

**NARRATIIVISUUS JA PÄIVÄKIRJAN AIKA.**

**SUKUPUOLI, TEMPORAALISUUS JA KULTTUURIN MUUTOS PÄIVÄKIRJAN  
OMAELÄMÄKERRALLISISSA DISKURSSEISSA.**

Nina Säaskilahti

Nykykulttuurin tutkimus

Kevät 2009



## SISÄLLYSLUETTELO

### 1. JOHDANTO 5

### 2. LUKUTAVAT JA AINEISTOT 17

*Päiväkirja-aineisto 22*

*Tutkimusetiikka 25*

### 3. PÄIVÄKIRJADISKURSSIEN HISTORIALLISET KONTEKSTIT 28

### 4. PÄIVÄKIRJAN OMAELÄMÄKERRALLISTA AIKAA ETSIMÄSSÄ 34

*Minä, aika ja oma elämä 34*

*Ricoeur ja omaelämäkertateoria 49*

*Ajan antropologia ja temporaalisuuden hermeneutiikka 59*

### 5. AIKA PÄIVÄKIRJADISKURSSEISSA 77

*Kalenteri 77*

*Läsnä ja poissa 89*

### 6. NAISEN AIKA 100

*Minän kuolema, sinän syntymä 100*

*Hiljaiset hetket, paljon puhuvat kertomukset 110*

### 7. NAISEN KERTOMUKSET 130

*Elämäntarina 131*

*Avoliitto 146*

*Kristillisuus 157*

*Historia 171*

### 8. KOHTAAMINEN 184

### 9. PÄÄTÄNTÖ 199

### LÄHDELUETTELO 215



## 1. JOHDANTO

Suomalaista päiväkirjatutkimusta kirjallisuudentutkijana ja arkistonjohtajana edistänyt Anna Makkonen (Kuismin) nimesi osuvasti muun muassa päiväkirjoja käsittelevän teoksensa *Lukija, lähdetkö mukaani? Tutkielmia ja esseitä* (1997). Juuri tämän kysymyksen tuntuu esittävän päiväkirja, joka jonkin sattuman kautta on päätynyt sellaisen lukijan eteen, joka ei ennalta omaa tekijää tai päiväkirjan vaiheita koskevia tietoja. Tällaisen päiväkirjan houkutus perustuu siihen, ettei lukija kansilehden kääntäessään tiedä millaisen maailman päiväkirja lukijalle avaa ja mihin päiväkirja lukijan lopulta kuljettaa.

Tässä narratiivisuutta ja päiväkirjan aikaa käsittelevässä tutkimuksessani huomion kohteena olevat päiväkirjat ovat valikoituneet luettavakseni melko sattumanvaraisesti. Myös kiinnostukseni päiväkirjan aikaan on sattuman kautta virinnyttä kiinnostusta. Osallistuessani etnologiseen tutkimushankkeeseen *Arkielämä, sivilisaatio ja kansankulttuuri Suomessa 1500–2000* omana tutkimusaiheenani aika ja sen kulttuuriset ulottuvuudet, hankkeen johtaja Bo Lönnqvist antoi minulle kirjekuoren, jossa oli 1800-luvun loppupuolella Kokkolassa asuneen likinäköisen porvaristytön päiväkirjan kopio. Ensimmäisissä analyyseissani (Sääskilahti 2000) en vielä tarttunut käsillä olevan tutkimukseni aiheeseen, narratiivisuuteen ja aikaan, vaan keskityin etnologisen arkielämäntutkimuksen näkökulmiin. Kerronnalliseen aikaan liittyvät kysymykset jäivät kuitenkin askarruttamaan minua. Kuinka omaelämäkerrallisten tekstien aikaa voitaisiin lähestyä? Kuinka jäsentää omaelämäkerrallisen tekstin aikaa, joka näyttää olevan samanaikaisesti sekä kulttuurin että kokemuksen, samoin kuin tekstin, kirjoittamisen ja lukemisen aluetta? Mitä omaelämäkerralliset tekstit kertovat ajan kulttuurisista ulottuvuuksista? Tässä tekstissä muotoilen yhden vastauksen näihin kysymyksiin. Kysyn nyt: Lukija, lähdetkö mukaani ratkomaan narratiivisuuden ja päiväkirjan ajan kysymyksiä? Pääset seuraamaan, kuinka kiinnostukseni heräsi, kuinka olen liikkunut filosofisen ja feministisen teorian ja kirjallisuuden- ja kulttuurintutkimuksen alueilla jäsentääkseni päiväkirjan kerronnalliseen aikaan liittyviä kysymyksiä. Saat myös tietää, millaisia havaintoja olen tehnyt sukupuolen, temporaalisuuden ja subjektiuden suhteista, naisen ajasta ja naisen kertomuksista.

Kokkolalaistyttö Olga Ahlströmin päiväkirjan jälkeen aloin etsiä käsiini lisää päiväkirjoja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kirjallisuusarkiston ja Keski-Suomen Maakunta-arkiston kokoelmat tulivat tässä vaiheessa avukseni. Löysin niistä kolme laajaa, 1920–1980 -luvulla tuotettua päiväkirjakokonaisuutta. Saaraksi, Ainoksi ja Kertuksi nimeämieni kirjoittajien

päiväkirjoja lukiessani kiinnitin aluksi huomiota päiväkirjakerronnan yleisiin piirteisiin. Halusin esimerkiksi selvittää, millaisten konventioiden kautta päiväkirja aloitetaan ja lopetetaan. Omaelämäkertoja, jonka olin nimennyt Ainoksi, kirjoitti yhdeksänsänsäisen päiväkirjansa seitsemännen osan alkusivulla:

1947

Aloin siis seitsemännen päiväkirjani. Mahtaako olla viimeinen.

Saman kirjoittajan viimeisen, yhdeksännen päiväkirjan kahdella viimeisellä sivulla luki:

Lopetan nyt tämän päiväkirjan. Olen siis elänyt tähän asti.

Vaikka näissä sanoissa ei ollut mitään kovin erikoista, muistan niiden liikauttaneen minua. Halusin lukea lisää, tai kenties teksti halusi minut, kuten Roland Barthes (1993, 39) kuvaa sitä kudelmaa, joka syntyy lukijan ja tekstin välille. Jälkikäteen löydän päiväkirjatekstin minussa synnyttäneeseen tunteeseen monta syytä. Ensimmäinen liittyy päiväkirjoihin yleensä ja on ilmiö, jota jälleen Barthesia (mt. 71-73) lainaten voi kuvata lukukokemuksessa syntyväksi päiväkirjatekstin ”tavanomaisuuden teatterin fantasianomaiseksi viehätyskaksi”. Mitättömät arkipäiväiset asiat murtautuvat esiin menneisyyden huminasta tuttuina ja tavanomaisina, mutta samalla outoina ja vieraina. Barthesin esimerkkinä tavanomaisen fantasianomaisuudesta on merkintä, joka kertoo millainen sää oli vallinnut yhtenä tavallisena päivänä. Mitättömistä seikoista mitättömin, tietomurunen, joka koskee jonkin muinaisen päivän säätilaa, herättää aikojen päästä luettuna Barthesissa outoa viehätystä. Toisaalla, teoksessa Valoisa huone, Barthes on puhunut valokuvien herättämästä liikutuksesta, joka sekin liittyy aikaan ja sen tuottaman välimatkan tunnistamisen hetken emotionaalisuuteen. Valokuvan pysäytetyssä hetkessä on jotain mikä joskus on ollut, mutta mitä ei enää ole ja tämä samanaikainen läsnäolo ja poissaolo herättää katsojassa levottomuutta.

Juuri ne kohdat tekstissä joissa ei ollut mitään ravistelevaa, vain arkisen elämän arkisuutta ja tavanomaisuutta, ravistelivat minua, sillä se mikä kirjoituksessa tuntui tulevan niin vaivattomasti läsnä olevaksi, silloinen arkipäivä toistuvine ja tavanomaisine tapahtumineen, oli niin varmasti poissa. Minulle, lukijalle, päiväkirjan aika oli kadonnutta aikaa, vaikei se koskaan omaa aikaani ollut ollutkaan.

Minusta teki liikuttuneen lukijan myös tietoisuuteni luettavanani olleen tekstin tekijän jo aikaa sitten tapahtuneesta kuolemasta. Päiväkirjan tekijä oli edesmennyt jo kymmeniä vuosia ennen kuin aloin lukea päiväkirjaa. Tiesin enemmän kuin kukaan tekstin henkilöistä: sen milloin tekstissä muodostuva elämäntarina tulee päätepisteeseensä. Tekijän kuolema, eli koko lukemisprosessini ajan hallussani ollut tieto tekijän kuolemasta (siitä *milloin* tekijä todellisessa elämässä kuoli) vaikutti lukemisentapaani. Reflektoimalla lukukokemukseni jälkikäteen minun on helppo nähdä, kuinka tietoni tekijän kuolemasta johti minut lukemaan tekijää eläväksi. En tarkoita tällä sitä, että olisin sivuuttanut Michel Foucault'n ja Roland Barthesin tunnetut käsitykset tekijän kuolemasta, toisin sanoen olettanut subjektin olevan läsnä tekstissä kokevana tietoisuuden keskuksena. Kuolemansa kautta kaksinkertaisesti poissaoleva tekijä palasi tekstiin, koska se oli ainoa asia, joka tekijästä oli jäljellä. Ensimmäisellä lukukerrallani aistin tekijän hengityksen tekstin yllä - tai ehkä sittenkin kuulin vain oman hengitykseni. Oliko lukukokemuksessani kyse siis siitä, että minä temporalisoin tekstiä siirtämällä siihen jotain omaani, joka ei siihen kuulunut? Vai oliko kyse siitä, että tekstin temporaalisuus tuotti minuun jotain? Tai nosti kenties minussa esiin jotain, joka oli itsellenikin kätkeytyä?

Minun ja tekstin välille syntyi siis vaivihkaa merkitykselliseltä vaikuttanut suhde. Näissä siteeraamissani merkinnöissä kiteytyy muitakin omaelämäkerrallisten tekstien aikaan liittyviä kysymyksiä. Näissä lauseissa päiväkirjan kirjoittaminen ja elämän eläminen sekä kietoutuivat toisiinsa että erkanivat toisistaan. Lauseet toivat esiin omaelämäkerrallisen kirjoittamisen omaelämäkertojan tekona, jossa kirjoittaminen on osa sitä mistä kirjoitetaan, elämän elämistä. Merkinnäissä, jossa Aino kertoo aloittavansa uuden päiväkirjan, näkyi katse, jonka kertoja kertoessaan luo omaan elämäänsä alkaessaan kertoa siitä. Päiväkirjan päättävässä merkinnässä oli toinen ele: omaelämäkertoja ilmoittaa päättävänsä kirjoitusharrastuksensa ja samalla hän hyvästelee kerrotun minänsä ja lukijan, ja sen jälkeen kääntää selkänsä. Nämä eleet muistuttivat minua siitä, että kaikki se aika, jonka saamme viettää päiväkirjan sankarittaren seurassa, on omaelämäkertojan päätettävissä samoin kuin kaikki se, minkä hänestä saamme kuulla. Ainon hyvästellessä kerrotun elämänsä ja minänsä ja samalla minut, päiväkirjan lukijan, tuli näkyväksi myös se tekijän, kertojan, päähenkilön ja lukijan välinen suhdeverkosto, jossa omaelämäkerrallinen aika muodostuu.

”Ensimmäisellä lukukerrallani” olin liikuttunut tekstin tavasta käsitellä elämän temporaalisuutta. Ehkä temporaalisuuskokemukseni ei kuitenkaan syntynyt lukemani tekstin sisällöstä, vaan sen välittämästä aikaerosta minun ja Ainon ja elämän ja kuoleman välillä. Teoksessaan *Coming to Writing* Héléne Cixous (1991) sanoo kirjoittavansa, koska Clarice Lispectorin tekstit ovat kosketta-

neet häntä. Cixous ”sallii Clarice Lispectorin kirjoittaa häntä”. Cixous puhuu kirjoittajan ja lukijan välisestä etäisyydestä ja vertaa sitä taivaan tähden ja minän, lapsen ja aikuisen sekä tekijän ja henkilöihahmon väliseen etäisyyteen. Kaikki on välimatkan päässä. Lopuissa jokin koskettaa. Lopuissa elämä tiivistyy yhteen lauseeseen, kuten Kafkan viimeisissä ennen kuolemaansa kirjoittamissa lauseissa (mt. 181) tai omassa esimerkissäni lakonisessa toteamuksessa ”olen elänyt tähän asti”.

### *Toinen lukukerta*

Mikäli käsittäisin omaelämäkerrallisen tekstin ensisijaisesti tekijän eksistentiaalisten pohdintojen tai lukijan temporaalisuuskokemusten areenaksi, rajaisin keskusteluni ensimmäisen lukukerran paljastamiin ulottuvuuksiin. Edellä lainaamani päiväkirjamerkintä näyttäytyisi esimerkkinä siitä, kuinka omaelämäkertoja käsittelee kerronnan keinoin oman elämänsä temporaalisuutta artikuloidessaan oman elämänsä kertomuksen tulleen päätepisteeseensä. Ajan kulttuuristen ulottuvuuksien kannalta on kuitenkin tärkeää hahmottaa millaisia ne kertomukset ovat, joiden päätepisteeseen omaelämäkertoja on tullut.

”Toisella lukukerralla” tarkoitan sitä vaihetta, jolloin siirryin kokemuksellisesta lukemisesta analyttiseen lukemiseen. Tällä lukukerralla kiinnitin huomiota siihen, kuinka paljon sattumanvaraisesti luettavakseni valikoituneet päiväkirjat muistuttivat toisiaan. Havaitsin sanaston, kertomusten ja päähenkilöiden piirteiden toistuvan samankaltaisina kaikissa kolmessa päiväkirjassa. Etenkin Ainon ja Saaran päiväkirjojen kerronta vaikutti kontrolloidulta. Ainon päiväkirjan osalta pohdin sitä, onko se ylipäänsä henkilökohtainen, salainen päiväkirja vai sittenkin julkinen tai puolijulkinen.

Toisella lukukerralla päiväkirjat joka tapauksessa näyttäytyivät minulle omaksuttujen kulttuuristen diskurssien performatiiveina. Löysin yhteneviä piirteitä päiväkirjojen väliltä erityisesti naissubjektia tuottavien diskurssien osalta. Kävi selväksi, että päiväkirjojen omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluissa tarvitaan eläytyvän lukutavan ohella kriittistä lukutapaa. Nämä pohdinnat ovat johtaneet seuraavilla sivuilla esittäytyvään dialogiin aineistojen ja teorian välillä. Käyn yhtäältä teoreettista, toisaalta aineistolähtöistä keskustelua narratiivisuudesta ja päiväkirjan ajasta. Tässä vuoropuhelussa aineistot väliin haastavat, väliin tukevoittavat esiin nostamiani teoreettisia näkökulmia. Keskusteluni edetessä pidemmälle aineistoni kommunikoivat teoreettisten lähestymis-



tapojen kanssa totuttua kvalitatiivisen tutkimuksen tapaa noudattaen: tällöin olen siirtynyt narratiivisuutta ja päiväkirjan aikaa koskevista yleisistä kysymyksistä kohti tarkempia kysymyksiä.

### *Tutkimuksen tausta*

Muun muassa feministisessä tutkimustraditiossa on kehitetty eläytyvän ja kriittisen lukutavan rinnakkaiseloja tavalla, joka tekisi feministisestä tutkimuksesta luontevan lähtökohdan tutkimukselleni, eritoten huomioni kohdistuessa erityisesti sukupuolen, temporaalisuuden ja subjektiuden kysymyksiin. Feministisen tutkimuksen näkökulmat ovatkin keskeisessä asemassa keskustellessani Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen naisen ajasta ja naisen kertomuksista. Se tulee esiin myös halussani nostaa esiin naisen ja naisten historia kamppailuna kohti tasa-arvoista asemaa. Lähden kuitenkin liikkeelle toisenlaisesta teoreettisesta maastosta päiväkirjan ajan ja narratiivisuuden kysymysten esittämiseksi ja keskustelun avaamiseksi.

Aika läpäisee omaelämäkertatutkimuksen kaikkia osa-alueita: teoriaa, metodologiaa ja tutkimuksen kohdetta, omaelämäkerrallisuutta. Ajan monitasoisesti huomioivaa tekstintulkintaa on kehitetty erityisesti hermeneutiikassa. Hermeneuttinen käsitys ajasta kaikessa ymmärtämisessä mukana olevana ymmärtämisen horisonttina kuvaa lähestymistapaani aikaan kaikkia työni tasoja läpäisevänä ulottuvuutena. Keskustelujeni lähtökohtana toimivatkin hermeneuttisen filosofian edustajan Paul Ricoeurin kerronnallista aikaa koskevat näkökulmat. Ricoeurin kautta tarkasteltuna omaelämäkerrallisten tekstien temporaalisuus on kertomisen, lukemisen ja tekstin temporaalisuutta. Ricoeurin avulla voidaan ottaa omaelämäkerrallisten tekstien aika tarkasteltavaksi moniulotteisesti ja kuvata sitä, millä tavalla aika on yhtäältä osa omaelämäkertojan ja lukijan kokemusmaailmaa ja siitä erkaantunutta tekstin maailmaa. Kokemuksista ja kertomuksista voidaan puhua palauttamatta näitä kahta samuuden tilaan. Ricoeurin avaama näkökulma on erityisen hyödyllinen myös siksi, että siinä yhdistetään ajan fenomenologia ja hermeneutiikka kertomuksen teoriaan ja fenomenologiseen lukemisen teoriaan – toisin sanoen Ricoeurin teoreettinen ajattelu sopii moniaineksisuutensa takia hyödynnettäväksi omaelämäkertatutkimuksessa.

Ricoeur yhdistää eri tutkimusaloilla käytyjä kerronnallisuutta ja temporaalisuutta koskevia keskusteluja toisiinsa etsien niiden välisiä yhtymäkohtia ja eripuraisuuksia. Omaelämäkerrallista aikaa käsittelevässä tutkimuksessani Ricoeurilla on sillanrakentajan rooli. Ricoeur mahdollistaa näkökulman, jossa ei ole tarpeen rajata moniaineksiseen ilmiöön, omaelämäkerrallisuuteen,

kohdistuvaa katsetta kapeaksi. Näin ollen saman keskustelun aikana voidaan huomioida näkökulmia, jotka eivät ole kosketuksissa toisiinsa ilman Ricoeurin kerronnallisuuden ja temporaalisuuden suhdetta jäsentävää teoriaa. Keskusteltavaksi tulevat yhtäältä ne omaelämäkerrallisen tekstin ajan ulottuvuudet, jotka avautuvat ajan hermeneutiikan kautta, toisaalta ne jotka avautuvat esimerkiksi narratologian kautta. Myös ontologisen ja kulttuurisen tason, hermeneutiikan ja kulttuurintutkimuksen välille asettava kuilu on ylitettävissä Ricoeurin eri teoreettisia aineksia välittävän teoretisoinnin kautta. Ricoeurin avulla on myös mahdollista asettaa jäsentämään omaelämäkertatutkimuksessa paljon keskustelua herättänyttä faktan ja fiktion suhdetta. Ajan kokemukselliset ja ideologiset ulottuvuudet näyttävät nekin edellyttävän etsiytymistä useamman kuin yhden teoreetikon ajattelun pariin. Kuitenkin juuri Ricoeur on sisällyttänyt hermeneutiikkaansa käsityksen temporaalisuuden ja kerronnallisuuden suhteesta, joka sulkee sisäänsä molemmat ulottuvuudet.

Eri tieteenaloilla käytyjen aikakeskustelujen saattaminen yhden keskustelun alaiseksi on tärkeä teko siksikin, että aika ei lähtökohtaisesti ole kuulunut kulttuurintutkimuksen kiinnostuksen kohteisiin. Aikaan liittyvät kysymykset jäivät monilla humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen aloilla pitkään vaille riittävää huomiota. Esimerkiksi Ricoeurin ajan filosofian yhtenä lähtökohtana toimivan Martin Heideggerin fenomenologinen hermeneutiikka on vasta vähitellen tullut osaksi kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimusta (esim. Adam 1995, Weiner 2001). Sen sijaan Ricoeurin vaikutus kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksen tulkitsevan paradigman muotoutumiseen 1970-1980 -luvulla oli huomattava. Hermeneutikoista juuri Paul Ricoeur on korostanut ideologiakritiikin merkitystä osana hermeneuttista tulkintaa. Ymmärtämisen rinnalle tarvitaan selittämistä, tekstin rakenteen analysointia ja kriittistä tutkimusotetta. Feministisiä temporaalisuuskeskusteluja lukuun ottamatta juuri kriittiset näkökulmat ovat usein puuttuneet ajan kokemuksellisia ja eksistentiaalisia ulottuvuuksia ja historiallisuutta korostaneesta humanistisesta tutkimuksesta.

Ajan sivuuttaminen on perustunut sen pitämiseen neutraalina. Ajan käsitteen näennäinen neutraalius puolestaan on seurausta ajasta sellaisena todellisuuden peruskategoriana, jota ei voi asettaa tarkasteltavaksi millekään yksittäiselle ja yksiselitteiselle käsitteelliselle tasolle. Aika kuuluu sekä sisäiseen että ulkoiseen maailmaan, ja aikaa ei voi pitää pelkästään sosiaalisen ja humaanim alueelle kuuluvana.

Kulttuurintutkimuksen näkökulmasta katsottuna ajan monitasoisuuden ja moninaisuuden korostaminen ja ajan kulttuurisia ulottuvuuksia koskevien universaalisuusoletusten purkaminen on tärkeää.

Ajan monitasoisuudella en tarkoita pelkästään sitä itsestäänselvyttä, että yksilön kokema aika on hämmentävällä tavalla aina sekä kulttuurista, sosiaalista että biologista aikaa. En myöskään tarkoita sitä, että aikaa voidaan lähestyä niin filosofian, fysiikan kuin sosiologian ja kirjallisuustieteenkin tutkimuskysymyksenä. Tarkoitin sillä ennen muuta sitä, että aika kytkeytyy valta- ja merkitysrakenteisiin tavalla, joka tekee toisista ajan muodoista kulttuurisissa hierarkioissa näkyvämpiä ja arvostetumpia kuin toisista.

Kulttuuri- ja sosiaaliantropologian näkemys ajan sosiaalisuudesta pitää sisällään käsityksen ajasta ei-universaaleja, kulttuurisesti tuotettuja ulottuvuuksia sisältävänä tulkintakehyksenä. Tästä näkökulmasta käsin voidaan tarkastella esimerkiksi kerronnallisen ajan ja kulttuurisesti konstituoidun sosiaalisen sukupuolen suhdetta omaelämäkerrallisissa kirjoituksissa. Kuitenkin vain osa sosiaalisen ajan ulottuvuuksista on diskursiivisia (Baynham 2003, 350) ja siksi sosiaalisen ajan artikuloitumista ei voi yksioikoisesti lähteä etsimään omaelämäkerrallisesta aineistosta. Kertomisen mahdollisuudet ja temporaaliset ulottuvuudet kytkeytyvät toisiinsa paljon monimutkaisemmalla tavalla. Ricoeur tarjoaa yhden mahdollisuuden jäsentää tapaa, jolla kertominen ja kertomukset, temporaalisuus ja aika sekä kulttuurinen ja sosiaalinen kytkeytyvät toisiinsa aikaan liittyvissä kysymyksissä.

Rita Felski nojaa teoksessaan *Doing Time* (2000) juuri antropologisen tutkimuksen perintöön pyrkiessään löytämään postmodernin kritiikin jälkeisessä tilanteessa eroja huomioivan näkökulman erityisesti naisen aikaan. Felski (mt. 3) näkee antropologian, kuten myös Ernst Blochin filosofian, kautta avautuvan tien ”ajan kulttuuripolitiikan” tarkasteluun. Kriittistä näkökulmaa ei kuitenkaan voi yleistää koko antropologista tutkimustraditiota läpäiseväksi peruseriaatteenksi.

Felski arvostaa ajan antropologian relativistista näkökulmaa aikaan, seikkaa jolla ajan antropologian sisällä on myös huono kaiku. Kulttuurirelativistinen näkökulma aikaan purkaa ajan universaali-oletuksia, mutta se on samalla merkinnyt ajan antropologian tutkimustraditiossa ei-länsimaisten kulttuurin edustajien näkemistä eri aikaa elävinä, antropologitutkijan todellisuuteen nähden kontrastoituvassa eksoottisessa toiseudessa, tai aikaisemmalla kehitysasteella (Fabian 1983, Gell 1992).

Historiallisessa perspektiivissä sekä naisen että ei-länsimaista kulttuuria edustavan natiivin suhde länsimaisen kulttuurin arvostamiin temporaalisuuden representaatioihin, lineaarisuuteen, kehitykseen ja historiaan, on problemaattinen, sillä sekä nainen että natiivi on suljettu näiden temporaalisuuden representaatioiden ulkopuolelle (esim. Murphy 2001).

Jos aikaa koskevat keskustelut ovatkin olleet joillakin humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen osa-alueilla lapsipuolen asemassa, on niillä ollut vakiintunut asema sillä tutkimus-alueella, jolla käymäni keskustelut lähimmin liikkuvat, eli kirjallisuustieteessä. Ajan on sanottu saaneen liikaakin huomiota narratiivisessa tutkimuksessa, ja sen tilalle on nostettu spatiaalisuuden tarkastelu (De Fina 2003, 413-415; Friedman 2005, 192). Aikaan liittyviä kysymyksiä ei kuitenkaan voi sivuuttaa omaelämäkerrallisten tekstien lukemisessa, sillä aika ja omaelämäkerrallisuus ovat monessa suhteessa sisäkkäisiä käsitteitä. Lähestyttiinpä omaelämäkerrallisia kirjoituksia omaelämäkerrallisen prosessin, kirjoituksessa synnytettyjen todellisuussuhteiden tai minän kertomusten kannalta, aikaan ja temporaalisuuteen kytkeytyvät kysymykset nousevat esiin.

Päiväkirjakerronnan ajan purkaminen on erityisen tärkeää siksi, että ensilukemalta päiväkirja vaikuttaa ilmaisevan tekijänsä välitöntä, joskus tajunnanvirtana ulos purkautuvaa kokemusta. Välittömyyden vaikutelman luominen kuuluu kuitenkin päiväkirjan kirjoittamisen konventioihin (Stanley ja Dampier 2006, 40). Huomion kiinnittäminen siihen, kuinka tekstin aikaa hyödynnetään ilmaisukeinona ja vaikutelmien synnyttäjänä, avaa näkökulman päiväkirjalle ominaisiin omaelämäkerrallisiin kerrontatapoihin.

Päiväkirjan ajan tarkastelu laajentaa myös niitä omaelämäkerrallisten tekstien aikaa koskevia näkökulmia, jotka ovat rakentuneet yhteen omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muotoon kohdistuneen tutkimuksen kautta. Muutamaa poikkeusta (Lejeune 2000, Stanley ja Dampier 2006) lukuun ottamatta päiväkirjan aika on jäänyt vaille huomiota heijastaen päiväkirjoihin osoitettua vähäistä kiinnostusta yleisemminkin. Omaelämäkerta ja päiväkirja ovat hierarkkisessa suhteessa toisiinsa nähden ainakin siinä mielessä, että tavanomaisen omaelämäkerran tutkimus on hallinnut omaelämäkertatutkimusta. Tällöin omaelämäkerralle ominainen kerronnallinen jatkuvuus ja ”retrospektiivinen teleologia” (Brockmeier 2001) on yleistetty merkitsemään omaelämäkerrallista aikaa. Päiväkirjalla on kuitenkin oma, fragmentaarinen kerrontatapsa ja omat kerronnallisen ajan hyödyntämisen konventionsa.

Omaelämäkerrallisuudessa kyse on elämän ja ajan järjestämisen tavoista, jotka ovat modernille tyypillisiä (Svensson 1997, 99). Omaelämäkerrallisten tekstien luonnollisilta vaikuttavista aikaan ja kertomiseen liittyvistä konventioista on hyödyllistä avata myös kiinnittämällä huomiota omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kulttuurihistoriaan. Luvussa 3 tuon esiin, kuinka omaelämäkerrallisen kirjoittamisen genret kehittyvät osana laajempia kulttuurihistoriallisia prosesseja.

Omaelämäkerrallisten diskurssien kulttuurisen ja historiallisen taustan avaamisen ohella yksi tärkeä tapa irrottautua sellaisesta lähestymistavasta, jossa minän, ajan ja omaelämäkerrallisen tekstin suhteet näyttäytyvät lähinnä kokevan ja muistelevan minän autenttisenä kokemuskerrontana, on problematisoida omaelämäkerrallisten tekstien aika omaelämäkertateoriassa kehiteltyjen erottelujen kautta (ks. luku 4). Ajan ja omaelämäkerrallisen kirjoittamisen suhde voi näyttää itsestään selvältä: omaelämäkerta ja muut omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muodothan ovat muistelua ja tulevaisuuden pohtimista varten. Vaikka omaelämäkertoja suunnittelee, pohtii ja kokee aikaa, omaelämäkerrallisen tekstin subjekti ei kuitenkaan koe aikaa, sillä tekstissä ei ole läsnä mitään kokevaa tietoisuuden keskusta.

Tekstissä tuotetun subjektin ja ajan kulttuurisia ja historiallisia ulottuvuuksia voidaan kuvata esimerkiksi Foucault'n avulla. Foucaultlaisittain omaelämäkerrallinen aika voidaan käsittää tiedon, vallan ja minuuden yhteen kietoutumisen näkökulmasta. Foucault'n näkemys siitä, että tiedon takana ei ole mitään puhtaan kokemuksen kenttää, joka voitaisiin asettaa tietovallan ulkopuolelle, on myös tärkeä irrottautumiskeino sellaisista ajan tarkastelemisen tavoista, joissa ajan sosiaalisia ja kulttuurisia ulottuvuuksia ei oteta huomioon ja joissa aika jää pelkäksi neutraaliksi itsestään selväksi kokemuksen mediumiksi. Foucaultlaisittain nähtynä subjekti ei koskaan ole puhdas havainnoija-kokija, vaan se syntyy niissä historiallisissa (ei-universaaleissa) tilanteissa, joissa subjekti tuottaa itsensä niiden ehtojen puitteissa, joissa sen on mahdollista luoda itsensä. Tavat, joilla minuutta tuotetaan ovat historiallisessa mielessä muuttuvia, ja siksi tarkastelemalla omaelämäkerrallista aikaa omaelämäkerrallisissa diskursseissa voidaan luoda yksi näkökulma laajempiin arvojen ja ajattelutapojen muutoksiin. (Foucault' sta ks. Deleuze 2000, 94-132.)

Vaikka en jatkossa ryhdykään käymään tätä laajempia Foucault'ta sivuavia keskusteluja, Foucault'n luonnehdinnoilla on merkitystä pohdittaessa yleisellä tasolla, mitä omaelämäkerta tai päiväkirja ovat. Omaelämäkerrallista kirjoitusta koskevat lähtökohtaiset oletukset nimittäin suuntaavat omaelämäkerrallisten tekstien aikaa koskevia tulkintoja. Omassa näkökulmassani päiväkirja-kirjoittamista ei sen yksityisestä luonteesta huolimatta nähdä sosiaalisten hierarkioiden ulkopuolelle asettuvaksi yksilölliseksi luovaksi toiminnaksi. Muistin sisältöjen tekstualisoiminen merkitsee sisäisen maailman julki tuomista, oman yksilöllisyyden performoimista julkisesti, sillä oman menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden muodostaminen kirjoitukseksi on oman yksilöllisyyden artikuloimista. Tässä prosessissa omien kokemusten alueet täytyy ensin haltuunottaa ja sitten tehdä validiksi. Naisten omaelämäkerrallisten kirjoitusten aikaulottuvuuksia tarkastellessani esiin on noussut kerta toisensa jälkeen se, kuinka yksityinenkään kirjoitusprosessi, kuten päiväkirjan

kirjoittaminen, tai sisäisen maailman ulottuvuudet, kuten aika ja muisti, eivät ole vain yksilötason kysymyksiä, vaan osa sosiaalisesti ja kulttuurisesti syntyneiden historiallisten tilanteiden tuottamaa diskursiivisuutta. Onkin kiinnitettävä huomiota siihen, millaisin ilmaisukeinoin ja millaisilla areenoilla nainen on voinut performoida minänsä aikaa. Historiallisesti katsoen naisen on ensin täytynyt vallata oma aikansa ja esittää väite sen merkityksestä. Kysymys siitä, kuka voi ottaa käyttöönsä arvostetut, validit omaelämäkerralliset diskurssit arvostetuilla, valideilla foorumeilla oman elämän kuvaamisen tarpeisiin, on tärkeä omaelämäkerralliseen aikaan liittyvä kysymys. Nämä omaelämäkerrallisten tekstien aikaa koskevat kriittiset kysymykset tekevät omaelämäkerrattutkimuksen aikakeskusteluista edelleen ajankohtaisia.

Foucault'n käsitykset subjektin itsemuodostuksesta tiedon ja vallan kentissä ovat hyödyllisiä subjektin ja ajan välisen suhteen luonnollisen tilan purkamiseksi. Foucault'n subjektifikaatiokäsitys, jossa subjektius muodostuu aina dominanssin ja resistanssin käsitteiden kautta, ei kuitenkaan anna mahdollisuutta nähdä toimijuutta aktiivisena ja uutta luovana (McNay 2000, esim. 23, 75). Omaelämäkerrallisen kirjoittamisen tarkasteleminen nostaa esiin myös omaelämäkerrallisen kirjoittamisen tekona, joka voi olla luonteeltaan murtavaa ja uudistavaa, tulevaisuuteen suuntaavaa. Jos subjekti onkin tekstin tuotoksena tekstin kahlitsema, tekstin ääreen asettava lukeva ja kirjoittava minä voidaan nähdä oman toimintansa, kertomisen, kautta uudistuvana ja muuttuvana. Päiväkirja tuo esiin minän mahdollisuuden muutokseen, ja omaelämäkerrallisen kirjoittamisen avaamat mahdollisuudet subjektin itsemuodostukseen myös omaehtoisena, itsenäisenä ja ennen muuta temporaalisena prosessina. Kertomisen temporaalisuus ja uutta luova ulottuvuus on aspekti, joka sisältyy Ricoeurin hermeneutiikkaan keskeisesti.

### *Tutkimuksen rakenne*

Työni päätarkoitus on vastata johdannon alussa esiin nostamiini päiväkirjan kerronnallista aikaa koskeviin kysymyksiin sekä avata temporalisoiva näkökulma omaelämäkerrallisten tekstien, tässä tapauksessa päiväkirjojen, tarkasteluun. Viimeksi mainittu tarkoittaa omaelämäkerrattutkimuksen keskeisten käsitteiden, minän, tekstin ja elämän, hahmottamista prosessuaalisiksi ja dynaamisessa muutoksen tilassa oleviksi pikemminkin kuin staattisiksi. Tämän lisäksi se tarkoittaa sitä, että käytän aikaa näkökulmani tarkastellessani Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoista nousevia erityisiä, sukupuoleen, kertomuksiin ja kulttuurin muutokseen liittyviä kysymyksiä. Olen nimennyt yhden tätä näkökulmaa käsittelevistä luvuistani "*Naisen ajaksi*" tarkoittamatta kuitenkaan, että

olisin löytänyt lukemistani päiväkirjoista erityistä, sukupuolieroon perustuvaa feminiinisyyttä, yksikössä esiintyvää naisen universaalia kokemusta tai essentiaalista perustaa.

