärretty ja määritelty tarkoittamaan merkkiä jostakin eli merkitsijää, joka viittaa merkittyyden ja eroa merkitystä. Mikäli perustava ero merkitsijän ja merkityksen välillä poistettaisiin, niin myös itse sana 'merkitsijä' tulisi hylätä metafysiisena käsitteenä. Vaikka Lévi-Strauss sanoo teoksensa *Le Cru et le cuit (Raaka ja keitetty)* esipuheessa, että hän on "yrittänyt ylittää vastakohtaparin aistittava/älyllinen lähtemällä liikkeelle merkkien tasolta"², eivät hänen ratkaisunsa väistämättömyys, merkitys ja oikeutus saa meitä unohtamaan, että merkin käsite sinänsä ei voi ylittää aistittavan ja älyllisen välistä vastakohtaparia. Merkin käsite on määritelty joka suhteessa ja läpi koko historiansa tämän vastakohtaparin kautta. Se on elänyt vain tämän vastakohtaparin ja sen käsitejärjestelmän varassa. Emme voi kuitenkaan luopua merkin käsitteestä luopumatta samalla käsitteen metafysiisyyden kritiikistä ja ottamatta sitä riskiä, että häivyttäisimme sen eron, joka piilee merkityksen itseidentiteetissä (ero häivyttäisiin redusoidulla merkitsijä merkittyyden tai — mikä on sama asia — karkottamalla merkitsijä täysin merkityksen ulkopuolelle). Sillä on kaksi keskenään ristiriitaista tapaa häivyttää ero merkitsijän ja merkityksen välillä. Klassinen tapa muodostuu merkitsijän reduktiosta tai derivoinnista, viime kädessä siis merkin *alistamisesta* ajattelun välineeksi. Klassisen tavan vastakohtaksi asetetaan nyt toisen tavan; tässä tavassa kyseenalaistetaan se käsitejärjestelmä, jossa reduktio suoritetaan, ja ennen kaikkea kyseenalaistetaan vastakohtapari aistittava/älyllinen. Sillä on *paradoksi*, että merkin metafysiiseen reduktioon tarvitaan sitä vastakohtaparia, joka siinä redusoidaan; vastakohtapari on järjestelmällisessä yhteydessä reduktion kanssa. Se mitä nyt sanon merkistä, voidaan laajentaa koskemaan metafysiikan kaikkia käsitteitä ja lauseita, erityisesti 'rakennetta' koskevaa diskurssia. Tämän kehän vangeiksi voi kuitenkin jäädä monella tavalla. Ne ovat kaikki jokseenkin empiirisiä, systemaattisia ja naiiveja sekä lähellä tämän kehän ilmaisemista diskursiivisesti ja jopa sen formalisointia. Juuri nämä erot selittävät destruktiivisten diskurssien moninaisuuden ja diskurssien harjoittajien väliset käsityserot. Esimerkiksi Nietzsche, Freud ja Heidegger ovat ajatelleet metafysiikalta perityillä käsitteillä. Mutta koska käsitteet eivät ole elementtejä eivätkä atomeja, vaan kuuluvat tiettyyn syntaksiin ja käsitejärjestelmään, tuo jokainen lainaus metafysiikalta mukanaan koko metafysiikan. Tästä



syystä destruktoijat voivat destruktoida toinen toisiaan. Heidegger pitää Nietzscheä — yhtäältä terävänäköisesti ja täsmällisesti, toisaalta petollisesti ja väärinymmärtäen — viimeisenä metafysiikkona, viimeisenä 'platonistina'. Samoin voisi tulkita niin Heideggeria itseään, Freudia kuin eräitä muitakin. Tämä onkin nykyään hyvin yleistä.

Kuinka tämä kaavamainen hahmotelma soveltuu sitten niin sanottuihin 'ihmistieteisiin'? Yksi 'ihmistiede', nimittäin etnologia³ on tässä suhteessa ehkä etuoikeutetussa asemassa. Itse asiassa voi ajatella, että etnologia tieteenä on voinut syntyä vasta, kun keskusta on voitu siirtää paikoiltaan: hetkenä, jona eurooppalainen kulttuuri — ja samalla myös metafysiikan ja sen käsitteiden historia — on *nyrjäytetty paikoiltaan*, ajettu omalta paikaltaan ja lakannut pakon edessä pitämästä itseään viitekohtakulttuurina. Kyse ei ole ensisijaisesti hetkestä filosofisessa tai tieteellisessä diskurssissa, vaan myös poliittisesta, taloudellisesta ja teknisestä hetkestä. Varmasti voi sanoa, ettei ole mikään sattuma, että etnosentrisyyden kritiikki — etnologian edellytys — on systemaattisesti ja historiallisesti metafysiikan historian destruktion aikalainen. Molemmat kuuluvat yhteen ja samaan aikakauteen.

Mutta kuten kaikki tieteet, tulee etnologiakin esille diskurssin muodossa. Se on ensisijaisesti eurooppalainen tiede, joka käyttää traditionaalisia käsitteitä, vaikkakin ehkä vastahakoisesti. Silloinkin kun etnologi kiistää etnosentrisyyden, hän hyväksyy omassa diskurssissaan etnosentrisyyden ennako-oletuksia — halusipa hän sitä tai ei, sillä se ei riipu hänen omasta valinnastaan. Tämä ei ole historiallinen sattuma vaan välttämättömyys, jota ei voi poistaa. Sen kaikkia seurauksia olisi ajateltava huolella. Mutta vaikka kukaan ei voi väistää tätä välttämättömyyttä eikä kukaan ole vastuussa siitä, että hän alistuu tähän välttämättömyyteen (vaikkapa vain vähäisessä määrin), niin kaikki tavat alistua siihen eivät ole yhtä hyviä. Kunkin diskurssin laatua ja hedelmällisyyttä voidaan mitata sillä, miten tarkasti siinä ajatellaan tätä suhdetta metafysiikan historiaan ja metafysiikalta perittyihin käsitteisiin. On kyse kriittisestä suhtautumisesta ihmistieteiden kieleen ja diskurssin kriittisestä vastuullisuudesta: selvästä ja järjestelmällisestä ongelman muotoilemisesta. Tämä ongelma koskee sen diskurssin asemaa, joka lainaa perinteeltä välttämättömät välineet perinteen itsensä dekonstruktioon. Kysymys on *ekonomian* ja *strategian* ongelmasta.

En ota Claude Lévi-Straussin tekstejä esimerkiksi vain sen etuoikeutetun aseman takia, joka etnologialla on nykyään ihmistieteiden keskuudessa, enkä edes siksi, että Lévi-Straussin ajattelu on vaikuttanut paljon nykyiseen teorianmuodostukseen. Tarkastelen Lévi-Straussin tekstejä ennen kaikkea siksi, että hän on päätenyt tutkimuksessaan tiettyyn ratkaisuun ja kehitellyt *melko eksplisiittisesti* opin kielen kriittistä ja ihmistieteiden kriittisestä kielestä, joista oli edellä puhe.

