

*Pienten kertomusten etiikkaa: ideologia ja narratiivinen hermeneutiikka*

JUSSI BACKMAN

*1. Suurten kertomusten myöhäismoderni horjuminen ja hermeneuttinen  
kertomusetiikka*

Jean-François Lyotardin *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa (La condition postmoderne)*, joka ilmestyessään vuonna 1979 käynnisti näihin päiviin saakka jatkuneen kiivaan teoriasodan, analysoi modernin ja jälkimodernin ajattelun välisiä eroja niiden erilaisten kerronnallisuuksien ja kertomusten käyttötapojen valossa. Lyotardin mukaan moderni tiede ei pääse kokonaan eroon esitieteelliselle tiedolle ominaisesta kertomusmuodosta: legitimoidakseen kokonaisprojektinsa se on ottanut käyttöönsä uudenlaisia, ”suuria” kertomuksia, 1700- ja 1800-luvun historianfilosofioihin perustuvia ”metanarratiiveja” Historiasta yhtenäisenä edistysprosessina. Tällaista tehtävää palvelevat erityisesti valistuksen suuri kertomus tiedon kehityksestä ihmiskunnan emansipaatioprosessina ja toisaalta saksalaisen idealismin suuri kertomus historiasta hengen kehittymisenä kohti absoluuttista itsetietoisuutta. Lyotard väittää kuitenkin modernin tieteen omien käytäntöjen, tieteenalojen moninaistumisen ja tiedon lisääntyvän välineellistymisen, vieneen näiltä metakertomuksilta uskottavuutta, ja juuri tämä uskottavuuden menetys määrittää ”jälkimodernia” tietoyhteiskuntaa, joka enenevässä määrin fragmentoituu erilaisten, usein keskenään yhteismitattomien kielipelien

moneudeksi. ”Narratiivinen funktio menettää toimijansa, suuret sankarinsa ja heidän tutkimusretkensä vaaroineen sekä suuret päämääränsä. Se hajoaa yksittäisten kielielementtien – narratiivisten, mutta yhtä hyvin denotatiivisten, preskriptiivisten, deskriptiivisten yms. – pilviin, kullekin ominaisine hiukkasineen.” (Lyotard 1979, 7–8; 1985, 7–8; suomennosta muutettu.) Yhtenäisten, totalisoivien metakertomusten sijaan jälkimodernia tietoa – tai paremminkin myöhäis- tai äärimodernia tietoa, sillä Lyotard korostaa, että suurten kertomusten hajoamisessa on viime kädessä kyseessä modernin sisäinen kehityskulku eikä niinkään radikaali katkos – luonnehtii pienten, paikallisten, vaihtuvien ja luonteeltaan heurististen mikrokertomusten moneus (Lyotard 1979, 98; 1985, 95).

Lyotardin diagnoosi etenkin luonnontieteen tilasta on kohdannut voimakasta kritiikkiä, mutta analyysi suurten modernien metakertomusten horjumisesta ja väistymisestä pienempien ja paikallisempien narratiivien tieltä on monilla teoreettisilla aloilla ollut vaikutusvaltainen. Se tavoittaa kiistatta jotakin keskeistä 1800-luvun lopulla alkaneista, erityisesti Friedrich Nietzschen ajatteluun paikantuvista murroksista länsimaisissa tavoissa ajatella historiallisen muutoksen luonnetta ja kielen, käsitteiden, diskurssien ja kertomusten suhdetta todellisuuteen. Nietzscheläinen perspektivismi ja sen tapa ajatella todellisuutta ja historiaa dynaamisten valta- ja voimasuhteiden optiikan jäsentämänä keskenään kilpailevien käsitteiden, arvojen ja kertomusten pelikenttänä antoi voimakkaan iskun hegeliläisen historianfilosofian universaalille teleologialle. Samalla Nietzsche loi pohjaa 1900-luvun filosofiselle hermeneutiikalle ja jälkistrukturalismille ja niiden ajatuksille kielen ja kielellisesti jäsentyneen todellisuuskokemuksen perimmäisestä tulkinnallisuudesta, tilanne- ja kontekstisidonnaisuudesta ja muuttuvuudesta. Tämän ajattelutavan, josta ranskalainen Quentin Meillassoux (2006, 42, 48–60; 2017, 58, 65–79) on viime vuosina käyttänyt kattotermiä ”vahva korrelationismi”, voidaan nähdä kiteytyvän Hans-Georg Gadamerin (1999, 478) sanoissa: ”oleminen, sikäli kuin se on ymmärrettävissä, on kieltä”. Todellisuus jäsentyy meille mielekkääksi ja ymmärrettäväksi vain ”universaaliksi mediumiksi” ymmärretyn kielen rakenteiden ja ilmausten kautta, ja kieli puolestaan on paikallisten ja historiallisesti muuttuvien kielten moneutta, vailla normatiivista

”metakieltä”. Tätä ajatusta hermeneuttinen perinne on pohjustanut myös lainaamalla Wittgensteinin myöhäisestä kielifilosofiasta ja angloamerikkalaisesta puheaktiteoriasta (tästä ks. esim. Lawn 2005; Moati 2009). Tämä sulkee pois Historiaa koskevien suurten metakertomusten mahdollisuuden, sillä nämä olettavat metakielen lisäksi metakertojan, historiallisten tilanteiden ja muuttuvien rakenteiden yläpuolelta tulevan äänen. Sikäli kuin historia on diskursiivisesti ajateltavissa ja kerrottavissa, tämä voi tapahtua vain historian sisältä käsin, tietyn tilanteen puitteista ja lähtökohdista.