Naisen aikaa ja naisen kertomuksia tarkastellessani siirryn feministisen tutkimuksen ja Ricoeurin väliselle alueelle. Feministisen tutkimuksen näkökulmat tuovat keskusteluuni mukaan Ricoeurin hermeneutiikasta puuttuvan osan, sukupuolen. Toisaalta Ricoeurin kertomista ja subjektifikaatiota koskevat näkökulmat laajentavat feministisen tutkimuksen mahdollisuuksia puhua omaelämäkerrallisesta kirjoittamisesta identiteettityönä, jossa minä on muutoksen tilassa.

Työni etenee siten, että tuon ensin esiin päiväkirjan omaelämäkerrallisten diskurssien kulttuurisen luonteen luvussa Päiväkirjadiskurssien historialliset kontekstit. Tämän jälkeen pohdin, millä tavalla omaelämäkerrallista aikaa voitaisiin tarkastella siten, että keskustelussa kulkisivat mukana sekä ensimmäisen että toisen lukukertani esiin nostamat omaelämäkerrallisen ajan ulottuvuudet. Esittelen Ricoeurin kertomuksen teorian ja muita omaelämäkerrallisten tekstien lukemisen kannalta keskeisiä käsityksiä. Suhteutan Ricoeurin hermeneutiikan kulttuurintutkimuksen premisseihin ja keskustelen tulkitsevan paradigman mahdollisuuksista avata näkökulmia toisen lukukertani kriittisiin kysymyksiin. Kuvatessani luvussa 4 hermeneutiikan ja antropologisen tutkimuksen suhdetta nostan esiin tulkitsevan paradigman, erityisesti kulttuuriantropologi Clifford Geertzin antropologian, hampaattomuuden kulttuurikritiikin esittäjänä.

Keskusteltuani siitä, kuinka omaelämäkerrallisten tekstien aikaa voidaan lähestyä Paul Ricoeurin kautta, siirryn käsittelemään sitä kuinka aika konstituoit päiväkirjalle ominaista kerrontatapaa. Luvussa 5 tarkastelen ensin Ricoeurin avulla kerronnan deiktisiä suhteita ja kalenteriaikaa kirjoittamista ohjaavana tekijänä. Tuon Ricoeurin rinnalle myös muita omaelämäkerrallisten tekstien ajan kannalta tärkeitä teoreetikkoja, kuten luvun toisessa osassa, jossa käsittelen päiväkirjalle ominaista läsnäoloistamista Jacques Derridan omaelämäkerrallisen tekstin temporaalisuutta koskevien käsitysten kautta. Analysoin kerronnallista aikaa välittömien todellisuusvaikutelmien synnyttäjänä.

Tämän jälkeen siirryn narratiivisuuden ja päiväkirjan ajan yleisistä kysymyksistä käsittelemään aineistoni päiväkirjojen herättämiä erityisiä aikakysymyksiä. Nämä liittyvät eritoten sukupuoleen ja kulttuurin muutosprosesseihin. Huomion kiinnittyminen naisen aikaan ja naisen kertomuksiin nostaa jälleen esiin tarpeen etsiä Ricoeurin rinnalle muitakin aikateoreetikkoja. Ruumiin aikaa käsittelevässä luvussa tällaisena teoreetikkona toimii Heideggerin aikafilosofian uudelleen-

kirjoittava Luce Irigaray. Lähestyn kerronnallisen ajan ja sukupuolen suhdetta päiväkirjateksteissä ensin oman lukukokemukseni kautta tuoden esille lukemisen temporaalisuuden ja lukijan tulkintojen liikkuvuuden. Ruumiin ajan käsittely jatkuu luvun toisessa alaluvussa, jossa tarkastelen sukupuoleen, seksuaaliseen haluun ja kerronnalliseen aikaan liittyvien ilmaisutapojen suhteita aineistoni päiväkirjoissa.

Tämän jälkeen tarkastelen sukupuolen, ajan ja kertomusten yhteyksiä Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa keskustelemalla hetkistä, avioliitosta, kristillisyydestä ja historiasta. Aloitan keskustelun pohtimalla päiväkirjan suhdetta moderniin omaelämäkertaan ja suuriin kertomuksiin. Lähemmin tarkastelen kolmea aineistoni päiväkirjoissa muodostuvaa kertomusta, avioliitto-kertomusta, kristillistä kertomusta ja historian kertomusta. pohdin päiväkirjojen subjektien suhdetta näiden kulttuuristen kertomusten kerronnalliseen aikaan. Näissä keskusteluissa nousee esiin myös työni kolmas teema, aikaan ja kertomiseen liittyvät kulttuurin muutokset.

Aloitan teoreettisen keskusteluni luvussa neljä pohtimalla tekstin temporaalisuutta. Palaan tähän kysymykseen Kertun päiväkirjaa lukiessani luvussa Kohtaaminen. Kaiken kaikkiaan keskusteluni kiertyvät seuraavien teemojen ympärille: tekstin temporaalisuus, muistin liikkuvuus, naisen ja miehen aika, lyryisyys ja lineaarisuus, fragmentaarisuus ja koherenttius, arkisuus ja poeettisuus, moderni ja myöhäismoderni sekä fiktio ja omaelämäkerrallinen.



## 2. LUKUTAVAT JA AINEISTOT

Hahmotan päiväkirjojen aikaa sekä tekstin että lukemisen aikana. Koska aika ei muodosta tulkinnan prosesseista erilleen asettuvaa tutkimuskohdetta, vaan on osa itse tulkintaprosessia, olen päätenyt asettamaan teoreettiset keskustelut, oman lukemiseni ja aineistoni rinnakkain sen sijaan, että olisin asettanut ne toisiaan vasten, kuten tutkimuskirjoittamisessa usein tehdään. Niinpä tarkasteluni eivät jakaannu toisistaan erillisiin teoria- ja aineistolukuihin.

Ricoeurin binarismia vastustavan hermeneutiikan hengessä olen muutoinkin pyrkinyt välttämään vastakkainasetteluja, joissa teoria asetetaan aineiston ja tutkija kohteensa kanssa vastakkain. Voiko tietämisen kohdetta erottaa tietämisen tavasta, ainakaan silloin kun sekä kohteen että orientaation muodostaa omaelämäkerrallinen aika? Luvuissa Minän syntymä, sinän kuolema ja Kohtaaminen vastakkainasettelu purkautuu selvimmin, sillä tällöin hyödynnän oman elämäni aikaa omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluihini.

Teorian ja aineiston suhde näyttäytyy sekin usein sellaisena hierarkkisenä suhteena, jossa aineisto alistetaan teorian alle. Olen pyrkinyt välttämään tällaista aineiston alistamista. Juuri ajan tarkastelussa hierarkkisuus purkautuu, sillä ei ole mitään takeita, että teoreettinen lähestymistapa aikaan olisi parempi kuin ne lähestymistavat, joita tuotetaan toisenlaisen kielenkäytön kautta. Tarkoitukseni ei suinkaan ole kuitenkaan samastaa esimerkiksi tieteellistä ja omaelämäkerrallista tekstiä.

Tätä orientaatiotani taustoittaa Ricoeurin tapa nostaa kaunokirjallisuus filosofisen debatin keskiöön siten, ettei tarkoituksena ole purkaa jo ennalta olemassa olevien ajattelutapojen kautta sitä, mitä kirjailija pyrkii esittämään. Toisin sanoen Ricoeur ei pui käsittelemiensä kirjailijoiden, Proustin, Mannin ja Woolfin teoksia asettaakseen ne jotakin filosofista virtausta vasten ja analysoidakseen kirjailijoiden hyödyntämiä kerrontatapoja ja kuvatakseen yksittäisen kirjailijan ilmaisutapoja, vaan havainnollistaakseen kaunokirjallisuuden keinoja välittää se ilmiökenttä, jota toisaalla, esimerkiksi filosofiassa, käsitellään toisin välinein. Ricoeurille kaunokirjalliset teokset rinnastuvat filosofiseen keskusteluun, sillä niissä esitetään jotain siitä samasta problematiikasta, jota filosofit käsittelevät oman kielenkäyttönsä kautta. Ricoeur siis nostaa fiktion filosofian rinnalle ajan filosofiassa: kaunokirjallisuus kykenee käsittelemään inhimillisen ajan kokemusta joissain tapauksissa jopa paremmin kuin tieteellinen lähestymistapa.

Kuljetan itse yhtenä aineistonani keskusteluissani mukana kaunokirjallisia tekstejä, joista olen löytänyt osuvia kiteytyksiä vaikeasti hahmottuville kysymyksille. Keskustelujani läpäisee myös fiktion ja omaelämäkerrallisen tekstin suhdetta koskeva pohdinta. Niiden johtopäätöksenä on nähdä fiktion ja omaelämäkerrallisen arkisen kirjoituksen välillä sekä samankaltaisuuksia että joitakin olennaisia eroja. Näiden erojen havaitseminen muistuttaa, ettei omaelämäkerrallista tekstiä, fiktiota ja teoreettista tekstiä voi rinnastaa, vaikka niitä voi kuljettaa rinnakkain.

Nostan päiväkirjatekstit kuitenkin teoreettisen keskustelun rinnalle omana, itsenäisenä tietomuotonaan. Haluan näin muistuttaa siitäkin, että omaelämäkerrallisen ajan kysymykset hahmottuvat toisella tapaa silloin, kun tutkija irtautuu etäännyttävästä toisten elämää kuvaavan tekstin lukemisesta oman elämänsä ja sen ajan pohtimiseen. Näin ollen omaelämäkerrallinen aika on paitsi tekstin aikaa, myös kertomisen ja lukemisen aikaa. Se on paitsi tarkastelun kohde, myös sen osa, ja se syntyy suhdeverkostossa, joka ei asetu aloilleen, vaan pysyy liikkeessä.

Etäännyttävä ja eläytyvä lukutapa vuorottelevat eri luvuissa. Kun luvussa Aika päiväkirjadiskursseissa kuvaan kerronnallisen ajan hyödyntämisen tapoja päiväkirjoissa kiinnittämällä huomiota päiväkirjakerronnan rakenteeseen, hermeneuttisemmin orientoituvissa luvuissa omaelämäkerrallinen aika muodostaa paitsi tutkimukseni kohteen, myös keskeisen elementin lähestymistavassani. Voiko tällöin itse lähestymistapaa ja sen kohdetta, lukemista ja aikaa, erottaa toisistaan kahdeksi eri keskusteluksi? Naisen aikaa ja naisen kertomuksia käsittelevät luvut käyvät esimerkiksi tavastani lukea päiväkirjatekstejä kahdella tavalla. Käynnistän naisen aikaa koskevan keskusteluni hyödyntäen lähestymistapaa, jossa aika näyttäytyy osana lukemisen orientaatiota. Näkökulma kuitenkin muuttuu konventionaalisemman tekstianalyysin suuntaan siirtyessäni kuvaamaan päiväkirja-aineistossani tuotettuja subjektin ja ajan välisiä suhteita luvussa Naisen kertomukset.

Hyödynnän eri lukutapoja, mutta seuraavaksi esiteltävä Ricoeurin lukemisen teoria toimii eräänlaisena lähtökohtana monisärmäisyyteen pyrkivälle tutkimusotteelleni, jossa kuljetan mukanani sekä aikaan liittyviä kokemuksellisia että kriittisiä ulottuvuuksia. Elämyksellisen lukutavan, ”ensimmäisen lukukerran”, voi liittää fenomenologiseen lukemiseen, jossa lukija ”seuraa tekstin käskyjä” tekstin ajallista kulkua seuratessaan. Hermeneuttisen lukemisen tasolla muodostetaan tekstin tulkintaa laajemmassa, esimerkiksi kulttuurisessa taustassa. Se kuuluu tekstin rakenneanalyysin ohella ”toisen lukukerran” alueelle. Strukturalistisen rakenneanalyysin kautta eritellään tekstin tulkinnan rakentumisen ehtoja. Toisella lukukerralla lukija on saanut etäisyyttä

ensimmäisen lukukertansa kokemukselliseen tasoon, ja kykenee täten muodostamaan myös kriittisiä kysymyksiä. Ensimmäinen ja toinen lukukerta ovat jäsennyksiäni, joilla kuvaan toisiinsa kytkeytyviä, mutta myös joskus vastakkaisiksi nähtyjä (esim. Leitch 1992, 115) lukemisen tapoja. Ricoeurin kautta on mahdollista puhua sekä omaelämäkerrallisten tekstien ajan lukemisen ja kirjoittamisen kokemuksellisuudesta että teksteissä tuotettujen kertomusten ja kulttuuristen diskurssien ideologisuudesta. Ricoeurin teoretisointi on fenomenologisesti orientoituvaa hermeneutiikkaa, joka ei vierasta tekstin rakenneanalyysia, ja juuri tässä suhteessa Ricoeur on toiminut hyödyllisenä lähtökohtana omaelämäkerrallisten tekstien lukemiseen sekä eläytyvästi että etäännyttävästi. En kuitenkaan esittele seuraavassa Ricoeurin lukemisen teoriaa varsinaisena omana lukutapanani, vaan pikemminkin taustana myöhemmin keskusteltavaksi tulevalle Ricoeurin kertomuksen teorialle.

### *Ricoeurin lukemisen teoria*

Teoksessaan *Tulkinnan teoria* Ricoeur kuvaa oman hermeneutiikkansa suhdetta strukturalismiin. Ricoeur erottautuu romanttisesta Diltheyn hermeneutiikasta sisällyttämällä tulkinnan teoriaan sekä ymmärtämisen että selittämisen. Ricoeurin mukaan selittämistä ja ymmärtämistä ei tule pitää dikotomiana, jonka perusteella luonnontieteet voidaan erottaa humanistisista tieteistä. Tulkinnan prosessiin kuuluu sekä selittämisen että ymmärtämisen elementtejä siten, että selittäminen on osa ymmärtämisen kokonaisprosessia. (Ricoeur 2001, 15-119.)

Diltheyn – Ricoeurille (1991d, 49) liian psykologistisessa – hermeneutiikassa yksilön sisäinen elämä sai ilmaisunsa ulkoisten merkkien kautta; yksilö jätti jälkiä historiaan. Diltheyllä ymmärtäminen kuuluu sisäisyyden ymmärtämisen alueelle. Tämä näkemys ohjasi myös Diltheyn tapaa lukea omaelämäkertoja. Ricoeur sen sijaan pitää kirjoitusta semanttisesti autonomisena: se on erkaantunut tekijänsä intentioista ja siten tekstin tulkinta ei voi olla tekijän sisäisyyden jättämien merkkien tulkintaa. Ricoeur löytää selittämislle tekstihermeneutiikastaan paikan tekstin rakenteen (sisäisten suhteiden) arvioinnissa.

Ricoeurin tekstihermeneutiikan sisältämä dialogi strukturalististen kielinäkemyksen ja kertomuksen teorian (narratologia) kanssa liittyy juuri selittämisen huomioimiseen. Ricoeur yhtäältä erottautuu näistä, mutta toisaalta ottaa joitakin seikkoja, kuten tekstin semanttisen autonomian, osaksi omaa tekstikäsitystään. Ricoeur itse näkee tekstin semanttisen autonomian ja selittämisen liittämisen

osaksi tulkintakäsitystä sellaisena valintana, joka yhdistää Ricoeurin tulkintakäsityksen antihistoristisiin tekstin teorioihin.

Ricoeurin tekstikäsitys on kuitenkin painotukseltaan hermeneuttinen. Teksti on diskurssia ja diskurssilla toisin kuin kielellä, on referenssi maailmassa, kielellä vain kielijärjestelmässä. Ricoeur (1991c, 143) myöntää kuitenkin Barthesiin viitaten, että teksti ei aina viittaa toiminnan maailmaan, vaan se voi viitata myös itseensä tai toisiin teksteihin.

Selittäminen on siis tekstin rakenteen analysointia, tulkinta on sen ”orientaation seuraamista” (Ricoeur 1981c, 162). Vaikka Ricoeur kuvaa lukemista ”kahden asenteen dialektiikaksi”, tekstin tulkintaprosessissa selittäminen on alistainen ymmärtämiselle.

Ricoeur määrittelee tekstin tulkinnan myös subjektin itsetulkinnaksi, millä Ricoeur (1991d, 57) tarkoittaa sitä, että lukemisen kautta lukija ”ymmärtää itseään toisin tai alkaa ymmärtää itseään”. Käsitellessään tulkitsijan oman persoonan tuomista mukaan tulkintaprosessiin (Ricoeur 1981b, 220) Ricoeur liittää tämän ulottuvuuden tekstin omaksumiseen. Ricoeurin hermeneutiikassa selittäminen ja ymmärtäminen muodostavat hermeneuttisen kehän, ja tulkitsijan itsensä astuminen tälle kehälle estää sen muodostumisen noidankehäksi (mt. 221). Omaksuminen merkitsee Ricoeurille ”kykyä avata maailma, joka konstituoit tekstin referenssin” ja ”mahdollisen asioiden tarkastelun tavan paljastamista” (Ricoeur 2001, 142). Tekstin omaksuminen ei kuitenkaan merkitse sitä, että lukija projisoisi itsensä tekstiin, vaan sitä että teksti laajentaa ehdotetun maailman kautta subjektin käsitystä (Ricoeur 1981, 183).

Ricoeurin näkemys tekstin merkityksen syntymisestä kytkeytyy hänen maailma- ja tekstikäsitteisiinsä. ”Termillä ”maailma” on merkitys, jonka me kaikki ymmärrämme sanoessamme vastasyntyneestä lapsesta, että hän on tullut maailmaan. Minulle maailma on kaikenkertyyppisten, deskriptiivisten tai poettisten, lukemieni, ymmärtämieni, ja rakastamieni tekstien avaama tarkoitusten kokonaisuus.” (Ricoeur 2001, 70.)

Tekstin avaama maailma -käsitteellä Ricoeur tarkoittaa seuraavaa: ”Teksti ei ole sisäänpäin kääntynyt kokonaisuus. Sillä ei ainoastaan ole formaalia rakennetta, vaan se viittaa myös itsensä ulkopuolelle mahdolliseen maailmaan, maailmaan jossa voisin asua, jossa voisin toteuttaa mahdollisuuteni.” Irtautuessaan puhetilanteesta (ja myös tekijästä ja alkuperäisestä yleisöstä) teksti

laajentaa olemassaolon horisontteja tuoden maailman esiin; maailman projektiona, uuden maailmassaolemisen ääriä voina (mt. 70-71).

Myöhemmin puheeksi tulevan Ricoeurin aikaa ja kertomista jäsentävän teorian (*Time and Narrative I-III*) fenomenologinen perusta tulee esiin ennen muuta siinä, kuinka Ricoeur on kiinnostunut tekstiä edeltävästä ja sitä seuraavasta tasosta ja siitä kuinka tekstin suhde näihin kahteen tasoon määritetään fenomenologisesti. Näissä tasoissa kyse on kertomusten laatimisen ja ymmärtämisen implisiittisestä fenomenologiasta ja lukemisen fenomenologiasta.

Ricoeurin teoriassa tekstin merkitys syntyy lukutapahtumassa mimesis 3-tasolla. Sen kuvaaminen mitä tapahtuu siirryttäessä mimesis2-tasolta mimesis3-tasolle vaatii teoksen fiktiivisen maailman ja lukijan aktuaalisen maailman leikkauspisteen syntymistä. Ricoeurille tekstin merkitys on sen reseptiossa syntyvää merkitystä.

Ricoeurin lukemisen ja kertomisen teorit ovat siis moniaineeksia. Ricoeur kuvaa, kuinka lukemisen hermeneutiikassa on oltava kolme tasoa, ymmärtäminen, selittäminen ja soveltaminen. Näitä elementtejä vastaavat kolme lukemisen vaihetta: välitön, reflektiivinen ja vaikutushistoriallinen lukeminen. Ensimmäistä lukukertaa Ricoeur kuvaa ”välittömäksi lukemiseksi”. Siinä lukija samastuu tekstin maailmaan, ”noudattaa sen käskyjä”. Ensimmäinen lukukerta ja uudelleenlukeminen ovat tekstiin kohdistuvien odotusten ja sen antamien vastausten dialektiikkaa. Kolmatta lukukertaa säätelee kysymys siitä, millaisessa historiallisessa horisontissa teksti on tuotettu ja vastaanotettu ja kuinka se rajoittaa tulkintaa. Kolmannessa lukukerrassa tekstin hermeneuttisessa tulkintaprosessissa, vaikutushistoriallisessa lukemisessa, opitut lukukonventiot ohjaavat tulkintaa. (Ricoeur 1988, 159.)

Ricoeurin lukemisen teoriassa lukijan ja tekstin maailman ontologisten kehien kohtaaminen painottuu. Myös Ricoeurin omissa tekstintulkintoissa (Ricoeur 1985) painottuvat pikemminkin fenomenologis-hermeneuttiset maailmassaolemisen temporaalisuutta huomioivat kuin kriittiset lukutavat. Ricoeurin kertomisen ja lukemisen teorialla on siten antinsa, mutta myös heikkoutensa omaelämäkerrallisten tekstien ajan tarkastelussa. Työssäni keskustelen siitä, mitä Ricoeurin näkökulmat avaavat omaelämäkerrallisten tekstien ajan käsittelyyn, ja mitä ne sulkevat pois. Ennen kuin siirryn pohtimaan tarkemmin näitä kysymyksiä esittelen päiväkirja-aineistoni ja kuvaan omaelämäkerrallisten tekstien lukemisen ja kirjoittamisen kulttuurihistoriallisia konteksteja.

## PÄIVÄKIRJA-AINEISTO

Päiväkirja-aineistonani on kaksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkistoon vuonna 1992 kerättyyn *Päiväkirjat tutkimuskäyttöön* -kokoelmaan kuuluvaa päiväkirjakokonaisuutta sekä yksi Jyväskylän Maakunta-arkiston kokoelmien päiväkirjakokonaisuus. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kokoelma käsittää ns. tuntemattomien ihmisten kirjoittamia päiväkirjoja, jotka on päiväkirjakeruun yhteydessä toimitettu arkiston käyttöön. Jyväskylän Maakunta-arkiston kokoelmaan kuuluva päiväkirjakokonaisuus on osa kirjoittajan yksityisarkistoa. Arkistoaineisto on julkaisematonta ja sen käyttöä säätelevät tekijänoikeuslait. Yksityisten ihmisten suojelemiseksi kaikki henkilöiden nimet ja osa paikannimistä on omassa tekstissäni muutettu.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto sai kartutettua päiväkirjakeruun kautta melko laajan kokoelman eri-ikäisten suomalaisten kirjoittamia päiväkirjoja.<sup>1</sup> Aineistoa lähetti kaiken kaikkiaan 77 henkilöä. Kokoelma sisältää sekä miesten että naisten laatimia päiväkirjoja, mutta suurin osa arkistoon toimitetuista päiväkirjoista on naisten kirjoittamia (61 naista, miehiä 16). Arkistotietojen perusteella saatoinkin päätellä, että kokoelmaan kuuluvat miesten päiväkirjat liittyvät useimmin poikkeusolosuhteisiin, sota-aikaan, matkoihin, eräretkeilyyn ja vankeuteen. Kokoelman miehet ovat kirjoittaneet myös työhönsä tai sairauksiinsa liittyviä teemapäiväkirjoja.

Perehtyessäni päiväkirjakokoelmaan huomioni alkoi kiinnittyä naisten kirjoittamiin päiväkirjoihin, jotka vaikuttivat sisällöllisesti moninaisemmilta kuin ne miesten päiväkirjat, jotka kuvasivat poikkeusolosuhteita tai tiettyä elämän osa-aluetta. Tutkimustyöni alkuvaiheessa en vielä ollut tarkentanut katsettani sukupuolen ja temporaalisuuden väliseen suhteeseen. Tämä omaelämäkerrallisten tekstien ulottuvuus nousi vasta lukemisprosessini myötä keskeiseksi kysymykseksi. Sukupuoli todennäköisesti vaikutti kuitenkin päiväkirjojen valintaan siten, että naisena tunsin houkutusta tutustua toisten naisten tuottamiin elämäntilanteisiin. Kenties oman lukijuuteni historia vaikutti naisten kirjoittamien tekstien vetovoimaan. Olin vähitellen tullut huomaamaan, kuinka tärkeää minulle oli lukea naisten kirjoittamaa kaunokirjallisuutta ja naisten elämään perehtyviä tieteellisiä tekstejä.

---

<sup>1</sup> Kokoelma on esitelty Tero Norkolan (1995, 1996) artikkeleissa, Miia Vatkan päiväkirjojen historiaa ja päiväkirjakommunikaatiota laajasti käsittelevässä lisensiaattityössä (Vatka 2001) ja saman tekijän teoksessa *Suomalaisten salatut elämät. Päiväkirjojen ominaispiirteiden tarkastelua.* (2005). Ks. myös Eeva Jokisen väitöstutkimus (2000), jossa muun aineiston ohella hyödynnetään päiväkirjakokoelmaa.

Olin myös erityisen kiinnostunut päiväkirjoista, jotka oli tuotettu pitkän ajan kuluessa. Pohdin kasvun, vanhenemisen ja ajan teemoja, eli sitä kuinka ajan kulumisen tulee esiin omaelämäkertojen tavassa kuvata minää ja elämää. Laajan ja useita vuosikymmeniä kattavan päiväkirjan kirjoittaja ehtii kokea monia muutoksia elämässään: muuttuvia elämäntilanteita, eri ikävaiheita ja niiden mukanaan tuomia rooleja. Kirjoittaja mahdollisesti myös muodostaa erilaisia käsityksiä itsestään elämänsä eri vaiheissa. Minua kiinnosti ajan *kulumisen* vaikutus niihin tapoihin, joilla omaelämäkertojat jäsentävät elämäänsä ja niinpä suuntasin huomioni laajoihin ja ajallisesti kattaviin päiväkirjoihin.

Laajuutensa ja ajallisen kattavuutensa osalta Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat lähenevät ns. varsinaisia omaelämäkertoja, mikä antaa mahdollisuuden vertailla päiväkirjojen luonnetta varsinaisiin omaelämäkertoihin, ja tarkastella sitä erityistä tapaa, jolla kirjoittajat tuottavat elämänpituisissa kirjoitusprojekteissaan oman elämänsä kuvauksia. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkiston päiväkirjakeruuseen oli toimitettu useita laajoja päiväkirjoja. Kaikkiaan 25 henkilöä oli luovuttanut oman tai hallussaan olleen useammasta kuin kymmenestä päiväkirjasta koostuvan kokonaisuuden arkiston käyttöön. Valitsin aineistokseni näiden laajojen päiväkirjojen joukosta ne päiväkirjat, jotka minun oli arkistokäytänteistä johtuen mahdollisuus saada käyttööni.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kokoelman kaksi kirjoittajaa, Saara ja Kerttu, kuuluvat samaan sukupolveen (s. 1912 ja 1909). Kertun päiväkirjat kattavat vuodet 1932–1989 (12 päiväkirjaa). Kerttu oli kirjoittamisen alkuvaiheessa 20-vuotias ja lopussa 75-vuotias. Saara kirjoitti 7-osaisen päiväkirjan vuosina 1929-1974. Hän oli syntynyt vuonna 1909, joten aloittaessaan hän oli 20-vuotias ja viimeisen päiväkirjan aikaan, kuolinvuonnaan, 65-vuotias. Kolmas kirjoittaja, Aino, kirjoitti 9 päiväkirjaa vuosien 1930 ja 1952 välillä ollen alkuvaiheessa jo 49-vuotias ja vuonna 1952 71-vuotias (kirjoittaja eli 1881-1953). Saara, Aino ja Kerttu aloittavat siis kirjoitusprosessinsa samoihin aikoihin 1930-luvulle tultaessa ja lopettavat vasta aivan elämänsä lopussa. Elämän alkupuoli, lapsuus ja varhaisuoruus eivät sen sijaan osu kirjoittamisajankohtiin.

Aineistoni päiväkirjojen kaltaiset pitkän ajan kuluessa tuotetut päiväkirjat muodostavat erään erityistyyppin päiväkirjojen joukossa. Päiväkirjat voidaan jakaa erilaisiin kategorioihin monenlaisin perustein. Esimerkiksi Tero Norkola (1995, 116-130) on jakanut *Päiväkirjat tutkimuskäyttöön* -aineiston päiväkirjat neljään luokkaan: muistikirjamaisiin, raportoiviin, tunnustuksellisiin ja esteettisiä päämääriä omaaviin. Oman aineistoni päiväkirjat eivät mielestäni sovi kovin hyvin asetettavaksi tähän luokitukseseen. Ne eivät missään nimessä ole muistikirjamaisia, mutteivät

myöskään kovin tunnustuksellisia. Niiden kerronta on paikoin raportoivaa, paikoin esteettisiä päämääriä tavoittelevaa. Päiväkirjoja ei kannata niputtaa yhteen, sillä ne voivat poiketa suurestikin toisistaan kirjoitustyylin, aiheiden ja kirjoittamisen motiivien osalta. Toisaalta päiväkirjojen moninaisuuden kuvaaminen kirjoitustyyliin perustuvan luokittelun kautta on ongelmallista juuri laajojen päiväkirjojen kohdalla, sillä kirjoitustyyliä voidaan niissä vaihdella ja yhdistellä.

Kirjoitustyyllisten seikkojen ohella päiväkirjojen moniaineisuus voidaan havainnollistaa nostamalla esiin päiväkirjojen monet mahdollisuudet kuvata omaa elämää. Tutustuessani päiväkirjakokoelmaan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkistossa havaitsin, että päiväkirjojen joukkoon oli usein liitetty muitakin aineistoa, esimerkiksi sukupuu tai muita omaelämäkertatietoja, tai sellaista kirjallista aineistoa, jota ei voi pitää varsinaisina päiväkirja-merkintöinä, kuten muisto- ja muistikirjoja ja vieraskirjoja sekä lehtileikekansioita. Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjoissa hyödynnetään myös muita kuin tekstimuotoisia omasta elämästä kertomisen tapoja, esimerkiksi visuaalisia tapoja. Aineistoni päiväkirjoihin on liitetty valokuvia, runoja, piirroksia ja lehtileikkeitä. Tämä osoittaa, että päiväkirja on monimuotoinen, ja se sallii monia erilaisia tapoja kertoa omasta elämästä.

Moniaineisuusdestaan huolimatta Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjat eivät ole luonnehdittavissa kokoelmaksi hajanaisia, muistikirjamaisia merkintöjä tai satunnaisesti kokoelmaksi elämän varrelta tallentunutta. Päiväkirjan kokonaisuutta katsottaessa ne pikemminkin ovat oman elämän kertomuksia, joissa omaelämäkertoja luo itsestään henkilöhaahmon, jota kuljettaa elämänsä haarautuvilla poluilla ja elämänvaiheidensa vaihtuvissa maisemissa. Päiväkirjatekstin vertaaminen haarautuviin polkuihin on sikäli sattuvaa, että päiväkirjakirjoittamisessa ei välttämättä tähdätä samanlaiseen yhtenäiseen lopputulokseen, etenevän ja johdonmukaisen elämäntarinan kertomiseen, kuin tavanomaisissa omaelämäkertoissa. Tässä mielessä päiväkirjakirjoittaminen on jossain suhteessa lähellä kirjeen kirjoittamista<sup>2</sup>: molemmat ovat arkikirjoittamisen muotoja, joissa elämästä laaditaan pikaraportteja pikemminkin kuin synnytetään laajoja kerronnan kaaria.

Päiväkirja synnyttää vaikutelman kommunikaatiotilanteesta, jossa minä puhuu itselleen, mutta päiväkirjakirjoittamista voi kuitenkin ohjata kirjoittajan valitsema tuleva yleisö. Saaran, Ainin ja

---

<sup>2</sup> Ainin päiväkirjat sisältävään arkistokokoelmaan kuuluu laaja kirjeenvaihto. Siis ainakin Aino oli myös ahkera kirjeiden kirjoittaja. Ainin kirjeitä ja päiväkirjoja olisi mahdollista vertailla sen hahmottamiseksi, mitä teemoja käsitellään kirjeissä ja mitä päiväkirjoissa, ja mitä päiväkirja tai kirje jättää kertomatta (ks. tällainen näkökulma de Beauvoirin omaelämäkerralliseen aineistoon Keefe 1995). Tällainen näkökulma on hyvä tapa kuvata eri omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muotojen välisiä eroja, mutta vertailu ei välttämättä toisi kovin paljon lisää omaan tarkasteluuni. Vehkalahti (2003) on käsitellyt Ainin tuottamaa aineistoa pro gradu-tutkielmassaan kokonaisuudessaan.



Kertun päiväkirjaharrastusten taustalla voi hahmottaa monia eri kirjoittamisen motiiveja. Ainon kohdalla eräs tällainen voi olla genealoginen pyrkimys kirjoittaa perheen ja suvun historia talteen. Saara ei Ainon tavoin viittaa pyrkimykseen siirtää katoava aines jälkipolville, mutta hänkin kertoo tallentavansa lastensa ensi vaiheita erillisiin kirjasiin. Nuoruusvuosinaan Saara käyttää päiväkirjaansa ennen muuta tunne-elämänsä jäsentämiseen. Myöhemmin Saaran kirjoittamista tuntuu ohjaavan elämänvaiheiden tallentamisen halu. Kertun päiväkirja taas on lähimpänä sitä mitä päiväkirjojen ajatellaan usein edustavan: tunteenpurkauksia, ihmissuhteiden aiheuttaman mielihahan ruotimista, terapeutista kirjoittamista. Yhteistä Ainon, Saaran ja Kertun päiväkirjoille on uskonnollisten teemojen runsaus. Ainolle, Saaralle ja Kertulle kirjoittaminen on, muun muassa, hartauden harjoittamisen muoto.

Taustoiltaan kirjoittajat ovat melko samanlaisia, etelä- ja keskisuomalaisissa isohkoissa kaupungeissa asuneita koulutusta hankkineita ja suhteellisen varakkaita henkilöitä. Yhteistä kirjoittajien elämäkululle on se, että he kaikki ovat sekä perheellisiä että aktiivisia osallistujia kodin ulkopuoliseen toimintaan, joko työelämään tai yhteiskunnalliseen toimintaan osallistumisen kautta. Tämä ei ole mikään itsestänselvyys kirjoittamisajankohdan kontekstia vasten tarkasteltuna. Kerttu on koulutukseltaan terveydenhoitaja, Saara opettaja. Aino toimi ennen avioliittoaan neljän vuoden ajan opettajana ja oli sen jälkeen papin rouva. Sivuutan tarkoituksellisesti tekijöiden henkilöhistorian tarkemman esittelyn, yhtäältä siksi että en tutki todellisten, historiallisten henkilöiden elämähistoriaa, vaan Ainon, Kertun ja Saaran omaelämäkerrallisissa diskursseissa syntyviä minän ja ajan välisiä suhteita. Toisaalta haluan turvata yksityisen ihmisen suojan mahdollisimman hyvin.