Seuratakseni Lévi-Straussin ajatuksenkulkua valitsen yhdeksi punaiseksi langaksi vastakohtaparin luonto/kulttuuri. Kaikista nuorennusleikkauksistaan ja ehostuksistaan huolimatta tämä vastakohtapari on kuulunut filosofiaan aina filosofian syntymästä saakka. Se on syntynyt jopa ennen Platonia, viimeistään sofistikan aikana. Vastakohtapareista *fysis/nomos*, *fysis/tekhne* lähtien se on välittynyt meidän aikaamme historiallisessa ketjussa, jossa 'luonto' on asetettu vastakohtaksi laille, instituutiolle, taiteelle ja tekniikalle, mutta myös vapaudelle, mielivaltaisuudelle, historialle, yhteiskunnalle ja hengelle. Ensimmäisestä kirjastaan *Les Structures*



élémentaires de la parenté^A (*Sukulaisuus*suhteiden perusrakenteet) lähtien Lévi-Strauss on kuitenkin kokenut samalla sekä välttämättömäksi käyttää tätä vastakohtaparia että mahdottomaksi luottaa siihen. Teoksessa *Les Structures* hänen lähtökohtanaan on selviö tai määritelmä, että luontoon kuuluu se, mikä on *universaalina* ja spontaania eikä ole riippuvaista mistään erityisestä kulttuurista tai normista; sen sijaan kulttuuriin kuuluu se, mikä on riippuvaista *normijärjestelmästä*, joka säätelee yhteiskuntaa ja voi siis *vaihdella* eri yhteiskuntarakenteissa. Nämä molemmat määritelmät ovat perinteisiä. Mutta jo teoksen *Les Structures* ensimmäisillä sivuilla Lévi-Strauss, joka on alkanut luottaa näihin käsitteisiin, törmää *skandaaliin*, kuten hän sitä nimittää. Hän havaitsee jotakin, joka ei enää sovi yhteen äskeisessä määritelmässä ilmaistun luonto/kulttuuri-vastakohtaparin kanssa, vaan näyttää vaativan itselleen *saman-aikaisesti* sekä luonnon että kulttuurin määreitä. Tämä skandaali on *inestikielto*. Kielto on universaali, ja tässä mielessä sitä voisi kutsua luonnolliseksi. Mutta se on myös normi- ja kieltojärjestelmä, ja tässä mielessä sitä täytyisi nimittää kulttuuriseksi. "Olettakaamme, että kaikki, mikä ihmisen tapauksessa on universaalista, on spontaania ja kuuluu luonnonjärjestyksen alueelle ja että kaikki, mikä noudattaa normia, on suhteellista sekä erityistä ja kuuluu kulttuuriin. Tällöin havaitaan eräs tosiasia tai pikemminkin joukko tosiasioita, jotka osoittautuvat edellisten määritelmien valossa lähes skandaaliksi. Inestikielto toteuttaa nimittäin yksiselitteisesti mainitut kaksi luonnehdintaa, jotka yhdistyvät inestinin tapauksessa erottamattomalla tavalla ja joissa olemme havainneet kahteen toisensa poissulkevaan järjestykseen kuuluvia, siis keskenään ristiriitaisia määreitä. Inestikielto on sääntö, mutta se on ainoa universaali yhteiskunnallinen sääntö."⁵

Skandaali on aivan ilmeisesti olemassa vain sellaisen käsittejärjestelmän *sisällä*, jossa luonnon ja kulttuurin välinen ero hyväksytään. Aloittaessaan teoksensa inestikiellon *tosiasiallisuudella* Lévi-Strauss joutuu tilanteeseen, jossa tämä aina itsestään selvänä pidetty ero on hävinnyt tai kyseenalaistettu. Sillä kun inestikieltoa ei voi enää ajatella luonto/

kulttuuri -vastakohtaparin avulla, niin sen ei voi enää sanoa olevan skandaalimainen tosiasia tai katseen läpitunkevan ydin muuten läpinäkyvien merkitysten verkostossa. Se ei ole skandaali, johon törmätään perinteisten käsitteiden kentällä, vaan se väistää nämä käsitteet ja aivan varmasti edeltää niitä — luultavasti niiden mahdollisuuden ehtona. Voi ehkä sanoa, että kaikki filosofiset käsitteet, jotka ovat järjestelmällisessä yhteydessä vastakohtaparin luonto/kulttuuri kanssa, on kehitetty, jotta se mikä mahdollistaa nämä käsitteet — nimittäin instiikkiellon alkuperä — pysyisi ajattelun tavoittamattomissa.

Tämä esimerkki on esitetty liian hätäisesti. Se on vain yksi esimerkki, mutta jo se osoittaa, että kieli sisältää oman kriittikinsä välttämättömyyden. Tämä kriitikki voi kuitenkin toteutua kahta tietä pitkin ja kahdella ‘tavalla’. Kun luonto/kulttuuri -vastakohtaparin rajallisuus käy ilmi, voi näiden käsitteiden historiaa tarkastella systemaattisesti ja täsmällisesti. Tämä on ensimmäinen vaihtoehto. Tällainen systemaattinen ja historiallinen tarkastelu ei ole filologista eikä filosofista tarkastelua klassisessa mielessä. Filosofian historian peruskäsitteiden epäileminen ja niiden perusrakenteen purkaminen ei tarkoita filologin tai klassisen filosofianhistorioitsijan työtä. Ensivaikutelmasta huolimatta se on varmaan kaikkein yltiöpäisin tapa hahmotella askelta filosofian ulkopuolelle. Askel ‘filosofian ulkopuolelle’ on paljon vaikeampi kuin yleisesti luulevat ne ajattelijat, jotka kuvittelevat astuneensa tämän askeleen vaivatta jo aikoja sitten ja jotka ovat yleensä uppoutuneet metafysiikkaan koko siinä diskurssissa, jonka he väittävät vapauttaneensa metafysiikasta.

Toinen vaihtoehto vastaa luullakseni enemmän Lévi-Straussin tutkimustapaa, ja siinä pyritään välttämään ensimmäisen vaihtoehdon mahdollisesti hedelmättömiä ratkaisuja. Siksi toinen vaihtoehto säilyttää vanhoja käsitteitä yhä käyttökelpoisina empiirisen tutkimuksen välineinä ja osoittaa samalla näiden käsitteiden rajat, jos se on tarpeen. Vanhoille käsitteille ei enää säilytetä totuusarvoa eikä tiukkaa merkitystä, vaan tutkija on valmis luopumaan niistä, jos muut välineet näyttävät soveltuvammilta. Sitä ennen niiden suhteellinen tehokkuus hyödynnetään ja niitä käytetään sen vanhan käsitteekoneiston tuhoamiseen, jonka osia ne itse ovat. Näin ihmistieteiden kieli kritisoi *itseään*. Lévi-Strauss ajatteleekin voivansa erottaa *metodin* ja *totuuden*: metodiset välineet ja ne objektiiviset merkitykset, joita metodilla halutaan saavuttaa. Voisi melkein sanoa, että tämä on Lévi-Straussin ensimmäinen väittäjä. Joka tapauksessa teos *Les Structures* alkaa näillä sanoilla: “Vähitellen aletaan ymmärtää, että vaikka luonnontilan ja yhteiskuntatilan (nykyään sanottaisiin mieluummin: luonnontilan ja kulttuuritilan) välisellä erotelulla ei olekaan historiallista perustetta, niin sillä on metodologinen arvo, joka oikeuttaa täysin sen käyttämisen nykyisessä sosiologiassa.”⁶

Lévi-Strauss onkin aina pysynyt uskollisena tälle kaksinaiselle pyrkimykselle säilyttää metodisena välineenä se erottelu, jonka totuusarvoa hän kritisoi.