Tästä hermeneuttisesta ajatteluperinteestä ammentaa myös Hanna Meretojan *The Ethics of Storytelling: Narrative Hermeneutics, History, and the Possible* (Oxford University Press, 2018). Taustallaan laaja synteesi Nietzschen ja Michel Foucault’n genealogisesta lähestymistavasta, Mihail Bahtinin dialogisuusteoriasta ja Martin Heideggerin, Hans-Georg Gadamerin ja Paul Ricœurin filosofisesta hermeneutiikasta Meretojan teos lähtee liikkeelle tulkintojen ja kertomusten viimekätisestä väistämättömyydestä: meillä ei ole välitöntä pääsyä ”puhtaaseen”, tulkinnasta ja narratiivisesta strukturoinnista täysin vapaaseen näkökulmaan, josta tavoittaisimme todellisuuden tai historian sellaisenaan, raakana datana. Nietzsche (1956, 902; vrt. Meretoja 2018, 6) kuuluisaa fraasia ”ei ole tosiasioita, on vain tulkintoja” ei tarvitse ymmärtää karkeana subjektivismina, joka vesittäisi kokonaan faktan ja fiktion välisen erottelun. Nietzsche ”historian hyötyä ja haittaa elämälle” käsittelevän tutkielman (Nietzsche 1954, 209–287; 1999; vrt. Meretoja 2018, 170) valossa kyse on pikemminkin siitä, että mikä tahansa historiallinen fakta muodostuu meille merkitykselliseksi *historiaksi*, osaksi mielekkäästi ymmärrettävää kehityskulkua, vain osana jäsentynyttä kerronnallista kokonaisuutta, tarinaa laajassa mielessä. Historian narratiivinen kehystäminen voidaan aina toteuttaa useammalla kuin yhdellä tavalla eikä sitä viime kädessä motivoi pelkkä neutraali halu tosiasioiden tuntemiseen ja välittämiseen tai menneisyyden vaalimiseen vaan myös laajempi ”elämää palveleva”, tulevaisuusorientoitunut intressi, pyrkimys ymmärtää ja kartoittaa kerrontatilanteesta ja sen taustalla olevasta kehityskulusta avautuvia toiminnan mahdollisuuksia ja ehtoja. Historianfilosofian piirissä tätä kerronnallisuuden keskeistä roolia historiankirjoitukselle ovat 1960-luvulta alkaen uudella tavalla korostaneet Arthur C. Danton (1962; 1965) ja Hayden Whiten (1973; 1980) kaltaiset teoreetikot, ja

1980-luvulta alkaen voidaan puhua varsinaisesta ”kerronnallisesta käänteestä” humanistisissa ja yhteiskuntatieteissä; hermeneuttisen tradition piirissä tätä käännettä edustavat ennen muuta Paul Ricœurin (1983; 1984; 1985; 1990) kerrontatutkimukset (tästä ks. Meretoja 2014, 1–29).

Hermeneuttisesta näkökulmasta jyrkkä erottelu ”välittömän” kokemuksen ja sen kerronnallisen tulkinnan välillä ja oletus tulkintavapaasta, paljaasta, kielellisestä ja käsitteellisestä viitekehystä riippumattomasta kokemuksesta – Wilfrid Sellarsin (1963, 127–196) myytiksi luonnehtimasta ”annetusta” – ovat syvästi ongelmallisia (Meretoja 2018, 54–62). Filosofinen hermeneutiikka näkee kokemuksemme aina jo diskursiivisen merkityksen läpikäymänä: koemme minkä tahansa ilmiön aina *jonakin*, tietyssä mielessä, tietyssä merkitysyhteudessa, jollakin tapaa tulkittuna ja tulkkiutuneena. Esimerkiksi N. R. Hanson (1958) ja Thomas Kuhn (1962; 1994) ovat tieteenfilosofiassa argumentoineet samansuuntaisesti, että havaintomme ovat monessa mielessä jo lähtökohtaisesti ”teoriapitoisia”, ajattelumme laajemman viitekehysten jäsentelmiä. Tämä ei kuitenkaan vielä tarkoita, että kaikki kokemuksemme olisi lähtökohtaisesti nimenomaan kertomusmuotoista, kuten esimerkiksi David Carr (1991, 68; vrt. Meretoja 2018, 60) on esittänyt. Meretoja (2018, 47–48) ymmärtää kertomukset, narratiivit, tietyn tyypinä tulkintoina maailmasta: laajassa mielessä ymmärrettyinä kertomukset ovat yhteisöllisiä, kulttuurisidonnaisia käytäntöjä, jotka antavat kokemuksille ja tapahtumille merkityksiä esittämällä ne tietyistä näkökulmista ja nivomalla ne osaksi laajempaa, ajallisesti ulotteista narratiivista rakennetta, jonka ulottuvuuksia ovat kerronnallisen nykyhetken lisäksi sekä menneisyys nykyhetken johtaneen kehityskulkuna että tulevaisuus nykyisyydestä avautuvien mahdollisuuksien horisonttina. Tämän lähtökohdan valossa voidaan sanoa, että kertomukset eivät ole ensisijaisesti representaatioita, jälkikätesisiä esityksiä tai toisintoja kokemuksesta, vaan strukturoivat ja jäsentävät kokemuksellista todellisuutta nimenomaan historiallisena, ajallisena jatkumona, ja että tällaisen jatkumon osina kaikki mielekkäät kokemukset ovat periaatteessa kerronnallistuvia ja kerronnallistettavissa (Meretoja 2018, 60–61). Ricœurin (1986, 29) mukaillen Meretoja (2018, 45–46, 62–74, 98–107) korostaa, että myös itsetietoisuutemme ja itseymmärryksemme, suhteemme omaan itseYTEemme ja identiteettiimme, voidaan kartesiolaisen

välittömän ja immanentin itselle-läsnaolon sijaan nähdä pohjimmiltaan välittyneenä, tulkinnallisena ja narratiivisesti rakentuvana – näkemys, jonka Galen Strawsonin (2015; vrt. Meretoja 2018, 68–69) kaltaiset antinarrativistit ovat sittemmin haastaneet.

Kokemuksen perustavan tulkinnallisuuden ja kerronnallistuvuuden oletuksesta seuraa, ettei kertomusmuotoa sinänsä ole mielekäästä pitää ”hyvänä” tai ”pahana” – kyseessä on äärellisen, diskursiivisen ymmärryksen ja itseymmärryksen redusoitumaton ulottuvuus. Hermeneuttisen kertomusetiikan ydinkysymys koskee pikemminkin niitä ehtoja, joilla kertomukset voivat palvella ja rikastaa itsen ja toisten ymmärtämistä ja vierauden kohtaamista. Heideggerin (2000, 194–197; 2001, 150–153) ja Gadamerin (1999, 270–281) hermeneuttisen kehän mallissa lähestymme mitä tahansa tulkinnan tilannetta perinteeltämme saadun ennakkoymmärryksen valossa; ennakko-oletuksista vapaata tulkintaa ei ole. Onnistuneessa tulkintaprosessissa tulkintamme lähtökohdat eivät kuitenkaan jää dogmaattisesti lukkoon lyödyiksi, vaan tulkittavan ilmiön vieraat, haltuun ottamattomat puolet saavat meidät reflektoimaan omia lähtökohtiamme ja tulemaan tietoisemmiksi niistä ja niiden ymmärtämiselle asettamista rajoituksista. Tämä prosessi ei hävitä ennakko-oletuksia mutta voi muokata ja uudistaa niitä ja siten laajentaa itseymmärrystämme ja tulkinnallista näkökulmaamme. Suhteemme menneisyyteen ja suhteemme tulevaisuuteen ovat sidoksissa toisiinsa: kun menneisyydeltä perimämme ajattelutavat hermeneuttisen prosessin myötä näyttäytyvät meille uudella tavalla, vapautuu myös uusia ajattelemisen ja eteenpäin elämisen mahdollisuuksia. Meretojan (2018, 89–147) ydinteesinä on, että kertomiskäytäntöjen eettisyyden avainkriteerinä on juuri niiden kyky avata, jäsentää ja uudistaa inhimillisiä ajattelun ja toiminnan mahdollisuuksia konkreettisisa ja ainutkertaisissa tilanteissa tai ”subjektipositioissa” ja toisaalta niiden kyky auttaa uusin tavoin ymmärtämään toisia, vieraita tilanteita suhteessa niiden ainutkertaisiin mahdollisuushorisontteihin. Menneisyyden kertominen on olennaisesti nykyhetken genealogiaa, kerronnan tilanteen kartoittamista niiden mahdollisuuksien valossa, joita se nimenomaisen taustansa tai historiansa pohjalta voi tarjota. Suhteessa tähän perustehtävään kertomusten rooli on perustavalla tavalla