### *TUTKIMUSETIIKKA*

Pohtiessaan omaelämäkertatutkimuksen eettisiä kysymyksiä Tuija Saresma (2000), Ruthellen Josselsoniin viitaten (1996, xii), huomauttaa ettei tekstin kirjoittajan anonymiteetin suojaaminen vielä yksinään ole riittävää tutkimusetiikan takaamiseksi. Sitä paitsi, Saresma lisää, se voi joskus olla jopa tutkimusetiikan vastaista, sillä kirjoittajat voivat myös haluta tulla tunnistetuiksi omien kirjoitustensa tekijöinä. Kirjoittaessani käsillä olevaa tekstiä olen pohtinut jatkuvasti näitä omaelämäkertatutkimuksen eettisiä kysymyksiä.

Onko minulla lupa lainata Saaran, Aion ja Kertun sanoja? Muutanko ne toisiksi oman tulkintavaltani kautta? Kun joku on toimittanut nämä päiväkirjat arkistoitavaksi, koen että tutkijoille on sitä kautta annettu lupa päiväkirjojen lukemiseen ja tutkimiseen. Aino ja Kerttu sitä paitsi kirjoittavat ainakin paikoitellen suurelle, lukevalle yleisölle siitä huolimatta, ettei heillä ollut eksplikoituja julkaisuaikeita päiväkirjansa osalta. Mutta Saaran päiväkirjaan sisältyy jälkikäteen toive päiväkirjan polttamisesta. Tämä toive on vaikuttanut käsillä olevan tekstin esitystapaan, haluuni pitää itse päiväkirjatekstit taka-alalla. Tutkimusprosessin ollessa pitkä tutkijan orientaatio saattaa kuitenkin muuttua. Näin näen käyneen omalla kohdallani, sillä kirjoitusprosessin edetessä aloin pitää Saaran, Aion ja Kertun ääntä naisen äänenä, jonka halusin tulevan julki.

Kuten edellä tuli esille, en ole rekonstruoinut aineistoni omaelämäkertojen elämää tai muodostanut heistä psykologisia henkilöitä (luonne, persoonallisuus ja sen kehitys). Tämä olisi ollut työn keskeisten kysymysten kannalta tarpeellista. Kuten totesin, haluan myös kunnioittaa päiväkirjojen luonnetta sellaisina salaisina ja salaisuuksia sisältävinä teksteinä, joita ei ainakaan aina ole tarkoitettu muiden luettavaksi. Siteeraan päiväkirjoja kohtuullisen niukasti ja erityistä harkintaa käyttäen. Tutkimuskirjoittamisesta on ohjannut se periaate, etten tuo yksityiselämän alueelle kuuluvia arkaluonteisia asioita julki silloinkaan kun ne kenties voisivat vahvistaa argumenttejani ja luoda niille uskottavuutta.

Toisinaan tutkija tuo toisen elämästä henkilökohtaisen tasolla puhuessaan esille oman elämänsä henkilökohtaisen tason, mikä ei sinänsä tee toiseen kohdistuvaa vallankäyttöä oikeutetuimmaksi, mutta tasapainottaa epätasa-arvoista asetelmaa tutkijan ja hänen kohteidensa välillä. Henkilökohtaisen ulottaminen tutkimustekstiin on yleisesti ottaenkin vakiintunut tieteellisen kirjoittamisen muoto. Kannatan näitä ja muita tieteellistä kirjoittamista uudistavia tieteellisen kirjoittamisen muotoja (ks. esim. Ellis & Bochner 2000). Haluan kuitenkin laajentaa tutkimusetiikan sitä osaa, joka suosittelee jättämään ne intiimit seikat kertomatta, joita ei haluaisi itsestään kerrottavan, kattamaan myös tutkijan henkilösuoja. Tutkijallekaan ei saa asettaa ehdotonta vaatimusta henkilökohtaisten seikkojen paljastamisesta. Oma kokemushorisonttini on luonnollisesti suunnannut tutkimustani. Nostan oman elämäni Aion, Saaran ja Kertun elämää koskevien tulkintojen rinnalle näkyvämmiin yksittäisissä luvuissa. Oman kokemushorisonttini yksityiskohdainen esittely lukevalle yleisölle läpi koko työn ei ole tarpeellista, sillä se ei tuo mitään lisää keskusteluun.

Arvostan Saaran, Ainin ja Kertun elämäntäyteisiä ja paikoin esteettisiä lukunautintoja tuottavia päiväkirjatekstejä. Erityisesti Kerttu kertoo usein omat kokemuksensa fiktion kaltaisiksi, hyödyntäen pikemminkin fiktiolle kuin tavanomaiselle omaelämäkerralliselle kerronnalle ominaisia ilmaisukeinoja. Jos en omassa kirjoitustavassani ylläkään Kertun tasolle omien kokemusteni etäännyttämisessä kaunokirjallisuuden keinoin, muistuttaa Kertun esikuva kuitenkin siitä, että fiktio voidaan erottaa omaelämäkerrallisesta yhtä vähän kuin henkilökohtainen tieteellisestä. Erotteluissa ei ole kysymys kirjoitus- ja kielenkäyttötapojen toisensa poissulkevasta vastakkaisuudesta. Tieteellinen ja henkilökohtainen kirjoittaminen eivät siten näyttäydy minulle vastakohtina, vaan ne yhdistyvät.

Aikaa koskevia keskusteluja voidaan käydä monella eri kielellä, mutta eri kielenkäytön ja ajattelun tasot voivat myös kohdata toisensa ja liukua yhteen. Genevieve Lloyd (1992) kertoo teoksessaan *Being in Time* ryhtyneensä pohtimaan aikaan liittyviä kysymyksiä ja länsimaista ajan filosofiaa oman tyttärensä äkillisen kuoleman johdosta. Myös Augustinus, Lloyd (mt. 16-22) muistuttaa, sai kimmokkeensa aikapohdintoihin ystävänsä poismenosta. Aikakysymykset liikuttavat tutkijaa ja omaelämäkertojaa yhtä lailla, sillä ne sisältävät sellaisia ihmisen haavoittuvuuteen liittyviä ulottuvuuksia, jotka ovat yhteisiä kaikille. Tämä on se henkilökohtaisuuden taso, jolla tutkimuksessani liikun. Samalla tapani kuljettaa teoreettisia keskusteluja ja aineistoa rinnakkain muistuttaa siitä, kuinka juuri ihmisen aikaa koskevat kysymykset kiertyvät aina sekä yhteen, että erkaantuvat toisistaan, niissä on kysymys aina jossain määrin samasta ajasta, vaikka aikakeskustelut ovat mahdollisia vain, jos teoreettisen keskustelun kautta tuotetaan käsitteellisiä erotteluja.

### 3. PÄIVÄKIRJADISKURSSIEN HISTORIALLISET KONTEKSTIT

Tarkastellessani päiväkirjojen omaelämäkerrallista aikaa analysoimalla omaelämäkerrallisia diskursseja huomio kohdistui alueeseen, jossa yksilö, kulttuurinen ja sosiaalinen kohtaavat. Tällainen näkökulma merkitsee sitä, että en aseta omaelämäkerrallisia tekstejä esimerkiksi psykologiseen taustaan. Se tarkoittaa myös sitä, etten myöskään lähesty omaelämäkerrallisten tekstien aikaa puhtaasti kirjallisuustieteellisenä kategoriana, vaan asetan keskusteluni kulttuuriseen kontekstiin.

Omaelämäkerrallisten tekstien aikaa on hyödyllistä tarkastella osana niitä kulttuurisesti tuotettuja puhetapoja, joilla omasta elämästä on totuttu puhumaan, sillä subjektin ja ajan väliset suhteet vaikuttavat luonnollisilta, mikäli omaelämäkerrallista tekstiä luetaan ainoastaan kokevan minän kokemukserontana. Yksi tapa purkaa tätä subjektin ja ajan luonnolliselta vaikuttavaa suhdetta omaelämäkerrallisissa kirjoituksissa on katsoa tarkemmin omaelämäkerrallisten diskurssien kulttuurihistoriallisia konteksteja.

Kirjoittamisen, henkilökohtaisen kokemuksen ja identiteetin välillä ei ole mitään itsestään selvää yhteyttä. Tämä yhteys syntyy tietyssä kulttuurihistoriallisessa tilanteessa 1700-luvulla korostuen 1800-luvun kuluessa. Tämän näkemyksen nostaa esiin Michael Mascuch (1996, 99), joka korostaa, että etenkin tavallisen ihmisen biografian synty ei ollut mikään välttämättömyys. Tekstuaalisesti tuotetun omaelämäkerrallisen minän eli omasta henkilöahmostaan tietoisien identiteetin muodostuminen edellytti niiden diskurssien saatavuutta, joissa tuotetaan modernille omaelämäkerralle ominainen päähenkilö kertomuksen sankariksi tai sankarittareksi (mt. 101). Tällaisten diskurssien yleistymisen taustatekijäksi Mascuch näkee erityisesti painetun kirjallisuuden saatavuuden, sillä vasta elämäkertojen lukeminen muutti yleisesti jaetuiksi totuuksiksi käsitykset identiteetin singulaarisuudesta ja julkisesti performoidun minän erityisestä arvosta. Julkaistut elämäkerrat tarjosivat myös esimerkin tavoiteltavasta persoonallisuudesta. Ennen kuin keskustelen näistä omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kulttuurihistoriallisista ulottuvuuksista yksityiskohtaisemmin, on tarpeen kuitenkin esitellä päiväkirjan erityisluonnetta hieman tarkemmin.

Päiväkirja on monimuotoinen omasta elämästä kertomisen tapa ja niinpä päiväkirjan määrittelyssäkin luetellaan monia päiväkirjalle ominaisia piirteitä. Ruotsalaisia päiväkirjoja tutkinut Christina Sjöblad (1997, 57) määrittelee päiväkirjojen luonteenomaisiksi piirteiksi seuraavat: merkinnät on päivätty ja asetettu kronologiseen järjestykseen, ne esitetään ensimmäisessä

persoonassa, kirjoittaja kertoo tapahtumista, joista oli itse saanut tietoa tai jotka oli itse kokenut ja omaelämäkertojan ajatukset sekä tunteet värittävät kerrontaa. John Svenske (1993, 20) painottaa päiväkirjan määrittelyssään kirjoittamisen säännönmukaisuutta ja yksityisyyttä. Päiväkirjalla on vain yksi kirjoittaja, se on tuotettu tietyn aikaperiodin kuluessa, se on jaettu päiväyksin varustettuihin merkintöihin ja kerrotut asiat on pääosin ajoitettu.

Paitsi päiväkirjan lajityypillisiä ominaisuuksia, päiväkirjatutkimuksessa on tarkasteltu erityisesti päiväkirjan historiaa. Päiväkirjalle ei kuitenkaan ole löydettävissä yhtä historiallisen kehittymisen kulkua, jota voisi ryhtyä kuvaamaan. James Olney (1973, 3) toteaa, ettei ole olemassa myöskään mitään omaelämäkerrallisuuden syntyvää ja kehittyvää muotoa, jota voisi seurata historiasta nykypäivään. Aina on ollut olemassa autobiografian muotoja.

Kulttuurihistoriallisen taustansa osalta Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjat liittyvät lähimmin perheen ideologiaan ja muistin kulttuuriseen merkityksellistymiseen, oman elämän arkistointiin valokuvien ja kirjoituksien (Perrot & Martin-Fugier 1990, 95-338 Ranskan porvariskulttuurin uudelleenmäärittämisen prosessista; Reme 1999 omaelämäkerrallisuudesta kotien sisustamisessa). Sen sijaan päiväkirjan historiallisen taustan tarkastelu osana kirjoittamisen historiaa on haastavaa. Päiväkirjan genrehistoriaa voidaan kirjoittaa monella tavalla, koska arkikirjoittamisen historiakin on moniulotteinen. Riippuen siitä, mitä piirrettä päiväkirjassa tarkastellaan tai pidetään keskeisenä, esiin voidaan nostaa erilaisia kirjoittamisen konteksteja ja kulttuurihistoriallisia vaiheita. Vaikken pidä päiväkirjan historian sepittämistä tarpeellisenä oman keskusteluni kannalta, on hyödyllistä katsoa omaelämäkerrallisen kirjoittamisen laajempaa taustaa. Tarkastelu antaa myös perspektiiviä päiväkirjan ja omaelämäkerran välisten erojen havainnollistuksille.

Päiväkirjan alkuperäiseksi muodoksi on mainittu esimerkiksi roomalaisten legioonalaisten diariumit, joita käytettiin päiväpalkan laskemista varten. Rahapalkan tilikirja diarium muuttui ajan tilikirjaksi. (Fothergill 1995, 82.) Tällainen näkemys nostaa esiin kulttuurisesti vakiintuneen käsityksen päiväkirjasta ajan tallentamisen välineenä. Päiväkirjan kehitys liittyy kuitenkin luultavimmin kirjoittamisen historiaan paljon yleisemmällä tasolla. Anna Makkonen (1993, 362) liittääkin eurooppalaisen päiväkirjaperinteen asiakirjoihin, matkapäiväkirjoihin ja uskonnollisiin päiväkirjoihin.

Minän terapoinnin välineeksi päiväkirjojen on sanottu muodostuneen vasta melko myöhään. Esimerkiksi Harriet Blodgettin (1988) tutkimissa 1600-1800 -lukujen englantilaisnaisten

päiväkirjoissa identiteettipohdinnat ja itsetutkiskelut eivät olleet mitenkään keskeisiä. Päiväkirjat olivat julkisia ja niiden tyyli oli lakoninen toteavuus. Ruotsalaisia päiväkirjoja tutkinut Christina Sjöbladkaan ei pidä 1700-luvun päiväkirjoja itsereflektiivisinä. Anna Makkosen (mt. 363) mukaan vasta 1800-luvun päiväkirja on intiimi, ja tällöin päiväkirjasta tuli myös korostetusti itseilmaisun väline eli kieleen ja ilmaisutapoihin kiinnitettiin erityistä huomiota. (Ks. päiväkirjan kirjallisuushistoriallisesta taustasta laajemmin Vatka 2000, 16-68.)

Päiväkirjojen kehityksen taustalla voi nähdä 1600-luvulla esiteltyt uutuudet, yksityiset muistivihot ja taskukalenterit. Painetut almanakat, jotka oli tarkoitettu myös yksityisten muistiinpanojen tekemiseen, yleistyivät Englannissa 1600-luvulla (Mascuch 1996, 72). Suomessakin käytössä olleissa almanakoissa oli 1600-luvulta lähtien tyhjiä välilehtiä omia merkintöjä varten (Grönroos 1957, 155). Yksityisten merkintöjen laatiminen oli yleistä esimerkiksi kartanonomistajien ja papiston keskuudessa. Suomessa talonpojat olivat myös ahkeria muistiinmerkitsijöitä. (Mt. 156.) Almanakkapäiväkirjoja tuottivat lähinnä miehet ja niiden merkinnät koostuivat mm. säätä, vuotuistöitä ja paikkakunnan sekä perheen tapahtumia koskevista havainnoista ja matkojen ja vierailujen kuvailusta. Almanakkapäiväkirjan kaltaisia naisten päiväkirjoja tutkinut Ella Johansson (1996) toteaa, että tällaiset päiväkirjat koostuivat enimmäkseen ulkoisen maailman tapahtumien kuvauksista. Ne liittyvät kotitalouden asiakirjojen ja talouden hoitamiseen. Yläluokkaiset naiset laativat 1600-luvun Ruotsissa myös ”perhekirjoja”, joihin he kirjasivat perhe-elämän tärkeitä tapahtumia, syntymisiä ja kuolemantapauksia (Sjöblad 1998, 517). Yksityiset almanakka-muistivihot oli tarkoitettu päivittäisten tapahtumien kirjaamiseen, mutta eivät laajempien omaelämäkerrallisten kertomusten tuottamiseen.

Ulkoisen maailman havainnoinnin, taloudenpidon ja vuotuistöiden sekä perhe-elämän ohella päiväkirjakirjoittaminen voidaan yhdistää hengellisyyteen. Englannissa 1600-luvun protestantit omistivat muistikirjoja, joihin he kirjoittivat hengellisiä tunnustuksiaan. Tässä ilmiössä kyse ei ollut tavallisten ihmisten arkikäytännöstä. (Mascuch 1996, 75.) 1600-luvun Englannissa myös julkaistiin päiväkirjamuotoisia omaelämäkerrallisia tekstejä, joissa kuvattiin kirjoittajan uskonnollista heräämistä (mt. 68).

Mascuchin (mt. 87) kuvailun mukaan päiväkirja muuttui sisällöllisesti 1600-luvun puolivälissä, jolloin se oli jo saavuttanut laajempaakin suosiota. Samalla päiväkirjasta muodostui vähitellen muistikirjaa laajempi itsenäinen teksti, jossa yksilö pyrki esittelemään persoonallisuutensa piirteitä.

Englannissa oli 1600-luvun puolivälissä muistelmien kirjoittamista alettu perustella sillä, että muistelmien kirjoittamisen kautta jälkipolville jäisi muisto tekijän elämästä ja suvun vaiheista (mt. 91). Vanhempia opastettiin, kuinka he voisivat kirjoittaa kuvauksia lastensa ensimmäisistä elinvuosista ja kuinka myöhemmin lapset itse voisivat jatkaa muistelmiensa kirjoittamista (mt. 112). Yksityishenkilöt alkoivat kerätä henkilökohtaista arkistoa, jonka avulla myöhemmin varsinaiset muistelmat voitaisiin laatia. Yksityishenkilöitä neuvottiin seuraamaan julkisia tapahtumia ja kirjaamaan niitä ylös. Kirjoittamisen aiheiksi tulivat entistä useammin maalliset pikemminkin kuin hengelliset kokemukset.

Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjoissa ulkoisen maailman havainnointi (sää ja vuodenaikat), perheen ja suvun historia ja hengellinen kirjoittaminen ovat keskeisessä asemassa. Näissä painotuksissaan, esimerkiksi kertoessaan laajasti maailman tapahtumista tai perheenjäsentensä elämästä, he siirtävät itsensä syrjään. Ympäristön ja maailman tapahtumien kuvaamisen keskeisyyden taustalla voi hahmottaa 1700-luvun uudenlaiset käsitykset kirjoittajasta todistajana (mt. 114). 1700-lukua kohti mentäessä kirjoittaja ei ollut enää pelkästään Kristuksen tapaan itsensä kieltäjä, vaan Uuden Testamentin profeetta, joka toimi todistajana. Tämä merkitsi yksityiskohtien merkityksen korostumista. Yksityiskohdista tuli henkilökohtaisempia, tarkempia ja konkreettisempia. Tekstien rakenteessa alettiin hyödyntää kronologiaa ja syy-seuraus -suhteita. Historian diskurssin yleistymisen omaelämäkertoissa merkitsi, että omaelämäkertoajat alkoivat käyttää ensimmäisen persoonan diskurssia totuudellisuuden vaikutelman synnyttämiseen. Alkuperäisiä dokumentteja ja muistiinpanoja alettiin liittää todisteenkaltaisina elementteinä osaksi elämäkertaa. (Mt. 115.)

1700-luvun omaelämäkerrallisissa diskursseissa henkilökohtaiset, intiimit ja vähemmässä määrin hengelliset teemat korvasivat Jumalasta periytyvät universaalit totuudet. Käsitykset yksilöstä muuttuivat siten, että persoonallisuutta alettiin pitää yksilön omana luomuksena. Biografiset diskurssit sopivat käytettäväksi tässä yksilön itsensä muodostamisen prosessissa. (Mt.)

1700-lukua leimaa yleensäkin kasvava kiinnostus henkilökohtaisia kokemuksia sisältäviä painettuja tekstejä kohtaan. Ensimmäisen persoonan autenttinen diskurssi, silminnäkijäläusunnat, tunnustukset ja yksityiskohtien painotus synnyttivät modernille omaelämäkerralle ominaiset diskurssit. Omaelämäkerrallisten tekstien ohella sanomalehdillä oli entistä suurempi merkitys, mikä edelleen edisti omaelämäkerrallisuuden kulttuurista merkitystä. (Mt. 144-146.)

Michael Mascuch etsii omaelämäkerrallisten diskurssien vakiintumista hahmottavassa teoksessaan (1996) individualistisen modernin omaelämäkerran murroskohtaa, ajankohtaa jolloin ne omaelämäkerralliset diskurssit, joiden kautta kertoja tekee itsestään oman elämänsä päähenkilön, tulivat yleisesti saataville. Englannissa tämä tapahtui vuonna 1791, jolloin James Lackingtonin *Memoirs* julkaistiin. Teoksen erottaa, Mascuchin mukaan, aiemmista omaelämäkerrallisista teoksista kaksi seikkaa: se on kirjoitettu kertomuksen muotoon ja siinä kirjoittaja esiintyy oman kertomuksensa sankarina (mt. 51). Jos eräs keskeinen tausta modernille omaelämäkerralle onkin se individualisoitumiskehitys, jota Charles Taylor (1989, 189) on kuvannut “sisäänpäin kääntyneisyyden muotojen esiinnousuksi”, esimerkiksi Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjoja ei voi yksiselitteisesti pitää individualismin ilmentymänä. Alituisen itseään pohtivan itsereflektiivisen minän retoriikka ei Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjoissa ole keskeisellä sijalla. Päiväkirja ei myöskään näytä tarjoavan sen kirjoittajalle areenaa individualistisen minän itsekeskeiselle kertomukselle, sillä päiväkirjan rakenne on katkonainen toisin kuin tavanomaisessa kerronnallista jatkuvuutta hyödyntävässä omaelämäkerrassa.

Mascuch vertailee uudenlaisia individualistisia omaelämäkerrallisia tekstejä aikaisempiin uskonnollispainotteisiin omaelämäkerrallisiin kirjoituksiin todeten, että individualistiset omaelämäkerrat painottivat yksilöllisyyttä ja toimijuutta. 1700-luvulla tapahtuneet autobiografisten käytäntöjen muutokset, esimerkiksi siirtyminen profaaneista diskursseista sekulaareihin, merkitsivät myös omaelämäkerrallisten diskurssien kytkeytymistä maskuliiniseen. Kansalliset omaelämäkerrat, joissa kansallisuuden ja maskuliinisuuden rakentaminen yhdistyivät, ovat eräs esimerkki maskuliinisen heroisuuden kytkeytymisestä omaelämäkerrallisiin diskursseihin. (Mt. 204.)

Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjat voidaan nähdä esimerkkeinä arkielämän yksityiskohtia korostavista, todistajanäkökulmasta kirjoitetuista omaelämäkerrallisista teksteistä. Ennen muuta niiden historiallinen perusta on siinä kehityksessä, jossa päiväkirjasta tuli tavanomaisten asioiden (sää), arkisten asioiden (taloustyö) ja perheen ideologian (perhe-elämän tapahtumat) yksityisen performoimisen paikka siinä, missä omaelämäkerta otti paikan maskuliinisena, individualistisen minän julkisen performoinnin areenana. Kristillisen diskurssin hallitsemisessa Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjoissa nainen voi kirjoittaa itsensä julkisen maailman tapahtumien todistajaksi, muttei niiden toteuttajaksi. Nussbaum (1988) toteaa päiväkirjan kyseenalaistavan ne käsitykset, joissa omaelämäkerrallinen kirjoittaminen nähdään minäkeskeisenä. Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjat haastavat nämä käsitykset, koska heidän päiväkirjansa omaelämäkerrallinen minä ei ole kokenut samaa kehitystä sekulaareista profaaneihin, individualistisiin ja heroisoiiviin omaelämä-



kerrallisiin diskursseihin kuin heidän isiensä, puolisoidensa ja poikiensa saatavilla olleet omaelämäkerralliset minät.

Mascuchin mukaan päiväkirjaa oli käytetty 1600-luvun Englannissa varsin yleisesti myös varsinaisten muistelemien laatimista helpottavana oman elämän tapahtumien tallentamisen välineenä. Melko harvat uskavaiset naiset siirsivät kuitenkin muistiinpanonsa kokonaiseksi omaa elämää kuvaavaksi teokseksi, vaikka useat pitivät muistikirja-päiväkirjaa (Maschuch 1996, 94). Mascuch selittää tämän sillä, että naiset olivat sidottuja kotitöihin ja niissä ei nähty olevan sellaista arvokasta ainesta, joka olisi kannattanut tallettaa ja myöhemmin siirtää osaksi muistelmia. Omat muistelmansa julkaisseet naiset olivat poikkeustapauksia, joilla oli ollut tavallista suurempi julkinen rooli. He olivat esimerkiksi ottaneet aviomiehensä paikan julkisen sfäärin toimijoina. (Mt. 94.)

Päiväkirjan ja omaelämäkerran suhdetta on pohdittava kysymyksenä siitä, millaiset kirjoittamisen muodot ovat olleet legitimejä naisille ja millaiset miehille.<sup>3</sup> Päiväkirjan ja omaelämäkerran suhde on samalla tavalla hierarkkinen kuin sen taustalla vaikuttava julkisen ja yksityisen välinen suhde. Saaran, Ainon ja Kertun asema oli jo aivan toinen kuin 1700- ja 1800-lukujen kirjoittavien naisten. Omaelämäkerrallisten diskurssien historiallisen taustan ymmärtäminen avaa kuitenkin näkökulman Saaran, Ainon ja Kertun omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen ja heidän hyödyntämiensä omaelämäkerrallisten diskurssien luonteeseen. Näen Ainon, Saaran ja Kertun luovivan heille avautuvassa kirjoittamisen ja toimimisen tilassa. Lukiessani Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja omasta historiallisesta tilanteestani, myöhäismodernista, käsin mieleeni on noussut seuraava kysymys: Jos myöhäismoderni minä ei sirpaloituneessa kulttuurisessa ja sosiaalisessa tilanteessa enää näe jatkuvien identiteettikertomusten olevan sovitettavissa oman elämän kokemusten kuvaamiseen, voidaan naishistorian perspektiivistä kysyä, missä määrin naiset koskaan pääsivätkään oman elämän kertomusten päähenkilöiksi, ja millaista päähenkilöyttä heille on ollut tarjolla? Tähän kysymykseen palaan keskusteltuani ensin siitä, kuinka omien kokemusten ja kertomusten aikaa voidaan tarkastella tekstin, kertomisen ja lukemisen aikana. Lähdän liikkeelle jälleen päiväkirjan ja omaelämäkerran välisistä eroista.

---

<sup>3</sup> Ks. myös Stanley (1992, 59-61), joka korostaa 1700-luvun englantilaisnaisten omaelämäkerrallisen fiktion merkitystä. Fiktio oli aluetta, jolla naiset pystyivät muodostamaan omaa kertojan ääntään ja tuomaan julki kokemustaan. Naisen kirjoittamismahdollisuuksien laajenemisesta Suomessa ks. teokset Sain roolin johon en mahdu (1989) ja Lähikuvassa nainen (2001) ; myös esim. Grönstrand 2000, Hatavara 2007, Lappalainen esim. 1990.

#### 4. PÄIVÄKIRJAN OMAELÄMÄKERRALLISTA AIKAA ETSIMÄSSÄ

##### *MINÄ, AIKA JA OMA ELÄMÄ*

Päiväkirjan kirjoittaminen merkitsee oman elämän jatkuvaa prosessointia. Kirjoittaminen, kuten elämän eläminenkin, on aina kesken, eikä teksti valmistu ennen kuin kirjoittaminen syystä tai toisesta loppuu. Kenties päiväkirjamuotokin – päiväkirjan rakentuminen katkelmista, peräkkäin asetetuista merkinnöistä – ohjaa kertojaa katsomaan omaa elämäänsä keskeneräisenä pikemminkin kuin jo täydellistyneenä kertomuksena. Katkonaisuus ja keskeneräisyys olisivat siinä tapauksessa sekä päiväkirjan rakenteen ominaisuuksia että kertojan valitsemia näkökulmia omaan elämään.

Päiväkirjan katkonainen muoto mahdollistaa joka tapauksessa omaan elämään kohdistettujen näkökulmien radikaalitkin muutokset kesken kirjoittamisprosessin ilman, että näkökulmamuuotos tekee tyhjäksi sen mitä edellä on minästä ja sen vaiheista kerrottu. Periaatteessa oma elämä voi jokaisella kirjoittamiskerralla näyttää erilaiselta, sillä elämän eläminen muuttaa omaelämäkertojaa ja kuvaamisen kohdetta, omaa elämää. Katkoksellinen esitystapa antaa omaelämäkertojalle mahdollisuuden tuottaa omasta elämästä ja minästä esiin eri versioita näillä eri tavoilla minää hahmottavilla kirjoittamiskerroilla.

Päiväkirja eroaa tavanomaisesta omaelämäkerrasta siis päiväkirjan tuottamisen tavasta johtuen. Toisin kuin omaelämäkertoja, joka tuntee tulleen elämänsä siihen vaiheeseen, jossa kaikki kertomisen arvoinen – tai ainakin kertomuksen koostamiseen riittävä määrä – on jo eletty ja koko elämän kattava omaelämäkerran kirjoittaminen on tullut mahdolliseksi, päiväkirjan kirjoittaja ei voi uskotella pitävänsä hallussaan minänsä koko tarinaa. Hän ei voi väittää tuntevansa oman elämänsä tapahtumakulkujen päätepisteitä ja siten päätäntö ei ohjaa kertomusten suuntaa samalla tavalla kuin se voi ohjata tavanomaista, koko elämän kattavaa omaelämäkerta, jossa omaelämäkertoja kertoo kuinka hänestä tuli se mikä tuli. Päiväkirjan omaelämäkertoja etenee elämäntarinassaan ikään kuin samaa matkaa päiväkirjan lukijan kanssa: kumpikin tietää yhtä vähän siitä, mihin rinnakkain kuljettu matka lopulta vie. Tietämättömydestään johtuen päiväkirjan kirjoittaja ei useinkaan ota ääneenlausutuksi tehtäväkseen kertoa yhtä etenevää kertomusta siitä kuinka hänestä tuli se mikä hänestä tuli. Päinvastoin hän on tietoinen siitä, ettei vielä voi olla varma mihin elämä hänet lopulta kuljettaa. Kirjoittaessaan hän katsoo sekä menneeseen että tulevaan arvioidessaan elämänsä laatua ja kulkua. Mennyt on saatavilla sivuja taaksepäin selaamalla ja tuleva muistuttaa itsestään

seuraavan sivun tyhjinä riveinä. Kirjoituksen aineksina ovat tulevaa koskevat odotukset ja menneisyyttä rakentavat kokemukset sekä niiden väliin avautuva kirjoittamisen hetki.

Päiväkirjan kirjoittaja voi konventionaalisen omaelämäkertojan tavoin väittää jokaista tuottamaansa menneisyyttä todelliseksi, koetuksi menneisydekseen, ja keksiä itselleen kulloinkin sopivan tulevaisuuden. Mutta samanlaista kaikkitietävän kertojan ääntä kuin konventionaalisen omaelämäkerran kertoja päiväkirjan kirjoittaja ei ainakaan yhtä uskottavasti voi ottaa.

Elämän temporaalinen rakenne tarjoaa muodon konventionaaliselle omaelämäkerralle. Esimerkiksi tavanomaiseen tapaan rakennetussa omaelämäkerrassa lapsuus voi toimia kertomuksen alkuna, aikuisuus sen keskivaiheena ja vanhuus päätäntönä. Päiväkirjassa kerronnan aloituskonventioksi tarjolla on päiväkirjan kirjoittamisen aloittamisen hetki (”Aloitin jälleen uuden päiväkirjan”, ”Sain tämän vihkosen lahjaksi” jne.). Lukija ei odota saavansa tietää mitä on tapahtunut ennen ensimmäistä merkintää. Päiväkirjan kirjoittaja voi halutessaan kieltää menneisyytensä ja sen kaikkinaisen merkityksen, ja lähteä siitä hetkestä käsin liikkeelle, taakseen vilkuilematta, jolloin kynä kohtaa paperin päiväkirjan lehdellä.

Samalla valinnanvapaus ja se tosiasia, että elämä ja omaelämäkertoja itse muuttuvat ajassa, tekevät päiväkirjassa tapahtuvasta omasta elämästä kertomisesta haasteellisen tehtävän. Päiväkirjan kirjoittajan on ratkaistava, mikä olisi se asia, josta kertominen alkaa. Millä lopulta on merkitystä? Sillä, mitä tapahtui kauan sitten, sillä mitä tapahtui juuri vai sillä mitä odotan tapahtuvaksi? Alkoiko elämässäni kenties tänään jotain tärkeää tapahtua, josta olisi syytä kirjoittaa nyt? Onko menneessä elämässä sellaista, joka on nostettava esiin nykyisen elämäni selittäjänä? Onko ylipäänsä ensin kerrottava kuinka olen tullut tähän asti, jotta voisin kertoa nykyisyydestäni?

Päiväkirjan omaelämäkertoja voi liikkua vapaasti oman elämänsä ajoissa ilman, että lukija siitä erikseen hämmentyy: lukija ei vaadi kuulla mistä tapahtumat saivat alkunsa tai minne ne lopulta johtivat (tämä voi toki askarruttaa lukijaa). Jos päiväkirjan kirjoittaja haluaa kuitenkin muodostaa itse itselleen oman elämänsä sisältöjä hahmottavia kehityskulkuja, on hänen valittava jokin perspektiivi, josta käsin hän elämänsä tarkastelee. Vain pysäyttämällä ajan kulku johonkin pisteeseen voi ottaa käyttöönsä näkökulman, jossa voi väittää hahmottavansa omassa elämässä tapahtuneet muutokset kertomukseksi elämästä. Tässä mielessä päiväkirjan kirjoittaja on ajan ja sen liikkeen armoilla. Koskaan ei voi tietää, kumoaako seuraava merkintä nyt kirjoitetun, jos kaikki yhtäkkiä näyttääkin aivan toiselta. Jos ei tietäisi, että toistaiseksi tyhjillä sivuilla tulevaisuudessa

esiintyvä tuleva minä on tapahtumakulkujen suhteen viisaampi minä kuin nykyinen minä, päiväkirjan kirjoittaja voisi vaivattomammin sivuuttaa sen tosiasian, josta päiväkirjan tuottamisen tapa muistuttaa: että elämäntarinat ovat jatkuvassa liikkeessä ja että omaa elämää koskevat tulkinnat muuttuvat elämän elämisen myötä.

Joka tapauksessa päiväkirjassa ei lajityypin kannalta katsottuna mikään pakota jatkuvan ja etenevän elämäntarinan muodostamiseen: kaiken voi halutessaan jättää irralleen, eikä menneen, nykyisen ja tulevan välille tarvitse välttämättä punoa yhtäkään yhdyssidettä. Päiväkirjan kirjoittajan ei myöskään tarvitse valita etukäteen niitä teemoja, joita päiväkirjassaan käsittelee. Asiat, tapahtumat ja aiheet saavat ilmaantua ja kadota, jäädä vaille kiinnittymistä mihinkään suurempaan elämän kokonaisuuteen, sillä eheän kokonaisuuden luomisen vaatimus ei paina päiväkirjan laatijaa. Päiväkirja on kelvollinen vaikka se olisikin hajanainen, täynnä aukkoja ja vaille selityksiä jääviä tapauksia. Päiväkirjan kirjoittaja saa myös vajota pikkuasioihin, olla pyrkimättä kokoaviin kokonaiskuviin ja kirjoittaa luonnosmaista kuvausta elämästä.