Toisaalta hän kiistää jatkossakin luonto/kulttuuri-vastakohtaparin arvon. Vielä yli kolmetoista vuotta *Les Structures* -teoksen jälkeen *La Pensée sauvage* toistaa sen ajatuksia uskollisesti: “Luonto/kulttuuri-vastakohtaparilla, jonka merkitystä olen aikaisemmin korostanut, on nykyään käsittäkseni ennen kaikkea metodologinen arvo.”⁷ Eikä ‘ontologinen’ arvottomuus kyseenalaista tätä metodologista arvoa — näin voitaisiin sanoa, ellei ‘ontologisen’ arvottomuuden käsite itse olisi tässä yhteydessä kyseenalainen: “Ei riitä, että yksittäiset ihmiskulttuurit sulautetaan yleiseen ihmisluontoon. Tämä on vain alkua toimenpiteille [...] jotka

ovat eksaktien luonnontieteiden velvollisuus: kulttuurin liittäminen jälleen osaksi luontoa ja viime kädessä elämän yhdistäminen sen fysikaalis-kemiallisten edellytysten kokonaisuuteen”⁸.

Toisaalta Lévi-Strauss nimittää *askarteluksi* [bricolage] sitä, mitä voitaisiin kutsua tämän metodin diskurssiksi. Askartelija on hänen mukaansa se, joka käyttää “tilapäiskeinoja” eli välineitä, joita hän löytää käyttövalmiina ympäriltään. Näitä välineitä ei ole luotu siihen nimenomaiseen tarkoitukseen, jota askartelija asettaa ne palvelemaan ja johon hän hapuillen yrittää niitä soveltaa. Hän ei epäröi vaihtaa näitä välineitä aina kun se näyttää välttämättömältä, tai kokeilla useita välineitä samanaikaisesti, vaikka ne eroavatkin toisistaan alkuperältään ja muodoltaan. Askartelussa toteutuu siis kielen kriitikki, ja on voitu jopa sanoa, että kriittinen kieli — varsinkin kirjallisuuskriittinen kieli — on askartelua. G. Genette sanookin tekstissään “Structuralisme et critique littéraire” (Strukturalismi ja kirjallisuuskriitikki), joka on ilmestynyt Lévi-Straussin kunniaksi aikakausjulkaisussa *L’Arc*, että askartelua koskevaa analyysiä voi “soveltaa lähes sana sanalta” kriittikkiin ja erityisesti “kirjallisuuskriittikkiin”¹⁰.

Jos välttämättömyyttä lainata käsitteitä koherentin tai hajonneen perinteen tekstistä kutsutaan askarteluksi, niin on sanottava, että kaikki diskurssit ovat askartelevia. Lévi-Strauss asettaa askartelijan vastakohtaksi insinööriin, jonka täytyisi tehdä kokonaan oma kielensä, syntaksinsa ja sanastonsa. Tällainen insinööri on pelkkä myytti: subjekti, joka olisi oman diskurssinsa ehdoton alkuperä ja muodostaisi diskurssinsa “täysin itsenäisesti”. Hän olisi luonut sanan, hän olisi sana itse. Ajatus insinööristä, jolla ei olisi mitään tekemistä askartelun kanssa, on siis teologinen ajatus. Ja koska Lévi-Strauss toteaa toisessa yhteydessä, että askartelu luo myyttejä, niin on varmaa, että insinööri on myytti, jonka askartelija on luonut. Kun lakataan uskomaan tällaiseen insinööriin ja historiallisen reseption vaikutteista vapaaseen diskurssiin ja myönnetään, että kaikki äärelliset diskurssit ovat pakotettuja tiettyyn askarteluun ja että myös insinööri ja tiedemies ovat eräänlaisia askartelijoita, niin myös itse ajatus askartelusta on uhattuna. Sillä se ero, jossa askartelulla oli merkityksensä, katoaa.

Näin tuleekin näkyviin toinen punainen lanka, jonka tulisi johdattaa meitä tässä vyyhdissä.

Lévi-Strauss ei kuvaile askartelua ainoastaan intellektuaalisena, vaan myös myyttejä luovana toimintana. Teoksessa *La Pensée sauvage* hän sanoo: “Kuten askartelu teknisellä tasolla, voi myyttinen tarkastelu saavuttaa intellektuaalisella tasolla häikäiseviä ja odottamattomia tuloksia. Toisaalta myös askartelun myyttejä luova luonne on usein huomattu.”¹¹

Lévi-Straussin saavutus ei kuitenkaan ole merkittävä vain siksi, että hän hahmottelee myyttejä ja mytologista toimintaa koskevan strukturaalisen tieteen (varsinkin uusimmissa tutkimuksissaan¹²). Hänen tutkimustensa ansiot käyvät ilmi myös — ja jopa ensisijaisesti — siitä asemasta, jonka hän antaa myyttidiskurssilleen eli omille “mytologioilleen”, kuten hän niitä nimittää. Juuri tällöin hänen myyttidiskurssinsa tarkastelee ja kritisoi itseään. Ja tämä kriittinen vaihe koskee aivan ilmeisesti kaikkia ihmistieteiden kieliä. Nimenomaan siinä, mitä Lévi-Strauss sanoo “mytologioistaan”, ilmenee jälleen askartelun myyttejä luova ominaisuus. Kaikkein houkuttelevinta tässä kriittisessä tutkimuksessa diskurssin uudesta asemasta näyttääkin olevan se, että siinä luovutaan eksplisiitisti viittauksesta *keskustaan*, *subjektiin*, etuoikeutettuun *viitekohteeseen*, *alkuperään* ja ehdottomaan *arkheseen*. Tätä keskustan katoamisen teemaa voitaisiin seurata hänen viimeisen kirjansa, *Le Cru et le cuit*, koko “Alkusoiton” läpi.