kahtalainen: ne voivat joko laajentaa ja rikastaa tai vastaavasti kaventaa ja köyhdyttää mahdollisuushorisonttia ja siihen pohjautuvaa ymmärtämistä.

Tämä kahtalainen funktio perustuu kertomusten kaksijakoiseen potentiaaliin, jonka Meretoja (2018, 12–13, 107–116) kiteyttää *ei-sisällyttävien (non-subsumptive)* ja *sisällyttävien (subsumptive)* narratiivisten käytäntöjen väliseen erotteluun. Narratiivi voi olla perspektivistinen luonnos, joka esiintyy vain yhtenä kerronnan mahdollisuutena monista ja jonka arvo ei riipu sen absoluuttisesta oikeellisuudesta vaan sen hedelmällisyydestä – tai vaihtoehtoisesti se voi olla totalisoiva ja homogeeninen matriisi, joka alistaa tilanteiden moneuden yhdelle hegemoniselle tarinalinjalle. Yhteenvetona Meretoja (2018, 34–35, 89–147, 300–303) erottelee kertomusetiikan kuusi keskeistä akselia. (1) Kertomus voi joko laajentaa ja avartaa tai vaihtoehtoisesti kaventaa ja pelkistää tietyistä tilanteesta tai subjektipositioista avautuvaa mahdollisuuksien horisonttia. (2) Vastaavasti se voi laajentaa ja avartaa tai kaventaa ja pelkistää henkilökohtaista tai kulttuurista itseymmärrystä tietyssä tilanteessa suhteessa menneisyyteen. (3) Kertomus voi itsereflektiivisesti korostaa omaa luonnettaan yhtenä kertomuksellisena tulkintana muiden mahdollisten joukossa tai sitten esiintyä ainoana oikeana ja ”luonnollisena” tapana kuvata jotakin kehityskulkua tai prosessia. (4) Se voi rakentaa yhteistä ja jaettua moniarvoista tilaa erilaisten tilanteiden, yksilöiden ja yhteisöjen välille, ja se voi myös toimia toiseuden ulossulkemisen välineenä. (5) Se voi olla dialoginen, eri näkökulmia sisältävä moniäänisyyden kuoro tai yhden dominoivan äänen monologinen julistus. (6) Se voi olla kriittinen, haastava ja subversiivinen tai sovinnainen ja vallitsevaa järjestystä ylläpitävä ja uusintava. Kaikki Meretojan hermeneuttisen kertomusetiikan kuusi ulottuvuutta läpäisevä dikotominen keskusakseli voidaan kiteyttää näin: kertomuksen eettinen ulottuvuus mahdollisuuksien luonnoksena kytkeytyy erottamattomasti siihen, esiintyykö se suurena metakertomuksena vai pienenä paikalliskertomuksena. Meretojan luonnosteleva itserefleksiivisten ja itsekriittisten, paikallisten, äärellisten ja uudelleenkerrontaan kutsuvien narratiivien etiikka osoittautuu perustavalla tavalla pienten kertomusten etiikaksi.

Meretojan tutkimuksen monista ansioista suurimpia on sen tapa havainnollistaa eettistä perusteeseään ja sen kautta ydinulottuvuutta konkreettisten ja tarkkojen narratologisten analyysien avulla. Aineistona toimii tässä kuusi fiktiivistä tai puolifiktiivistä kertomusta, joista enemmistö on peräisin viime vuosikymmeneltä: saksalaisen Julia Franckin (s. 1970) romaani *Keskipäivän haltija* (*Die Mittagsfrau*, 2007, suom. 2009), saksalaisen Günter Grassin (1927–2015) romaani *Koiranvuosia* (*Hundejahre*, 1963, suom. 1975) ja omaelämäkerta *Sipulia kuoriessa* (*Beim Häuten der Zwiebel*, 2006, suom. 2009), amerikkalais-ranskalaisen Jonathan Littellin (s. 1967) romaani *Hyväntahtoiset* (*Les Bienveillantes*, 2006, suom. 2008) ja israelilaisen David Grossmanin (s. 1954) romaanit *Sinne missä maa päättyy* (*Iša borakbat mi-besora*, 2008, suom. 2011) ja *Nofel mi-huts la-ʕeman* (2011, engl. *Falling Out of Time*, 2015). Näitä kerrontataideteoksia yhdistävänä nimittäjänä on suora tai epäsuora kytkös myöhäismodernin länsimaisuuden eettiseen nollapisteeseen: kansallissosialismiin ja holokaustiin. Franckin romaani kertoo kolmannesta valtakunnasta vaikean äitisuhteen emotionaalisesti rampauttaman juutalaistaustaisen naisen näkökulmasta, Grassin teokset taas danzigilaisten ”rivisaksalaisten” näkökulmasta. Littellin kiistelty romaani käy läpi kansanmurhan vaiheita sen tekijöihin kuuluvan SS-upseerin näkökulmasta. Grossmanin nyky-Israeliin sijoittuvissa kertomuksissa holokausti taas on läsnä juutalaisten traumaattisen menneisyyden muodossa. (Meretoja 2018, 21–25.)

Tätä Meretojan narratiivisen etiikan erityistä ”moraalista universumia” silmälläpitäen nostan tässä Meretojan tärkeimpiin teoreettisiin tausta-ajattelijoihin kuuluvalta Hannah Arendtilta, kenties vaikutusvaltaisimmalta totalitarismin teoreetikolta, esiin ajatuksen, johon Meretoja (2018, 191–192, 214n25, 225) viittaa vain lyhyesti: Arendtin analyysin totalitaarisesta ideologiasta ja sen yhteyden hänen paljon puhuttuun mutta toistuvasti väärinymmärrettyyn teesiinsä holokaustin ”banaalista pahasta”. Filosofisen hermeneutiikan perillisiin kuuluva Arendt tarjoaa erityisen konkreettisen näkökulman Meretojan narratiivisen etiikan ytimeen: moderneista historianfilosofioista ammentavien totalisoivien metakertomusten vaarallisuuteen ja paikallisten, pienten kertomusten tärkeyteen.