Päiväkirjan yhtenä geneerisenä piirteenä on siis päiväkirjan eroaminen varsinaisesta omaelämäkerrasta juuri aikaulottuvuuden kautta. Jens Brockmeier (2001) kuvaa tavanomaiselle omaelämäkerralle tyypillistä lopusta alkuun päin katsomista ja omaelämäkerran lineaarisen ajan synnyttämää kerronnan determinististä sävyä *retrospektiiviseksi teleologiaksi*. Tämä deterministinen sävy ei ole yhtä hallitseva päiväkirjakerronnassa, sillä päiväkirjassa kerrotuksi eivät tule ainoastaan kertomuksia eteenpäin kuljettavat merkittävät tapahtumat ja avainkokemukset, vaan myös ne sattumukset, mitättömyydet ja arkipäiväiset latteudet, joilla ei ole sanottavaa merkitystä kertomuksen — tai elämän — kokonaisuuden kannalta, tai joiden merkitys selviää vasta myöhemmin. Myös omaelämäkerran laatijan muodostama kertomus voi pohjautua sattumalta muistiin kiinnittyneistä arkisista tapahtumista. Päiväkirjaan kuitenkin tallentuu tällaista muistin tahattomaan alueeseen kuuluvaa ainesta enemmän kuin retrospektion kautta tuotettuun omaelämäkertaan. Onkin ajateltu, että päiväkirja heijastaisi omaelämäkertamuotoa paremmin arkielämän moninaisuutta ja kaaoksellisuutta (ks. kritiikki tätä ajattelutapaa kohtaan Norkola 1995, 114).

Päiväkirjan ja tavanomaisen omaelämäkerran välisessä erossa ei siis ole kysymys siitä, että vain konventionaalisen omaelämäkerran kirjoittaja pitäisi hallussaan oman elämänsä alkua ja loppua

koskevaa tietoa.<sup>4</sup> Pikemminkin kyse on siitä, että omaelämäkertojalla on käytössään kertomisen tila, josta käsin voi päiväkirjakirjoittajaa vakuuttavammin uskotella olevansa luotettava kertoja, joka kykenee hahmottamaan oman elämänsä kulun.

Vaikka varsinainen omaelämäkertakin mahtuu vain harvoin Philippe Lejeunen klassisen ja kritisoidun omaelämäkerran määritelmän alle, määritelmän kautta voi kuitenkin kuvata varsinaisen omaelämäkerran ja päiväkirjan peruseroa. Itse asiassa juuri omaelämäkerran erottamiseksi muista omaelämäkerrallisen kirjoittamisen genreistä – myös päiväkirjoja tutkinut – Lejeune (1989, 4) laatikin määritelmänsä (Eakin 1989, viii). Päiväkirja ei ole ”retrospektiivinen proosamuotoinen kertomus, jonka todellinen henkilö kertoo omasta elämästään painottaen yksilöllistä elämänkulkua ja oman persoonallisuutensa historiaa”. Yhtenäisen etenevän proosakertomuksen sijaan se on katkeileva ja esitystavaltaan heterogeeninen (niin kuin tavanomainen omaelämäkertakin voi olla; tässä puhutaan ainoastaan lajityypin määritelmän tasolla).

Näistä päiväkirjan ja konventionaalisen omaelämäkerran ideaalityyppien välisistä liukuvista eroista huolimatta kaikkeen omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen pätee se Philippe Lejeunen (1989, 236) toteamus, että omaelämäkerrallisessa kirjoituksessa ”menneisyys on olemassa vain nykyisyydessä ja nykyisyys vain kirjoittamisessa”. Vaikka päiväkirjan tuottamisen tapaan kuuluu, että omaelämäkertoja kertoo elämästään keskeneräisyyden näkökulmasta, tapahtumien keskeltä, ja vaikka kerrotut tapahtumat ovat voineet tapahtua aina juuri äskettäin eikä niitä siten tarvitse noutaa kaikkein syvimmistä muistin kerroksista, tämä ei muuta toisenlaisiksi niitä kertojan, kirjoituksen, lukijan ja ajan suhteita, joista puhun puhuessani omaelämäkerrallisesta ajasta. Silti juuri päiväkirja nostaa esiin sen kuinka omaelämäkerrallisen ajan kysymys on laajempi kuin kysymys siitä kuinka nykyinen minä kertoo minänsä tarinan kuljettamalla tekstuaalisen minänsä menneestä nykyisyyteen kerronnallisessa ajassa. Omaelämäkerran määrittäminen minän lineaariseksi historiaksi yhtäältä sivuuttaa kerronnallisen ajan kompleksisuuden ja toisaalta ohittaa ne omaelämäkerrallisissa teksteissä synnytyt minän ja ajan suhteet, jotka eivät täytä Lejeunen määritelmään sisältyviä ehtoja. Voidaan myös kysyä, rajaako se ulos sen sukupuolen, joka ei ole saanut käyttöönsä niitä oman elämän esitystapoja, joissa minän, elämän ja ajan suhteet rakennetaan lineaarisen mallin pohjalta.

---

4 Omaelämäkertoja ei kuitenkaan voi pitää hallussaan tietoa elämänsä alusta ja lopusta. Ricoeur (1992, 160): ”Elämä avautuu ”molemmista päistään” tuntemattomuuteen – emme muista syntymäämme emmekä tiedä ennalta kuolemaamme – ja siksi mikään todellisessa elämässä ei vastaa kerronnallisia alku- ja päätäntökohtia”.

Käsitys lineaarisesta omaelämäkerrallisesta ajasta problematisoituu päiväkirjan ajan tarkastelemisen kautta. Vaikka päiväkirjassa tuotetun omaelämäkerrallisen tekstin esitystapana olisikin historialliseen aikaan sidottu kronologinen lineaarisuus, on päiväkirjan kirjoittajan suhde oman elämänsä aikaan huomattavasti kompleksisempi sisältäen menneen, nykyisen ja tulevan monimutkaiset ja monikerroksiset ja muuttuvat suhteet, joita omaelämäkertoja kertoessaan uudistaa.

Saara ja Kerttu ovat jälkikäteen kommentoineet päiväkirjamerkintöjään. Kaksi päällekkäistä muistelu- ja kerrontahetkeä ovat tuottaneet kaksi eri näkökulmaa omaan elämään. Päiväkirjan kirjoittaja kohtaa sekä muistinvaraisesti että tekstimuotoisesti esittäytyvän menneisyytensä. Näillä menneisyyksilläkin on omat menneisyytensä: kaikki se, mikä merkintöjä edelsi, sekä se versio, jonka voi päiväkirjan lehdiltä lukea että se, jonka nykyisyys on kirjoittajalle tuottanut. Omaelämäkertojan aika ei ole vain eteenpäin kulkevaa etenevää aikaa, vaan purkautuvaa ja uudelleen muodostuvaa aikaa. Se on jokaisessa hetkessä uudeksi syntyvää aikaa, sillä jokaisella nykyisyydellä on oma menneisyytensä ja tulevaisuutensa, samoin kuin jokaisella menneisyydellä ja tulevaisuudella, ja siksi niiden suhteet ovat aina moninaisia ja monensuuntaisia.

### *TEKSTIN KYSEENALAINEN TEMPORAALISUUS*

Kuinka sitten lähestyä omaelämäkerrallista aikaa? Puhumalla omaelämäkerrallisesta ajasta astun epäselvälle alueelle, kiistanalaisuuksien kentälle, jossa esiin nousevat kysymykset omaelämäkerrallisesta subjektista ja omaelämäkerrallisen tekstin lukemisen tavasta. Fiktiossa kerronnallista aikaa voidaan käyttää tarkoituksellisena ilmaisukeinona: kerronnallisella ajalla voi olla tarkoitettua ilmaisevaa merkitystä. Fiktiivisessä tekstissä representoitu temporaalisuus voidaan asettaa tarkasteltavaksi fiktion keinojen analyysin tasolla.

Omaelämäkerrallisen tekstin ajan tarkastelu sen sijaan nostaa esiin moninaisia muodon ja sisällön suhdetta koskevia kysymyksiä. Väistämättä esiin nousevat myös kokemuksen ja kielen suhdetta ja tekstin referentiaalisuutta koskevat kysymykset. Omaelämäkerrallisten tekstien ajasta keskusteltaessa on puhuttava kertomisen, kertomusten ja ajan suhteista sekä minästä kokijana ja tekstin tuotoksena.

Jens Brockmeier (2000) kutsuu omaelämäkerrallisten tekstien aikaa eli sitä omaelämäkerrallisten kirjoitusten tekstuaalista aikaa, jota omaelämäkertojat kirjoittamalla tuottavat, omaelämä-

kerralliseksi ajaksi (*autobiographical time*). Hahmotan omaelämäkerrallisen ajan käsitteen osittain samalla tavoin kuin Brockmeier, joka on omaelämäkerrallisen ajan käsitteen kautta analysoinut mm. haastattelupuheen kerronnallisen ajan malleja (2000) ja taidehistorian klassikkojen omakuvia (2001). Brockmeier kuvaa omaelämäkerrallisen ajan olevan jotain sellaista, jolle omaelämäkertoja antaa muodon. Samalla se on muotoa antava: aika on sekä jäsenyyksen kohde että kerronnan väline (Brockmeier 2000, 51). Brockmeierin käsityksen rinnalle on kuitenkin syytä nostaa muitakin, tätä laajempia lähestymistapoja. Eräs tällainen on huomion kiinnittäminen siihen, kuinka tekstuaalinen aika tuottaa subjektiviteettia kertojalle ja lukijalle. Tapani mieltää omaelämäkerrallisen ajan käsite tulee esiin, kun se asetetaan rinnakkain omaelämäkerrallisen minän käsitteen kanssa.

Omaelämäkertatutkimuksessa omaelämäkerrallinen minä nähdään jakautuneena tekijäksi, kertojaksi ja kertomalla tuotetuksi minäksi (kerrotuksi minäksi, päähenkilöksi) (Lejeune 1989). Erityisesti feministinen omaelämäkertatutkimus on korostanut kerrotun minän ideologisten ulottuvuuksien havaitsemisen merkitystä (esim. Stanley 1992, 12). Omaelämäkerrallisen minän erottelulla tekijäksi, kertojaksi ja päähenkilöksi on siten merkitystä omaelämäkertatutkimuksen kriittisen näkökulman avaajana (Saresma 2005). Käsitellessäni omaelämäkerrallista aikaa otan lähtökohdakseni omaelämäkerrallisen minän jakautumisen jakamalla omaelämäkerrallisen ajan käsitteen tekijän, kertojan ja päähenkilön sekä lukijan ajaksi.

Näitä erotteluja tarvitaan, sillä omaelämäkerrallisen kirjoituksen aika ei ole sama asia kuin eletävän elämän temporaalinen rakenne. Aika muodostaa tietysti kirjoittajan päivittäisen elämän puitteen. Omaelämäkerrallinen aika ei kuitenkaan ole jokapäiväisen elämän aikaa (tekstin ulkoista aikaa) tai yksinkertaistavasti sitä, minkä kirjoittaja muistaa kokeneensa, eli mennyttä elettyä kokemusta. Jokapäiväisen elämän temporaalisten rakenteiden muutokset voivat toki olla yhteydessä tapaan, jolla temporaalisuutta representoidaan omaelämäkerrallisissa kirjoituksissa (ks. esim. Leccardi 2003; Leccardi 2005; Rosa 2005), mutta jokapäiväisen elämän aikaa ja omaelämäkerrallisen tekstin aikaa ei tule tästä huolimatta samastaa.

Koska arkielämän temporaalista rakennetta ja tekstin aikaa ei voi samastaa, lukijalla ei ole pääsyä omaelämäkerrallisen tekstin tekijän empiirisen todellisuuden aikaan, tekijän aikaan, eli aikaan, jota omaelämäkerrallisen tekstin tekijä elää elämänsä ajallisesti rytmittyvänä jokapäiväisyytenä. Koska tekstin aika ei vastaa aikaa empiirisessä todellisuudessa, omaelämäkerrallisen tekstin ajan tarkastelu ei ole arkielämän ajallisen rytmittymisen tai tapahtumien ajallisen järjestyksen tarkastelua.

Tekijän aika on puhuvan subjektin aikaa, kertojan aika sen sijaan puheen subjektin aikaa. Omaelämäkerrallisen tekstin subjekti ei *koe* aikaa. Sen sijaan puhuva subjekti käyttää kielen merkkiä 'minä' kuvatessaan päähenkilönsä vaihteita. Omaelämäkerrallinen aika päähenkilön aikana tarkoittaa huomion kiinnittämistä esimerkiksi siihen, millaisten kertomusten päähenkilöksi omaelämäkertoja minänsä asettaa ja millaisia menneisyys-, nykyisyys- ja tulevaisuusulottuvuuksia hän päähenkilölleen kirjoittaa.

Kertomisen aikaan näkökulmassani kuuluu omaelämäkerrallisen tekstin vaikeasti hahmottuvia ulottuvuuksia, joita kuvaan seuraavilla esimerkeillä. Susan Stewart (1993, 31) on tiivistänyt oivaltavasti yhden ulottuvuuden päiväkirj kirjoittamisen ja ajan problematiikasta sanoessaan kirjoittamisen olevan merkin jättämistä tilaan. Puhe katoaa eleen tavoin jälkiä jättämättä, mutta kirjoittaminen kantaa mukanaan lupaus tallentumisesta, ikuistumisesta joka ylittää ruumiin katoavaisuuden. Vaikka kirjoittamisen aikaa ei voi tallentaa, sillä "se mitä ei voi hävittää tuhoamalla päiväkirja, on se mitä siihen ei voi tallentaa, kirjoittamisen aikaa" (Stewart mt. 51), päiväkirj kirjoittamista voi motivoida pyrkimys ajan tallentamiseen, jonkin sellaisen ikuistamiseen joka koetaan katoavaksi. Modernin omaelämäkertamuodon klassikkoa Rousseautta lukeva Jacques Derrida (1976, 144) kirjoittaa: "Kun puhe epäonnistuu läsnäolon suojelemisessa, kirjoittamisesta tulee välttämättömyys". Puhe on ajattelun luontevin ilmaisumuoto, ja kirjoitus on lisä puheeseen. Kirjoittaminen on tekniikka, jolla puheesta saadaan läsnä oleva silloin kun se todellisuudessa on poissa. Mutta lisä on vain ulkoinen korvike. Kirjoitus on "luonnollisen läsnäolon poissaoloa". (Mt. 159).

Omaelämäkerrallisen kirjoituksen, etenkin päiväkirjan, ideaan tuntuu sisältyvän erityinen lupaus läsnäolon säilymisestä kirjoituksena. Lupauksen ajan tallentumisesta viittaavat päiväkirjan vieraskieliset aikaan ja päivittäisyyteen liittyvät nimitykset *diary* ja *journal* ja joidenkin julkaistujen päiväkirjojen nimet (esimerkiksi Leo Kalervo (1996): *Ajan kanssa silmäkkäin. Muistiinpanoja kahdelta vuosikymmeneltä*). Kerttu on kirjoittanut päiväkirjojensa alkuun mottoja viitaten menneisyyden tallentamisen merkityksellisyyteen: "Mit' oikeata miettii sielus vaan, mit' etsit rakkaudessa, unelmissa ei häviä se ajan hampaissa, se kuuluu ikuisuuden maailmaan" ja "Ole uskollinen menneisyydelle - niin ihana kuin nykyisyys lieneekin".

Saara, Aino ja Kerttu myös viittaavat ajan ohikiitävyyden ja kirjoittamisen yhteyteen. Esimerkiksi Saara kirjoittaa:



Kesäkuun 7 p:nä 1932

Onko todella kuukausi siitä, kun viimeksi kirjoitin? Kuinka pian olet rientänyt, aika — ja kuitenkin, kuinka paljon on ennättänyt tapahtua.

Tiistaina 6.p IIX -32

Tänä iltana 2 viikkoa sitten tulin Mustonniemeen. Kaksi viikkoa — mikä henkäys se onkaan ollut. Aika on sujahtanut siivillä.

Päiväkirjaan kirjoitetaan ajan kiitävästä vauhdista etenkin silloin, kun samalla harmitellaan kirjoittamistaukojen aiheuttamia aukkoja. Kaikkea oleellista ei kenties ole saatu tallennettua. Päiväkirjatutkijat Wiener ja Rosenwald (1993, 48) kuvaavat, kuinka päiväkirjan kirjoittajilla on erityinen kiinnostus aikaa kohtaan. He kuvaavat päiväkirjan aikaa tiivistyneeksi ajaksi: päiväkirjan kirjoittajille menneisyydellä on erityinen merkitys nykyisyydessä. Kirjoittajat kuljettavat tietoisuutta menneisyydestään mukanaan elämänsä nykyisyydessä. Päiväkirjan kautta he tuntevat pääsevänsä kommunikoimaan menneen minänsä kanssa.<sup>5</sup>

Päiväkirjan lajityyppiin liitetään oletus dokumentaarisuudesta läsnä olevan tallentumisena. Ainakin joissakin tapauksissa tallentaminen on myös ääneen lausuttu kirjoittamisen motiivi. Saada säilyväksi se mikä on katoavaa, elämä sen hetkellisyydessä — tässä pyrkimyksessä tulee näkyväksi päiväkirjan omaelämäkerrallisen ajan paradoksi. Päiväkirjakirjoittaminen, jos sitä motivoi talteen kirjoittamisen idea, perustuu oletukseen siitä, että yksilöillä on aikaa, jota voi tallentaa ja jäsentää. Kaikki tällainen on tietenkin kuvittelua: aikaa ei saa tallennettua kirjoitukseksi. Ehkä meillä ei edes ole mitään aikaa, jota tallentaa. Ehkä se (omaelämäkerrallinen) diskurssi joka tuottaa modernin omaelämäkerrallisen minän on vain yksi esimerkki niistä moderneista ajasta haltioituneista puhetavoista, jotka ovat läpäisseet kulttuurisina muotoina koko länsimaisen kulttuurin kentän.

Jos ajan kokemusta välittävä omaelämäkerrallinen teksti on vain osa totunnaista, modernille omaelämäkerralle, erityisesti päiväkirjalle, ominaista omasta temporaalisuudestaan viehtyneen minän diskurssia, onko mitään syytä puhua vakavasti tekstin temporaalisuudesta? Kuinka sitten lähestyä ensimmäisen lukukertani herättämää lukukokemusta?

---

5 Ks. myös Pike (1976), joka kuvaa omaelämäkertojan suhdetta aikaan pakkomielteeksi lineaarista aikaa kohtaan.

Tekemieni omaelämäkertateorian tarjoamien erottelujen perusteella omaelämäkerrallisen tekstin aika ei ole tekstiä edeltävää aikaa, tekstin taakse kätkeytyvän subjektin aikaa. Jos tekijän intentiot ja hänen sisäisyytensä eivät ole tekstin temporaalisuuden viitekohta omaelämäkerrallisten tekstien aikaa tulkitessa, kuinka sitten voitaisiin ylipäänsä puhua lukemisen aktissa esiin nousevasta ajan kokemuksesta? Entä onko omaelämäkerrallisten tekstien aika nähtävä vain omaksuttuina kulttuurisina puhetapoina, joilla ei ole mitään varsinaista syvempää yhteyttä omaelämäkertojan arkikokemukseen? Kuinka päiväkirjan aikaa ylimalkaan pitäisi lähestyä?

Omaelämäkerrallista aikaa pohtiva Jens Brockmeier (2000, 57) erottaa kaksitoista ajan ilmauksiin liittyvää kielellistä kategoriaa: 1) aikamuoto ja aspekti, 2) verbien leksikaaliset piirteet ja 3) temporaalisten adverbien eri muodot, (4) metaforat, metonymia, symbolit, allegoriat, muut ajan troopit ja 5) idiomit, sanonnat, sananlaskut, kliseet. Oman luokkansa muodostavat ne kerronnalliset rakenteet, joita esimerkiksi narratologiassa erotellaan: 6) anakronia (esimerkiksi takautumat, aukot, jne.) ja 7) näkökulma, 8) ketjuttaminen (konjunktoiden avulla), (9) upottaminen, (10) kerronnan nopeus, (11) kertomuksen toimintaan ja toimijoihin liittyvät indeksikaaliset systeemit (joiden semanttinen arvo riippuu esittämissyhteydestä) ja (12) kertomustyyppit ja genret (esim. matkakertomus, seikkailu jne.).

Tämä luokittelu kuvaa hyvin, kuinka moneen eri kohtaan kirjoituksessa omaelämäkerrallisen ajan tulkinta voisi välittömässä (ei-analyttisessä) lukemisessa kiinnittyä ja kuinka monella tavalla analyysiä voisi tehdä. Eläytyvässä lukemisessa nämä aikaan liittyvät kielelliset ilmaukset muodostavat tulkinnan erittelemättömän kokonaisuuden. Erottelevaan analyysiin on puolestaan paljon mahdollisuuksia, sillä omaelämäkerrallisissa diskursseissa hyödynnetään monipuolisesti aikaan liittyviä kielellisiä ilmauksia. Omaelämäkerrallisten diskurssien kulttuurintutkimuksellisen tulkinnan kannalta tekstuaalisen ajan hyödyntämisen tavat ovat ennen muuta esimerkkejä niistä kulttuurisesti tuotetuista tavoista, joilla omaa elämää on opittu jäsentämään. Näiden diskurssien hahmottamisessa ja purkamisessa kirjallisuustieteelliset kategoriat ovat hyödyksi.

Aikaan liittyvät kielelliset ilmaukset saavat sisältönsä ainoastaan tilannekohtaisesti kun puhuja ja hänen asemansa ovat tiedossa (ks. deiksis minäkerronnassa, Vainikkala 1996). Päiväys päiväkirjamerkinnän alussa tietysti toimii puhuvan subjektin ajallis-paikallisen sijainnin ilmoittajana, mutta mikään ei takaa lukijalle sen ja muiden ilmausten totuusväittämän paikkansapitävyyttä, eikä niiden paikkansapitävyys ole sinänsä kiinnostavaakaan. Aikaan liittyvät

deiktiset ilmaukset ovat osa sitä omaelämäkerrallisen minän diskurssia, jolla omaelämäkertoja tuottaa uskottavalta vaikuttavaa kuvausta koetusta elämästään. Esimerkiksi päiväyksen yhtenä funktiona on merkitä kirjoitus omaelämäkerralliseksi, itse koetuksi elämäksi.

Kerronnallisen ajan tarkastelussa peruserotteluna on formalistinen jaottelu *fabulaan* ja *sjuzetiin*, joka toistuu jaottelussa tarinan ja diskurssin aikaan. Välittömässä, ei-analyttisessä luennassa lukija ei tee tarkkoja teoreettisia erotteluja tarinan aikaan (story time) ja diskurssin aikaan (discourse time). Tulkinta muodostetaan luultavasti melko reflektioimattomana synteessinä ilmaisun sisällön (tarina) ja ilmaisun tavan (diskurssi) tulkinnan kautta. Tekstuaalisen ajan analyysissä kuitenkin on merkitystä sillä, että erotetaan toisistaan se mitä kerrotaan ja se kuinka kerrotaan: kerrotut tapahtumat ja kertomisen tapa. (Ks. tarinan ja diskurssin käsitteistä Vainikkala Chatmanin kertomuksen teoriasta 1983.)

Strukturalistisessa narratologiassa aika käsitetään tekstin ja tarinan ainesosaksi, tarinan ”tapahtumakomponentin tekstuaaliseksi sommitelmaksi” (Rimmon-Kenan 1991, 57). Erzählzeit/erzähle Zeit -jaotteluun perustuva narratologinen erottelu mahdollistaa tekstin kerronnallisen ajan rakenteen analyysin. Tekstin lukemiseen kuluva aika (Erzählzeit) verrataan kerronnassa esitetyn ajan (erzähle Zeit, esimerkiksi päivissä, kuukausissa, vuosissa jne. mitattava henkilöahmojen elämän aika) kulumiseen. (Genette 1980, 35; Rimmon-Kenan 1991, 57-58.)

Lukemiseen kuluva aika vaihtelee kuitenkin olosuhteista ja lukijasta riippuen, joten lopulta tekstin aikaa ei voi mitata muuten kuin laskemalla se sivujen määrä, joka tiettyjen tapahtumajaksojen kertomiseen kuluu. (Genette 1980, 86.) Näin käsitettynä tekstin aika ei ylipäänsä ole luonteeltaan temporaalista, vaan spatiaalista ja pseudotemporaalista. Tekstin ainoa temporaalisuus on sen lukemisesta lainattua temporaalisuutta (mt. 1980, 34).

Genetteläinen narratologia avaa mahdollisuuksia lukukokemuksen synnyttävän kerronnan rakenteen analysointiin, esimerkiksi kiinnittämällä huomiota kerronnan tempoon (ks. luku *Läsnä ja poissa*). Narratologinen näkökulma näyttää välttämättömältäkin, jos sen vaihtoehdoksi esitetään omaelämäkerrallisen ajan lukemista tekijän kokemana aikana, mikä yksinkertaistavimmillaan merkitsisi sen tarkastelua, kuinka aika ilmenee tekstin subjektille ilman että tämä subjekti problematisoitaisiin jakautuneeksi omaelämäkerralliseksi minäksi (tekijä, kertoja ja päähenkilö). Kuinka siis voisi puhua kokemuksellisesta ajasta ilman että omaelämäkerrallinen minä määrittäisi pelkästään tekijäksi ja kokijaksi ja omaelämäkerrallinen aika tekijän kokemaksi ajaksi? Jos taas

omaelämäkerrallista aikaa lähestyttäisiin narratologisesti, miten sen voisi nähdä kytkeytyvän kertomisen problematiikkaan?

Toiminnan, tekstin ja lukemisen suhdetta jäsentävässä Ricoeurin kertomuksen teoriassa (Ricoeur 1984; 1985; 1988) kertominen on vastaus ajan kokemuksellisuuden kysymykseen, sillä kertominen antaa muodon inhimilliselle ajalle. Ricoeurin näkökulmassa kerronnallinen aika on luonteeltaan temporaalista aikaa, sillä temporalisuus ja kerronnallisuus edellyttävät toinen toisiaan ja niiden suhde on siksi vastavuoroinen (Ricoeur 1980, 169).

Erzählzeit/erzählte Zeit -jaottelun ajatuksena on siis verrata kahta kerronnallisen ajan ulottuvuutta, tarinan ja kerronnan aikaa, toisiinsa. Tällöin voidaan kiinnittää huomiota moniin kerronnallisen ajan toimimisen tapoihin, kuten tempoon tai esimerkiksi kerronnan välineinä käytettyihin takautumiin. Ricoeur kritisoi narratologiaa sen sisältämän aikakäsityksen osalta. Narratologia käsittää ajan aina sen mittaamisulottuvuuden kautta, sillä sekä Erzählzeit että erzählte Zeit määrittyvät mitattaviksi ajoiksi. Ensimmäistä voi mitata sivujen määrässä ja sivujen lukemiseen kuluvaan aikaan kellonajalla, toista henkilöhahmojen elämän kalenteri- ja kellonajalla. Ajan itsensä ja ajan mittaamisulottuvuuden samastavaa aikakäsitystä kutsutaan hieman pejoratiivisesti usein newtonilaiseksi niissä, esimerkiksi Heideggerin vulgäärin aikakäsityksen kritiikin omaksuneissa keskusteluissa, joissa on tuotu esiin se näennäinen itsestäänselvyys, jolla kellonaika ja aika samastetaan (esim. Adam 1990, 50-54).

Ricoeur (1985, 78-80) haluaa palauttaa ajan kvalitatiivisten ulottuvuuksien huomioimisen kerronnallisen ajan tarkasteluun. Kerronnan ajalla on kerrotun ajan kautta yhteys elämän aikaan (mt. 79). Ricoeur pitää keinotekoisena narratologian tapaa nähdä kerronnallinen aika temporaalisia ulottuvuuksia vailla olevana. Ricoeur huomauttaa, että toisin kuin narratologiassa väitetään, ei narratologinen näkemys voi lopulta olla täysin vapaa fenomenologisista ulottuvuuksista. Erityisesti kansansatuja tutkineiden klassikoiden Proppin ja Greimasin teorioiden analysointi osoittaa Ricoeurille (1985), että narratologinen kertomusten analyysi jättää huomiotta toiminnan semantiikan ja fenomenologian, joka kuitenkin kuuluu erottamattomasti kertomusten laatimiseen, toiminnan kerronnallistamiseen ja kertomusten ymmärtämiseen. Kerronnallinen ymmärtäminen on myös jotain sellaista ylisukupolvista perintöä, joka tulee esiin niissä kertomusten perustyypeissä, joita esimerkiksi Northop Frye käsittelee teoksessaan *Anatomy of Criticism*.

Ricoeur ei aseta hermeneutiikkaa ja narratologiaa vastakkain<sup>6</sup>, sillä narratologiakin perustuu viime kädessä kertomusten tuottamisen ja ymmärtämisen kompetenssiuteen. Ricoeur toteaa kuitenkin, että se mitä narratologiassa voidaan pitää ainoastaan pseudotemporaalisena on sekin nähtävissä eletyn ja kadotetun ajan uudelleen kuvauksena (mt. 84).

### *Ricoeurin kertomuksen teoria kiistanalaisuuksien väliin asettumisen teoriana*

Paul Ricoeur (1980, 169) lähtee työstämään kerronnallisen ajan teemaa ottamalla hypoteesikseen seuraavan kiteytyksen: “Indeed, I take temporality to be that structure of existence that reaches language in narrativity and narrativity to be the language structure that has temporality as its ultimate referent. Their relationship is therefore reciprocal.”

Ricoeurin hermeneuttiseen projektiin kuuluu ensin kyseenalaistaa tekstin sisä- ja ulkopuolen, tekstin ja maailman, erottaminen toisistaan (Ricoeur 1991c) ja sen jälkeen etsiä näkökulmia, joissa tekstin temporaalisuus voisi tulla keskustelunalaiseksi. Kolmiosaisessa teoksessaan *Time and Narrative (Temps et récit)* ja teoksen aihepiireihin kytkeytyvissä artikkeleissa Ricoeur esittelee kaksi toisiinsa kytkeytyvää teoriaa, käytännön kokemuksen, tekstin, tekijän ja lukijan suhdetta kuvaavan mimesisteorian ja Heideggerin huolen käsitteeseen pohjautuvan teorian.

Ricoeurin kerronnallista aikaa ja temporaalisuutta käsittelevissä laajoissa keskusteluissa hermeneuttinen ymmärtämisenproblematiikka painottuu. Kerronnallisuuden ja temporaalisuuden kytkeytyminen toisiinsa tulee Ricoeurin mielestä esiin kertomusten laatimisen ja seuraamisen taidossa, mikä puolestaan perustuu toiminnan maailmaa koskevaan ymmärrykseen (ks. esim. Ricoeur 1980, 175). Kertomusten laatiminen ja seuraaminen on temporalisoivaa, sillä juonellistaminen on jo itsessään tapahtumien refleктоimista ja erilaisten ainesten yhdistämistä toisiinsa kokonaisuuksiksi (mt.). Mimesisteoriassa Ricoeur kuvailee näitä esiymmärrykseen kuuluvia kompetenssiuden alueita tarkemmin. Elämä ja kertomus eivät vastaa toisiaan, mutta meillä on kertojina ja kertomusten vastaanottajina hallussamme sellaista kulttuurista kompetenssiutta, jonka kautta käsittelemme elämää kertomuksen kaltaisena, tulkitsemme elämää kuin se olisi

---

<sup>6</sup> Myös esim. Ricoeurin (2000b,56) Levi-Strauss -kriittikki, jossa Ricoeur korostaa strukturalismikritiikin ohella, etteivät strukturalistinen ja hermeneuttinen näkökulma ole vastakkaisia, vaan ne ovat yhdistettävissä.

kertomus. Tämä on merkki kokemuksen esinarratiivisesta luonteesta. (Ricoeur esim. 1991c, 142; 1991e, 425-440; 1992, 160.)

Ricoeurin ajattelun menetelmänä on dialektisten vastinparien etsiminen ja niiden välisen suhteen pohtiminen, kiistanalaisuuksiin asettuminen ja yhteyksien löytäminen vastakkaisilta vaikuttavien tai eri suuntiin vetävien näkökulmien välille. Tällainen konfliktialueelle asettuminen sopii hyvin omaelämäkerrallisia kirjoituksia käsittelevän keskustelun lähtökohdaksi, sillä myös omaelämäkerrallisia kirjoituksia koskeva keskustelu asettuu kiistanalaisuuksien kentälle<sup>7</sup>. Myös Ricoeurin kerronnallisuuden ja temporaalisuuden välistä suhdetta teoretisoivassa ajattelussa toistuu teesi, jonka mukaan ne elementit, jotka näyttävät vastakkaisilta, itse asiassa edellyttävät toinen toisiaan.

Kerronnallista aikaa käsitellessään Ricoeurin itse itselleen asettamana tehtävänä on tuoda kertomuksen teoria niille tutkimusaloille, joilta se oli siihen asti puuttunut (esim. historiantutkimus) ja toisaalta palauttaa temporaalisuuden teema ”temporaalisuudesta tyhjentyneeseen” kertomuksen teoriaan (Ricoeur 1991f, 101). Ricoeurin (1980, 169-170) mukaan kirjallisuustiede nojasi liiaksi tavanomaiseen aikakäsitykseen ja filosofia sivuutti kertomisen ja ajan yhteydet. *Time and Narrative* -teoksessa Ricoeurin teoretisointi etenee monella rintamalla, sillä Ricoeurin päämääränä on ajan fenomenologian kehittäminen narratiivisen näkökulman kautta (Ricoeur 1991f, 101). Ricoeurin kertomuksen teoria pyrkii temporalisoimaan kertomuksen teorian kritisoimalla narratologiaa ja narrativisoimaan ajan filosofian kritisoimalla ajan fenomenologiaa. Fenomenologiakritiikistä huolimatta Ricoeurin teoretisoinnilla on fenomenologinen, eksistenssin temporaalisuutta korostava perusta. Ricoeur kehittää hermeneuttista fenomenologiaa tuomalla siihen narratiivisuuden mukaan. Kertomuksen teorian osalta Ricoeurin kritiikki kohdistuu erityisesti strukturalistiseen narratologiaan. Ricoeur (1985, 80) muistuttaa Günther Müllerin narratologiasta<sup>8</sup>, joka, toisin kuin Genetten narratologia, oli vielä kertomisen temporaalisuuden huomioivaa narratologiaa.

---

7 Ricoeurin tarjoama näkökulma ei tietenkään ole välttämätön omaelämäkerrallisen ajan tarkastelemiseksi. Bahtinin kerronnallista aikaa käsittelevät teoriat voisivat tarjota toisen lähtökohdan omaelämäkerrallisen ajan tarkastelulle. Bahtin käsittelee Ricoeurin tavoin elämän ja taiteen sekä tekstien ja maailman välistä suhdetta. Näiden välisenä siltana toimiva kronotoopin, aika-tilan, käsite tuo mukanaan temporaalisen ja spatiaalisen suhteiden sisäisen yhteenkuuluvuuden (Bahtin 1981, 84). Bahtinin moniäänisyyden ja dialogisuuden käsitteitä on soveltanut omaelämäkertatutkimukseen mm. Henderson (1989, 344-346).