Mainitsen vain muutamia tärkeimpiä kohtia, joissa keskustan katoamisen tema ilmenee:

1. Heti alussa Lévi-Strauss tunnustaa, että vaikka hän käyttääkin *borobo*-myyttiä “viitekohtamyytinä”, niin tiukasti ottaen sitä ei kuitenkaan tulisi käsitellä viitekohtamyytinä, eikä nimittää sellaiseksi. Kyseessä on harhaanjohtava nimitys ja väärä tapa käyttää myyttiä tutkimuksessa. Tämä myytti ei ansaitse etuoikeutettua asemaa viitekohtamyytinä yhtään sen enempä kuin mikään muukaan myytti: “Borobo-myytti, jota kutsun vastedes *viitekohtamyytiksi*, on itse asiassa vain (näin yritän osoittaa) kaukainen muunnelma muista myyteistä, jotka ovat peräisin samasta, läheisistä tai kaukaisista yhteisöistä. Olisi siis ollut yhtä oikeutettua valita tarkastelun lähtökohdaksi mikä tahansa muu ryhmäänsä edustava myytti. Näin ollen viitekohtamyytin mielenkiintoisuus ei johdu myytin tyypillisyydestä, vaan pikemminkin sen poikkeuksellisesta asemasta omassa ryhmässään.”¹³

2. Myytillä ei ole ykseyttä eikä ehdotonta alkulähdettä. Myytin lähde on aina tavoittamaton, aktualisoimattomissa oleva varjo tai virtuaalinen mahdollisuus, jota aluksi ei ole edes olemassa. Kaiken perustana on rakenne, osien keskinäinen sommitelma tai suhde. Tätä keskustatonta rakennetta eli myyttiä koskevalla diskurssilla ei voi itselläänkään olla ehdotonta subjektiä tai keskustaa. Jotta myytin muoto ja myytin ajatuskulku eivät vääristyisi, on myyttiä koskevassa diskurssissa vältettävä väkivaltaa: keskustatonta rakennetta kuvailevan kielen järjestämistä keskustan ympärille. Tässä yhteydessä on siis luovuttava tieteellisestä ja filosofisesta diskurssista, *epistemestä*, jonka ehdottomana vaatimuksena on eteneminen lähteen, keskustan, perustan tai periaatteen äärelle. *Episteme* on itse tämä vaatimus. Vastakohtana *epistemiselle* diskurssille täytyy myyttejä koskevan strukturaalisen eli *mytologisen* diskurssin olla itse *myto-morfinen*, *myytin muotoinen*. Sillä täytyy olla sen muoto, mistä se itse puhuu. Juuri näin Lévi-Strauss sanoo teoksessaan *Le Cru et le cuit*.

“Myyttien tutkimiseen sisältyy itse asiassa metodologinen ongelma, sillä myyttien tutkija ei pysty noudattamaan kartesiaanista periaatetta, jonka mukaan on jaettava niin moneen osaan kuin sen ratkaiseminen edellyttää. Myyttien analyysillä ei ole todellista päätepistettä eli myytin salaista ykseyttä, joka voitaisiin käsittää analyysityön päätteek-

si. Teemat moninkertaistuvat loputtomiin. Kun tutkija luulee erottaneensa ne toisistaan ja pitävänsä ne erillään, niin hän joutuu saman tien toteamaan, että ne sulautuvat uudelleen yhteen odottamattomien samankaltaisuuksien takia. Niinpä myytin ykseys on vain suuntauksellinen ja projisioitu. Se ei koskaan heijasta myytin tilaa tai vaihetta. Myytin ykseys on tulkintayrityksestä aiheutuva kuvitelma, joka antaa myyttille synteettisen muodon ja estää myyttiä hajoamasta vastakohtien sekavuuteen. Myyttien tieteen voi siis sanoa olevan *anaklasti*, jos tätä vanhaa termiä käytetään laajassa merkityksessä, joka voidaan oikeuttaa sen etymologian¹⁴ avulla. Tässä merkityksessä anaklastin määritelmä sisältää sekä heijastuneiden että taittuneiden säteiden tutkimuksen. Mutta erotuksena filosofisesta reflektiosta, joka väittää etenevänsä lähteelle saakka, nyt kyseessä oleva reflektio koskee valonsäteitä, joilla on ainoastaan virtuaalinen valonlähde [...] Koska haluan jäljitellä myyttisen ajattelun spontaania kulkua, on tutkimukseni myytin tavoin sekä liian lyhyt että liian pitkä, ja sen on täytynyt mukautua myyttiseen ajatuskulkuun sekä noudattaa sen rytmiä. Niinpä tämä kirja myyteistä on itekin omalla tavallaan myytti.”¹⁵ Hieman myöhemmin Lévi-Strauss palaa tähän väitteeseen: “Kuten myytit perustuvat toisen asteen järjestyksen koodeihin (ensimmäisen asteen järjestyksen koodit tarkoittavat niitä koodeja, joiden varaan kieli rakentuu), tämä kirja tarjoaa siis hahmotelman kolmannen asteen järjestyksen koodista, jonka tarkoituksena on varmistaa useiden myyttien keskinäinen käännettävyys. Siksi tätä kirjaa voi pitää myytinä: se on eräänlainen myytti mytologiasta.”¹⁶ Tämä todellisen ja kiinteän keskustan poissaolo myyttisessä ja mytologisessa diskurssissa oikeuttaa käyttämään musikaalista mallia, jonka avulla Lévi-Strauss jäsentää teostaan. Kustantajan poissaolo tarkoittaa tässä yhteydessä subjektin ja tekijän poissaoloa: “Myytti ja säveltaideteos ovat kuin kapellimestareita, joiden kuulijakunnasta tulee hiljaisia esittäjiä. Kysymykseen, missä teoksen todellinen alkulähde sijaitsee, on vastattava, että sen sijainnin määrittelemine on mahdotonta. Musiikki ja mytologia saattavat ihmisen virtuaalisten objektien äärelle, joiden pelkkä varjo on aktuaalinen [...] myyteillä ei ole tekijää [...]”¹⁷

Juuri näin etnografinen askartelu ottaa harkitusti vastaan tehtävänsä luoda myyttejä. Mutta samalla tämä tehtävä osoittaa

filosofisen ja epistemologisen keskustaa koskevan vaatimuksen mytologiseksi, siis historialliseksi illuusioksi.