## 2. *Arendt: ideologinen metakertomus ja banaali paha*

Arendtin essee ”Ideologia ja terrori” (”Ideology and Terror”), joka ilmestyi alun perin Stalinin kuolinvuonna 1953 ja liitettiin hänen ensimmäisen pääteoksensa *Totalitarismin synty* (*The Origins of Totalitarianism*, 1951) toiseen painokseen kirjan päätösluvuksi, analysoi ideologian ratkaisevan tärkeää merkitystä totalitaariselle liikkeelle sen ”sisäisenä logiikkana” (Arendt 1985, 460–479; 2013, 529–552). Poiketen klassisesta marxilaisesta lähestymistavasta, joka ymmärtää ideologian tietyn yhteiskuntajärjestyksen omistus- ja tuotantosuhteista muodostuvaan materiaaliseen perustaan palautuvana moraalisenä, uskonnollisena ja kulttuurisena päällysrakenteena, Arendt tavoittelee fenomenologista ja hermeneuttista ymmärrystä ideologiasta totalitaarisen todellisuuden perustavana elementtinä, joka strukturoi totalitaarista merkitysmaailmaa. Totalitaarinen ideologia on Arendtin mukaan yhteen ajatukseen tai ideaan perustuva ajatusjärjestelmä, joka on luonteeltaan totaalinen siinä mielessä, että se ”väittää omistavansa historian avaimen, ratkaisun kaikkiin ’maailmankaikkeuden arvoituksiin’ tai tiedon niistä kätkeyistä yleisistä laeista, joiden oletetaan hallitsevan luontoa ja ihmistä” (Arendt 1985, 159; 2013, 223; suomennosta muokattu). Kyseessä ei ole kuitenkaan pelkkä teoreettinen eikä varsinkaan tieteellinen maailmanselitys – vaikka ideologia saattaakin sellaiseksi tekeytyä lainaamalla vaikkapa biologian tai sosiologian käsitteitä – vaan hallinnan ja mobilisaation väline.

Myyttis-legendaarisia poliittisia narrativeja on esiintynyt yhtä kauan kuin politiikkaa, ja kristillinen pelastushistoria tarjosi länsimaiselle ajattelulle ensimmäinen universaalin, maailmanhistoriaa kokonaisuutena koskevan ”metakertomuksen”. Poliittiset ideologiat sanan varsinaisessa merkityksessä ovat Arendtille (1985, 208; 2013, 276) kuitenkin erityinen moderni ilmiö, joka saa alkunsa 1800-luvun ylikansallisten aatesuuntien – liberalismi, sosialismi, imperialistinen rasismi, pangermanismi, panslavismi – muodossa. Modernien ideologioiden kasvualustana ovat 1800-luvun historianfilosofiat, etenkin Hegelin dialektinen tulkinta historiasta hengen kehityksenä kohti subjektiivisen ja objektiivisen sekä yksilön ja yhteisön välistä sopusointua sekä Marxin historiallinen



materialismi, jossa dialektiikka muuttuu historian selittämisen välineestä yhteiskunnallisen muutoksen moottoriksi. (Arendt 2005, 70–80; vrt 2006, 17–40.) Totalitarismissa ideologia muuttuu vastaavasti legitimoivasta metakertomuksesta massojen mobilisoinnin (narratiiviseksi) logiikaksi; siitä tulee kirjaimellisesti ”idean logiikka”. Totalitaarisen ideologian sisältämän yksinkertaisen idean päätehtävä on määrittää historiaa ohjaava väijäämätön ja väkivaltainen liikelaki (marxismissa luokkataistelu, natsismissa rotujen välinen taistelu) ja sen päämäärä (luokaton yhteiskunta, rotupuhdas arjalainen yhteisö). Tämä päämäärä on kuitenkin luonteeltaan ”utooppinen” siinä mielessä, että sen saavuttaminen merkitsisi totalitarismin käyttövoimana olevan jatkuvan liikkeen ja mobilisaation päättymistä, historian dynamiikan kokonaisvaltaista loppua sellaisena kuin ideologia sen selittää. Liike on totalitarismille tärkeämpää kuin päämäärä. (Arendt 1985, 469; 2013, 540–541.)

Koska ideologinen idea on luonteeltaan nimenomaan historianselitys, on sen logiikka luonteeltaan kerronnallinen: se esittää maailmanhistorian väijäämättä kohti ennalta tiedettyä loppuratkaisua etenevänä kertomuksena ja pyrkii alistamaan kaikki yksittäiset tilanteet ja niiden yksittäiset toimijat tämän metakertomuksen yksinkertaiselle ”juonelle”. Totalitaarisessa ajattelussa ideologia tarjoaa toimintaohjeen mihin tahansa yksittäiseen tilanteeseen; totalitaarinen johtaja esiintyy nimenomaan ideologisen idean, historian yleisen liikelain, soveltajana, maailmanhistoriallisena ”metakertojana” (Arendt 1985, 325–326; 2013, 396–397). Ainutkertaisessa tilanteessa tapahtuva hermeneuttinen suunnanotto, tilanteen tulkitseminen siihen sisältyvien mahdollisuuksien ja sen menneisyyden valossa, korvataan ideologisen metakertomuksen narratiivisella monoliittisella ja yleispätevällä logiikalla, joka tekee tilanteen erityisolosuhteiden huomioimisen ja arvioimisen tarpeettomaksi.

Ideoihinsa luonnostaan kuuluvan logiikan ansiosta ideologiat uskottelevat tuntevansa koko historiaprosessin mysteerit. [...] Ideologia ei näe historiaa jonkin idean valossa [...] vaan jonakin, jota voi laskelmoida idean avulla. Uuteen rooliinsa ”idean” sovittaa sen oma ”logiikka”, toisin sanoen liike, joka on ”idean” oma seuraus eikä tarvitse käynnistyäkseen mitään

ulkopuolista tekijää. [...] Heti kun ideologinen ajattelu on lyönyt lukkoon premissinsä, lähtökohtansa, kokemukset eivät sitä enää häiritse eikä todellisuus voi sitä enää opettaa. (Arendt 1985, 469, 471; 2013, 540, 541, 543. Suomennosta muokattu.)