8 Müllerin narratologiassa Ricoeurin mukaan tarkastelu kohdistuu kolmeen kerronnallisen ajan tasoon: kertomisen aikaan, kerrottuun aikaan ja elämän aikaan. Müller puhuu myös poeettisesta ajasta, joka nousee esiin kertomisen ajan ja kerrotun ajan leikissä. Näin ollen Ricoeurin mukaan Müller ei pitäydy ainoastaan tekstin ominaisuuksissa vaan ottaa implisiittisen elämän ajan huomioon. (Ricoeur 1985, 80.)

Ricoeurin kerronnallista aikaa koskeva keskustelu on asetettava hermeneuttisia aika-, kieli- ja tekstikäsitteitä vasten ennen kuin voi arvioida, mitä Ricoeurin teoretisointi avaa ja mitä se sulkee omaelämäkerrallisten tekstien lukemisessa.

Ricoeurin tulkintakäsitykseen kuuluu tekstin rakenteen analysoinnin merkityksen korostaminen ja sitä kautta tilan jättäminen strukturalistisemmillekin otteille. Tämä erottaa Ricoeurin esimerkiksi David Carrin (1986) puhtaasti fenomenologisesta kertomuksen ja ajan välisen suhteen teoretisoinnista, jossa kirjallisuustieteellisellä kertomuksen teoriolla ei ole samaa sijaa kuin Ricoeurilla. Ricoeur myös korostaa ideologiakritiikin merkitystä tekstihermeneutiikassa (hermeneuttisesta ideologiakritiikistä esim. Ricoeur 1991a, 270-308). Omassa näkökulmassani omaelämäkerrallisen ajan tarkastelu päähenkilön aikana kuuluu tähän osaan Ricoeurin avaamaa näkökulmaa.

Strukturalistiset näkemykset pitävät kieltä suljettuna merkkijärjestelmänä: sanoilla ei ole pysyvää referenttiä maailmassa. Ricoeurin hermeneutiikassa tekstillä on maailmasuhde. Teksti on diskurssia ja diskurssilla toisin kuin kielellä on referenssi maailmassa, kielellä vain kielijärjestelmässä. (Näkökulmien peruseroista ks. lisää esim. Vainikkala 1983.) Ricoeurin näkemys kuuluu diskurssilingvistiikkaan, jossa maailman ajatellaan syntyvän kielessä (Oesch 1994, 69).

Ricoeurin hermeneutiikka ei kuitenkaan edusta sellaista korrespondenssiasajattelua, jossa sanojen ja todellisuuden (sen objektien) nähtäisiin vastaavan toisiaan. Inskriptio merkitsee etäännytystä toiminnan maailmasta, sillä tekstiin ei kiinnity tapahtuma itsessään, vaan sen merkitys. Juoni on Ricoeurille semanttinen innovaatio, joka metaforan tavoin kuvailee maailman uudelleen. Ricoeurin mimesiskäsityksessä sanoilla ei ole todellisuutta kopioiva, vaan todellisuutta uudelleenmuokkaava merkitys. Ricoeur ei halua myöskään käyttää käsitettä representaatio, sillä hän haluaa välttää ”esittävyuden illuusion” syntymisen (Ricoeur 1991c, 135). Prefiguraation, konfiguraation ja refiguraation käsitteet viittavat mimesis-käsitteen merkitykseen jäljittelyä, joka on enemmän kuin imitoivaa jäljittelyä. (Ricoeur 1984, 32.) Jäljittely ei vastaa jotain ennalta olemassaolevaa vaan se ”tuottaa sen mitä se jäljittelee” (Ricoeur 1991c, 139). Tässä mielessä se on luovaa jäljittelyä, figurointia. Mimesis-käsite sisältää näkemyksen fiktiosta mielikuvituksen tai kuvitteellisen elementin sisältävänä, luovuutena ja uudelleenmuotoiluna.

Niinpä kertominen on Ricoeurille todellisuuden uudelleenkuvaamista: kertomukset eivät vastaa todellisuutta, vaan muokkaavat sitä. Omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluissa kerronnallinen aika

voitaisiin nähdä yhtenä kertomiseen kuuluvana elementtinä, omaelämäkertojan käytössä olevana välineenä. Tällöin tekstiä ei nähtäisi omaelämäkertojan todellisuuden peilinä, josta omaelämäkerrallisen tekstin lukija voisi saada suoran näkymän omaelämäkertojan sisäisen maailman aikaan tai kertojan elämän ajan kellolla mitattavaan rytmittymiseen.

Ricoeurin avulla omaelämäkerrallisia tekstejä voi lukea ajan, kertomisen, kertomusten ja lukemisen välisten monimutkaisten suhteiden kautta ilman että keskustelu juuttuu esittävyden, todenperäisyyden ja näiden vastakohtaksi nähdyn kuvitteellisen dikotomiaan. Dikotomian purkautuminen on hyödyllistä, sillä kysymys päiväkirjojen tai muiden omaelämäkerrallisten tekstien mimeettisyydestä on omaelämäkerrallisten tekstien ajan kannalta merkittävä vain, jos tekstin kategorisoinnin vastakkaisiksi nähtyihin fiktion ja historian luokkiin katsotaan olevan relevanttia. Ricoeur siis purkaa myös fiktion ja historian välistä vastakkainasettelua.

*Time and Narrative* -teoksessa Ricoeur ei kuitenkaan juurikaan puhu omaelämäkerrallisista teksteistä. Ricoeur käy keskusteluaan fiktiota ja fiktion kerronnalliseen aikaan kohdistuneita teorioita analysoiden. Fiktiivisestä ajasta puhuessaan Ricoeurin teesi kuuluu: ”Fiktiivinen aika ei koskaan ole täysin irrallaan eletystä ajasta, muistin ja toiminnan ajasta” (Ricoeur 1985, 75). Aikamuodot eivät periydy ajan kokemuksesta, ja niinpä kielen aikamuodot ja aika ovat toisistaan riippumattomia (Weinrich 1964). Ricoeur kuitenkin kysyy, voidaanko niitä pitää täysin toisistaan riippumattomina silloin kun tarkastelun kohteena on lausetta suurempi yksikkö. Erityisesti fiktiivisen tekstin kerronnallisen ajan tarkastelussa on kiinnitettävä huomiota siirtymiin kielen merkkejä edeltävän ja sitä seuraavan tason välillä. (Ricoeur 1985, 75.) Toisin sanoen kun tekstiä luetaan diskurssina, esiin nousee tekstin suhde toiminnan maailmaan ja lukemisen aktiin. Tekstin suhdetta sitä edeltävään ja seuraavaan tasoon jäsentää tarkemmin myöhemmin puheeksi tuleva mimesisteoria. Siinä Ricoeur esittelee hermeneuttisen näkökulman, jossa huomio kiinnittyy siihen, kuinka ”käytännön kokemus muutetaan teoksiksi, tekijöiksi ja lukijoiksi” (Ricoeur 1991c, 140). Juuri tekstin ja toiminnan maailman ja tekstin ja lukemisen väliseen suhteeseen kiinnitetty huomio tekee Ricoeurin teoretisoinnista kiinnostavan omaelämäkerrallisen ajan tarkastelussa. Omaelämäkerrallista aikaa voi tarkastella kolmivaiheisena mimesiksenä, jota Ricoeur (mt.) kuvaa lausumisen, lausuman ja tekstin maailman tai kertojan, kerrotun ja lukijan välisenä tekstihermeneutiikkana.



## RICOEUR JA OMAELÄMÄKERTATEORIA

Ajan ja omaelämäkerran kysymykset ovat klassisesti kuuluneet hermeneutiikan tarkastelun kohteisiin. Wilhelm Dilthey piti omaelämäkertaa ylivertaisena tutkimuskohteena elämänilmausten tutkimisessa (Smith ja Watson 2001, 112). Paul Ricoeurin teoreettisesti laaja-alainen ajattelu kytkeytyy Diltheyn perintöön monella tavalla, mutta kiinnostavaa on kuinka Ricoeur asettaa uudelleen Diltheynkin esittämät kysymykset yksilön ajasta ja historian ajasta kerronnallisuuden kontekstissa.<sup>9</sup>

Siihen nähden kuinka paljon Ricoeur käsittelee identiteetin kerronnallista tuottamista Ricoeur puhuu suhteellisen vähän omaelämäkerrasta *Time and Narrative* -teoksessa ja *Oneself as Another* -teoksessa (ks. kuitenkin Ricoeurin keskustelu Proustin *Kadonnutta aikaa etsimässä* -teoksesta Ricoeur 1985 ja esim. Ricoeur 1991e). *Time and Narrative* -teoksen teema, keskustelu kahdentyyppisestä referentiaalisuudesta, historiankirjoitusten ja fiktion todellisuussuhteista, nostaa etsimättä mieleen kysymyksen omaelämäkerran sijoittumisesta epäselvällä tavalla näiden kahden väliin.<sup>10</sup> Keskustelunsa päätteeksi Ricoeur mainitseekin omaelämäkerran, nähden omaelämäkerrallisen kirjoituksen asettuvan historiankirjoituksen ja fiktion väliin.

Omaelämäkerta on Ricoeurille eräs esimerkki niistä teksteistä, joita on olemassa koska yksilöiden ja yhteisöjen identiteettejä muodostetaan kerronnallisesti. Kertomusten moninaisuus ja niiden jatkuva uudelleentuottamisen prosessi ovat osa yksilöiden ja yhteisöjen narratiivista identiteettiä. Narratiivinen identiteetti on vastaus Ricoeurin itse itselleen esittämään kysymykseen siitä, onko olemassa sellaista kokemuksen aluetta, jossa fiktio ja historiankirjoitus yhdistettäisiin.

Ricoeur ei tietenkään pyri omaelämäkertateorian kehittämiseen, vaan esimerkiksi teoksessa *Oneself as Another* persoonallisuutta ja identiteettiä koskevan filosofisen keskustelun käymiseen ja *Time and Narrative* -teoksessa ajan filosofian ja kertomuksen teorian yhdistämiseen. Luen siis Ricoeuria väärään suuntaan valottaakseni sitä millaista omaelämäkertatutkimusta syntyy kun omaelämäkerrallisia tekstejä lukee ricoeurlaisittain. Jos Ricoeurin ajan ja kertomuksen suhdetta kosketteleva

---

<sup>9</sup> Esimerkiksi Ricoeurin käsitys narratiivisesta identiteetistä perustuu Arthosin (2000) mukaan Diltheyn näkemykseen elämäänsä koherenssiutta luovasta yksilöstä. Dilthey etsi elämästä itsestään kertomuksen ominaisuuksia ja tämä on Ricoeurillakin keskeinen lähtökohta.

<sup>10</sup> Ks. myös Huttunen ja Kakkori (2002), jossa Ricoeurin mimesisteoriaa käsitellään omaelämäkerran tuottamisen teoriana.

keskustelua luetaan edellä kuvatussa mielessä omaelämäkertateoriana jota ei ole nimetty omaelämäkertateoriaksi, millainen omaelämäkertateoria tai sen parafrasi se on?

### *Tekstin referentiaalisuus*

Ricoeurin näkemystä tekstin ja todellisuuden suhteesta on jo sivuttu viitatessani Ricoeurin käsitykseen tekstin maailmasuhteesta. Ricoeurin hermeneutiikka kiertotien hermeneutiikkana argumentoi, että ontologiselle tasolle on siirryttävä epistemologian kautta. Niinpä Ricoeurin ajan ja kertomisen suhteen tarkastelua koskeva keskustelu käydään (Ricoeur 1985) dialektisen vastinparin, fiktion ja historiankirjoituksen, välisen suhteen tarkasteluna ja vasta tämän jälkeen (Ricoeur 1988) siirrytään ajan filosofian ontologisten kysymysten tasolle.

Omaelämäkerrallisten tekstien referentiaalisuudesta voi keskustella monista lähtökohdista käsin (esim. kielifilosofisesti), mutta silloin kun on puhuttu omaelämäkerrasta lajityyppinä, on pohdittu tekstien referentiaalisuutta fiktion ja todenperäisen asetelmassa. Genreen liittyviä odotuksia kuvaa se, että omaelämäkerrallisen tekstin liian selvä asettuminen fiktion alueelle voi herättää lukijan pohtimaan kysymystä tekstin todenperäisyydestä. Vastaavasti fiktiossa esiintyvät yhtymäkohdat tekijän elämään herättävät teoksen vastaanotossa yleisesti keskustelun teoksen omaelämäkerrallisuudesta. Myös oman välittömän lukukokemuksen reflektointi nostaa esiin kuinka ne päiväkirjamerkinnot, joissa selvimmin tulee esiin kirjallisia vaikutteita ja esikuvia, herättävät intuitiivisen kysymyksen siitä, ovatko kerrotut tapahtumat todella tapahtuneet. Esimerkiksi Saaran päiväkirjassa näkyy selvästi aikakauden tyttökirjojen ja romanttisten elokuvien vaikutus henkilöhahmojen piirteissä ja juonenkuluissa. Lukija ei tietenkään voi missään kohtaa olla varma, mikä on Saaran kokemaa, mikä kuvittelemaa ja haaveilemaa, mutta juuri tyyllisesti poikkeavat kohdat nostavat lukijan mieleen kysymyksen kuvitteellisen ja todella tapahtuneen suhteesta päiväkirjoissa. (Ks. lisää siitä kuinka päiväkirjoihin lainataan elementtejä fiktiosta esimerkiksi juonirakenteita, henkilötyypittelyjä ja miljöitä, Gramegna ja Kagle 1996, 41; fiktion ja faktan suhteista yleisemmin ks. Eakin 1985.)

Mutta pitäisikö genreodotusten nähdä perustuvan referentiaalisuuteen tekstin, kertomisen vai lukemisen ominaisuutena? Philippe Lejeunen mukaan omaelämäkerta ”väittää sisältävänsä tietoa tekstinulkoisesta todellisuudesta samaan tapaan kuin tieteellinen tai historiallinen diskurssi”

(Lejeune 1989, 22). Lejeunen sopimusteoriassa referentiaalisuus ei kuitenkaan ole lausuman (tekstin) ilmiö, vaan lausumisen alueelle kuuluva (Eakin 1989, x).

Lejeunen mukaan omaelämäkertoja sopii referentiaalisuussopimuksen ja lukija omaelämäkertasopimuksen. Omaelämäkertasopimuksen mukaan fiktio erotetaan omaelämäkerrasta lukijan toimesta, joka tekijän ja kertojan nimien samankaltaisuuden perusteella lukee omaelämäkerrallista tekstiä omaelämäkerrallisenä tekstinä sen sijaan että lukisi sitä fiktiona (mt. 29). Referentiaalisuussopimus on Lejeunen mukaan tärkeä sopia: kertojan on pyrittävä kertomaan oma subjektiivinen totuutensa. Omaelämäkerrallisen tekstin erottaa esimerkiksi historiallisesta tai maantieteellisestä tekstistä kuitenkin se, että omaelämäkerrallisen tekstin paikkansapitävyydellä ei ole väliä. Vaikka referentiaalisuussopimuksesta ei pidettäisikään kiinni kovin hyvin, se ei vähennä omaelämäkerrallisen tekstin referentiaalista arvoa toisin kuin esimerkiksi historiallisen tekstin kohdalla tapahtuu. (Mt. 23).

Lejeune puhuu elämän ja omaelämäkerran samankaltaisuudesta tavalla, joka on herättänyt runsaasti kritiikkiä. Esimerkiksi Eakin (mt.) ja Avrom Fleishman (1983, 16-18) kritisoivat referentiaalisuussopimukseen kuuluvaa rehellisyyden vaatimusta. Paul John Eakin (1999, 4) kuitenkin huomauttaa, että Lejeune puhuu kertojia ohjaavasta rehellisyyden prinssiipistä sen sijaan että väittäisi omaelämäkerrallisen kirjoittamisen tuloksena olevan totuudenmukaista kerrontaa.

Rehellisyyden prinssiippi voidaan nähdä osana tunnustuksellisia, esimerkiksi painotukseltaan uskonnollissävyytteisiä päiväkirjoja. Saaran, Ainon ja Kertun uskonnollisia päiväkirjoja vasten tarkasteltuna tunnustuksellisuuden ja rehellisyyden prinssiipin rinnastaminen saa kuitenkin kysymään, onko tunnustuksellinen päiväkirja rehellinen silloin, kun siinä tunnustetaan vain ne asiat, jotka suodattuvat kirjoittajan valikoivan kontrollin läpi.

Eakin toteaa, että se innokkuus, jolla omaelämäkertaa koskevassa keskustelussa omaelämäkerran referentiaalisuutta puretaan, osoittaa kuinka referentiaalisuus on sisäänrakennettuna oletuksena kuitenkin olemassa (Eakin 1989, xxiii). Omaelämäkertojaa ohjaa sama lukemisen konventio, joka ohjaa omaelämäkerrallisen tekstin lukijaa lukemaan omaelämäkerrallista tekstiä referentiaalisena. (Mt.)

Paul de Man (1979, 920-921) näkee, että kysymys fiktion suhteesta autobiografiaan on syntynyt omaelämäkerrallisen tekstin määrittelemisestä itsestään, siis sisäsyntyisesti. Mutta vaikka

omaelämäkerrallisen tekstin esittävyttä ei ajateltaisi olevan olemassa ennen tekstin tulkitsemista omaelämäkerralliseksi tekstiksi ja vaikka omaelämäkerralliselle tekstile ominaisen referentiaalisuuden ajateltaisiin syntyvän vasta lukemisen aktissa, kysymys omaelämäkertojen tavasta hakea kaunokirjallisuudesta tai muusta arkielämän ulkopuolisesta lähteestä elämän kerronnallistamisen malleja jää avoimeksi ellei fiktion ja omaelämäkerran suhdetta pohdi tarkemmin (ks. fiktion merkityksestä kulttuurisia malleja tarjoavana esim. Fleishman 1983). Lajityyppien välisten rajojen pystyttämässä jaottelu on kuitenkin kyseenalainen, sillä kuten Liz Stanley (1992, 59-61) toteaa silloin tarkastelun ulkopuolelle jäävät esimerkiksi naisten fiktioina julkaisemat omaelämäkerralliset kirjoitukset.

Olen esitellyt tässä luvussa osia omaelämäkerrallisen tekstin referentiaalisuutta koskevasta keskustelusta taustoittaakseni Ricoeurin referentiaalisuusnäkemyä. Seuraavan keskustelun käymisessä kyse ei kuitenkaan ole paikan löytämisestä omaelämäkerrallisille kirjoituksille muiden lajityyppien joukossa, vaan Ricoeurin näkökulman avaamisesta. Ricoeurin mimesis- ja referentiaalisuusnäkemykset ohittavat faktan ja fiktion kahtiajaon ja siirtävät huomion esittävyyden ja totuudellisuuden arvioimisesta toisaalle, tekstien tapaan kuvata maailma kahdella eri tavalla.

Ricoeur ulottaa *Time and Narrative* -teoksessa lajityyppijä koskevan referentiaalisuuskeskustelun ajan filosofiaan. Teoksen perusteena on fiktion ja historiankirjoituksen esittämien todellisuuskäyttämiä ominaisuuksien ja niiden välisen suhteen tarkastelu. Ricoeurin lajityyppikeskustelussa on kaksi toisiinsa kytkeytyvää tasoa. Tekstin tulkinnan tasolla Ricoeur näkee tekstin merkityksen syntyvän tekstin maailman ja lukijan maailman leikkauspisteessä. Tässä leikkauspisteessä, Ricoeurin hermeneuttisen lukemisen teorian mukaan, vaikuttavat tekstiin kohdistuvat genre-odotukset. Ricoeur puhuu Lejeunen tavoin lukusopimuksesta mainiten että esimerkiksi historiallista tutkimusta voi lukea myös romaanina. Lukemisen tapaa ohjaa implisiittinen lukusopimus. (Ricoeur 1988, 185.)

Kerronnallistamista koskevan mimesisteorian tasolla Ricoeur käy laajan keskustelun todellisuutta koskevien käyttämien luonteesta, toisin sanoen referentiaalisuudesta tekstin kompleksisena ominaisuutena. Ricoeur analysoi sekä historiankirjoituksen että fiktiivisen tekstin tapaa esittää väitteitä todellisuudesta. Tämä keskustelu on kiinnostava myös päiväkirjalle ominaisten diskurssien purkamisen kannalta. En ole tässä siis niinkään kiinnostunut tutkijan omaksumista omaelämäkerrallisten tekstien lukutavoista. Tarkoituksena on avata näkökulma omaelämäkerralliseen aikaan

fiktiivisenä ja historiallisena aikana ja omaelämäkerralliseen aikaan omaelämäkerrallisia diskursseja rakentavana.

Teoksessaan Tulkinnan teoria Ricoeur käsittelee sitä, kuinka raportoivat ja fiktiiviset tekstit rakentuvat kumpikin omanlaisensa viittaussysteemin varaan (ensimmäinen ikään kuin –viittaussuhteen ja jälkimmäinen metaforisen viittaussuhteen varaan). Keskustellessaan referentiaalisuudesta Ricoeur ottaa esiin myös päiväkirjatekstille ominaisen viittaussuhteen luonteen.

Ricoeur pitää kuvailevien tekstien referentiaalisuutta toisenlaisena kuin muiden tekstien tapaa viitata todellisuuteen. Kuvailevia tekstejä ovat kirjeet, päiväkirjat, matkakuvaukset, maantieteelliset kuvaukset, historialliset monografiat ja muut raportoivat tekstit. Niiden referenssi on ikään kuin –muotoinen. Ikään kuin -muotoinen referenssi vastaa ostensiivista (osoittavaa, näyttävää) referenssiä. Kuvailevat kirjoitukset rakentavat vastineen dialogin ostensiiviselle viittaussuhteelle. Kuvailevissa teksteissä lukija ja tekijä ovat erillisissä aika-tilajärjestelmissä, mutta kuilu ylittyy ikään kuin -referenssin kautta: ikään kuin lukija olisi osa samaa aikatilaa kuin tekijä (puhuja). (Ricoeur 2000, 68.) Ikään kuin -viittaussuhde on siis tapa jäljitellä todellisuutta.

Kuvailevat tekstit ovat nekin irtautuneet jo sellaisesta referentiaalisuudesta, joka on luonteenomainen tilannekohtaiselle puhetapahtumalle. Niiden viittaustapa on jäljittelevä. Etäntymisestä seuraa tekstin maailman avautuminen: tekstin maailman avautuminen merkitsee, että voimme puhua esimerkiksi menneistä aikakausista yleisessä mielessä viittaamatta todellisiin aika-paikka -tilanteisiin ("kreikkalainen maailma"). (Mt. 69.)

Ricoeurin mukaan tilanne on kuitenkin olennaisesti toinen silloin, kun viitekohta ei ole vastine ostensiiviselle referenssille, kuten kuvailevissa raporteissa. Fiktioin aika-paikka -suhteet eivät kytkeydy edes ostensiivisen referenssin vastineeseen, sillä niillä ei ole viitekohtaa todellisissa aika-paikkasuhteissa. Kuvitteellisissa kertomuksissakaan referenssi ei ole poissa, se on kaksinkertaisesti. Tässä ei-kuvailevien tekstien referentiaalisuudessa nousee esiin Ricoeurin käsitys metaforasta sellaisten olemassaolon aspektien kuvaajana, joita ei voi ilmaista suoraan. (Mt.)

Tässä keskustelussa on jo esillä Ricoeurin dialektinen vastinpari, historiankirjoitus ja fiktio, joiden referentiaalisuuden tarkastelun pohjalta *Time and Narrative* -teoksessa Ricoeur kehittää kerronnallisuuden ja temporaalisuuden vastavuoroisuuden teoriaansa. Asetelma kuitenkin muuttuu, sillä nyt vastakkain eivät ole kuvailevat ja ei-kuvailevat tekstit. *Time and Narrative* -teoksessa

historiankirjoitus on kirjoitus, joka sisältää totuusväitteitä ja fiktio on kirjoitus, joka käsittelee kuvitteellista maailmaa. Ricoeur myös näkee molempien hyödyntävän ikään kuin –viittaussuhdetta. *Time and Narrative* -teoksessa Ricoeur lisää *Tulkinnan teoriassa* käymäänsä keskusteluun lukemisen aktin ja tällöin fiktion ja historiankirjoituksen suhde näyttäytyy Ricoeurille vastavuoroisena.

*Tulkinnan teoriassa* tapahtuvaa keskustelua tekstilajien erilaisista tavoista viitata todellisuuteen voi pitää yhtenä mahdollisuutena kuvata erästä päiväkirjan keskeistä tyylikeinoa. Voitaisiin ajatella, että päiväkirjadiskurssin eräät konventiot ovat tapa rakentaa vastine ostensiiviselle viittaussuhteelle. Ostensiivisen viittaussuhteen kautta synnytetään vaikutelma siitä, että omaelämäkertoja ja lukija voisivat jakaa saman aika-tilan: lukija otetaan mukaan tekstin maailmaan.

Pelkästään *Tulkinnan teorian* sisältämien näkökulmien valossa Ricoeur antaisi kuitenkin päiväkirjasta melko lattean kuvan kuvailevana tekstinä. Ikään kuin omaelämäkertojalla ei olisi tarvetta käyttää niitä kielen symbolisia ja metaforisia resursseja, joita kaunokirjailijat ja runoilijat käyttävät todellisuuskuvauksissaan. Ricoeur kuvaa näillä jaotteluilla kuitenkin ainoastaan kielen mm. deiktisten ilmaisujen toimimista eri tekstilajeissa ja sitä kautta avautuvia erottelujen mahdollisuuksia. Metaforaa Ricoeur käsittelee laajemmin muun muassa *Time and Narrative* -teosta edeltäneessä teoksessa *Rules of Metaphor*. Metafora nousee *Time and Narrative* -teoksessa esiin kaikkien poeettisten teosten (kertomusmuotoisten ja lyyristen) referentiaalisuuden kuvaajana. Metaforisuus kytkeytyy myös ajan ongelmaan: aikaa ei voi kuvata suoraan, vaan se vaatii metaforista kielenkäyttöä. Kieli ei kenties lainkaan tavoita kaikkia olemassaolon ulottuvuuksia, ”vain vaahtoa elämän pinnalta”, kuten Ricoeur kuvaa *Tulkinnan teoria* -teoksessa metaforan käsitteen jäsentelyssään.

Metaforan käsitteen keskeinen asema tekstin ja todellisuuden suhteen kuvauksessa tulee esiin Ricoeurin luonnehtiessa siirtymäänsä aiemmista metaforaa käsittelevistä teoksistaan *Time and Narrative* -teoksen keskusteluihin siten, että viimeksi mainitussa Ricoeur ulottaa metaforalle ominaisen semanttisen innovaation tarkastelun toiminnan maailman ja kielen välisen suhteen tarkasteluun (Ricoeur 1984, 1-2). Toiminnan maailman kuvaamisessa tarvitaan fiktion keinoja. Samaan tapaan kuin metafora kuvaa maailman uudella tavalla, juoni semanttisena innovaationa kuvaa toiminnan maailman uudelleen. Juuri tässä mielessä kertomus on maailman uudelleenkuvausta.

*Time and Narrative* -teoksen referentiaalisuutta koskevassa keskustelussa Ricoeurin lähtökohtana on oletus siitä, että historiankirjoituksen referenssi viittaa empiiriseen, todella tapahtuneeseen, fiktio taas mahdollisiin asioihin. Historiaa koskevan kertomuksen referenssi kuitenkin lainaa fiktiolle luonteenomaisesta referentiaalisuudesta metaforisuuden elementin, sillä menneisyyden rekonstruomisessa tarvitaan mielikuvitusta. Vastavuoroisesti fiktiossa tapahtumat kerrotaan ikään kuin ne olisivat todella tapahtuneet kertojan äänelle. Fiktiolla on kyky tuottaa illuusio nykyisyydestä, uskottavuus joka ottaa lukijan mukaansa. Lukija uskoo fiktiiviseen maailmaan, sillä teksti suostuttelee lukijan lukemaan tekstiä ikään kuin se olisi totta. Tämä *ikään kuin totta* on fiktion lainaa historiankirjoitukselta. Fiktio ja historiankirjoitus leikkautuvat toinen toisiinsa. (Ricoeur 1984, 81.) Fiktiolla ja historiankirjoituksella on siten ristikkäisreferenssi. Fiktion luonne on kvasihistoriallinen, ja historian kvasifiktiivinen. (Ricoeur 1988, 190.) Fiktion lukeminen ikään kuin todella tapahtuneena kuuluu lukusopimukseen.

Ricoeur siis näkee, että kerronnallistamisen perimmäiseen luonteeseen kuuluu kuvitteellisen ja todenperäisen sekoittuminen toisiinsa sekä kertomisen että lukemisen aktissa. Puhuessaan referentiaalisuudesta Ricoeur ei oleta korrespondenssiutta tekstin ja toiminnan maailman välillä, päinvastoin Ricoeurin ajattelu purkaa esittävyuden illuusiot. Fiktion kvasihistoriallinen luonne tarkoittaa, että fiktio esittää sen mikä olisi voinut tapahtua. Omaelämäkerrallisten tekstien osalta voitaisiin ajatella, että teksti kuvaa sen mahdollisuuksien kentän, johon kertoja voi itsensä asettaa toimijaksi, kertomustensa päähenkilöksi. Ricoeurille teksti ilmaisee myös tapahtumien tulkitun merkityksen ja joissakin tapauksissa maailmassaolemisen tavan.

Ricoeurin ajatuksia fiktion ja todenperäisen suhteista voitaisiin jatkaa omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kontekstissa ajattelemalla, että omaelämäkerrallinen kirjoittaminen vaatii astumista kuvitteellisen alueelle. Ricoeurille elämän kertomuksenkaltaisuus merkitsee ”epävakaata fabuloinnin ja todellisen kokemuksen sekoitusta” (Ricoeur 1992, 160). Todellisen elämän tavoittamattomasta luonteesta johtuu, että tarvitsemme fiktiota elämän kuvaamiseksi. Kirjallisuus auttaa elämän hahmottamisessa kerronnallisen ymmärryksen kautta. Ricoeur käsittää omaelämäkerrallisuuden elämän ja narratiivisuuden vastavuoroiseksi suhteeksi: “The conclusion of this discussion, then, is that literary narratives and life histories, far from being mutually exclusive, are complementary, despite, or even because of, their contrast. This dialectic reminds us that the narrative is part of life before being exiled from life in writing; it returns to life along the multiple paths of appropriation and at the price of the unavoidable tensions just mentioned.” (Mt.)

Ricoeur kuitenkin haluaa pitää historian ja fiktion myös erillään toisistaan, omina alueinaan. Viimeiseksi jääneessä teoksessaan *History and Memory* Ricoeur puhuu erityisesti suullisesta historiasta ja antaa suulliseen historiaan säilytyneille äänille todistajan aseman. Toisaalta äänet menneisyydestä eivät sellaisenaan voi muodostaa historiatiedettä, sillä historiantutkijan on erikseen arvioitava kertojien luotettavuus (Ricoeur 1998). Hermeneutikkona Ricoeur joka tapauksessa puolustaa muistin merkitystä ja sen eettistä ulottuvuutta.

Ricoeurin referentiaalisuuskäsitys on yksi keino ylittää ne omaelämäkertateorian referentiaalisuusnäkemykset, joissa referentiaalisuus määritetään mimeettiseksi todenvastaavuudeksi. Tällä tavoin määriteltyjen referentiaalisuusoletusten purkaminen on tietysti tärkeää esimerkiksi silloin, kun omaelämäkerrallista materiaalia käytetään menneisyydentutkimuksessa. Liz Stanley ja Helen Dampier (2006) vertailevat saman tekijän eri omaelämäkerrallisia tuotoksia ja osoittavat, kuinka heidän tarkastelemissa autenttisenä lähdemateriaalina pidetty päiväkirja on todellisuudessa jälkikäteen rekonstruktio, jolle päiväkirjadiskurssi antaa referentiaalisen leiman. Stanley ja Dampier päätyvät puhumaan simulaatiosta, jossa jokainen omaelämäkerrallinen kirjoitus on yhtä alkuperäinen siitä huolimatta, että juuri päiväkirjakäsikirjoituksen on oletettu olevan alkuperäisin (mt. 40-41). Päiväkirjan viittaussuhteiden ja deiktisten ilmausten hyödyntämisen tapaa on siis tarkasteltava päiväkirjan ajan yhtenä ulottuvuutena. Luvussa Läsä ja poissa käsittelen Ainon päiväkirjaesimerkin kautta tapaa, jolla päiväkirja tuottaa autenttiselta vaikuttavaa kerrontaa tekijän kokemusten ja tekstin samanaikaisuudesta.

Ricoeurin avaama näkökulma omaelämäkerrallisten tekstien sijoittumiseen todenperäisen ja fiktion väliin on joka tapauksessa hyödyllinen. Ricoeurin näkökulmassa kyse on todellisuuden välittymisestä symbolien, merkkien ja muiden kulttuuristen tekijöiden kautta. Tällainen näkökulma purkaa tekstin ja todellisuuden vastakkainasettelusta seuraavaa esittävyyskysymystä siten, että omaelämäkerrallinen teksti faktaa ja fiktiota yhdistävänä tekstinä voi säilyttää molemmat todellisuussuhteensa. Side todella tapahtuneeseen on tärkeä eettisten ja kriittisten kysymysten kannalta.

Sidonie Smith ja Julia Watson (2005) korostavat, että omaelämäkerrallisen ja fiktiivisen tekstin välisellä erottelulla on eettistä ja poliittista merkitystä. Smith ja Watson käyttävät esimerkkinään postkolonialisen kirjallisuuden eri lukutapoja. Oman aineistoni kohdalla feministisen näkökulman muodostamisen kannalta erottelu on samalla tavalla tärkeä. Kulttuurintutkimuksen näkökulmasta katsoen omaelämäkerralliset tekstit ovat kulttuurisesti tuotettua puhetta, jossa omat kokemukset



puetaan kulttuurisesti hyväksytyihin, konventioiden tarjoamaan ja yksilöllisesti valittuihin muotoihin, kulttuurisiin kertomuksiin, joissa koettu arki ja omaksutut kulttuuriset diskurssit sekoittuvat. Ricoeurin näkökulma mahdollistaa tämänsuuntaisenkin ajattelun, sillä juuri Ricoeur jäsentää sitä, kuinka koetusta todellisuudesta muokataan yksilö- ja kollektiivitasolla kertomuksia, jotka edelleen muokkaavat todellisuuden kokemisen tapoja.