Jos tutkija kuitenkin alistuu Lévi-Straussin ratkaisun välttämättömyyteen, hän ei voi olla huomaamatta siihen sisältyviä riskejä. Jos mytologia on myto-morfista, myytin muotoista, niin ovatko kaikki myyttejä koskevat diskurssit yhtä päteviä? Täytyykö luopua kaikista epistemologisista vaatimuksista, jotka tekevät mahdolliseksi erottaa myyttidiskursseissa useita laatutasoja? Tämä on klassinen, mutta väistämätön kysymys. Siihen ei löydy vastausta — ja luulakseni Lévi-Strauss ei vastaa siihen — ennen kuin on muotoiltu selvästi kysymys, joka koskee suhdetta toisaalta filosofisten ja teoreettisten väitteiden, toisaalta myyttejä koskevien ja myyttejä luovien väitteiden välillä. Eikä tämä ole pikku juttu! Jos tutkija ei muotoile tätä ongelmaa selvästi, hän ei pysty ylittämään filosofian rajoja, vaan tekee pakostakin vain huomaamattoman virheen sen rajojen sisäpuolella. Tällaisia virheitä tehdäänkin aina nimenomaan empirismissä. Luulotellusti trans-filosofiset, filosofian ylittävät käsitteet jäävät pelkiksi filosofisiksi naiiviuksiksi. Tämä vaara voitaisiin osoittaa useiden esimerkkien avulla: merkin, historian ja totuuden käsitteiden avulla. Haluan kuitenkin korostaa vain sitä, että askelta filosofian tuolle puolen ei oteta kääntämällä selkä filosofialle — tämä tarkoittaa useimmiten huonoa filosofointia — vaan jatkamalla filosofien lukemista *tietyllä tavalla*. Lévi-Strauss on aina ottanut kyseisen riskin, ja juuri tämä riski on se hinta, jonka hän on joutunut maksamaan omasta tutkimustavastaan. Kuten sanoin, empirismi on muotoa-antava muotti kaikille niille virheille, jotka uhkaavat (etenkin Lévi-Straussin tapauksessa) tieteellisyyteen pyrkivää diskurssia. Mutta jos haluttaisiin muotoilla empirismin ja askartelun ongelma radikaalisti, niin päädyttäisiin varmasti varsin pian täysin ristiriitaisiin väitteisiin diskurssin asemasta strukturaalisessa etnologiassa. Toisaalta strukturalismi pitää itseään täydellä syyllä empirismin kritiikkinä. Toisaalta Lévi-Strauss ei kuitenkaan ole julkaissut ainuttakaan kirjaa tai tutkimusta tarkoittamatta sitä empiiriseksi tutkimukseksi, jota uudet tutkimustulokset voisivat täydentää tai jonka ne voisivat osoittaa vääräksi. Strukturaaliset mallit esitetään aina hypoteeseinä, jotka ovat peräisin rajallisesta määrästä tutkimustuloksia ja jotka asetetaan jatkotutkimuksen koeteltaviksi. Tämä kaksinainen pyrkimys — pyrkimys toisaalta empirismin kritiikkiin, toisaalta empiirisyyteen — voitaisiin todistaa useiden tekstien avulla. Tarkastellaanpa vielä teoksen *Le Cru et le cuit* “Alkusoittoa”. Siitä käy selvästi ilmi, että kyseisen pyrkimyksen kaksinaisuus johtuu siitä, että kyseessä on kieli kielestä. “Jos arvostelijat syyttäisivät minua siitä, että en ole ennen eteläamerikkalaisten myyttien analyysia laatinut niistä tyhjentävää luetteloa, he erehtyisivät pahasti näiden dokumenttien luonteesta ja merkityksestä. Tietyn yhteisön myyttien kokonaisuus on verrattavissa sen puheeseen. Tämä kokonaisuus ei ole koskaan suljettu, ellei väestö sitten kuole fyysisesti tai henkisesti. Yhtä hyvin voitaisiin syyttää kielitieteilijää siitä, että hän kirjoittaa kielen kieliopin, vaikkei hän ole merkinnyt muistiin kaikkia niitä puhuntoja, jotka on lausuttu tämän kielen olemassaolon aikana, eikä tunne sananvaihdon muotoja, joita tullaan toteuttamaan tulevaisuudessa. Kokemus osoittaa, että kielitieteilijä voi muodostaa tutkittavan kielen kieliopin mitättömällä määrällä lauseita [...]. Ja jopa osittainen kielioppi tai kieliopin hahmotelma ovat arvokkaita saavutuksia, kun kyse on tuntemattomista kielistä. Syntaksin ilmeneminen ei edellytä, että olisi otettu huomioon teoreettisesti katsoen ääretön sarja kielellisiä tapahtumia, sillä syntaksi muodostuu joukosta sääntöjä, jotka ohjaavat kielellisten tapahtumien syntymistä. Olenkin halunnut luoda hahmotelman juuri eteläame-

rikkalaisen mytologian syntaksista. Kun uudet tekstit rikastuttavat myyttistä puhetta, voidaan tarkistaa ja muuttaa sitä tapaa, jolla tietyt kieliopin lait on muotoiltu, hylätä joitakin näistä laeista ja löytää uusia. Mutta vaatimusta totaalisesta myyttisestä puheesta ei missään tapauksessa voisi käyttää argumenttina minua vastaan, sillä olen juuri osoittanut, että tämä vaatimus on mieletön”¹⁸. Totalisointi on siis määritelty milloin *hyödyttömäksi*, milloin *mahdottomaksi*. Tämä johtuu varmasti siitä, että on olemassa kaksi tapaa ajatella totalisoinnin rajoituksia. Ja jälleen on sanottava, että nämä molemmat tavat ovat epämääräisesti läsnä Lévi-Straussin diskursseissa. Totalisointi voidaan tuomita mahdottomaksi klassisella tavalla. Tällöin palautetaan mieliin äärellisen subjektin tai diskurssin pyrkimys tavoittaa empiirisesti tutkimuskohteen ääretön rikkaus. Tämä pyrkimys osoittautuu turhaksi, sillä tutkimuskohteen rikkautta ei koskaan pystytä hallitsemaan. On olemassa liian paljon, enemmän kuin voidaan sanoa. Mutta totalisoinnin mahdottomuus voidaan määritellä toisellakin tavalla: ei enää äärellisyyden käsitteen avulla (riippuvaisuus empiirisyydestä), vaan *leikin* käsitteen avulla. Totalisoinnin mielettömyys ei johdu siitä, että äärellinen katse ja diskurssi eivät kykene kattamaan tutkimuskentän äärettömyyttä, vaan siitä, että kentän oma luonne — nimitäin kieli, tietty rajallinen kieli — sulkee pois totalisoinnin mahdollisuuden. Tämä kenttä on itse asiassa *leikin* kenttä eli loputtomien korvaavuuksien kenttä äärellisen kokonaisuuden sulkeuman sisällä. Tämä kenttä sallii äärettömästi korvaavuuksia vain siksi, että se on itse äärellinen; sen sijaan, että kenttä olisi ehtymätön (kuten se klassisen hypoteesin mukaan on) tai liian suuri, siltä puuttuu jotakin. Siltä puuttuu nimittäin keskusta, joka pysäyttää korvaavuuksien leikin ja toimii perustana sille. Voisi sanoa, että tämä leikin liike, jonka puute eli keskustan tai alkuperän poissaolo tekee mahdolliseksi, on *korvaavuuden [supplémentarité]* liikettä — edellyttäen, että sanaa *supplémentarité*, jonka skandaalimainen merkitys aina häivytetään ranskan kielessä, käytetään tiukassa merkityksessä. Keskustaa ei voi määritellä eikä totalisointia voi suorittaa tyhjentävästi. Sillä merkki, joka toimii keskustan *korvikkeena* ja pitää sen paikkaa keskustan itsensä poissaollessa, on lisäys eli se tulee ylimääräisenä keskustan *täydennykseksi*. Merkitsemisen liike lisää jotakin. Siksi on aina jotakin enemmän, mutta tämä lisäys on häilyvää, sillä se *korvaa* merkityksen puolella vallitsevan puutteen. Kun Lévi-Strauss käyttää sanaa *supplémentaire*¹⁹, hän ei tosin korosta (kuten minä nyt) merkityksen kahta suuntaa, jotka kytkeytyvät tässä sanassa oudosti yhteen. Kuitenkaan ei ole sattumaa, että hän käyttää tätä sanaa kaksi kertaa kirjoittamassaan johdannossa Maussin tuotantoon (*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*), kun hän puhuu “merkitsijän ylimääräisyydestä suhteessa merkittyihin, joihin se viittaa”: “Yrittäessään ymmärtää maailmaa ihmisellä on siis aina käytössään merkitsijöitä, jotka ovat ylimääräisiä merkittyihin nähden. Hän jakaa merkitykset merkityskohteen kesken niiden symbolisen ajattelun lakien mukaisesti, joiden tutkiminen ja etnologien ja kielitieteilijöiden tehtävä. Tämä täydentävän annoksen jakaminen — sikäli kuin asian voi ilmaista näillä sanoilla — on ehdottoman välttämätöntä, jotta käytettävissä oleva merkitsijä ja tunnistettavissa oleva merkitty säilyisivät komplementaarissa suhteessa, joka juuri on symbolisen ajattelun edellytys.”²⁰ (Voitaisiin varmasti osoittaa, että tämä merkityksen täydentävä annos [*ration supplémentaire*] on ration eli järjen itsensä alkuperä.) Lévi-Strauss käyttää sanaa *supplémentaire* vähän myöhemmin uudestaan puhuttuaan ensin “häilyvästä merkitsijästä, joka on kaiken äärellisen ajattelun riippa”: “Toisin sanoen — ja inspiroituneena Maussin