Totalitaariselle hallinnalle olennaista ei ole usko ideologian totuuteen. Se on radikaalisti ”totuudenjälkeistä” politiikkaa, jossa tosiasioiden ja fiktion välinen ero hälvenee. Totalitaarisessa puheessa tosiasiaväitteiltä näyttävät ideologiset lausunnot toimivat todellisuudessa ohjelmajulistuksina, eikä niitä sen vuoksi totalitaarisessa viitekehyksessä arvioida niiden totuusarvon vaan niiden avaaman liikesuunnan kannalta. Stalinistinen lause ”kulakit ovat kuoleva luokka” näyttää deskriptiiviseltä toteamukselta mutta on todellisuudessa preskriptiivinen määräys: kulakit on likvidoitava. (Arendt 1985, 341–364; 2013, 413–434.) Ideologinen idea toimii tässä ikään kuin työhypoteesina, jonka tärkeimpänä tehtävänä on tuottaa muodoltaan teleologista, kohti historian päämäärää suuntautuvaa liikettä; ideasta ei pidetä kiinni ensisijaisesti todistelemalla sen oikeellisuutta evidenssillä tai argumenteilla vaan ylläpitämällä propagandalla ja terrorilla ideologista mobilisaatiota, joka tähtää todellisuuden sopeuttamiseen ideologian fiktiiviseen metanarratiiviin. Martin Heidegger (2000b, 31; 2007, 32) näkee modernin länsimaisen teknisen ”nihilismin” ytimen modernissa uskossa ihmisen kaikkivoipaisuuteen ja rajattomaan kykyyn muokata ja tuottaa todellisuutta ennalta-asetetun idean tai ”maailmankuvan” mukaiseksi. Arendtille ideologisen totalitarismin radikaali piittaamattomuus tosiasioista on vain tämän uskon äärimmäinen ilmentymä: sen taustalla on käsitys maailman fiktiivisyydestä, siitä, että ”kaikki on sallittua ja, mikä on vielä paljon kauheampaa, kaikki on mahdollista. [...] voimme valmistaa todellisuuden, jonka rakenteet ovat alun pitäen tiedossamme, koska kaikki on meidän tuottamaamme.” (Arendt 1994b, 354.)

Koska totuus on totalitarismille tehtävä, ihanteelliselta totalitaariselta alamaiselta ei edellytetä niinkään aitoa ideologista vakaumusta kuin täydellistä sopeutumista ja mukautumista ideologian tuottaman liikkeen logiikkaan siinä muodossa, jossa totalitaariset johtajat sitä kulloinkin soveltavat (Arendt 1985, 474; 2013, 546). Juuri tämä on avain totalitarismille ominaiseen pahuuden muotoon,

joka on usein äärimmäistä mutta ei ”saatanallista”, vaan päinvastoin kaikesta suuruudesta ja dramatiikasta riisuttua, arkista ja banaalia. Kuuluisassa ja kiistellyssä tutkielmassaan holokaustin logistiikkapäällikkö Adolf Eichmannista totalitaarisen ihmisen prototyypinä Arendt (1981, 3–5; 1994a, 26; 2016, 50–51) tähdentää Eichmannin apaattista, vakaumuksetonta ja persoonatonta suhtautumista natsi-ideologiaan, jonka hän kuitenkin omaksui esimiehiltään saamansa tehtävän, kansanmurhan organisoimiseksi ja ohjenuoraksi. Eichmann oli Arendtin maalaaman henkilökuvan mukaan pakonomainen ”liittyjä”, kaikin puolin keskinkertainen ja keskiverto ihminen, joka etsi suuntaa ja sisältöä elämälleen autoritäärisistä järjestöistä ja organisaatioista ja osoitti itsenäistä aloitekykyä vain puhtaasti teknisissä seikoissa. Tämä kuva on monesti kyseenalaistettu Eichmannin itsensä esittämien ideologisten ja väkivaltaisten lausuntojen valossa (ks. esim. Stangneth 2011); ongelmana kuitenkin on, että tällaisia lausuntoja hän esitti lähinnä sosiaalisissa tilanteissa ja ympäristöissä, joissa niitä odotettiin, mikä pikemminkin tukee Arendtin tulkintaa täydellisestä konformistista, joka kykeni ilmaisemaan itseään lähinnä ympäristöstään poimimillaan kuluneilla latteuksilla. Eichmann ei vaikuttanut kykenevän ylläpitämään minkäänlaista henkilökohtaista vakaumusta ilman jatkuvaa ideologista mobilisaatiota ja ryhmäpainetta.

Oli Arendtin narratiivi Eichmannista osuva tai ei, banaalin pahan käsite ei ole yksilöpsykologinen. Se viittaa pikemminkin erityisiin rakenteisiin ja olosuhteisiin, jotka mahdollistivat syyllistymisen mittaluokaltaan ennennäkemättömiin rikoksiin ilman varsinaista paha tahtoa tai vihan, sadismin, tai edes silkan oman edun tavoittelun tai pelkuruuden, kaltaisia pahoja motiiveja – viime kädessä ilman juuri minkäänlaisia todellisia motiiveja ja myös ilman vastuuntuntoa, ikään kuin syylliset olisivat olleet vain luonnollisen tai automaattisen prosessin välikappaleita vailla toimijuutta. Meretojan (2018, 189–190, 221, 225) analysoimista teoksista Grassin *Koiranvuosia* ja *Sipulia kuoriessa* kuvaavat rivikansalaisen arkista ja puolihuomaamatonta osallistumista totalitaariseen yhteiskuntaan, Littellin *Hyväntahtoiset* taas asteittain eskaloituvan kansanmurhaprosessin turruttavan mekaanista ja byrokraattisen kasvotonta rutiininomaisuutta. Totalitarismille ominaisen epätoimijuuden mahdollistaa Arendtin analyysin mukaan juuri ideologinen logiikka. Totalitarismissa ihmiset ovat

Arendtin mukaan ”yksin joukossa”, osana monoliittistä, jatkuvan mobilisaation alaisuudessa olevaa massaa, jossa yksilöiden välinen jaettu tila ja siten aidon keskinäisyyden mahdollisuus on minimoitu. Koska tällaisessa tilassa ei ole todellisia jakamiseen ja yhteisyyteen perustuvia yhteisöjä, myös ”yhteinen taju” (*common sense*) – yhteisen perinteen, arvomaailman ja mielekkyykokemuksen jakavan ihmisyhteisön implisiittinen yhteisymmärrys ajattelun ja toiminnan normeista – lakkaa toimimasta ja todellisen yhteyden toisiin ihmisiin menettänyt ihminen jää suuntaa ja merkitystä etsiessään enenevässä määrin ideologian narratiivisen logiikan ja sen tarjoamien johtopäätösten varaan. (Arendt 1985, 470–479; 2013, 541–552; vrt. Arendt 1981, 50–53; 1998, 208–209; 2002, 211.)