Perusteluni Ricoeurin valitsemiselle omaelämäkerrallisten tekstien aikaa koskevan tarkasteluni lähtökohdaksi ei kuitenkaan niinkään liity hänen referentiaalisuuskäsityksiinsä kuin kertomisen ja kertomusten aikaa koskeviin näkemyksiinsä. Ricoeurin kertomuksen teoria jäsentää yleisellä tasolla ajan ja kertomisen suhteita, mutta se ei sinänsä ole omaelämäkerrallisuutta teoretisoiva minäkerronnan teoria. Niinpä joitakin omaelämäkertateorian kannalta keskeisiä käsitteitä ja Ricoeurin niitä koskevia näkökantoja on vielä syytä nostaa esiin.

### *Subjekti*

Lois McNay (2000, 89) kuvaa Ricoeurin subjektikäsitystä reflektiivisen, kartesiolaisen subjektikäsitteen ja epävakaa, jatkuvassa muutoksen tilassa olevan nietzscheläisen subjektikäsitteen (ks. esim. Schmitt 2000) välimuodoksi. McNayn mukaan minällä on Ricoeurin teoretisoinnissa koherentti ytimensä, mutta se ei ole transsendentaalisen tradition tietoisuuden keskus, vaan kerronnallisesti muodostettu dynaaminen minuus (McNay 2000, 89).

Ricoeur (1981, 190-191) puhuu kriittiseen sävyyn Descartesin, Kantin ja Husserlin subjektikäsitteisiin sisältyvästä ”subjektin illuusiosta”. Erityisesti Ricoeur kritisoi fenomenologista subjektikäsitystä, jossa merkityksen perimmäinen perusta asetetaan subjektiviteettiin, ja jossa etsitään absoluuttista tietoa. Ricoeurille tulkinta ei ole lopullista ja suljettua, vaan avoin ja loputon. (Oesch 1994, 66.)

Ricoeur (mt.) määrittelee subjektikäsitteensä Gadamerin leikin käsitteen kautta. Egolla on leikillinen suhde itseensä, sillä ego luo itsestään ”kuvitteellisia variaatioita” (mt.). Ricoeur hylkää subjektikäsitteen, joka näkee subjektin perustaltaan pysyvänä: sekä tekstin tekijän että sen lukijan subjektiviteetit ovat liikkeessä. Subjekti on koko ajan luomassa omaa subjektiviteettiaan uudelleen (mt. 193). Lukijan subjektiviteetin liike merkitsee sitä, että lukijakin muuttuu tekstin mukana. Tekstin ymmärtäminen ei merkitse Ricoeurille sitä, että lukija projisoi oman subjektiviteettinsa

tekstiin, vaan että teksti tuottaa lukijalle subjektiviteetin (mt. 93). Omaelämäkerrallisten tekstien ja niiden lukemisen kannalta Ricoeurin käsitys subjektista muutoksen tilassa olevana on tärkeä.

Temporalisoituneesta subjektikäsitteestä käsin omaelämäkerrallinen kirjoittaminen voidaan myös nähdä kirjoittajan aktiivisena tekona, jossa minä murtautuu ja muuttuu, vaihtaa identiteettiään. Lois McNay (mt. 27-28) pitää Ricoeurin filosofian etuna sen tapaa purkaa identiteetin käsitettä koskevaan ajatteluun sisältyvää dualismia, joko - tai -asetelmaa essentiaalisen/konstruoidun ja autenttisen kokemuksen/ideologisen vääristymän välillä.

Ricoeurin subjektikäsitteys tulee *Time and Narrative* ja *Oneself as Another* -teoksissa esiin narratiivisen identiteetin käsitteessä. Ricoeur näkee, että identiteettiä tuotetaan ja vahvistetaan kertomalla. Kertomisessa minä on itselleen sekä objekti että subjekti ja se syntyy vain suhteessa toiseen (Vainikkala 1998 Ricoeurin subjektikäsitteestä.) Subjekti on oman elämänsä kirjoittaja ja lukija, omaelämäkertoja: “The subject then appears both as a reader and the writer of its own life, as Proust would have it. As the literary analysis of autobiography confirms, the story of a life continues to be refigured by all the truthful or fictive stories a subject tells about himself or herself. This refiguration makes this life itself a cloth woven of stories told.” (Ricoeur 246.)

Nämä luonnehdinnat jäsentävät minän, kertomisen ja tekstin suhdetta, mutta kuinka on laita minän, kertomuksen ja tekstin suhteen? Kertominen, ei niinkään kertomus, on Ricoeurille temporaalisuuden aluetta. Kertomusten laatiminen ja seuraaminen on temporaalista, siksi kertova tekstikin ilmaisee tätä kertomiseen kytkeytyvää temporaalisuutta. Ricoeur näkee fiktiivisten tekstien temporaalisuuden kiinnittyneen kertojan ääneen tekstin avaamassa maailmassa. Puhuva subjekti ja tekijän temporaalisuus eivät ole läsnä sellaisenaan tekstissä. Kertojan ääntä Ricoeur pitää sisäistekijän, tekijän fiktiivisen hahmon äänenä. Ricoeur kritisoi Diltheyn romanttista hermeneutiikkaa ja sen kiinnittymistä tekijään. Teksti ei avaudu kohti tekijää, vaan kohti maailmaa (Oesch 1994, 47). Tekijä ja tekstin kertoja on erotettava toisistaan, mutta tekijää ei voi täysin eliminoida: tekijyys säilyy sisäistekijänä (mt. 71). Tekijä on siten Ricoeurin tekstin temporaalisuutta koskevassa käsityksessä korkeintaan puolikuollut<sup>11</sup>. Vaikka tekstin ymmärtämisessä ei ole kyse

---

11 Esim. Ricoeurin Proust-luenta (Ricoeur 1985, 134): “But even then, it is the narrator's exposition of the author's conceptions as his own that is at issue for our reading. His conceptions are then incorporated into the narrator's thoughts. These thoughts of the narrator, in their turn, accompany the hero's lived experience and shed light on it. In this way, they participate in the event-like character of the birth of the writer's vocation as it is lived by the hero.”

Merkitys on kiinnittynyt tekstiin, se on peräisin tekijästä, ja se tulee kuulluksi kertojan äänessä.

toisen ymmärtämisestä, vaan maailman ymmärtämisestä (Ricoeur 1981d, 59), voidaan kysyä onko ääni käsitettävä kuitenkin yhteen merkityksen lähteeseen viittaavaksi tietoisuuden keskuksi. Eikö ainakin omaelämäkerrallisten tekstien kohdalla kyseessä pikemminkin ole omaelämäkerrallisen tekstin synnyttämä vaikutelma siitä että joku (yksittäinen tietoisuuden keskus) puhuu tekstissä? Oesch (1994, 71) pitääkin Ricoeurin näkemystä tekijyydestä epäselvänä.

#### *AJAN ANTROPOLOGIA JA TEMPORAALISUUDEN HERMENEUTIikka*

Edellä nostin esiin kohtia Ricoeurin teoretisoinnissa, joissa Ricoeur mainitsee omaelämäkerran tai elämäntarinan. Sen sijaan, että nämä maininnat vahvistaisivat käsitystäni Ricoeurin ajatusten hedelmällisyydestä päiväkirjan ajan tarkastelussa, ne herättävät epäilyksen siitä, onko Ricoeurin teoretisointi sovitettavissa ainoastaan varsinaisiin omaelämäkertoihin, jotka nojaavat kerronnalliseen jatkuvuuteen. Eikö päiväkirjan rakenne kuitenkin ole toinen kuin kerronnalliseen jatkuvuuteen perustuvan konventionaalisen omaelämäkerran, historiankirjoituksen tai perinteisen proosamuotoisen romaanin? Ja voiko tässä keskustelunalaisena ollut Ricoeurin kertomuksen teoria avata mitään päiväkirjan ajananalysointiin, jos se on jo ennalta perustunut oletuksiin ajan ja omaelämäkerrallisen tekstin ominaisuuksista?

Sekä myöhäismoderni romaani että omaelämäkerta niiden katkonaisine kerrontatapoineen näyttävät haastavan Ricoeurin käsitykset kertomisesta ja kertomuksista. Ricoeurin kannanotto myöhäismodernin fragmentoituvaan temporaalisuuteen kuvaa Ricoeurin teoretisoinnin sijaintia fragmentoitumista koskevassa keskustelussa. Ricoeur (1985, 28) kommentoi kertomusten kuolemaa ja fragmentaarisen romaanimuodon syntyä toteamalla, että kenties ne temporaalisuuden konfiguroinnin muodolliset periaatteet, jotka ovat tunnusomaisia kertomukselle, katoavat. Mutta voi olla niinkin, että kertomukset kokevat vain muodonmuutoksen, sillä ainakaan vielä ei ole tiedossa kulttuuria, jossa kertomista ei olisi lainkaan tunnettu. Käsitellessään modernin ja postmodernin kirjallisuuden suhdetta Ricoeur toteaa nyt ajateltavan, että vain juoneton, henkilöahmoton ja vailla ajallista rakennetta oleva romaani vastaa nykyihmisen fragmentoitunutta kokemusta. Ricoeur itse ei pidä vaatimusta fragmentaarisuudesta sen perustellumpana kuin modernistien väitteitä todellisuuden luonteesta. Viime kädessä vaatimus sisältää käsityksen fiktion tehtävästä todellisuuden toisintajana, siis imitoinnista: jos todellisuus on kaottinen, fiktion pitäisi vastata esitystavaltaan kaaosta. (Mt. 13-14.) Narrativismia kriittisesti ruotiva Crispin Sartwell (2000, 49) pitää tällaista vetoamista kulttuurien historiaan kuitenkin triviaalina ja siten Ricoeurin puolustelua riittämättömänä.

Kertomisen ja kertomuksen keskeisyyttä Ricoeurin hermeneutiikassa voi kulttuurintutkimuksen näkökulmasta arvioida kahdella tavalla. Yhtäältä voidaan ajatella, että Ricoeurin hermeneutiikka pyrkii antamaan kulttuurin käsitteelle keskeisen aseman filosofisessa teoriassa. Toisaalta tällaisen aseman antaminen kulttuurisille muodoille filosofisessa keskustelussa voi merkitä niiden siirtämistä haitallisella tavalla pois kulttuurin alueelta metafysiikan tai ontologian alueelle. Tätä tulkitsevan paradigman piirrettä käsittelemän pian tarkemmin.

Ricoeur itse lukee *Time and Narrative* -teoksessa juuri moderneja, aikaa tematisoivia ja kerronnallisen ajan rakenteilla leikitteleviä Woolfin, Proustin ja Mannin teoksia. Ricoeur ei tee näin analysoidakseen valitsemiensa teoksien aikakäsitysten taustalla vaikuttaneita filosofisia virtauksia tai teoksissa hyödynnettyjen kerrontatapojen yhteyksiä kulttuurin muutoksiin tai kulttuurisia temporaalisuuden representaatioita. Ricoeur löytää teoksista pysyviä ihmisen maailmasuhteen temporaalisuuteen kuuluvia ulottuvuuksia. Kenties Thomas Mannin, Marcel Proustin ja Virginia Woolfin teokset ovatkin säilyttäneet kestävyytensä juuri siksi, että ne välittävät muuttuvien ajattelu- ja käsitystapojen sijaan kärsivän ihmisen maailmassaolemisen temporaalisuutta, kadottamisen, unohduksen ja poissaolon pysyvyyttä. Oman tekstini varrella luen myös Virginia Woolfin teoksia tästä näkökulmasta. Vaikka jaankin Ricoeurin mieltymyksen Woolfin tapaan kirjoittaa esiin elämän näkymättömiä tai sanoja pakenevia temporaalisuusulottuvuuksia, kulttuurin, ajan ja kertomuksen suhteet on syytä ottaa tarkasteltavaksi myös temporaalisuuden ei-universaaleja ulottuvuuksia esiin nostaa. Nämä kysymykset nousevat esiin tavassa, jolla Ricoeur unohtaa sukupuolen. Kulttuuriantropologiseen ajatteluun kuuluu vastustaa yhden (hegemonisesti länsimaisen) kulttuurin tuottamien ajattelutapojen ottamista universaaliksi lähtökohdaksi. Seuraavassa kuvaan Ricoeurin kertomuksen teoriaa tulkitsevan antropologian näkökulmasta arvioidakseni tätä kysymystä.

### *Oleminen, aika ja kulttuuri*

Johdantoluvussa argumentoin kulttuuriantropologisen näkökulman avaamisen merkityksen puolesta. Tässä luvussa käyn keskustelua, joka syventää ja tarkentaa tätä näkökulmaa ja suhteuttaa sitä Ricoeurin kertomuksen teoriaan. Ajan antropologia tarjoaa moniakkin eri mahdollisuuksia omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluun, mutta koska omaelämäkerrallisen ajan tarkastelussani kyse on tekstin tulkinnasta, keskustelun luontevin lähtökohta on kulttuuriantropologiaa kirjallisuus-

tieteeseen päin suunnanneen Clifford Geertzin tulkitseva antropologia. Päiväkirjatutkimuksessakin Geertzin näkökulmia on sovellettu (esim. Bunkers 1991; tiheän kuvauksen käsitettä Buss 1996).

Ricoeurin eksistenssin temporaalisuutta korostava kertomuksen teoria näkee kertomuksen rakenteen vastaavan sen rakennetta, jota Heidegger kutsuu huoleksi (Ricoeur 1980, 1988). Miten tämänkaltainen olemisen hermeneutiikka on yhdistettävissä kulttuurin huomioivaan näkökulmaan, tässä tapauksessa antropologiseen näkökulmaan?

Ajan antropologian teoritraditiosta keskusteleva ja oman näkökulmansa ajan antropologiseen tutkimiseen esittelevä Alfred Gell ei teoksessaan *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps* (1992) puutu juuri lainkaan hermeneuttiseen ajan ymmärtämisen ja tulkitsemisen problematiikkaan. Hermeneutikoista Gell torjuu eksplisiittisesti Heideggerin, vedoten siihen, että Heidegger pitää epäautenttisenä sitä mikä muodostaa tavanomaisen inhimillisen ajan kokemuksen ja siten, Gellin luennassa, Heidegger ei kontribuoi paljoakaan siihen alueeseen, jota antropologit ja sosiologit tutkivat, sosiaaliseen aikaan. Heideggerin torjumisen syynä on, että Gell pitää Heideggerin näkemyksiä liian subjektivistisina ja siksi käyttökelvottomina antropologiassa (mt. 264-265). Erottelu autenttiseen ja epäautenttiseen aikaan vaikuttaakin hedelmättömältä antropologian kannalta, jos se kytketään merkitsemään pelkästään eroa arkielämän sosiaalisen ajan ja Gellin spiritualistiseksi luonnehtiman heideggerilaisen autenttisen, ”valaistuneen ajan” välillä ja jos tämän erottelun ajatellaan johtavan sen alueen, jota ajan antropologiassa tutkitaan, sulkeutumiseen.

Heidegger sisällyttää *Oleminen ja aika* -teoksen loppupuolella huolen käsitteeseensä myös tavanomaisen ajan käsittämisen tavan: sen mitä tavallinen ajan käsittämisen tapa paljastaa ajan olemuksesta (ks. Heidegger 2000, momentti 81 ajansisäisyys ja tavallisen aikakäsityksen synty).<sup>12</sup> Lukiessaan Heideggerin *Oleminen ja aika* -teosta Ricoeur (1988, 78) toteaa, että Heideggerin mukaan tavanomaisella tavalla käsittää aika on oikeutuksensa, mutta tätä tavanomaista ajan käsitystapaa ei tule pitää totuudellisena ajan käsityksenä. Ricoeurin Heidegger-tulkinnassa Heideggerin tavallista aikakäsitystä koskeva keskustelu osoittaa, että Heidegger huomioi myös ajan

---

<sup>12</sup> Heideggerille (2000, 499-501) tavanomainen käsitystapa on peittynyt. Huolehtivan arkiymmärryksen katsannossa ymmärtää vain sen mikä sen horisontissa näyttäytyy. Tavallinen tapa tulkita aikaa lujittaa ajan peitteisyyttä ja epäautenttisuutta. Täälläolo pakenee varsinaista eksistenssiään ja pakeneminen on peittävä, siksi ajallisuus (joka on autenttista aikaa) on kätkeytä.

sosiaalisen ulottuvuuden: sen että aika on yhteistä, julkista arkielämän aikaa, jossa huomioidaan aikaa, suunnistaudutaan (mt. Ricoeur 1991f, 100; Heidegger 2000, 485-486).<sup>13</sup>

Ricoeur kritisoi kuitenkin Heideggeria siitä, että Heideggerin ajan käsitteen ulkopuolelle jää se, minkä kritisoimiseen Heideggerin aikafilosofia keskittyy. Heidegger kutsuu vulgääriksi sellaista aikakäsitystä, jossa aika käsitetään sarjaksi toisistaan riippumattomia instansseja. Tieteen aikakäsityksellä ei ole Heideggerille mitään annettavaa, sillä se perustuu haitalliseen aristoteeliseen metafysiikkaan. Tämä Heideggerin vulgääriksi aikakäsitykseksi tuomitsema käsitys on Ricoeurille muutakin kuin latistava näkemys ajasta. Se on ennen-jälkeen -akselille asettuvaa aikaa, joka on ominainen sellaisten tieteenalojen ajattelutavoille kuten geologia, biologia, termodynamiikka, kvanttifysiikka ja fyysinen kosmologia. (Ricoeur 1991g, 342.) Ricoeur haluaa laajentaa fenomenologista käsitystä ajasta kattamaan paitsi inhimillisen elämän ajan, myös kosmologisen ajan. Tämä fenomenologiasta puuttuva äärettömästi jatkuva aika on sukupolvet ylittävää aikaa ja sellaisena ”enemmän kuin syntymän ja kuoleman välissä oleva aika”. Ajan tarkastelu, joka pitäytyy ”kuolevaisten aikaan” jättää ulkopuolelleen maailman ajan jatkuvana, loputtomana aikana.<sup>14</sup>

Heideggerin huoli, ajan ekstaattinen ykseys sekä ajan kerrostuneisuus (temporaalisuuden, historiallisuuden ja ajansisäisyyden käsitteet) ovat kyllä keskeinen osa Ricoeurin omaa aikafilosofiaa, mutta Heideggerin käsitys tavallisesta tavasta käsittää aika on Ricoeurin mukaan kuitenkin siinä suhteessa ongelmallinen, että Heideggerin pitäessä vulgäärinä ja fenomenologisen ajan ohittavina niitä aikakäsityksiä, jotka pohjaavat tavalliseen, peittävään aikakäsitykseen ja vallitsevat monilla eri ei-temporalisoituneilla tieteenaloilla, ei kykene ylittämään ajan filosofian aporeettisuutta, subjektiivisen ja objektiivisen ajan kahtiajakoa.

Kritisoidessaan Heideggerin asennetta tähän kosmologiseen aikaan liittyvään tavanomaisen ajan käsittämisentapaan Ricoeur kysyy, pidetäänkö aikaa vain siksi äärettömästi jatkuvana, että peitämme itseltämme oman äärellisyytemme (kuten Heidegger ajattelee)? Ricoeurin vastaus tähän kysymykseen on sekä kielteinen että Heideggerin vastainen. Ajan filosofia on vaivannut kahtiajaon

---

13 Nancy K. Munn nostaa esiin Ricoeurin ajan antropologiseen tarkasteluun erityisen sopivana teoreetikkona, vedoten siihen, että Ricoeur liittyy aikaa koskeviin teoretisointeihinsa toiminnan tason ajassa suunnistautumisena, ajan lukuun ottamisena. Tässä muodossaan tämä aikaan orientoituminen tulee - vaikkakaan Munn ei sitä siis mainitse - Ricoeurille juuri Heideggerilta (Heideggerin *Rechnen mit Zeit*, Heidegger 2000, 480-481). Heideggerille sosiaalisuus on kuitenkin vain yksi olemassaolon aspekti muiden joukossa (Weiner 2001, 81-82). Vanhoozer (1991, 46) näkee Ricoeurin huomioivan sosiaalisen tradition käsitteen kautta *Time and Narrative* -teoksessa.

14 Gellin ja Ricoeurin Heidegger -kritiikit siis lopulta kohtaavat toisensa. Gellin painottaa, tosin eri syistä, absoluuttisen, kosmologisen ajan huomioimisen merkitystä, ennen muuta antropologisia aikatarkasteluja haaitavan kulttuurirelativismin välttämiseksi.

ongelma, ajan käsittäminen joko subjektin ajaksi tai kosmoksen ajaksi. Ricoeur (1988) esittelee ”kolmannesta ajasta” esimerkkejä, jotka ylittävät fenomenologisen yksilön ajan näkökulman ja jotka toimivat välittäjinä subjektiivisen ja objektiivisen ajan välillä. Kalenteri yhdistää subjektiivisen ja objektiivisen ajan, jäljet kuuluvat sekä menneeseen että nykyisyyteen ja sukupolvet ylittävät yksilön aikahorisontin pelkkänä syntymän ja kuoleman välisenä aikana olemalla biologisen ajan inskriptiota kosmologiseen aikaan. Historiallisen ajan käsitettä tarvitaan sellaisen tilan raivaamiseksi, jossa Ricoeur voi siirtyä käsittelemään ehdotustaan poeettisesta ratkaisusta ajan aporeettisuuteen eli historiankirjoituksen ja fiktion totuusväittämiä.

Mutta kulttuurintutkimuksen kannalta ajan mittaamisulottuvuuden huomioivan aikakäsityksen puuttuminen Heideggerin aikakäsityksestä ei ole sen ainoa ongelma. Vaikka Heideggerin aikakäsitys sisältääkin käsityksen yhteisestä, julkisesta ajasta, onko tällä tavoin määrittyneellä sosiaalisen ajan käsitteellä sellaista kriittistä potentiaalia, jonka kautta voidaan hahmottaa aikaan liittyviä eroja? Relativistisesti orientoituneelle antropologiselle tutkimukselle autenttisen ja epäautenttisen ajan asetelma on vieras, mutta sellaisena se ei ole sinänsä riittävä syy koko hermeneuttisen aikafilosofian hylkäämiseen. Hermeneutiikkaa tarvitaan ainakin, mikäli halutaan huomioida subjektiivisen ajan kokemuksellinen ulottuvuus, niin sanottu yksilönäkökulma kollektiivinäkökulman rinnalla.

Julkiseen aikaan liittyvillä eroilla on taas merkitystä, jos ei filosofisessa, niin ainakin kulttuurintutkimuksellisesti orientoituneessa omaelämäkertatutkimuksessa. Omaelämäkerrallisten tekstien ajan tarkastelussa huomiota on kiinnitettävä ajan kytkeytymiseen ideologiaan, sukupuoleen ja kulttuurisiin diskursseihin sellaisesta lähtökohdasta käsin, jossa *kyseenalaistetaan* ajan yhteisyys ja yhtenäisyys. Ajan antropologiassa on nostettu esiin ajan monitasoisuutta ja moninaisuutta sosiaalisen ajan käsitteen (alun perin Durkheim 1980; Hubert 1999) kautta ja esimerkiksi ajan ja vallan suhteisiin liittyviä kysymyksiä. Seuraavassa tuon esiin millä tavoin juuri Ricoeurin hermeneutiikka on Heideggeriin verrattuna lähempänä antropologisia ajattelutapoja.<sup>15</sup>

---

15 Aikaa koskevat keskustelut liikkuvat samanaikaisesti epistemologisella, metodologisella ja ontologisella tasolla. Esimerkiksi Heideggerin hermeneutiikka avaa mihin tahansa antropologiassakin käsiteltävään teemaan ajattelutapoja avartavia näkemyksiä. Ajan tarkasteluihin Heideggerilla on ollut pysyvää vaikutusta. Heideggerilaisittain nähtynä ajan tutkimuksessa aika ei koskaan voi muodostaa tutkimuskohdetta, joka on asetettu erilleen. Kyse ei ole olemisesta ajassa ikään kuin aika olisi erillään ymmärtämisen horisonteista. Heideggerin fenomenologisessa hermeneutiikassa aika kytkeytyy olemiseen kaiken ymmärtämisen horisonttina ja tulkinnan perustana. Ricoeur muotoilee Heideggerin vaikutuksen hermeneuttisen ajattelun kehittäjänä siten, että (Diltheyn) epistemologisen hermeneutiikan jälkeinen (heideggerilainen) hermeneutiikka ei ole käsitettävissä tietämisen tavaksi, vaan maailmassaolemisen tavaksi (Ricoeur 1981d, 44). Kysyessämme jotain ajasta jo kysymyksemme olettaa jotain, joten on ensin astuttava ulos piiloisista esioletuksista; esimerkiksi tämä Heideggerin tarjoama näkökulma on tärkeä. Heideggerin näkökulma on käsitettävä pikemminkin metodologiaa purkavaksi kuin metodologiaksi (ks. myös mt. 55). Weiner (2001), joka

Heideggerin hermeneutiikalla on annettavaa kaikkeen aikaan liittyvään tutkimukseen, mutta Ricoeurin hermeneutiikka on puolestaan yhdistettävissä suoraan tiettyyn osaan antropologista ajattelua. Esitellessään kaksi tapaa yhdistää hermeneutiikka fenomenologiaan Ricoeur (1981d, 59-62) kuvaa Heideggerin ja hänen oman projektinsa eroja. Ricoeur kutsuu Heideggerin fenomenologista hermeneutiikkaa ”lyhyeksi tieksi” ontologiaan, kun taas Ricoeurin oma tie on ”kiertotie” tai ”pitkä tie”. Ricoeurin näkemyksessä ymmärrys syntyy kulkemalla kulttuuristen merkkien kiertotie tekstien tulkinnan kautta. Oleminen ei ilmene suoraan, vaan se välittyy merkkien, symbolien ja kertomusten kautta. Ajan antropologian kannalta katsottuna Ricoeur näyttää siis tuovan Heideggerin ajan filosofiaan lisän, joka tekee Ricoeurin hermeneutiikasta kulttuurin-tutkimukseen sopivamman: se sisältää ihmisen, joka ymmärtää itseään ja olemistaan kulttuurin kautta välittyvänä ymmärtämisenä. Omaelämäkerrallisten tekstien lukemisessa kysymys välittynisyydestä nousee keskeiseksi pohdittaessa esimerkiksi toiminnan maailman ja tekstien sekä tekstin ja lukijan välistä suhdetta.

Ricoeur (mt.) korostaa, etteivät Heideggerin ymmärtämisen ontologia ja Ricoeurin tulkinnan epistemologia ole kuitenkaan toistensa vaihtoehtoja, mutta Ricoeur pitää parempana siirtyä ontologiaan ”asteittain”, semantiikan ja reflektion kautta, kielen kautta. Näin hermeneuttisen fenomenologian yhteys tulkitseviin tieteenaloihin säilyy, Ricoeur perustelee. Ricoeurin teoretisointi on periaatteessa Heideggeriin nähden lähempänä käytännön tekstintulkintaa. Ricoeur kysyy, kuinka Heideggerin fundamentaaliontologiasta palataan hermeneutiikan epistemologiselle tasolle. Tähän kysymykseen kytkeytyy myös Ricoeurin näkemys ideologiakritiikin asemasta hermeneutiikassa: hermeneuttisen tulkinnan on oltava etäännyttävää yhtä hyvin kuin omaksuvaa, vieraan ja tutun välisen jännitteen varaan rakentuvaa.

Ricoeurille tavanomaisen ajan käsitystavan ”epäautenttisuus” on merkki ajan aporeettisuudesta, ja siksi hänen oman teoretisointinsa yksi ponnahduslauta. Juuri fenomenologisen ajan aporeettisuuden ratkaisemiseksi Ricoeur ryhtyy käymään keskusteluaan kolmen kumppanin, historiankirjoituksen ja historiatieteen, kaunokirjallisuuden ja kirjallisuusteorian, kanssa. Historiaa ja kaunokirjallisuutta Ricoeur analysoi tarkastellakseen niiden tapoja käsitellä aikaa ja viitata todellisuuteen. Keskustelun

---

kehittelee heideggerilaista antropologiaa, näkee Heideggerin, ja yleensäkin hermeneutiikan, avauksena antropologiaan tulkinnan kaikkinaisen, joka tasolla vaikuttavan, konstituoivan roolin huomioonottamisen. (Mt. 52). Weiner (mt. 82 n6) myös rinnastaa antropologian Heideggerin esittämään länsimaisen metafysiikan kritiikkiin siinä mielessä, että etnografian voi ajatella aina olevan länsimaisen kulttuurin ja filosofian kritiikkiä. Weinerin ehdotus on nostaa tämä antropologisen teoretisoinnin keskiöön. Lisäksi vieraan kulttuurin ymmärtämisessä piilotettu, vieras ja tuttu ovat dialogissa samalla tavalla kuin Heideggerin filosofiassa kätkeyty ja ilmeinen.



tuloksena on *Time and Narrative* -teoksen ensimmäisessä osassa esitelty mimesisteoria. Mimesisteoria kuvaa toiminnan maailman ja tekstin välistä suhdetta.

### *Mimesisteoria*

Ajan filosofian aporeettisuuden ratkaisemiseksi kuljettu tie johtaa Ricoeurin teesiin hermeneuttisesta kehästä ajan ja kertomuksen välillä: ajan kokemuksen ilmaiseminen edellyttää kerronnallista rakennetta. Niinpä aika kerrottuna on inhimillistä aikaa ja juuri ajan kerronnallistaminen inhimillistää ajan.

Mimesisteoria jäsentää välittyneisyyttä eri tasojen (mimesis1, mimesis2 ja mimesis3) välisten yhteyksien tarkastelun kautta. Tarkastelu kuvaa sekä toiminnan maailman, tekstin ja lukijan väliset monimutkaiset suhteet että Ricoeurin keskustelun lähtökohtana olleen historian ja fiktion välisen suhteen. Ricoeur haluaa osoittaa, että historiankirjoitukseen sisältyy fiktiolle luonteenomaisia piirteitä ja vastaavasti fiktio on mimeettisempää kuin usein ajatellaan. Kertova fiktio pohjautuu toiminnan maailman arkikieleen.<sup>16</sup>

Ricoeurin hermeneuttisessa olemisen, ajan ja kertomisen suhteen jäsennyksessä perimmäisenä lähtökohtana on ajan filosofian ratkaisemattomien ongelmien reflektointi ja pyrkimys ymmärtää sitä mitä tämä aporeettisuus paljastaa. Ricoeurin mimesisteoriassa keskeisessä asemassa ovat hermeneuttinen ymmärtämisen ja tulkitsemisen problematiikka, kertomuksen teoria ja toiminnan fenomenologia.

Mimesisteoria jäsentää ajan ja kertomuksen suhteen kolmivaiheiseksi mimesikseksi. Kolmivaiheinen mimesis pyrkii esittämään hermeneuttisen kuvauksen toiminnan, tekstin ja lukemisen suhteista. Mimesisteorian ensimmäinen taso on käytännön ja toiminnan ymmärtämisen taso. Toinen taso on konfiguraation (tekstin, esimerkiksi fiktion tai historiankirjoituksen) taso.

---

<sup>16</sup> Nostan tässä esiin ennen muuta kulttuurintutkimuksen kannalta keskeisiä asioita. Ricoeurilla kuten hermeneutiikassa yleensäkin kuitenkin historiallisuus on ensisijainen. Historiallisuus yhdistää fiktiota ja historiankirjoitusta. Historiallisuus on ensisijainen kerronnallisuuteen nähden, sillä olemme historiallisia (teemme historiaa ja historia tekee meidät) ennen kuin kerromme kertomuksia. Ricoeur yhdistää ajan tarkasteluunsa vielä lisää teoreettisia elementtejä kehitellessään historiallisen ajan hermeneutiikkaansa, esimerkiksi Reinhart Koselleckin käsitteet kokemuksen tila ja odotuksen horisontti. Niiden kautta voi Ricoeurin mukaan tarkastella narratiivisen identiteetin muodostamisen prosesseja.

Kolmas taso on kirjoituksen lukemisen taso. Teoria kuvaa tekstin suhdetta kahteen muuhun tasoon, refiguraation tasoon, joka on tekstin lukemisen taso ja prefiguratiiviseen tasoon eli käytäntöä koskevaan tasoon. Luvussa 2 käsitelin Ricoeurin lukemisen teoriaa ja tekstikäsitystä, joten seuraavassa esittelen ainoastaan Ricoeurin kuvauksen käytäntöä koskevasta tasosta.

Mimesis1 viittaa toiminnan ja käytännön tasoon. Juoni kytkeytyy toiminnan maailmaa koskevaan esiyymmärrykseen. Esiyymmärrys liittyy kolmeen eri esiyymmärryksen lajiin: semanttiseen (oletukseen toiminnan ja juonen järjestysten yhtäläisyydestä), symboliseen (toiminta itsessään on jo valmiiksi symbolien, merkkien, sääntöjen ja normien kautta välittyntä) ja temporaaliseen (toiminnasta tunnustetaan temporaalisia ulottuvuuksia). (Ricoeur 1984, 54.)

Juonellistaminen edellyttää vastaavasti kolmenlaista kompetenssiutta: rakennetta koskevaa, symbolista ja temporaalista. Rakennetta koskevaan kompetenssiuden alueeseen kuuluu toiminnan erottaminen toiminnaksi. Toiminta sisältää päämääriä ja motivaatioita. Toiminta on siten enemmän kuin fyysisen maailman tapahtuma, joka johtaa toiseen tapahtumaan. Toiminnalla on myös toimijansa, ja toimiminen on interaktiivista, toimimista muiden kanssa. Toiminnan käytännölliseen ymmärtämiseen kuuluu kyky hallita se käsiteverkosto, jossa kysytään mitä, miksi, kuka, miten, kenen kanssa tai ketä vastaan. (Mt. 55.)

Kertomuksen kielioppi on tunnettava, jotta toiminnan maailmaa voidaan kerronnallistaa. Juonen luominen merkitsee syntagmaattisen järjestyksen luomista. Ricoeur asettaa rinnakkain strukturalistisen rakenneanalyysin ja fenomenologisen näkemyksen toiminnan maailmasta ja päätyy teesiin, jonka mukaan puhdasta rakenneanalyysia ei edes voi olla olemassa, sillä sekin aina lainaa jotain toiminnan fenomenologiasta. Toisaalta toiminnan semantiikka ei ole ainoa käsiteverkosto, joka on kertomuksia kerrottaessa hallittava. Sen rinnalla on edellytys hallita kertomuksen diskursiivisten piirteiden toiminta. Näin ollen rakennetta koskevan kompetenssiuden alueeseen kuuluu kyky hallita kertomuksen säännöt, ja juonen rooli tapahtumien järjestäjänä peräkkäisiksi eli kertomuksen syntagmaattisen järjestyksen synnyttäjänä. Kertomukset perustuvat käsityksiin toiminnan luonteesta ja toiminta voidaan kerronnallistaa, jos kertomuksen kielioppi on hallussa. Tästä vastavuoroisesta suhteesta seuraa, että kertomuksen ymmärtäminen tarkoittaa sekä toiminnan kielen hallitsemista että sen kulttuurisen tradition, johon juonirakenteet pohjautuvat, ymmärtämistä. (Mt. 56.)