ohjenuorasta, jonka mukaisesti kaikki sosiaaliset ilmiöt voi rinnastaa kieleen — huomaamme käsitteissä *mana*, *wakan*, *oranda* ja muissa samantyyppisissä käsitteissä tietoisien ilmauksen *semanttisesta funktiosta*. Tämän semanttisen funktion ansiosta symbolinen ajattelu on mahdollista sille ominaisesta ristiriidasta huolimatta. Näin voidaan selittää ne näennäisesti ratkaisemattomat vastakkaisuudet, jotka liittyvät näihin käsitteisiin [...] Voima ja vaikutus, laatu ja olotila, substantiivi ja adjektiivi, substantiivi ja verbi, abstrakti ja konkreettinen, kaikkialla läsnäoleva ja tiettyssä paikassa esiintyvä — *mana* on itse asiassa tätä kaikkea samanaikaisesti. Mutta eikö tämä johdukin juuri siitä, että *mana* ei ole mitään tästä kaikesta eli että se on pelkkä muoto tai tarkemmin sanottuna symboli puhtaimmillaan, siis kykenevä ottamaan vastaan minkä tahansa symbolisen sisällön? Tässä symboli-järjestelmässä, joka muodostuu kokonaisesta kosmologiasta, *mana* lienee yksinkertaisesti *symbolinen nolla-arvo* eli aivan tietynlainen merkki: *mana* merkinnee sellaisen symbolisen sisällön välttämättömyyttä, joka on *korvaava* [*supplémentaire*] [kurs. J.D.] suhteessa toiseen symboliseen sisältöön (joka merkityllä jo on). Tämä merkki voi kuitenkin saada jonkinlaisen merkitysarvon, jos se vain kuuluu käytettävissä olevaan varastoon eikä ole (kuten fonologit sanovat) ryhmätermi.” (Lévi-Straussin alahuomautus: “Kielitieteilijät ovat jo joutuneet muotoilemaan tämän tyyppisiä oletuksia. Esimerkiksi: ‘Nolla-arvon foneemi eroaa kaikista muista ranskan kielen foneemeista, sikäli kuin sillä ei ole ainuttakaan tunnusomaisista piirrettä eikä pysyvää foneettista arvoa. Nolla-arvon foneemin varsinainen tehtävä on sen sijaan estää foneemin poissaolo.’ (Jakobson/Lotz²¹) Käyttämällä mallina tässä esitettyä käsitystä voisi melkein sanoa, että *mana*-tyyppisten käsitteiden tehtävä on estää merkityksen poissaolo, vaikkei niillä itsellään olekaan mitään erityistä merkitystä.”²²)

Merkitsijän *ylimääräisyys*, sen *täydentävä* luonne johtuu siis tietyistä äärellisyydestä eli puutteesta, joka täytyy *korvata*.

Niinpä on helppo ymmärtää, miksi pelin ja leikin käsite on niin tärkeä Lévi-Straussille. Viittaukset kaikenlaisiin leikkeihin ja peleihin, varsinkin rulettiin, ovat erittäin yleisiä erityisesti teoksissa *Entretiens (Haastatteluja)*²³, *Race et histoire (Rotu ja historia)*²⁴ ja *La Pensée sauvage*. Mutta nämä viittaukset ovat aina tiettyssä jännitteisessä suhteessa.

Ensinnäkin ne ovat jännitteisessä suhteessa historian kanssa. Kysymys on klassisesta ongelmasta, ja sen suhteen Lévi-Straussille on myös esitetty vastaväitteitä. Viittaan ainoastaan ongelman muodolliseen puoleen: Redusoidessaan historian Lévi-Strauss kieltäytyy käyttämästä tätä käsitettä, joka on aina ollut osasyllinen teleologiseen ja eskatologiseen metafysiikkaan. Historian käsite on paradoksisesti ollut osasyllinen läsnäolon filosofiaan, vaikka historian onkin luultu soveltuvan argumentiksi nimenomaan läsnäolon filosofiaa vastaan. Vaikka historiallisuuden tematiikka näyttääkin tulevan esille filosofiassa vasta varsin myöhään, on olemisen määrittäminen läsnäoloksi aina vaatinut tätä tematiikkaa. Huolimatta koko klassisesta ajattelusta vallitsevasta vastakkainasettelusta *epistemen* ja *historian* käsitteiden välillä voitaisiin osoittaa (sekä etymologian²⁵ avulla että ilman sitä), että *epistemen* käsite on aina vaatinut *historian* käsitettä, sikäli kuin historia tarkoittaa aina tulemisen ykseyttä: joko totuuden perinnettä tai tieteen kehitystä, jossa tavoitellaan totuuden omaksumista läsnäolona ja tietoisuuden läsnäolossa itselleen eli itsetietoisuudessa saavutettavaa tietoa. Historiaa on aina ajateltu historiallisen todellisuuden yhteenvetomaisen tiivistelmän liikkeenä eli kahden läsnäolon välisenä johdannaisuutena. Mutta jos historian käsite (aivan oikeutetusti) kyseenalaistetaan ja redusoidaan muotoilematta selvästi sitä