Totalitarismin viimekätisenä tavoitteena on Arendtin mukaan hävittää juuri se mikä ihmisessä on kaikkein inhimillisintä: kyky aloittaa uutta, kyky ryhtyä yhdessä muiden kanssa ennennäkemättömiin ja ennakoimattomiin tekoihin ja sanoihin, kyky *toimintaan* (*action*) siinä mielessä kuin Arendt toiminnan ymmärtää (Arendt 1998, 7–9; 2002, 15–17). Tuhoamalla yhteisyyden, yhteisöllisyyden ja julkisen tilan, jossa yksilö voi tulla nähdyksi ja kuulluksi vapaana toimijana, ja alistamalla koko todellisuuden ideologiselle narratiiville, totalitarismi pyrkii viime kädessä tuhoamaan inhimillisen toimijuuden ylipäättään viemällä edellytyksiä vapaiden tekojen lähtökohtana olevien arvoarvostelmien (*judgment*) – hyvää ja kaunista koskevien mielipiteiden – muodostamiselta (Arendt 1994b, 291–293; 2003, 24, 26–27, 138–139, 146, 159–160; 2005, 102–103). Arendtin keskeneräiseksi jäänyt teoria arvostelmasta, jonka oli tarkoitus muodostaa *The Life of the Mind* -teoksen puuttuva viimeinen osa, pohjautuu Kantin *Arvostelukyvyn kritiikin* teoriaan esteettisestä makuarvostelmasta: makuarvostelma ei Kantille ole tiedollinen eikä totuusarvollinen, mutta ei myöskään puhtaasti subjektiivinen, vaan vaatii hyväksyntää samankaltaisen implisiittisen esteettisen tajun (*sensus communis*) jakavalta arvoyhteisöltä (ks. Arendt 1981, 69–70, 95–96, 192–193, 213–316; 1992; 2003, 137–143; 2005, 99–108, 168–169; 2006, 216–222). Kun arvoyhteisöt revitään rikki ja juuriltaan propagandan ja terrorin avulla ja yksilö jää eristyneeksi ja korvattavissa olevaksi osaseksi ideologisesti mobilisoitua massaa, tulee aitojen mielipiteiden muodostaminen jaetun arvotajun heikentyessä erittäin vaikeaksi. Eichmann piti henkilökohtaista mielipidettään saamistaan tehtävistä niin merkityksettömänä

Führerin tuhatvuotisen vision rinnalla, että oli lopulta epäselvää, oliko hänellä sellaista ensinkään – ja toisaalta, kuten Arendt tähdentää, hänen kliseitä vilisevä kielenkäyttönsä olisi muutenkin soveltunut huonosti minkäänlaisen oman mielipiteen ilmaisemiseen. Arendtin kuuluisan luonnehdinnan mukaan Eichmannin päällimmäisenä piirteinä oli outo latteus, persoonattomuus ja ajattelemattomuus. Häneltä vaikutti Arendtin mukaan puuttuvan se aivan erityinen ajattelun muoto, jota Arendtin keskeneräiseksi jäänyt viimeinen pääteos *The Life of the Mind* tarkastelee: moraalinen itsereflektio, sisäinen dialogi, toisten näkökulman omaksuminen, sanalla sanoen *omatunto*, joka olisi voinut johtaa omakohtaiseen kannanottoon ja siten moraaliseen toimijuuteen. (Arendt 1981, 3–6; 1994a, 42, 48–49, 114, 136, 287–288; 2003, 159–160; 2016, 69, 77–78, 156–157, 184, 361–362.)

Ideologinen totalitarismi pyrkii alistamaan maailman ja historian fiktiivisen narratiivinsa logiikalle ja näin hävittämään empiiristen tosiasioiden kontingenssin ja ihmisten ja inhimillisen toiminnan ennakoimattomuuden. Ideologinen idea on näin väline sen *uutuuden* häivyttämiseen, josta ihmisen omin mahdollisuus Arendtin *Vita activa* (*The Human Condition*, 1958) mukaan muodostuu: ideologian avulla totalitarismi pyrkii poistamaan ihmisten ainutkertaisuuden, joka perustuu heidän syntyväisyyteensä (*natality*), siihen, että jokainen ihminen saapuu maailmaan uutena alkuna, ennennäkemättömiin ja -kuulumattomiin tekoihin ja sanoihin kykenevänä. (Arendt 1998, 247; 2002, 251.) Ideologisen fiktion hirmuvaltaa vastustaa vain ihmisen kyky alkaa uutta nimenomaan ajattelevana ja kanta-aottavana toimijana. (Arendt 1985, 473; 2013, 545–546.) Jokainen yksilö on potentiaalinen uusi alku uudelle sanoista ja teoista muodostuvalle mahdolliselle kertomukselle; Arendt, joka on monessa mielessä narratiivisen itseyden teorian edelläkävijä (Meretoja 2014, 19), esittää, että antiikin kreikkalaisen kulttuurin korkeimpana ihanteena oli suurilla ja näkyvillä teoilla varmistaa oman elämäntarinan muistetuksi ja kerrotuksi tuleminen, kuolematon maine, ja klassisen kreikkalaisen *politiksen* taustalla oli halu luoda institutionalisoitu näkyvyyden, muistamisen ja kertomisen tila joka takasi kansalaismiehille – orjien ja naisten kustannuksella – vapauden rakentaa omaa kertomustaan ja kilpailla maineesta muiden kertomusten kanssa. (Arendt 1998, 97, 181–199, 204; 2002, 102, 184–202, 206–207.) Toisin sanoen totaalinen ideologia pyrkii tekemään

mahdottomiksi ne pienet kertomukset, joita yksilöt ajattelevina toimijoina Arendtin mukaan voivat olla, jäsentämällä inhimillistä todellisuutta yhdeksi lopulliseksi fiktiiviseksi metakertomukseksi, jossa päähenkilönä on ihmiskunta – proletariaatti, arjalainen rotu – ja konkreettisille ihmisille jää kasvoton toimeenpanijan ja raaka-aineen osa. Arvovalintoihin perustuvan tekojen moneuden sijasta historian näyttäytyy tällöin yhtenäisenä tuontantoprosessina, jolla on yksi ennalta lukkoonlyöty päämäärä. (Ks. Arendt 1998, 220–230; 2002, 223–233.) Tässä mielessä totalitarismi ei ole Arendtille varsinaisesti politiikan muoto vaan modernin antipolitiikan radikaalein ilmentymä, pyrkimys tuhota perustaa myöten vapaiden tekojen ja kertomusten moneuden poliittinen tila. Totalitaariset ideologiat ovat huipentuma modernin aikakauden historianfilosofioiden tavassa nähdä Historia metakertomuksena, joka ”ei enää muodostu ihmisten teoista ja kokemuksista eikä enää kerro ihmisten elämäntapahtumien tarinaa” vaan on sen sijaan luonteeltaan ”ihmisen tuottama prosessi” ja siten hallittavissa ja ennakoitavissa (Arendt 2006, 58).