Esiymmärrys, joka koskee symbolisia elementtejä käytännön ymmärtämisen tasolla, on puolestaan syy siihen, että toiminta voidaan ylipäänsä kerronnallistaa. Toiminta on jo kertaalleen artikuloitu merkkeinä, sääntöinä ja normeina. Se on jo symbolisesti välittyntä. Symbolisen ulottuvuuden ja kulttuurin muodostumisen säännöistä ja normeista (tässä viitekohtana on kulttuuriantropologi Peter Winch; tämän näkemyksen Ricoeur yhdistää Aristoteleen Runousopin henkilöihahmointiin eettisinä toimijoina) huomioonottaminen mahdollistaa toiminnan näkemisen eräänlaisena kvasitekstinä. Käsitteessään symbolien yhteisöllisyydestä ja yhteisyydestä Ricoeur viittaa Clifford Geertziin sekä Ernst Cassirerin filosofiaan. Ricoeur kiteyttää näkemyksen kulttuurin käsittämistä symbolien verkostona viitaten Geertzin käyttöönotettavaan tekstianalogiaan: symbolisella välittymisellä on tekstuuri ennen kuin siitä tulee tekstiä. (Mt. 58.)

Kolmas esiymmärryksen muoto liittyy temporaalisuuteen. Toiminnan symboliset artikulaatiot kantavat itsessään temporaalisuuden elementtejä ja tästä seuraa se, että toiminta ylipäänsä voidaan kerronnallistaa. (Mt. 54.) Ricoeur toteaa Heideggerin eksistentiaalisen ontologian soveltamisen käytännön tasoon siinä mielessä epävarmaksi, että samalla Heideggerin keskeinen sanoma saattaa kadota. Missä määrin Heideggerin näkemystä tavanomaisesta, peittyneestä aikakäsityksestä voidaan hyödyntää? Ricoeur valitsee Heideggerilta kerronnallisen ajan konseptioonsa viitekohdaksi rajatusti Heideggerin ajansisäisyyden (innerzeitlichkeit) toiminnan temporaalisuuden kuvaajaksi. (Mt. 61.)

Ricoeurille tämä ajansisäisyyttä koskeva momentti sisältää ajan huomioimisen. Ajassa toimimiseen kuuluu ajan huomioiminen ajan lukuun ottamisena. Ricoeurin viitekohtana on Heideggerin (2000, 480-485) esimerkit kielellisistä ilmaisuista, joissa aikaa huomioidaan ("olla aikaa johonkin", "käyttää aikaa johonkin", "menettää aikaa"). Näiden aikaan orientoitumisien viitekohtana on ympäristö. Luonnon ajan rytmiikka toimii sinä perustana, johon suhteutamme ajan laskemistamme, sitä "onko meillä aikaa". (Mt. 62.)

Käytäntöä, tekstiä ja lukemista koskevat tasot ovat yhteydessä toisiinsa, mutta silti toisiinsa nähden erillisiä tasoja. Ne eivät myöskään vastaa toisiaan. Refiguraation tasolla teksti kuvailee uudelleen maailman lukijalleen. Ricoeurin mimesisteoriassa korostuu luova uudelleenmuokkaaminen.<sup>17</sup> Esimerkiksi aurinkokellon viisari toimii ajan välittäjänä: se tulkitsee kosmologisen ajan. Tämä on konkreettinen esimerkki figuroinnista, siitä että jokin antaa muodon jollekin, samaan tapaan kuin

---

<sup>17</sup> Aristoteleen mythos tarkoittaa juonta tapahtumien luovana sommitteluna, uudelleenmuokkauksena. Ricoeur liittää tähän refiguraation uudelleenmuokkaavaan tason kuvaukseensa myös keskustelun Roman Jakobsonin poeettisen funktion käsitteen. Metafora semanttisena innovaationa kuuluu refigurointiin: Ricoeur tarkastelee juonen ominaisuutta toimia metaforan tavoin uutta luovana elementtinä.

taidemaalari muokkaa taideteosta. (Ricoeur 1988, 181.) Kello on Ricoeurille pikemminkin tulkinnan väline, kosmologisen ajan välittäjä kuin ajan autenttisen muodon peittävä mittausväline. Myös kerronnallistamisessa tapahtuu todellisuutta koskevien ongelmien uudelleenmuotoilu, joka on mallin luomista todellisuutta varten (Ricoeur 1991g, 352).

Kulttuurin tutkimuksen kannalta Ricoeurin aikafilosofia on kiinnostava, sillä siinä on monelle muulle filosofiselle debatille epätyypillistä teoreettista moniaineisuusutta ja tieteenalojen raja-aitoja ylittävää ajattelua. Mimesisteoria on erityisen kiinnostava omaelämäkertateorian kannalta. Siinä käytännön tasoa koskeva esiymmärrys muodostuu temporaalisten ulottuvuuksien, toiminnan, symbolisten resurssien ja kerronnallisuuden tasoista, joiden ymmärtämisen ja tulkitsemisen kautta tuotetaan käytännön tasosta monella tapaa erkaantunut teksti. Aikaan liittyville kulttuurisille variaatioille jää teoretisoinnissa tilaa, sillä ymmärtäminen tapahtuu kulkemalla kiertotie kulttuurin merkki- ja symbolijärjestelmän kautta. Mimesisteoria sopii kulttuurintutkimuksellisesti orientoituvaan omaelämäkertatutkimukseen, sillä siinä jäsennetään toiminnan maailman ja tekstin suhdetta. Omassa kulttuuriantropologisesti virittyneessä lähestymistavassani olen taipuvainen näkemään omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kertomisen muotona, jossa arkikulttuurin symbolisia resursseja hyödynnetään yhtä lailla kuin kirjallisuusinstituution tuottamia kirjallisia esikuvia ja näin ollen arkielämän, ja kirjallisen samoin kuin toiminnan maailman ja tekstin suhde herättää erityistä kiinnostusta. Kirjallisuusantropologia (esim. Brady 1991, Poyatos 1988) on erikoistunut tekstien aseman pohtimiseen arki- ja korkeakulttuurin välissä. Tämän tutkimussuunnan taustalta voi löytää muun muassa seuraavaksi puheeksi tulevan Clifford Geertzin tulkitsevan antropologian.

### *Geertz ja Ricoeur*

Ricoeurin filosofinen hermeneutiikka tekstihermeneutiikkana ja kulttuuristen tekstien kautta tapahtuvana ymmärtämisenä on lähtökohdiltaan lähellä kulttuuriantropologista tulkinnan problematiikkaa. Ricoeur itse rinnastaa tekstien tulkinnan ongelman vieraan kulttuurin kääntämisen ongelmaan. Tekstihermeneutiikka on vieraan muuttamista tutuksi, välimatkan ylittämistä: “a profound intention, that of overcoming distance and cultural differences and of matching the reader to a text which has become foreign.” (Ricoeur 2000b, 3-4). Tekstihermeneutiikka käsittelee sen kulttuurisen etäisyyden ylittämistä, joka on ajan synnyttämää etäisyyttä. Antropologia puolestaan on syntynyt tilan tuottamien etäisyyksien, maantieteellisesti toisistaan erotettujen kulttuurien välisten etäisyyksien ylittämisen ja kulttuurin kääntämisen tarpeisiin.

Tämän luvun aiheena ovat Ricoeurin ja kulttuuriantropologi Clifford Geertzin projektien leikkauspisteet ja tätä kautta avautuva näkökulma Ricoeurin kertomuksen teoriaan omaelämäkerrallisten tekstien lukemisen teoriana. Tulkitseva antropologia yleistyi 1980-luvulla eräänlaiseksi kulttuuriantropologian kyseenalaistamattomaksi dogmiksi, joka valtasi alaa antropologian ulkopuolellakin yleisesti hyödynnettynä ”kulttuurisena näkökulmana” yhteiskuntaan, politiikkaan, historiaan ja tekstintulkintaan.

Ricoeurin hermeneutiikka kulttuuristen merkitysten kiertotien kautta kulkevana tekstihermeneutiikkana asettuu samaan maastoon, jolla tulkitseva antropologia liikkuu. Sekä Geertz että Ricoeur käsittävät kulttuurin semioottisena järjestelmänä ja sosiaalisen todellisuuden symbolien verkostona. Ricoeur (1981b, 219) kuvaa sosiaalisen todellisuuden symbolisesti rakentuneeksi: “We should have to say, according to this generalized function of the semiotic, not only that the symbolic function is social, but that social reality is fundamentally symbolic”. Geertzin (1973, 89) kulttuurin käsitteen määritelmä puolestaan kiteytyy seuraavassa: ”Culture is a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life”.

Metaforisuus ja symbolisuus ovat tärkeällä sijalla sekä Ricoeurin filosofiassa että Geertzin tulkitsevassa antropologiassa.<sup>18</sup> Tulkitsevassa antropologiassa symbolien kaksitahoiseksi käsitetyistä luonteesta seuraa tulkinnan määrittäminen piilotetun ja esillä olevan dialektiikan tulkitsemiseksi. Geertzin tulkintakäsitykseen kuuluva tiheä kuvaus merkitsee juuri piilotettujen merkitysten huomioimista etnografian tuottamisessa: tiheä kuvaus pyrkii huomioimaan myös kulttuurin piiloisen tason. Ricoeur käsittelee piilotetun ja ilmenevän dialektiikkaa esimerkiksi puhuessaan psykoanalyysistä (2000, 12): ”This circumscription of expressions with a double meaning properly constitutes the hermeneutic field. In its turn, the concept of interpretation also receives a distinct meaning. I propose to give it the same extension I gave to the symbol. Interpretation, we will say, is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the levels of meaning implied in the literal meaning. Symbol and interpretation thus

---

18 Geertzin tulkitsevassa antropologiassa symbolit toimivat merkityksen välittäjinä kulttuurisen todellisuuden ymmärtämisen prosesseissa. (Geertz 1973, 208). Ricoeur käyttää sanaa ”tekstuuri” luonnehtiessaan Geertzin näkökulmaa kulttuuriin symbolisena järjestelmänä. Tekstuuri viittaaakin osuvasti Geertzin näkemykseen kulttuurista merkitysten verkostona, kudelmanä. ”Man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun” (Geertz 1973, 5).

become correlative concepts; there is interpretation wherever there is multiple meaning, and it is in interpretation that the plurality of meanings is made manifest.” (Ks. tarkemmin Ricoeurin ja Geertzin tulkintakäsitysten eroista ja yhtäläisyyksistä Iser 2000.)<sup>19</sup>

Esseekokoelmansa *Local Knowledge* (1993) johdannossa Geertz kytkee teoretisointinsa löyhästi hermeneutiikkaan: ”-- in an attempt somehow to understand how it is we understand understandings not our own” (mt. 5). Geertz toteaa, että tällä ymmärtämisen ymmärtämisellä viitataan nykyisin yleensä hermeneutiikkaan, ja siksi se mitä Geertz tekee sopii hänen mielestään hermeneutiikan otsikon alle asetettavaksi, ”varsinkin jos sana kulttuurinen lisätään määritelmään”. *Interpretation of Cultures*-teoksessa Geertz (9) määrittelee etnografian ”konstruoinneiksi, joita tehdään toisten ihmisten konstruoinneista”. Tällä luonnehdinnalla Geertz tuo esiin käsityksensä antropologisen tutkimuksen kohteen luonteesta: tutkijan kohteena oleva todellisuus on jo kertaalleen tulkittua todellisuutta, ja sen tutkiminen lähtee liikkeelle tutkijan omista tulkinnoista.

Ricoeuria ja Geertziä yhdistää myös käsitys kulttuurista tekstinä. Geertzin tulkitsevassa antropologiassa tekstillä on rajattu merkitys. Kehitellessään kulttuurin tulkinnan teoriaa, joka tuolloin Geertzin mukaan vielä puuttui, Geertz linjaa antropologisen praksiksen luonteen kirjallisuustieteellisesti. Geertz vertaa etnografista praksista kirjallisuustieteelliseen merkitysrakenteiden analysointiin: ”Doing ethnography is like trying to read (in the sense of construct ”a reading”) a manuscript” (Geertz 1973, 10). Kulttuuri on itsessään teksti (“Culture, this acted document” mt. tai “an assemblage of texts” tai ”imaginative works built out of social materials” mt. 449). Kulttuuria luetaan kuin se olisi teksti: “Cultural analysis must proceed as if it were penetrating the literary text” (mt. 448).

Tämä antropologian tulkitsevan paradigman johtoajatus, kulttuurin ja tekstin näkeminen analogisina, pohjautuu Ricoeurin tekstihermeneutiikkaan. Kehitellessään tunnettua tiheän kuvauksen käsitettään Geertz viittaakin juuri Ricoeurin tekstikäsitteeseen. Antropologin tehtävänä on Geertzin mukaan sosiaalisen diskurssin kirjoittaminen ylös. Kirjaamisen kautta ohikiitävästä hetkestä jää pysyvä jälki, kuvaus, johon myöhemmin voi palata (mt. 19; myös Geertz 1993, 31).

---

19 Yhtymäkohtia voi etsiä myös Geertzin antropologian sisältämistä yleisemmistä lähtökohdista. Geertz on teoreetikkona epäselvä linjauksissaan, eikä Geertz ryhdy klassikon aseman saaneissa teksteissään systemaattiseen teoreettiseen keskusteluun filosofisen hermeneutiikan edustajien kanssa, Geertz valitsee esseistisen tieteellisen kirjoittamisen tavan, jossa teoreettiset näkökulmat ovat osa esteettisiä pyrkimyksiä tavoittelevaa etnografiaa. Viime kädessä Geertzin ja Ricoeurin ajattelua yhdistää Diltheyn hermeneutiikka. Yhdysvaltalaiseen kulttuuriantropologiaan Diltheyn vaikutus tuli Saksasta USA:han siirtyneiden emigrantitutkijoiden, kuten Franz Boasin kautta.

Merkityksen syntyminen ei kuitenkaan edellytä inskriptiota. Merkitys voi säilyä myös toiminnassa itsessään (Geertz 1993, 31). Toiminta on luonteeltaan tekstin kaltaista.

Tekstin ja toiminnan välille asetettu analogia on analyyttinen väline Geertzin hahmottelemassa kulttuurin tulkinnassa. Kiinnittymisessään sanottuun (inskriptio) lausumisen sijaan Geertz nojaa Paul Ricoeurin tapaan jäsentää diskurssi tapahtuman ja merkityksen dialektiikkana. Strukturalistisen kielitieteen heikkous on Ricoeurin (2000, 32-33) mukaan tapahtuman pitäminen katoavana ja (kieli)järjestelmän pitäminen säilyvänä. Tapahtumalla ja merkityksellä on lauseessa kuitenkin dialektinen ykseys (mt. 37): ”Diskurssin akti ei kuitenkaan ole pelkästään hetkellinen ja häviävä. Se voidaan tunnistaa ja uudelleen tunnistaa samana niin, että voimme sanoa sen uudestaan tai toisin sanoin.” (mt. 39). Muuttumisesta huolimatta ”sanottu sinänsä” säilyttää merkityksensä. Diskurssi on siksi määriteltävä uudelleen, se on määriteltävä tapahtuman ja merkityksen dialektiikaksi. Ymmärtämisen kohteena oleva tapahtuman merkitys ei kuulu sen kertaluontoisuuteen ja ohikiitävyyteen, vaan kestävän merkityksen alueelle. Ymmärtämisen kohteena on siten kielen viesti- pikemminkin kuin koodijärjestelmänä ja tapahtuma sen pysyvän merkityksen osalta. (Mt. 38.) Kirjoitus säilyttää diskurssin merkityksen ja tapahtuman dialektiikan, sillä se mitä kirjoitus itse asiassa kiinnittää, ei ole puhumisen tapahtuma, vaan ”sanottu” (mt. 57-58). Kirjoitetuksi tulee puhetapahtuman merkitys, ei itse tapahtuma.

Ricoeurille teksti on ensisijaisesti diskurssia. Inskriptio ei kuitenkaan merkitse puheen tallentumista kirjoituksessa sellaisenaan, sillä kirjoitukseksi kiinnittyneenä se on erkaantunut alkuperäisestä tilanteesta ja tekijän intentioista. Puhetilanne korvautuu sillä merkityksellä, joka sanotulla on. Se erkaantuu myös yleisöstä, sillä kirjoituksella ei ole tiedettyä yleisöä. Se erkaantuu yhteisestä todellisuudesta joka kuulijan ja puhujan välillä on. (Ricoeur 1981b, 197-221.)

Samaan tapaan kuin mimesisteoriassa toiminnan ja tekstin välillä säilyi yhteys siitä huolimatta että teksti on erkaantunut todellisuuden uudelleenmuotoilun ja erkaantumisien kautta toimintaa koskevasta tasosta, myös tapahtuman ja merkityksen dialektiikassa tapahtuman ja inskription välillä on sekä yhteytensä että eronsa. Nämä erkaantumiset ja etäännyttymiset ovat tärkeitä kun puheena on se kuinka omaelämäkerrallisia tekstejä voidaan lukea. Geertz ei Ricoeurin tavoin korosta näitä erkaantumisia ja niiden seurauksia tulkinnalle ja siten Geertzin tekstikäsitys jää vajaaksi.

Ricoeurilla tapahtuman ja merkityksen dialektiikan tarkastelu liittyy teesiin tekstin semanttisesta autonomiasta. Tekstin semanttinen autonomia merkitsee sitä, että se mitä tekijä tarkoittaa ja se mitä

teksti tarkoittaa eivät ole yhteneviä. Toisin kuin Dilthey (Ricoeurin mukaan liian psykologistisessa näkemyksessä) esitti, tekstin merkitys on kiinnittyessään jo etäännyntynyt lausujan intentioista. Geertz linjaa semioottisen kulttuurikäsitteen omaavan tulkitsevan antropologian rinnasteisesti antipsykologisesti. Tulkitseva antropologia ei ole mielensisäisyyden antropologiaa. Mutta kuka on kulttuurisen tekstin tekijä Geertzin tulkitsevassa antropologiassa? Kysymys siitä, kenen tulkintoja kulttuurisen tekstin sisältämät tulkinnat lopulta ovat, jää Geertzillä avoimeksi.

Tulkitseva antropologia etnografisena tutkimusalana nojaa ajatukseen toiminnan tulkittavuudesta tekstinä. Toiminta on tulkittavissa tekstinä, sillä toiminta on objektivoinut samaan tapaan kuin diskurssi kiinnittyessään kirjoitukseksi irtautuu puhujiensa intentioista ja tallentaa puhetilanteen merkityksen. Tulkitseva antropologia voi keskittyä tekstin, etnografian, problematiikkaan, sillä teksti sisältää tulkinnan kohteen. Etäännytyksenä teksti säilyttää toiminnan merkityksen ja juuri toiminnan merkitys on se, joka on tulkinnan kohteena itse toiminnan sijaan.

Antropologinen tutkimus etnografisena praksiksena on mahdollista, sillä antropologi voi lukea kulttuurin ilmiöitä, tuottaa etnografioita ja kirjoitus, etnografia, kykenee säilyttämään toiminnan merkityksen. Tekstin ja toiminnan välinen analogia on kaksisuuntainen: se merkitsee sekä sitä että toiminnan merkitys säilyy tekstinä että sitä, että toimintaa voidaan lukea tekstinä. Geertzin tulkitseva antropologia rakentuu antropologiseen tutkimustraditioon kuuluvan etnografisen praksiksen, kenttätöön ja tekstimuotoisten kenttätööraporttien varaan. Korostaessaan antropologin luovaa tuotosta, tekstiä, se on erikoinen tutkimusstrategia, jonka voi nähdä yhtäältä myöhempien henkilökohtaista kirjoittamista korostavien tutkimussuuntausten esikuvana ja toisaalta tutkijan erityisasemaa kulttuurin kompetenttina tulkitsijana korostavana omnipotenttina luovana toimintana.

Ricoeurin tapahtuman ja merkityksen dialektiikkaa koskeva keskustelu muodostuu yhdeksi yhtymäkohdaksi Geertzin ja Ricoeurin projektien välillä. Ricoeurin ja Geertzin tekstinäkemykset avautuvat myös niitä kohtaan esitetyn kritiikin kautta. Poststrukturalismi irtautuu tekstualistisesta – esimerkiksi Ricoeurin ja Geertzin – näkemyksestä. Teksti ei ole osa mitään suurempaa, yhtenäistä kokonaisuutta. Esimerkiksi Geertzin antropologian oletus on, että teksti sisältää jo itsessään koko kulttuurin, ja osien kautta voidaan saada haltuun koko kulttuurin kokonaisuus. Poststrukturalisteille tällainen järjestyneisyys on lumetta, satunnaisten ja fragmentaaristen osien keinotekoisista yhteenlukemista. Narratiiviset kategoriat, esimerkiksi juoni, henkilöahmo, alku, keskikohta ja loppu, ovat osa sitä haitallista metafysiikkaa, jota tekstien lukemisessa tulisi välttää. (Kellner 1989, 342.)



Tulkitsevan paradigman kautta omaelämäkerrallisten tekstien aikaa voidaan lähestyä yhtäältä tekijän intentioista ja toisaalta empiirisen maailman todellisista sosiaalisista rytmeistä erkaantuneena, ilman että tekstin ja toiminnan maailman välinen yhteys kokonaan katkeaa. Mutta millainen tulkitsevasta paradigmasta käsin nouseva ajattelutapa on kriittisten kysymysten esittäjänä? Miten se pystyy puhumaan ”toisen lukukertani” esiin nostamista omaelämäkerralliseen aikaan liittyvistä kriittisistä kysymyksistä?

Kahdella tavalla lukeminen kuuluu Ricoeurin tulkintakäsitykseen. Yleisesti ottaenkin Ricoeur haluaa säilyttää hermeneutiikassaan mahdollisuuden ideologiakritiikkiin, ja kirjoittaa aiheesta laajasti (esim. Ricoeur 1981, 1991). Siitä huolimatta, että Ricoeur huomioi ideologiakritiikin mahdollisuuksia hermeneutiikassa, ideologia ei ole erityinen keskustelunaihe ajan ja kertomisen suhdetta jäsentävässä *Time and Narrative* -teoksessa. Teoksessa Ricoeur kytkee temporaalisuuden kertojan ääneen. Ricoeur painottaa myös näkökulman käsitettä. Näkökulman käsite kytkeytyy Ricoeurilla siihen ideologiaan, joka rakentaa teosta joko tekijän tai henkilöihahmon ideologiana.

Genetten narratologiassa erotetaan se, joka näkee (fokalisaatio) siitä, joka puhuu (ääni) (Tammi 1992, 15). Ricoeurille (1984, 81) näkökulma on ”lukijalle osoitettu kutsu suunnata katse samalla tavoin kuin tekijä tai henkilöihahmo” ja ääni on ”hiljaista puhetta, joka esittää tekstin maailman lukijalle”. Ääni liittyy kommunikaatioon tekstin ja lukijan välillä (refiguraatio) ja näkökulma tekstin konfiguraation tasolle (mt.). Omaelämäkerrallisten tekstien sisältämiä ideologisia kertomuksia voidaan hahmottaa kiinnittämällä huomiota siihen, kenen näkökulmasta tapahtumat kerrotaan. Fokalisaatiota päiväkirjojen tulkinnassa on hyödyntänyt muun muassa Eeva Jokinen (2005). Jäljempänä seuraavissa luvuissa sovellan tätä näkökulmaa omissa tulkinnoissani.

Ilman ideologiakriittistä lukustrategiaa tulkitsevan paradigman mukainen lukutapa uhkaa muodostua tekstualisoituneiden kokemusten ja kiinnittyneiden merkitysten tulkinnaksi. Esimerkiksi Ainin, Saaran ja Kertun kirjoittamisessa ei kuitenkaan kyse ole vapaasta valinnasta kokemusten tekstualisoimisessa, vaan olemassa olevat valta- ja merkitysrakenteet ovat jo tuottaneet rajatun valikoiman omasta elämästä kertomisen mahdollisuuksia. Kertomista ei siten voi hahmottaa pelkäksi yksilön omaehtoisten tulkintaprosessien kautta syntyväksi kokemusten tekstualisoinniksi: omaelämäkertoja kirjoittaa jo ennalta olemassa olevien tekstien ja jo häntä ennen kerrottujen kertomusten muodostamassa kulttuurissa.

Päiväkirjan aikaa tarkasteltaessa ei vielä yksistään riitä, että määritetään kulttuuri symbolijärjestelmäksi. On kysyttävä lisäksi, millä tavoin kulttuurin symbolijärjestelmä liittyy kulttuurin valtarakenteisiin ja millä tavoin määrittelyvaltaa hyödynnetään. Narratiiviseen filosofiaan kriittisesti suhtautuva Crispin Sartwell (2000, 47) kiteyttää kritiikkinsä toteamalla, että narrativismi tekee ”ne subjektiviteetteja artikuloivat rakenteet näkymättömiksi, jotka ovat sidoksissa merkkijärjestelmiin”. Sartwell nostaa myös esiin sen kuinka kokemuksen pitäminen aina jo valmiiksi symbolisesti välittyneenä tekee mahdottomaksi saavuttaa koskaan sellaista tiedonmuodostuksen pistettä, joka asettuisi tämän tilanteen ulkopuolelle. Geertzin tulkitsevassa antropologiassa kyse on kulttuuriantropologian luonteen mukaisesti vieraan kulttuurin tulkittamisesta, jolloin tätä ongelmaa ei periaatteessa nouse esiin, sillä tutkimuskohteena on tutkijalle vieras symbolijärjestelmä. Sartwellin kritiikki voidaan ulottaa koskemaan hermeneuttista tulkintatapaa yleisemminkin. Vaikka tekstiä luettaisiin epäilyn hermeneutiikassa ideologisia rakenteita paljastaen, tämä paljastaminen voisi tapahtua ainoastaan jotain toista, varmana pidettyä diskurssia vasten – tieteen kieltä vasten (Kellner 1989, 179 ). Tieteen kieli voi sekin olla kuitenkin sidoksissa merkki- ja valtarakenteisiin.

Vaikka ideologikritiikki sisältyy Ricoeurin hermeneutiikan avaamiin mahdollisuuksiin, Ricoeurin kertomuksen teorian painopiste on itse itseään ymmärtämään pyrkivän ihmisen ymmärtämisen prosessien hahmottamisessa pikemminkin kuin valta- ja merkitysrakenteiden huomioimisessa ja diskursiivisissa käytänteissä syntyvien subjektiviteettien analysoimisessa.

Tulkitseva paradigma kuuluu siihen traditioon, jota Lawrence Grossberg (2005) kuvaa universaalistavaksi, sillä se näkee kaiken kulttuurisen *maailmaa konstituivana*. Symboliset toiminnot ovat esimerkkejä merkityksen transsendentaalista välittymisestä todellisuuden ja tietoisuuden välillä. Käsitys kulttuuristen merkitysten muodostumisesta vapaana, mahdollisuuksia täynnä olevana merkitysten konstruointina jättää huomiotta merkityksen muodostamisen reunaehdot, rakenteet, jotka muodostavat ne mahdollisuudet, joilla minän, ajan ja elämän suhteita voi muodostaa.

Epähierarkisoiva ja erotteluihin kykenemätön – luultavasti sekä Geertzille että Ricoeurille Diltheyn romanttisesta hermeneutiikasta periytyvä – kulttuurin käsite ohittaa merkitysten kytkökset vallan mekanismeihin. Kulttuuriantropologian sisäisessä keskustelussa tulkitsevaa antropologiaa on

kritisoitu liiallisen kirjallisuustieteellisyytensä lisäksi useimmiten juuri valtasuhteiden ohittamisesta (esim. Keesing 1987; myös Thompson 1990, 135).<sup>20</sup>

Ricoeurin käsitys tulkintaan sisältyvästä ideologiakritiikin mahdollistavasta tekstin rakenteen analyysistä on tärkeä keino erottautua siitä, mitä tulkitseva antropologia yksinään tarjoaa tekstintulkintaan. Narratiivista filosofiaa kohtaan esitetty kritiikki johtaa kuitenkin pohtimaan, vaivaako Ricoeurin kertomuksen teoriaa noidankehä, jossa narratiivisuuden ilmentymiä (tekstejä) tarkastellaan vain sen pohjalta, joka jo ennalta on rakentunut kohteen ominaisuuksien, narratiivisuuden, varaan. Jos kertomuksen teoria perustuu oletuksiin ajan, minän ja tekstin välisistä suhteista, voiko se avata mitään uutta omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluihin? Tämän kysymyksen ratkaisemiseksi on palattava pohtimaan Ricoeurin teorian perusasetelmaa.

### *Fiktio, oma elämä ja aika*

Ricoeur tekee erottelun fiktiivisten ja kuvailevien (*Tulkinnan teoria*) sekä fiktion ja todella tapahtunutta koskevan tekstin (*Time and Narrative*) välillä. Mimesisteoriassa ristikkäisreferentiaalisuuden kautta kuvataan kaikkien kertovien tekstien suhdetta toiminnan maailmaan ja lukemisen aktiin. Omaelämäkerrallisen ajan analyysi pelkästään mimesisteorian kautta voisi olla melko latteaa, sillä aikakysymykset kytkeytyisivät ensisijaisesti siihen kuinka toiminnan maailma on kerronnallistettavissa ja kuinka lukija tulkitsee tekstiä. Onkin hyvä kiinnittää huomiota siihen, mitä Ricoeur toteaa fiktiivisestä ajan kokemuksesta.

Fiktiivisessä ajan kokemuksessa (ts. fiktion esittämässä temporaalisuuden representaatioissa) on kiinnittyneenä jotain olennaista *asutettavasta maailmasta* (Ricoeur 1985, 100-101). Asutettava maailma on teoksen avaama ontologinen taso. Fiktiivinen ajan kokemus, jota Ricoeur lukee esiin valitsemistaan romaaneista, ei ole teosten tekijöihin kytkeytyä tekijän aikaa, tässä kapeassa mielessä ”omaelämäkerrallista aikaa”, vaan teoksen avaaman maailman temporaalisuutta, joka on kiinnittynyt tekstiin. Ricoeur tuntuu ajattelevan, että fiktiolla on paremmat mahdollisuudet puhua maailmasta ja siihen kätkeytyvistä mahdollisuuksista kuin sellaisella arkisella kirjoituksella, jota

---

20 Vallan sijaan Geertz painottaa merkityksiä eikä ota huomioon kulttuuristen ilmiöiden eriäviä ja ristiriitaisia merkityksiä. Lisäksi Thompson (mt. 133-134) kritisoi Geertzin tapaa hyödyntää Ricoeurin teksti-käsitettä. Geertz muun muassa sivuttaa kysymyksen siitä, kuka on tekstin tuottaja, etnografi vai informantti. Geertz ei riittävästi problematisoi etnografian, tekstin ja tutkimuskohteen välistä suhdetta. Samansuuntaista kritiikkiä esittänyt James Clifford (1988, 40-41) lähti Geertzin tavoin liikkeelle Ricoeurin tapahtuman ja merkityksen dialektiikasta kehitellessään dialogista etnografiaan, jossa sekä informantin että antropologin ääni kuuluvat.

päiväkirjakin edustaa. Ricoeurhan erotteli päiväkirjat ja muut kuvailevat tekstit fiktiivisistä teksteistä *Tulkinnan teoriassa* puhuessaan tekstien tavasta viitata todellisuuteen. Toisaalta saman asian voi kääntää niinkin päin, ettei päiväkirjoja ja muita omaelämäkerrallisia tekstejä tule lukea ontologisoivasti, sillä ne eivät edusta sellaista tekstilajia, jossa maailmassaolemisen ulottuvuuksia olisi kiinnittyneenä. Jos tämä erottelu kuvailevien ja fiktiivisten tekstien välillä säilytetään, säilytetään ero kulttuuristen merkkien ja ontologian välillä samoin kuin estetään sellaisen näkökulman syntyminen, jossa kulttuurisia kertomuksia luetaan ontologisoivasti. Omaelämäkerrallisten kirjoitusten ja fiktion välistä suhdetta on pohdittava myös tästä näkökulmasta.

Vaikka kirjallisuus tuottaa arkikulttuuriin elämän malleja, fiktio on ainakin parhaimmillaan enemmän kuin kulttuuristen mallien mukaan kerronnallistettu elämä. Ricoeur ajattelee, että joidenkin kysymysten käsittelyssä fiktio on ylivertainen inhimillinen resurssi. Fiktion kautta kyetään käsittelemään sellaisia aikaan liittyviä kysymyksiä, joiden edessä esimerkiksi filosofisessa kielenkäytössä loppuvat sanat. Joidenkin kysymysten, kuten aikakysymysten, kohdalla molemmat viime kädessä turvautuvat kielen metaforisiin resursseihin. (Ricoeur 1988, 243.)

Ricoeur pyrkii kertomuksen teorian kautta ajan filosofian kehittämiseen. Kertomuksen teoria ei siis edes pitäisi arvioida metodologiselta kannalta. Siirtyessäni seuraavissa luvuissa puhumaan ajastaminän diskurssina ja kokemuksena aineistoni kautta, hyödynnän Ricoeurin hermeneutiikkaan sisältyvää mahdollisuutta lukea tekstejä sekä kriittisesti että kokemuksellisesti. Päättäessä palaan omaelämäkerrallisten tekstien ja fiktion väliseen suhteeseen uudelleen. Kuvaan kuitenkin ensin seuraavassa luvussa aikaa omaelämäkerrallisissa kirjoituksissa yleisellä tasolla, kiinnittäen ensin huomiota kirjoittamiseen omaelämäkertojan toimintana.

## 5. AIKA PÄIVÄKIRJADISKURSSEISSA

### *KALENTERI*

Päiväkirja on erityinen omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muoto, ja päiväkirjan kirjoittamisella on aivan erityisiä funktioita kirjoittajalleen.<sup>21</sup> Näitä funktioita pohtiva John Svenske (1993, 169-179) nostaa psykologisten tarveteorioiden rinnalla esiin päiväkirjakirjoittamisen toiminta- ja rituaalifunktion. Toimintafunktion käsitteellä hän viittaa omasta elämästä kirjoittamisen merkitykseen arkiseen elämiseen kuuluvana toimintana. Säännöllisesti toistuvana kirjoittamisesta muodostuu automaatio, jossa arkisten ja toistuvien tapahtumien rekisteröinti rekisteröimisen itsensä vuoksi – toiminto itsessään – on tärkeämpää kuin kirjoittamisen tuloksena syntyvän tekstin laatu ja sisältö.

Svenske selittää päiväkirjoille tyypilliset samanlaisina toistuvat, melko mielenkiinnottomia arkisia toimia kuvaavat merkinnät kirjoittajan omaksumalla tapahtumien rekisteröimisen pakolla. Jos päiväkirja nähtäisiin ainoastaan sellaisena dokumentoinnin välineenä, jonka tarkoituksena on tallentaa elämän tärkeät tapahtumat ja niitä koskevat mietteet, sellaiset päiväkirjassa joskus esiintyvät merkinnät, joissa kerrotaan pelkästään ettei mitään kummempaa ole tapahtunut, jäisivätkin vaille selitystä. Päiväkirjojen tarkastelussa huomiota on siten kiinnitettävä kirjoittamisen toiminnalliseen funktioon. Myös *rituaalifunktio* liittyy kirjoittamiseen toistuvana osana arkisen elämän elämistä. Samankaltaisina toistuvien tapahtumien, esimerkiksi työtehtävien ja sääolojen luetteleminen päiväkirjamerkinnöissä on esimerkki päiväkirjakirjoittamisen rituaalifunktiosta. Se liittyy Svensken mukaan ennen kaikkea kirjoittamisen tuottamaan jatkuvuuden ja turvallisuuden tunteeseen.