ongelmaa, johon juuri viittasin, niin ollaan vaarassa palata takaisin klassiseen epähistoriallisuuteen, siis metafysiikan historian tiettyyn vaiheeseen. Tämä on käsittääkseni ongelman abstrakti ja muodollinen puoli. Konkreettisemmin sanottuna: On huomattava, että rakenteellisuuden ja rakenteen sisäisen alkuperäisyyden kunnioitus pakottaa Lévi-Straussin mitätöimään ajan ja historian. Esimerkiksi uuden rakenteen tai järjestelmän ilmaantuminen tapahtuu aina murtuman kautta; on kysymys murtumasta oman menneisyyden, alkuperän ja syyn kanssa. Murtuma on uuden merkkijärjestelmän rakenteellisen erityisyyden ehto. Rakenteellisen järjestyksen ominaislaatua voi kuvailla vain, jos kuvailussa ei oteta huomioon tämän järjestyksen edellytyksiä menneisyydessä. Sitä voi kuvailla vain, jos ei esitä kysymystä, joka koskee muutosta rakenteiden välillä, eli jos historia suljetaan tarkastelun ulkopuolelle. Tässä ‘strukuralistisessa’ tarkastelussa sattuman ja epäjatkuvuuden käsitteet ovat väistämättömiä. Itse asiassa Lévi-Strauss turvautuukin niihin usein, kuten esimerkiksi kielestä eli rakenteiden rakenteesta kirjoittaessaan. Kirjoittamassaan johdannossa Maussin tuotantoon hän sanoo, että kieli “on voinut syntyä vain yhdellä kertaa”: “Mitkä tahansa sitten ovatkaan kielen syntyajankohta ja -olosuhteet elämän asteittaisessa kehityksessä, kieli on voinut syntyä vain yhdellä kertaa. Asiat eivät ole voineet alkaa merkitä jotakin vähitellen. Seurauksena muutoksesta, jonka tutkiminen ei kuulu yhteiskuntatieteille vaan biologialle ja psykologialle, on tapahtunut siirtymä vaiheesta, jossa millään ei vielä ollut merkitystä, toiseen vaiheeseen, jossa kaikella on jo merkitys.”²⁶ Tämä ei estä Lévi-Straussia tiedostamasta tosiasiallisten muutosten hitautta, kypsymistä ja jatkuvaa työskentelyä, siis historiaa (esimerkiksi teoksessa *Race et histoire*). Mutta sen ratkaisun mukaisesti, johon päätyivät myös Rousseau ja Husserl, Lévi-Straussin on “jätettävä kaikki tosiasiat huomiotta”, silloin kun hän haluaa käsitellä kulloisenkin rakenteen olennaisen erityisyyden. Kuten Rousseau, on Lévi-Straussin ajateltava uuden rakenteen alkuperää katastrofimallin mukaisesti: luonnossa tapahtuvana luonnottomuutuksena, luonnollisen ketjun luonnollisena katkeamisena, luonnon välimatkana luonnosta itsestään.

Leikin ja historian välisen jännitteen lisäksi myös leikin ja läsnäolon välillä on jännite. Leikki on läsnäolon katkeamista. Kielellisen elementin läsnäolo on aina merkitsevä ja korvaava viittaussuhde, joka on kirjoitettu erojen järjestelmän ja ketjun liikkeen sisään. Leikki on aina poissaolon ja läsnäolon leikkiä, mutta jos sitä halutaan ajatella radikaalisti, niin sitä on ajateltava ennen vaihtoehtoa läsnäolon ja poissaolon välillä. Olemista on ajateltava läsnäolona ja poissaolona leikin mahdollisuudesta käsin eikä toisinpäin. Mutta vaikka Lévi-Strauss on muita paremmin tuonut esille toistumisen leikin ja leikin toistumisen, hänen teoksissaan ei myöskään voi olla havaitsematta eräänlaista läsnäolon etiikkaa, nostalgiaa, joka haikailee alkuperää, alkukantaista ja luonnollista viattomuutta sekä läsnäolon puhtautta ja puheessa ilmenevää subjektin puhdasta läsnäoloa itselleen: etiikkaa, nostalgiaa ja jopa katumusta, jotka hän usein esittää etnologisen tutkimuksen motivaationa, kun tutkimus suunnataan alkukantaisiin, hänen silmissään esimerkillisiin yhteisöihin. Kyseiset tekstit ovat laajalti tunnettuja²⁷.

Tämä strukturalistinen särkyneen välittömyyden tematiikka, joka tavoittelee poissaolevan alkuperän menetettyä tai mahdotonta läsnäoloa, on siis leikkiä koskevan ajattelun surullinen, *negatiivinen*, nostalginen, syllisyudentuntainen, sen rousseaulainen puoli. Leikkiä koskevan ajattelun toinen puoli on nietscheläinen *affirmaatio*, *myöntäminen*, maailman leikin ja tulemisen viattomuuden iloinen myöntäminen eli

aktiiviselle tulkinnalle tarjoutuvan merkien maailman myöntäminen. On kyse merkeistä ilman virheitä, totuutta ja alkuperää. Tämä myöntäminen määrittelee keskustattomuuden muulla tavoin kuin keskustan menetykseksi. Myöntäminen leikkiä vailla turvallisuutta. Sillä on olemassa myös turvallista leikkiä: leikkiä, joka rajoittuu korvaamiseen valmiiksi annetuilla ja olemassaolevilla, läsnäolevilla osilla. Ehdottomassa sattumassa myöntäminen antautuu myös geneettiselle määrittelemättömyydelle, hedelmöittävään jäljen seikkailuun.

On siis olemassa kaksi tulkintaa tulkinnasta, rakenteesta, merkistä ja leikistä. Toinen pyrkii avaamaan ja unelmoi avaavansa totuuden tai alkuperän, joka välttäisi merkin järjestyksen ja leikin; samalla tulkinnan välttämättömyys koetaan kotoakarkoituksen tavoin. Sen sijaan toinen tulkinta, joka ei enää tavoittele alkuperää, myöntää leikin ja yrittää nousta ihmisen ja humanismin tuolle puolen. Sillä ihmisen nimi on sen olennon nimi, joka on läpi metafysiikan eli ontoteologian historian — siis läpi koko oman historiansa — uneksunut täyden läsnäolon, leikin lopun, varmuuden takaavan perustan ja alkuperän. Tämä tulkinta tulkinnasta, jonka suuntaviivat Nietzsche on meille osoittanut, ei toivo etnografiasta “uuden humanismin innoittajaa”²⁸, kuten Lévi-Strauss.

Nämä kaksi tulkintaa tulkinnasta ovat ehdottomasti yhteensovittamattomia, vaikka koemmekin ne samanaikaisesti ja sovittamme ne yhteen epäselvässä ekonomiassa. Nykyään voi havaita useita merkkejä siitä, että nämä kaksi tulkintaa tulkinnasta jakavat keskenään ihmistieteiden (kuten niitä ongelmallisesti kutsutaan) kentän.

Vaikka kummankin tulkinnan täytyy korostaa, ettei se ole redusoitavissa toiseen tulkintaan, ja painottaa tulkintojen välistä eroa, niin omasta puolestani en luule, että nykyään olisi valittava niiden väliltä. Kysymys ei voi olla valinnasta, koska olemme sellaisella alueella — sanokaamme taas väliaikaisesti historiallisuuden alueella — jossa valinnan kategoria näyttää varsin heppoiselta; koska ensin on yritettävä ajatella yhteistä maaperää ja tämän poisredusoimattomissa olevan eron erää²⁹ [différance]; ja koska kyseessä on sen tyyppinen — tämäkin historiallinen — kysymys, että kykenemme nykyään vain aavistelemaan tämän kysymyksen sikiämistä, muotoutumista, kehittymistä, ja sen aiheuttamia synnytystuskia. Näin sanoessani käänän katseeni kohti synnytystoimenpiteitä, mutta myös kohti heitä, jotka — yhteiskunnassa, johon minäkin lukeudun — kääntävät katseensa pois siitä, millä ei vielä ole nimeä. Tämä vielä nimeämätön antaa jo merkkejä itseltään, mutta voi tehdä sen vain (kuten on välttämätöntä aina, kun syntymistä tapahtuu) epälahjin tietynä lajina, luonnottomuuden mykässä, kehittymättömässä, kauhistuttavassa ja muodottomassa muodossa.