### ***3. Hermeneuttinen kertomusetiikka kuplien maailmassa***

Rinnastus Lyotardin ajatukseen metanarratiivien heikkenemisestä ja Arendtin teoriaan ideologisesta totalitarismista ja banaalista pahasta tuo esiin Meretojan luonnosteleman hermeneuttisen kertomusetiikan laajan kaikupohjan myöhäismodernissa teoriaperinteessä ja sen keskeisen relevanssin myöhäismodernin aikakauden itseymmärrykselle ja itsetutkiskelulle. Lopuksi on syytä pohtia lyhyesti kysymystä tämän etiikan jatkuvasta ajankohtaisuudesta.

Meretojan esiin nostamat narratiivisen etiikan kuusi keskeistä akselia – mahdollisuushorisonttien laajentaminen tai kaventaminen, henkilökohtaisen ja kulttuurisen itseymmärryksen hermeneuttinen elävöittäminen tai sen ideologinen luuduttaminen, itsekriittinen tai totalisoiva kerronnan logiikka, dialoginen avoimuus tai toiseuden ulossulkeminen, moniäänisyys tai yksiäänisyys, ennakkokäsitysten haastaminen tai pönkittäminen – havainnollistuvat Meretojan hyödyntämien kertomusten ja kertojien, Franckin, Grassin, Littellin ja Grossmanin valossa kaikki

tavalla tai toisella suhteessa kansallissosialismiin ja sen terroriin. Kriittinen lukija voi pitää tätä myös rajoituksena: vaikka toinen maailmansota ja totalitaariset rikokset toimivat nykyeurooppalaisuudelle lähimenneisyyden tarjoamana itseoikeutettuna moraalisenä peilinä, voidaan kysyä missä määrin tämä historiallinen peilaus edesauttaa olennaisesti muuttuneiden olosuhteiden hahmottamista. Meretoja (2018, 22) viittaa yhtäläisyyksiin 1930-luvun fasismin ja nationalistisen populismin 2010-luvulla kokeman noususuhdanteen välillä, mutta varsinaisista totalitaarisista liikkeistä Arendtin tarkoittamassa mielessä on nykytilanteessa vaikea löytää esimerkkejä. Meretojan (emt.) esiinnostama peruskysymys siitä, miten Auschwitz oli mahdollinen keskellä humanistisia perinteitään vaalivaa Eurooppaa, ei ole menettänyt merkitystään, mutta siihen on tarjottu lukuisia vastauksia. Länsimaiset ajattelijat ovat jo yli 70 vuoden ajan hämmästyttävän yksimielisesti Arendtin esimerkkiä noudattaen etsineet tapoja irtisanoa ja loitontaa modernin projektia sen dystooppisesta, totalitaarisesta versiosta – joskin tavasta, jolla tämä tulee tehdä, on esiintynyt hyvin erilaisia käsityksiä. Eikö Auschwitzin tarjoamat eettiset opetukset ole jo ammennettu tyhjiin, tulkittu, jäsennelty ja sisäistetty niin kattavasti kuin mahdollista?

Toisaalta, kuten Francis Fukuyaman (1992a; 1992b) ja Steven Pinkerin (2011; 2018) kaltaiset liberaalit optimistit ovat tähdentäneet, natsismin ja stalinismin luhistuminen tuntuu antaneen läntiselle maailmalle pitkäkestoisen totalitaarisen hallinnon vastaisen rokotteen, joka on säteillyt kaikkialle maailmaan. Globalisaatio ja uuden teknologian mahdollistama maailmanlaajuinen verkottuminen näyttävät lisäksi pysyvästi heikentäneen keskusjohtoisen propagandan, massojen mobilisoinnin ja valtioterrorin mahdollisuusehtoja. Edes Kiinan kaltaiset autoritääriset vallat eivät teknologisista ponnistuksistaan huolimatta kykenäin ne kattavasti kontrolloimaan kansalaistensa verkossa tapahtuvaa tiedonvälitystä ja mielipiteiden vaihtoa. Sosiaalisen median voittokulku näyttää sinetöivän Lyotardin enteilemän mikronarratiivien voiton, hegemonisen vallan ylläpitämisen julkisuuden patoamattoman pirstoutumisen pienten näkökulmien moneuteen. Paradigmaattisena esimerkkinä tästä voidaan nähdä vuoden 2017 #metoo-liike, jonka perusajatuksena ei ollut ensisijaisesti julistaa aatetta tai edes käydä yhteiskunnallista keskustelua vaan varata julkista tilaa,

näkyvyyttä ja kuuluvuutta aiemmin pitkälti vaietuille, enimmäkseen varsin pienille ja arkisille kokemuskertomuksille ja luoda uudenlaisia vapauden ja vastuun asetelmia suhteessa seksuaaliseen ahdisteluun.

21. vuosisadan liberaalien demokratioiden ajankohtaiset poliittiset ilmiöt ja politiikan muodot, kuten uuspopulismi, ”vaihtoehtoiset faktat” ja sosiaalisen median ”kuplat”, kertovat kuitenkin siitä, ettei itse se modernin politiikan ydinilmiö, jonka Arendt näkee totalitarismin juurena – ideologisuus, taipumus tulkita yhteiskunta ja historia valmiiksi kerrottujen kertomusten kautta – ole sinänsä suinkaan hävinnyt tai välttämättä edes heikentynyt. Arendtin vuonna 1968 esseessään ”Truth and Politics” esittämä analyysi, jonka mukaan nykyinen aikakausi on mielipiteiden suhteen kenties sallivampi kuin mikään aiempi, mutta toisaalta kaikkia aiempia aikakausia taipuvaisempi tulkitsemaan myös faktaväitteet jonkun ryhmän intressejä palvelevina ideologisina mielipiteinä (Arendt 2006, 231), tuntuu 50 vuotta myöhemmin edelleen monessa suhteessa kohdalliselta. Ideologisuus on kuitenkin muuttanut muotoaan: suuret kertomukset ovat vaihtuneet pieniin, makrotaso mikrotasoon. Tuoreessa menestysteoksessaan *21 oppituntia maailman tilasta (21 Lessons for the 21st Century, 2018)* Yuval Noah Harari katsoo, että 1900-luvun kolmen kilpailevan ideologisen kertomuksen – liberalismiin, kommunismin ja fasismin – typistymisen vuosisadan kuluessa yhteen, voitokkaaseen liberalismiin, ja tämän viimeisen kertomuksen syvenevä kriisiytyminen uuden vuosisadan alussa jättää kaksi perusvaihtoehtoa: on joko löydettävä uusi globaali kertomus tai opeteltava elämään kertomuksettomassa tilassa (jota Harari pitää tutkimisen arvoisena mahdollisuutena ja tarjoaa sen avaimeksi buddhalaista käsitystä elämästä ja meditointia). Tämänhetkinen todellisuus näyttää kuitenkin enemmänkin näiden skenaarioiden väliseltä kompromissilta, keskenään heikosti kommunikoivien kertomuksien pluralismilta. Erilaisten ideologisten ”kuplien” rinnakkaiselossa kyse ei ole niinkään keskenään aidosti kilpailevista, kaikille suunnatuista globaaleista narratiiveista kuin pikemminkin lokaaleista tarinoista, jotka toimivat ennen muuta identiteettipolitiikan työkaluina, tarkkaan rajattujen viiteryhmiä ja arvoyhteisöjen sosiaalisten identiteettien ja niiden sisäisen koheesion rakentamisen välineinä.