Suom. Ismo Nikander

Viitteet

1. [‘Merkitseminen’ (signification) tarkoittaa tässä sitä suhdetta, joka liittyy toisiinsa merkin kaksi puolta: ilmaisevan puolen ja tarkoituspuelen eli merkitsijän (signifiant) ja merkityn (signifié). Tässä terminologisessa, kielitieteellisessä merkityksessä ‘merkitseminen’ ei siis tarkoita esimerkiksi sitä, että ihminen merkitsee asioita tai esineitä annetuilla tai luomillaan merkeillä, vaan sitä, että merkitsijä merkitsee merkittyä. Suomennoksessa esiintyvä substantiivi ‘merkitseminen’ on aina käänös sanasta ‘signification’.]
2. *Mythologies* [1] *Le Cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964. s. 22. [Teoksen johdantoluku *Ouverture* on suomennettu: ”Alkusoitto” teoksesta *Le Cru et le cuit*, suom. Eero Tarasti, *Synteesi* 1-2/1991, s. 27-42. Koska Lévi-Straussin tekstiä on Tarastin käänöksessä huomattavasti lyhen-

netty niin että useat Derridan siteeraamat tekstikohdat on käännetty siinä vain osittain, ovat Derridan artikkelissa esiintyvät lainaukset Lévi-Straussilta kokonaan minun suomentamiani.

3. [Tuodakseni yhteyden etnosentrisyyden kritiikkiin selvemmin esillä, käytän käänöstä ‘etnologia’, vaikka suomen kielen sana ‘etnologia’ ei merkitykseltään täysin vastaakaan ranskan sanaa ‘ethnologie’. Suomen kielessä sanalla ‘etnologia’ tarkoitetaan tavallisesti kansatiedettä, joka tutkii etupäässä omaa kulttuuria — ei siis esimerkiksi vieraiden maanosien kulttuureja. Sitä vastoin Lévi-Straussin harjoittamaa tiedettä (ranskaksi *ethnologie*) nimitetään suomen kielessä useimmiten kulttuuriantropologiaksi, ja se vastaa suurin piirtein niitä tieteenhaaroja, joita anglosaksisissa maissa kutsutaan nimellä *social* tai *cultural anthropology*. Etnografia taas tarkoittaa yksilöllisiksi kokonaisuuksiksi ymmärrettyjen ihmisryhmien tarkastelua ja analyysia. Se pyrkii selvittämään erilaisten etnisten ryhmien elintapoja vertailematta eri ryhmiä keskenään. Etnologia käyttää etnografian tutkimustuloksia omassa vertailevassa tutkimuksessaan, jossa analysoidaan ja tulkitaan eri ihmisryhmien ja kulttuurien samankaltaisuuksia ja eroavaisuuksia sekä pyritään yleisempään teoriaan ihmisen elintavoista.]
4. *Les Structures élémentaires de la parenté.*, PUF, Paris 1949.
5. *Les Structures...*, s. 9.
6. *Les Structures...*, s. 1.
7. *La Pensée sauvage.*, Plon, Paris 1962. s. 327.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, s. 27.
10. ”Structuralisme et critique littéraire”, *L’Arc*, n:o 26, 1965, s. 30-44, tässä s. 30. Myös teoksessa Gérard Genette, *Figures.*, Seuil, Paris 1966. s. 145-170, tässä s. 145-146.
11. *La Pensée sauvage*, s. 26.
12. [Viittaus teokseen *Le Cru et le cuit*.]
13. *Le Cru et le cuit*, s. 10.
14. [Etymologisesti sanat ‘anaklasti’ (kr. ανακλασις) ja ‘reflektio’ (lat. *reflexio*) vastaavat pitkälti toisiaan, mikä selittää sen, että Lévi-Strauss nimittää filosofisen reflektion paradigmalle tarjoamaansa vaihtoehtoa juuri anaklastiksi. Etuliitteiden ana- ja re- perusmerkitys on ”takaisin”. Verbien *klaw* ja *flektere* merkitys on ”taipua”.]
15. *Le Cru et le cuit* 13.
16. *Ibid.*, s. 20.
17. *Ibid.*, s. 25-26.
18. *Ibid.*, s. 15-16.
19. [Derrida käyttää sanaa *supplémentaire* (ja verbin *suppléer* muita johdannaisia) kahdessa merkityksessä, joita yleensä pidetään keskenään ristiriitaisina ja toisensa poissulkevinä: 1. täydentävä, 2. korvaava. Jos X täydentää Y:tä, niin silloin ei näytä olevan kysymys korvaavuussuhteesta. Derrida kuitenkin osoittaa näiden ristiriitaisen merkitysten välttämättömän yhteenkuuluvuuden; näin hän käyttää sanaa *suppléer* ja sen johdannaisia metafysiikan ja lingvistiikan dekonstruktiossa. Tekstissä esiintyvät kursivoidut sanat *korvata*, *täydentää*, *korvike*, *täydennys*, *korvaava*, *täydentävä* ovat käänöksiksi verbin *suppléer* johdannaisista.]
20. ”Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”. Teoksessa Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, troisième édition augmentée, PUF, Paris 1966. s. XLIX.
21. R. Jakobson & J. Lotz, ”Notes on the French Phonetic Pattern”, *Word*, vol. 5, n:o 2, August 1949, New York. s. 155.
22. ”Introduction...”, s. XLIX-L.
23. G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Plon, Paris 1961.
24. *Race et histoire.*, Unesco, Paris 1952.
25. [ιστορία tarkoitti alunperin tietoa, tutkimusta, menneiden tapahtumien tutkimista ja niiden esittämistä. Se juontuu sanasta ιστορῶν (”se joka tietää, tietäjä”) ja sen kautta viime kädessä verbistä εἶδος (”tietää”). Verbistä εἶδος on peräisin myös substantiivi εἶδος (”ulkonäkö, muoto, idea, alkukuva, laji”), jolla oli keskeinen merkitys kreikkalaisessa käsityksessä filosofisesta ja tieteellisestä tiedosta (επιστημη).]
26. ”Introduction...”, s. XLVII.
27. [Luultavasti viittaus teokseen *Tristes tropiques* (Surulliset tropiikit), Plon, Paris 1956.]
28. Introduction..., s. XXIX.
29. [‘Erä’ on käänökseni Derridan epäsanalle ja epäkäsitteelle *différance*, joka poikkeaa kirjoitusasultaan yhdellä kirjaimella ranskan kielen sanasta *différence* (ero). Tätä poikkeamaa ei kuitenkaan voi kuulla puheessa, sillä -an- ja -en- lausutaan ranskan kielessä samalla tavalla. Eron (siis erän) voi havaita ainoastaan kirjoituksessa.]