Somekuplien aikakausi on siis pohjimmiltaan pienten kertomusten aikaa. Onko hermeneuttinen kertomusetiikka, jonka ytimeen Meretoja sijoittaa totalisoivien ja sisällyttävien metakertomusten kritiikin, näin ollen jo voittanut ja tehnyt itsensä tarpeettomaksi? On tärkeää huomata, että hermeneuttiselle lähestymistavalle ”kuplan” käsite on jo sinänsä ongelma. Kupla on luonteeltaan tiivis ja läpäisemätön pinta, joka eristää sisäpuolen ulkopuolesta aukottomasti. Kuplan rajat eivät ole liikkuvat, ne eivät salli uudelleenmäärittelyä. Kuplamainen narratiivi on määritelmällisesti sisään- ja ulossulkeva. Hermeneuttinen ajattelu torjua lähtökohtaisesti kertomusten kuplautumista ja peräänkuuluttaa niiltä huokoisuutta, joustavuutta, jatkuvaa altistumista omalle ulkopuolelleen. Sellainen pienten kertomusten etiikka, jonka teoreettiset suuntaviivat piirtyvät Meretojan kirjassa, puolustaa siksi horjumatta paikkaansa myös kuplien maailmassa – ja tämä on mahdollisesti myös suunta, johon sitä olisi erityisen kiinnostavaa ja hedelmällistä kehittää ja soveltaa.

*Jyväskylän yliopisto*

### ***Kirjallisuus***

Arendt, H. (1981), *The Life of the Mind, 1: Thinking*, San Diego, CA: Harcourt.

Arendt, H. (1985), *The Origins of Totalitarianism* [1951], 3. painos, San Diego, CA; Harcourt.

Arendt, H. (1992), *Lectures on Kant's Political Philosophy* [1970], Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1994a), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [1963], 2. painos, New York: Penguin.

Arendt, H. (1994b), *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, toim. J. Kohn, New York: Schocken Books.

Arendt, H. (1998), *The Human Condition* [1958], 2. painos, Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (2002), *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot*, suom. E. Virtanen ym., Tampere: Vastapaino.

Arendt, H. (2003), *Responsibility and Judgment*, toim. J. Kohn, New York: Schocken Books.

- Arendt, H. (2005), *The Promise of Politics*, toim. J. Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* [1961], New York: Penguin.
- Arendt, H. (2013), *Totalitarismin synty*, suom. M. Kinnunen, Tampere: Vastapaino.
- Arendt, H. (2016), *Eichmann Jerusalemissa: raportti pahuuden arkipäiväisyydestä*, suom. J. Tilli ja A. Holmila, Jyväskylä: Docendo.
- Carr, D. (1991), *Time, Narrative, and History*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Danto, A. C. (1962), ”Narrative Sentences”, *History and Theory* 2(2): 146–179.
- Danto, A. C. (1965), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fukuyama, F. (1992a), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Fukuyama, F. (1992b), *Historian loppu ja viimeinen ihminen*, suom. H. Eskelinen, Porvoo: WSOY.
- Gadamer, H.-G. (1999), *Gesammelte Werke, 1: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], 6. painos, Tübingen: Mohr.
- Hanson, N. R. (1958), *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harari, Y. N. (2018a), *21 Lessons for the 21st Century*, New York: Spiegel & Grau.
- Harari, Y. N. (2018b), *21 oppituntia maailman tilasta*, suom. J. Isomarkku, Helsinki: Bazar.
- Heidegger, M. (2000a), *Oleminen ja aika*, suom. R. Kupiainen, Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, M. (2000b), *Vorträge und Aufsätze*, 9. painos, Stuttgart: Neske.
- Heidegger, M. (2001), *Sein und Zeit* [1927], 18. painos, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2007), *Tekniikka ja käänne*, suom. V. Jaaksi ym., Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Kuhn, T. S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (1994), *Tieteellisten vallankumousten rakenne*, suom. K. Pietiläinen, Helsinki: Art House.
- Lawn, C. (2005), *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*, London: Continuum.
- Lyotard, J.-F. (1979), *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris. Minuit.
- Lyotard, J.-F. (1985), *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*, suom. L. Lehto, Tampere: Vastapaino.

- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.
- Meillassoux, Q. (2017), *Äärellisyyden jälkeen: tutkielma kontingenssin välttämättömyydestä*, suom. A. Korhonen, Helsinki: Gaudeamus.
- Meretoja, H. (2014), *The Narrative Turn in Fiction and Theory: The Crisis and Return of Storytelling from Robbe-Grillet to Tournier*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Meretoja, H. (2018), *The Ethics of Storytelling: Narrative Hermeneutics, History, and the Possible*, Oxford: Oxford University Press.
- Moati, R. (2009), *Derrida/Searle: déconstruction et langage ordinaire*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, F. (1954), *Werke in drei Bänden, 1*, toim. K. Schlechta, München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1956), *Werke in drei Bänden, 3*, toim. K. Schlechta, München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1999), *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*, suom. A. Halmesvirta, Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston kirjaston julkaisuyksikkö.
- Pinker, S. (2011), *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Penguin.
- Pinker, S. (2018), *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, New York: Penguin.
- Ricœur, P. (1983), *Temps et récit, I*, Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1984), *Temps et récit, II: La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1985), *Temps et récit, III: Le temps raconté*, Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1986), *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil.
- Sellars, W. (1963), *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Stangneth, B. (2011), *Eichmann vor Jerusalem: Das unbelegte Leben eines Massenmörders*, Zürich: Arche Literatur Verlag.
- Strawson, G. (2015), "The Unstoried Life", Leader, Z. (toim.) *On Life-Writing*, Oxford: Oxford University Press, 284–301.

White, H. (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, MD:  
Johns Hopkins University Press.

White, H. (1980), "The Value of Narrativity in the Representation of Reality", *Critical Inquiry* 7(1): 5–  
27.