Saara, Aino ja Kerttu eivät niinkään tähtää säntilliseen kirjoitusrytmiin ja kattavaan arkielämän tapahtumien rekisteröintiin kuin mahdollisimman laajan, useita vuosia elämästä kattavan päiväkirjan tuottamiseen. Saara luonnehtii päiväkirjakirjoittamistaan toisen päiväkirjansa alussa seuraavasti:

---

<sup>21</sup> Miia Votka (2004) hahmottaa SKS:n Kirjallisuusarkistoon tallennetuista päiväkirjoista tapahtumien tallentamiseen, arjen hallitsemiseen, elämän inventointiin, minän ja maailman jäsentämiseen, itsen terapointiin ja kirjallisten taitojen kehittämiseen liittyvät funktiot.

Usein olen alkanut päiväkirjan, usean olen päättänytkin. Joku on keskenkin jäänyt. Alan jälleen uudella innolla, uudella uskolla. Ei minusta olekaan päiväkirjan pitäjäksi - sanan varsinaisessa merkityksessä. En osaa tunteitani tulkita kynän avulla. Kun tuimasti tunnen ja sitä paperille pistää, katoaa siitä useinkin sielu. Ja kuitenkin yritän jälleen. Alan elämäni ensi muistoista - koetan jatkaa nykyaikaan asti.

Ainon ja Kertun tavoin Saara pyrkii katsomaan omaa elämäänsä kokonaisvaltaisesti. Lyhyiden, intensiivisten kirjoitusjaksojen sijaan Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat ovat syntyneet pääosin säännöllisesti, mutta harvakseltaan kirjoittaen. Kaikkien kolmen päiväkirjoissa on toki jaksoja, jolloin merkintöjä on kirjoitettu tiheään. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat eivät kuitenkaan koostu samankaltaisten päivien toistuvasti samankaltaisista kuvauksista. Niissä tulee kuitenkin esiin pyrkimys jatkuvuuden tuottamiseen samuuden tuottamisen kautta. Voisivatko kirjoittamisen toiminta- ja rituaalifunktio olla yhteydessä aikaan — siihen, että omaelämäkertojalla on tarve kirjoittamisen kautta käsitellä omaa elämäänsä temporaalisena kokonaisuutena?

Päiväkirjojen omaelämäkerrallista aikaa käsiteltäessä kalenteri ja ajan kalendaarinen organisointi nousevat mieleen etsimättä, sillä päiväykset ovat keskeinen osa päiväkirjadiskurssia. Ne muodostavat päiväkirjalle eräänlaisen kronologisesta ajasta rakentuvan rungon, jonka ympärille oman elämän tapahtumat ja niitä koskevat mietteet asettuvat eri tavoin toisiinsa kytkeytyväksi kudelmaksi. Kalenteriajan merkitys elämälle muotoa antavana ja päiväkirjalle rakenteen luovana tekijänä korostuu päiväkirjassa kenties siksi, että monimuotoinen omasta elämästä kertomisen tapa edellyttää jotakin kerrontaa koossa pitävää rakennetta. Objektiviisen ajan määreet toimivat päiväkirjoissa myös lukukoodeina, jotka ohjaavat luetun tekstin tulkintaa. Lukijan kannalta tarkasteltuna objektiivinen aika saa merkityksen ilmaisutapana, jolla pyritään autenttisuusvaikutelman synnyttämiseen. Juuri päiväkirjamuotoa on käytetty välittömien todellisuusvaikutelmien aikaansaamiseksi, esimerkiksi romaaneissa ja etnografisessa kirjoittamisessa.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Ian Watt (1957) kuvaa modernin aikakäsityksen yhteyttä kerronnallisen ajan hyödyntämistapojen muutoksiin. Renessanssin jälkeen aikaa ei käsitetty enää pelkästään fyysisen maailman ilmiöksi, vaan myös ihmisen yksilöllisen ja kollektiivisen historian muodostajaksi. Modernissa romaanissa sen sijaan ajan merkitys korostuu. Kerronnassa esimerkiksi synnytetään objektiivinen vaikutelma ajasta viittaamalla almanakkaan; toisaalta kerronnassa voidaan käyttää kirjeitä kertojan sisäisen maailman kuvaajina. Lukijan pääsyä kontaktiin henkilöahmon tietoisuuden kanssa tavoiteltiin tarkan kuvauksen ja objektiivisen ajan ulottuvuuden kautta. (Mt. 191.) Watt liittää modernin romaanin synnyn omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen kalvinismin kautta: Calvin korosti introspektion merkitystä. Laajan

Lukijan kannalta ajateltuna päiväys merkinnän aloittavana konventiona sijoittaa kerronnan todelliseen aikaan ja paikkaan. Ajan ja paikan ei-fiktiivisyys vahvistetaan usein merkinnän alussa kuvaamalla jotakin piirrettä kirjoittamishetken havaitusta todellisuudesta, esimerkiksi miljöötä, ikkunasta avautuvaa näkymää tai kirjoitushetken mielenmaisemaa. Tällaiset kerronnan ainutkertaiseen aikaan ja paikkaan kytkevät ilmaukset ovat kertomisen tyypillisiä aloituskonventioita ja sellaisina osa sitä vakuuttelua, jota omaelämäkertoja päiväkirjassaan harrastaa pyrkiessään osoittamaan yleisölleen olevansa luotettava kertoja, joka kertoo hänelle todella tapahtuneista asioista. Päiväkirjakirjoittamisen erityisiä funktioita ajatellen on kiinnitettävä huomiota kuitenkin myös *tekstin ja omaelämäkertojan* väliseen suhteeseen.

Jotkut päiväkirjat – eivät tosin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat – korostavat erityisellä tavalla kalenteriajan merkitystä. Tällaisia päiväkirjoja on voitu käyttää erityisesti vuodenaikoihin ja sääoloihin liittyvien havaintojen tekemiseen, tai muutoin ajan mukanaan tuomien muutosten, vaikkapa sairastamisen ja tervehtymisen seuraamiseen. Nämä erityiset kalenteri- ja teemapäiväkirjat keskittyvät kosmologisen ja biologisen ajan, luonnon ja ruumiin ajan, muutosten tarkkailuun. Ajan kulumisen seuraaminen voi tällöin olla tapa tehdä aika ja hitaat muutokset näkyviksi ja käsiteltäviksi. Myös Saaran, Ainon ja Kertun näihin kalenteripäiväkirjoihin tai sairauspäiväkirjoihin verrattuna moniulotteisemmista ja laajempaa omaelämäkerrallista kerrontaa sisältävistä päiväkirjoista löytyy tällaisia elementtejä. Esimerkiksi Aino kirjoittaa oman ruumiinsa fyysisen tilan kehityksestä ja Saara puolisonsa sairautta kuvailevan sairasajan teemapäiväkirjan.

Myös Saaralle, Ainolle ja Kertulle kirjoittamisen säännöllisyys on ainakin jossain määrin tavoiteltava ideaali, sillä he viittaavat omaan kirjoittamistahtiinsa ja kommentoivat taukoja, joita kirjoittamiseen on tullut. Päiväysten korostunut merkitys ja puhe ajan kulumisesta (siitä, kuinka kauan on edellisestä kirjoituskerrasta ja kuinka nopeaa aika on kulunut) herättävät kysymään, merkityksellistääkö omaelämäkertoja oman elämän aikansa vain ajan mittaamisulottuvuuden kautta? Onko päiväkirja kirjoittajalleen eräänlainen elämän mittapuu, elämän kellolla ja kalenterilla

---

päiväkirja-aineiston tuottanut Pepys ja modernin omaelämäkerran klassikko Rousseau samoin kuin Boswell olivat kaikki kalvinismin vaikutuksen alaisia tuottaessaan omaelämäkerrallisia tunnustuksiaan. (Mt. 76.) Ks. aikakäsitysten muutoksista 1700-luvun romaaneissa ja erityisesti Daniel Defoesta Mäkikalli 2007. Objektivisen ajan määreet tuottavat vaikutelmaa kerrottujen tapahtumien todenperäisyydestä. Niinpä päiväyksiin varustettua päiväkirjamuotoa käytettiin yhtenä tekstityyppinä esimerkiksi etnografisen diskurssin vakiintumisvaiheessa. Eletyt kokemukset näennäisen välittömästi raportoituina synnyttivät varhaisen antropologian realistisen kirjoitustavan (Fabian 2001, 12). Antropologin omien subjektiivisten kokemusten esille asettaminen vakuutti lukijan tekstin autoritäärisyydestä (etnografian kerronnallisia keinoja analysoi Johannes Fabianin lisäksi esim. Geertz teoksessa *Works and Lives*).

mitattavan ajallisen organisoitumisen hahmottamisen väline? Päiväkirjan historian voi nähdä kietoutuvan modernissa keskeisen aseman saaneeseen aikatietoisuuteen, kellon ja aikataulujen yleistymiseen. Toisaalta kalenterijärjestelmiä ei voi sinänsä liittää yksinomaan moderniin länsimaiseen kulttuuriin: eri kalenterijärjestelmiä on hyödynnetty eri kulttuureissa yhteisöjen sosiaalisen ja rituaalisen toiminnan ajalliseen organisoimiseen.

Seuraavassa kiinnitän huomiota siihen, mikä merkitys omaksutulla kulttuurisella ajan hahmottamistavalla, kalenteriajalla, on omaelämäkerrallisen ajan problematiikassa ja kuinka se liittyy kirjoittamisen funktioihin. Näissä tulkinnoissani käsitän kalenterin ennen muuta temporaaliseksi kehykseksi, kulttuurin tarjoamaksi välineeksi. Jens Brockmeier (1995) kutsuu temporaalisia kehyksiä antropomorfisiksi operaattoreiksi. Ne liittyvät siihen, kuinka aika yleisesti ottaen toimii elämää, toimintaa ja itseämme ja maailmaa koskevien ajatusten järjestämisessä. Tähän tapaan on kalenteri käsitetty ajan antropologiassa, jossa juuri kalenterijärjestelmien tutkiminen on ollut eräs keskeinen osa ajan tutkimista. Esimerkiksi antropologisen ja sosiologisen aikatutkimuksen varhainen teoreetikko Henri Hubert korostaa aikaa käsittelevässä esseessään *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1905, englanniksi käännös ensimmäistä kertaa vasta vuonna 1999), ettei kalenterin merkitys sinänsä ole ajan mittaamisessa, vaan siinä kuinka kalenteri tuottaa aikaan rytmikkaa. Kalenterijärjestelmän kautta aikaan tuotetaan kvalitatiivisia erotteluja, joista pyhän ajan erottelumekanismi on keskeisin. Kalenteriaika voi vaikuttaa latteimmalta ja tyypistävimmältä ajan piirteeltä, mutta päiväkirj kirjoittamisen kannalta se ei lopulta ole kuitenkaan merkitykseltään tyhjä vaan päinvastoin siihen huomion kiinnittäminen avaa näkökulmia tekstin ja kirjoittajan suhteeseen.

### *Ajan hallitseminen*

Päiväkirjassa aikajänne kerrottujen tapahtumien ja kertomisen hetken välillä voi olla huomattavasti lyhyempi kuin omaelämäkerrassa tai esimerkiksi muistelmissa. Päiväkirj kirjoittamisen toiminnalliseen funktioon kuuluukin päiväkirjan käyttäminen päivittäisten toimien jäsentäjänä. Säännöllisesti toistuva rutiininomainen kirjoittaminen on oman elämän hallitsemista kirjoittamalla tapahtuvan haltuunoton kautta. Miia Votka (2004, 85-87) nostaa esimerkikseen elämän hallitsemisesta kirjoittamisen kautta eläkeläismiehen päiväkirjan, joka on aloitettu elämän taitekohdassa, ensimmäisenä eläkevuonna uudenlaisen elämäntilanteen alussa. Myös Ainon, Kertun ja Saaran päiväkirjoissa käy ilmi, kuinka harvakseltaankin kirjoittava voi erityisissä



elämäntilanteissa muuttaa kirjoitustapojaan säännöllisemmäksi, kun elämän hallitsemisen tarve nousee muita kirjoittamista ohjaavien tekijöiden edelle.

Kun Kerttu kirjoittaa ylioppilaskirjoitustensa aikaista päiväkirjaa, hän käyttää päiväkirjaa miltei pelkästään tenttimisen käsittelemiseen. Kerttu kuvailee pänttämistään, ohjeistaa itseään ja vahvistaa itseluottamustaan. Kerttu toivoo ja rukoilee menestystä, arvioi siihenastista suoriutumistaan ja kertoo saavutustensa lopputuloksia.

Lauantai Hki 11.3.-33

Uusi vihko taas. Tällä kertaa vain sinikantinen tentti- ja kirjoitusajan muistiinpanoja varten. Enhän enää ehdi kirjoittamaan kuin silloin tällöin pari riviä. Par'aikaa on kiireisin tenttiaika. Filosofia, ruotsi ja saksa ovat jo menneet, vaikeivat mieleisesteni, mutta hyvä kun edes jotenkin. Huomenna on algebran ja geometrian kirjallinen tentti. Niistä on päästävä kunnollisesti lävitse. En saa hutiloida enkä turhan päiten hermostua.

Sunnuntai 2.4. -33

Huomenna on realikoe. Otan kaiken Jumalan kädestä. Hän on ohjannut tieni kouluun, Hän on siunannut työtäni, Hänen käsissään on koko elämäni, nykyinen ja tuleva. Hänen käsissään on siis sekä epäonnistumiseni että onnistumiseni. Hän on ainoa turvani. Tosin ystäväni rukoukset kantavat minua ja vahvistavat askeleeni, mutta mitä voi ihminen, ellei Jumala häntä auta?

10.4. Rakas, hyvä Jumala auta. Yksin en voi. Herra ole huomenna kanssani.

11. 4. Jumala oli kanssani sain ruotsista laudaturin.

Kerttu kirjoittaa tentti- ja ylioppilaskirjoitusajan päiväkirjaansa lähes päivittäin. Tihentynyt elämän jäsentämisen tarve nousee esiin Kertun tulevaisuuden kannalta merkittävänä ajanjaksona. Kertun menestys ylioppilaskirjoituksissa tulee määräämään hänen elämänsä suunnan — ainakin siitä hetkestä käsin nähtynä, josta käsin Kerttu kirjoitushetkellä elämäänsä arvioi, silloisen tulevaisuutensa näkökulmasta. Myöhemmin voi ilmetä ettei kriittinen tapahtuma ollutkaan elämän kokonaisuuden kannalta niin tärkeä kuin miltä se silloin vaikutti. Kertun kohdalla tilanne oli

kuitenkin toinen. Kertun koulunkäynnissä oli paljon pelissä, kuten seuraavasta merkinnästä ja kertun aikuisena kirjoittamasta selityksestä käy ilmi:

Mutta kuitenkin Jumala siunaa työtäni auta minua eteenpäin opin ohdakkeisella polulla. Auta, Herra! Älä anna uupua, vaan lisää voimiani. Siunaa myös veljiäni ja siskoani, anna meille voimia kantamaan kiusauksia, ja anna meidän pian valmistua niin pitkälle, että voimme auttaa vanhempiamme, niin, että he saisivat pitkän päivätyön jälkeen rauhaisan elämän illan huolettomana leivästä.

Lukiessaan aikuisena nuoruusaikaista päiväkirjaansa Kerttu selittää:

Oli vaikea työttömyysaika. Etsin työtä, kävin koulua vain vuosi kerrallaan. Jos olisin saanut työtä olisi koulu jäänyt, mutta en saanut työtä ja koulu jatkui.

Aikuisena omaa päiväkirjaansa lukiessaan Kerttu lukee merkintöjään senhetkisen nykyisyytensä menneisyytenä. Ylioppilaskirjoitusten aikaisessa päiväkirjassaan Kerttu taas katsoo elämäänsä senhetkisen tulevaisuutensa näkökulmasta. Jos hänen oman minänsä menneisyys kiinnostaakin Kerttua hänen lukiessaan aikuisena nuoruusajan merkintöjä, motivoi tulevaisuus niiden samojen merkintöjen kirjoittamista. Tulevaisuus motivoi kirjoittamista, sillä se on problematisoitunut. Kirjoittaessaan päiväkohtaisia pohdintojaan Kerttu tietää seuraavalla kerralla tietävänsä vastauksen siihen, kuinka hänen tulee käymään. Kertun tenttiajan päiväkirja on välikappale tiedetyn elämän ja kohta tiedetyn elämän, elettävänä olevan elämän ja etäällä häämöttävän tavoitellun elämän koossa pitämiseksi ja epävarmana aukeavan tulevaisuuden kontrolloimiseksi.

Amerikkalaisia päiväkirjoja tutkinut Margo Culley (1998, 220-221) nostaa päiväkirjan yleispiirteitä tarkastellessaan esiin tiedetyn ja ei-tiedetyn vuoropuhelun, joka johtaa siihen, että päiväkirjassa hyödynnetään kertovien rakenteiden – esimerkiksi lukijan johdattelu kertojan jo ennalta tietämään päätäntöön – lisäksi monia muitakin kerronnan keinoja. Kertomusmuotoisessa kerronnassa tulevaisuus on jo eletty, lopputulos tunnettu. Päiväkirjakerronnassa sen sijaan tulevaisuus kuuluu ei-tiedetyn alueelle, ja koska tulevaisuus on kertojalle toistaiseksi tuntematon, sitä on tunnusteltava, hahmoteltava ja sen ehtoja pohdittava. Culley kuvaa päiväkirjan aikaa ”jatkuvaaksi nykyisyydeksi”, mutta koska tällainen päiväkirjalle ominaisen omaelämäkerrallisen ajan kuvaus näyttää pyyhkivän menneen ja tulevan pois kertojan ja kerronnan aikahorisonteista, kuvailisin itse tilannetta mieluummin kertojalle päiväkirjassa tarjolla olevaksi vapaudeksi kuvata omaa elämää paitsi kertomuksen kaltaisena, myös epäselvänä, kaoottisena, seisahtuneena, mahdollisuuksia täynnä ja

vailla muotoa olevana. Päiväkirjan aikamuotona voi olla preesens omaelämäkerran imperfektin sijaan ja päiväkirja voi kiinnittyä omaelämäkertaan nähden useammin päiväkohtaiseen. Kuten Kertun päiväkirjamerkinnöistä käy ilmi, nykyisyyden ei sinänsä voi sanoa hallitsevan päiväkirjakerrontaa, vaikka kerronta näyttääkin sitoutuvan kertomisen hetkeen. Jokaisessa nykyisyydessä avautuu menneen, nykyisen ja tulevan monikerroksinen suhdeverkosto, josta omaelämäkertoja kutoo oman elämänsä aikaa. Menneen, nykyisen ja tulevan synnyttämän vyyhden selvittämiseen kertoja tarvitsee kalenteriaikaa.

Edellä olleessa Kertun päiväkirjasitaatissa tulee esille, kuinka päiväkirjaa kirjoitettaessa kalenteriaika toimii päiväkirjan omaelämäkertojan kompassina, puitteena johon voi suhteuttaa oman elämän arvioinnin kannalta keskeisiksi nousevia oman elämän ajan menneisyys-, nykyisyys- ja tulevaisuusulottuvuuksia. Jos Kertulla ei olisi käytettävissään tenttijakson päättävää päivämäärää, kuinka hän yhtä vaivattomasti kykenisi hahmottamaan oman elämänsä aikojen välisiä suhteita, sitä milloin piinaava nykyisyys muuttuu odotetuksi tulevaisuuden nykyisyydeksi? Kalenteriajan avulla oman elämän menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden väliset suhteet saavat ainakin jonkin jäsennyksen, abstraktiudessaankin kuitenkin eksaktin, jonka kautta ajasta tulee käsitettävää ja käsiteltävää.

Tämä on yksi tapa, jolla Paul Ricoeur käsittää kalenteriajan merkityksen ajan hahmottamisessa. Ricoeur (1992, 52-54) näkee päiväyksen tapana nimetä nyt-hetki. Tämä nimeäminen on puolestaan keino liittää subjektiivinen ja objektiivinen aika yhteen. Laajemmin ottaen kalenteri on Ricoeurille yksi esimerkki historiallisesta, ”kolmannesta” ajasta. Kalenteri toimii siltana subjektiivisen ja kosmologisen ajan välillä. Kalenteri ja sen ohella sukupolvet, jälki, arkistot ja dokumentit ovat eletyn ajan (millä Ricoeur tarkoittaa itsereflektiivisen diskurssin täyttämää instanssia, jonka kautta ennen-jälkeen suhde muutetaan menneisyydeksi, nykyisyydeksi ja tulevaisuudeksi) reinskriptiota kosmologiseen aikaan. Kalenterilla on välittävä funktio: ”Kalenteri kosmologisoi inhimillisen ajan ja inhimillistä kosmisen ajan” (Ricoeur 1988, 109). Kalenteri voi olla ”osallisena kerronnallisen ajan reinskriptiossa maailman aikaan” (mt.).

Kalenteriajan yhtä merkitystä edellä mainitussa Kertun päiväkirjassa kuvaa hyvin Ricoeurin näkemys kalenterista ajan ulkoistamisen välineenä. Oman elämän aikojen — menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ja niiden välisten moninaisten suhteiden — jäsentämisessä kalenteriaika tarjoaa puitteistavan raamin, jonka kautta omaelämäkerrallista aikaa voi muodostaa. Kalenteriaika toimii kehyksenä oman elämän ajan kertomisessa ja oman elämän menneisyyden,

nykyisyyden ja tulevaisuuden välisten suhteiden muodostamisen ankkurina.<sup>23</sup> Kalenteriaika on kertojan käytössä oleva temporaalinen kehys, jonka avulla keskeneräisestä elämästä voi ryhtyä kertomaan. Kirjoittajan kannalta katsottuna päiväykset merkintöjen alussa mahdollistavat kirjoitushetkien ajoittamisen ja helpottavat uuden merkinnän kirjoittamisessa elämänculun hahmottamista, esimerkiksi sen osalta, millaisia muutoksia elämään on edellisen kirjoituskerran jälkeen tullut.

Omaelämäkertojan kannalta katsottuna päiväys ja kirjoitushetken kuvailu ankkuroivat kerronnan kirjoittamisen hetkiin: ne osoittavat sen tilanteen, josta käsin kertoja tarkasteli omaa elämäänsä. Päiväys ja kertomishetken kuvailu ovat silloin tapoja rajata ja kuvata sitä kerronnassa avautuvaa näkökulmaa, josta käsin kertoja sillä kertaa kommentoi omaa elämäänsä. Päiväkirjan aika omaelämäkertojan, oman elämänsä kirjoittaja-lukijan, aikana on kolmentasoista aikaa: lukemisen, kirjoittamisen ja kerrotun aikaa. Yhtä hyvin kuin kerrottuihin tapahtumiin, oman päiväkirjansa lukija voi kiinnittyä päiväyksen osoittamaan kertomisen hetkeen, siihen tunnelmaan ja näkökulmaan, josta käsin hän sillä kerralla oli elämäänsä pohtinut.

Päiväyksessä mainituilla paikoilla ja päivämäärillä voi olla jo ennalta olemassa olevia merkityksiä, jotka ovat itsessään erityisiä näkökulmia omaan elämään. ”Kylpylässä” tai ”sairaalassa” ovat jo itsessään näkökulmarajauksia. Samoin esimerkiksi läheisten syntymä- ja kuolinpäivät, eri tapahtumien vuosipäivät ja vastaavat ovat erityisiä merkityksiä kantavia päiväyksen osia. Aino on merkinnyt päiväkirjaansa erityisen runsaasti tällaisia päiväyksiä:

7.p heinäk. eilen oli kulunut 90 v Mamman syntymästä. Kiitollisuudella häntä muistamme.

1.5. (1936) On vappuilta. --Olemme olleet täällä 10 vuotta.

17.1. 1937 Tänään on Ukin kuoleman vuosipäivä. Aika rientää kuin virta. Kulunut viikko on ollut minulle raskas. Niin elävästi ovat palautuneet mieleen Ukin tuskat.

---

<sup>23</sup> Kalenteri (sukupolvet, jälki, arkistot ja dokumentit) kuuluvat Ricoeurin dialektisen vastinparin, historian ja fiktion, vuoropuhelussa dokumentaarisuuden eli historian alueelle. Fiktio puolestaan tarjoaa vastineeksi mielikuvituksen suomia ”kuvitteellisia variaatioita”, sillä fiktio voi vapaasti ilmaista, ilman kiinnekohtia, kuolevaisen ajan inskriptiota kosmologiseen aikaan.

Päiväkirjan lukemisen kannalta — päiväkirjan kirjoittajahan on myös oman päiväkirjansa lukija — kerrontaan sisältyvät kytkökset kirjoitushetken aikaan ja paikkaan voivat siis toimia tarkoituksellisina siteinä tulevaisuuteen: myöhemmin oman elämän merkintöjä lukiessa voidaan ajatella kirjoitushetken koordinaatteina toimivan päiväyksen kautta päästävän palaamaan ajassa taaksepäin kirjoittamisen hetkeen tai siihen tunnelmaan, joka merkintään on yritetty tiivistää. Mikäli tekstiin saa tarttumaan muistin kiinnekohtia, voi kenties joskus palata juuri siihen hetkeen, joka on aina samalla menetetty kun se on eletty. Päiväys liittyy tällöin päiväkirjan tallennusfunktioon, kirjoittajan tarpeeseen saada ohi liukuva aika pysäytetyksi ja tallennetuksi.

Joka tapauksessa päiväkirjakerronnan erityisyys syntyy jännitteestä kerrotun ajan ja kertomisen ajan välillä ja siihen, että päiväkirjakonventioon kuuluu merkitä näkyvästi kirjoittamisen ajankohta esiin ja tuoda siten kertominen osaksi kerrontaa. Päiväkirjan omaelämäkerrallisessa ajassa kyse ei niinkään ole siitä, kuinka kirjoittaja nykyisyydestä käsin muistelee mennyttä. Pikemminkin kyse on siitä, kuinka menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus tulevat aina yhteen kerrotun ja kertomisen jännitteessä muodostaen erilaisia yhteyksiä, aikojen ja minuuksien moneutta. Omaelämäkertoja voi leikitellä ajan kanssa, kerrotun ja kertomisen ajan jännitteellä. Omaelämäkertoja voi itsekin nähdä itsensä kerrottuna minänä, kertojana ja lukijana ja kommentoida uusissa merkinnöissä tekstissä, kirjoittamisessa ja lukemisessa syntyviä subjekteja esimerkiksi tunnistaen niitä tai erottaen niistä.

### *Toisto*

Kalenteriaikaa Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa voi tarkastella myös päiväkirjan rakenteen kannalta.<sup>24</sup> Edellä kuvatun kaltaiset erityiset ajanjaksot, tenttikaudet ja muut epätavalliset periodit, kuten matkat (Saara) tai sairaalassa potilaana oleminen (Aino) ovat satunnaisia jaksoja Saaran,

---

<sup>24</sup> Tämä on aluetta, jota etnologisessa, uskontotieteellisessä ja antropologisessa aikatutkimuksessa on tarkasteltu eniten. Kalenteria on tarkasteltu esimerkiksi yhteisössä tarpeellisenä pidetyn tiedon tuottamisen ja välittämisen systeeminä (esim. Gell 1992, 304). Ricoeurkin sivuaa tätä tutkimustraditiota *Time and Narrative* -teoksessaan. Puhuessaan kalenterista Ricoeur ei paneudu kalenteriin liittyviin etnografisiin yksityiskohtiin, vaan etsii kalenterin toimimisen tavan universaalia perustaa, sen toimintatavan abstraktia ideaa. Ricoeur tekee selvän eron siihen osaan ajan antropologista tutkimusta, joka Durkheimin tavoin pitää sosiaalista ajan alkuperänä. Ricoeur (1988, 299-300, n3) viittaa hieman positiivisemmassa sävyssä Durkheimin koulukuntaan kuuluneeseen, mutta Durkheimin varjoon jääneeseen, Henri Hubertiin ja hänen näkemyksiinsä ajan rytmittymisestä ja ”kriittisistä päivistä”. Ricoeur pohtii kalenteria enimmäkseen historiankirjoitusta ja fiktiota historiallisessa mielessä edeltänyttä kertomustyyppiä, myyttiä, vasten. Ricoeur on tässäkin hermeneuttikkona kiinnostunut historiallisuudesta ja universaaliudesta ja sivuuttaa Durkheimin koulukunnan keskeisimmän havainnon, sen että aikaan liittyy sosiaalisia ulottuvuuksia. Watts Miller (2000, 10) näkee, ettei Hubert Durkheimin ja Marcel Maussin tavoin etsinyt ajan alkuperää sosiaalisesta.

Ainon ja Kertun päiväkirjateksteissä. On kuitenkin myös säännöllisesti toistuvia erityisiä jaksoja, joita kuvaavat merkinnätkin poikkeavat muina ajankohtina kirjoitetuista merkinnöistä. Juhla-ajat saavat päiväkirjoissa melko paljon huomiota, ja etenkin Ainon päiväkirjassa juhlapyhien tapahtumat kerrotaan silloinkin kun päiväkirjan on muutoin annettu olla laatikossa koskemattomana pitemmän aikaa.

Juhlapyhistä kirjoittaminen kuuluu päiväkirjagenren konventioihin. Esimerkiksi Culley (1998, 220) on kiinnittänyt huomiota juhlateeman yleisyyteen päiväkirjoissa. Juhliin liittyvät ajanjaksot muodostavat säännöllisesti toistuvina oman rytmikkansa elämänsäkulkuun ja päiväkirjaan. Erityisiksi rajautuvat ajanjaksot ovat alkavia ja loppuvia, läpi eletäviä ja ajan tasaisesta virrasta erillisiksi rajautuvia periodeja. Tämä jaksottelu mahdollistaa yhden tavan hahmottaa omaa elämää ajallisena prosessina.

Päiväkirjassaan Aino voi kertoa jouluisaan toistuvasti lähes samoilla sanoilla. Tavallisessa omaelämäkerrassa tämänkaltaiselle toistolle ei välttämättä olisi tilaa, sillä kertomusmuotoisessa etenevässä omaelämäkerrassa tapahtumien ainutkertaisuus vie elämäntarinaa eteenpäin. Kerta toisensa jälkeen samana toistuva kerronnan jakso ei vie elämän kertomusta eteenpäin sillä tavalla, jota lineaarisesti etenevä kertomus edellyttää.

Toiston merkitystä voi pohtia kiinnittämällä huomiota kalenterin merkitykseen kulttuurisena ajan jäsentämisen mallina. Ajan antropologian ja sosiologian varhaiselle teoreetikolle Henri Hubertille (1999) kalenterin historiallinen perusta ei ole ajan kvantitatiivisuudessa eli ajan keston laskemisessa, vaan kalenteri on riittien rytmisen periodisoinnin väline. Ajan rytmikka syntyy rajoista: aikajaksoja erottavina rajoina toimivat ”kriittiset päivät” (mt. 54-55). Esimerkiksi joulu aikaympäristönä on pyhää aikaa, pyhän analyttisessä merkityksessä. Se on erilleen asetettua aikaa, jota rajaavat kriittiset päivämäärät.

Ainon, Saaran ja Kertun päiväkirjoissa kalenteriajan rytmisyys tulee esiin kahdella tavalla: toistona ja rajakohtina. Vuodenvaihde on Ainolle, Saaralle ja Kertulle ajan rajakohta, jolta käsin kertoja katsoo oman elämän menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Juuri kalenterin synnyttämä ajan jaksollisuus tuottaa kertojalle sijan, jossa oma elämä asettuu arvioitavaksi kokonaisuutena. Vuodenvaihteessa Aino, Saara ja Kerttu pohtivat nykyisyytensä tulevaisuutta:

Kertun päiväkirja:

Helsinki 1.1.1978

Vuosi on vaihtunut. Ei lupaa hyvää minulle sen tulo taloudellisesti, kun verolippu toisensa jälkeen on tipahtanut postiluukusta muistuttaen lesken veroista ja menoista. ----

Mitä toivoisi uudelta vuodelta? Suomessa on lama - vai onko? --

Tästä sen hetkisen nykyisyyden kuvauksesta Kerttu siirtyy silloiseen tulevaisuuteen:

”Ehkäpä minunkin elämälläni on tällä hetkellä tarkoitus. Mikä? Sitä en tiedä. Mutta ehkäpä huomina päivä ja tämä vuosi siihen selvyuden tuo.

Myös Ainolle ja Saaralle vuodenvaihde on oman elämän arvioinnin paikka, kohta jossa kerronta irrottautuu päiväkohtaisesta laajempien kehityskulkujen ja oman elämän suunnan pohtimiseen.

Vuodenvaihde on raja, ”kynnys”:

2p tammik. (1936)

Vuosi on alkanut, uusi armon vuosi. Olen sisäisesti vakuuttunut siitä että Jeesus on kanssani. Hän vei minut kynnyksen yli uuteen vuoteen.

Toisaalla Aino kirjoittaa:

Mitä tuo tämä vuosi meidän kodillemme ja minulle. Viime vuosi toi kotiimme ensi kertaa kuoleman kun rakas Ukkimme vietiin kirkkauteen 17.1.37. Onko nyt minun vuoroni. Olkoon se Herramme asia. --Olen onnellinen siitä että sain eilen illalla jättää kaikki viime vuoden syntini ristin juurelle ja nyt alan tämän vuoden armosta vanhurskautettuna Jumalan lapsena.

Kun päiväkirjakerronta muulloin voi olla lyhytjännitteisesti kiinnittynyt vastikään tapahtuneisiin asioihin, vuodenvaihteessa, ajan rajakohdassa, kerronta laajenee muistelmille tyypilliseen kauaskatseiseen retrospektioon. Ajan raja tarjoaa näkökulman, josta käsin avautuu retrospektiivinen

näkymä omaan elämään. Tässä ajan rajakohdassa kertoja voi irrottautua päiväkirjakerronnan jatkuvasta nykyisyydestä, lähellä oleviin asioihin uppoutumisesta.

Kalenteri antaa mallin todellisuuden temporaalisen rakenteen jäsentämiselle. Päiväkirjasta puuttuu omaelämäkerralle ominainen lineaarinen, minän historian kertomiseen keskittyvä rakenne, jolloin sen tilalle otetaan käyttöön toinen kulttuurin tuottama temporaalinen kehys, kalenteriaika, oman elämän temporaalisten prosessien hahmottamiseksi. Toistuvasti samankaltaisina esiintyvät jaksot rikkovat myös päiväkirjassa tuotetun elämäntarinan etenevyyttä.

Samankaltaisista tapahtumista samalla tavalla kirjoittaminen ei luultavasti palvele päiväkirjan tallennusfunktiota, ainakaan kerrotut tapahtumat ja niiden kuvaukset eivät erotu toisistaan uniikkiutensa takia. Samankaltaisten jaksojen, esimerkiksi kerrasta toiseen toistuva samankaltainen kuvaus joulunajan tapahtumista, voi liittyä kirjoittamisen rituaalifunktioon. Svenske (ks. edellä) liittää rituaalifunktion ja toiston jatkuvuuden tuottamisen tarpeeseen. Myös toistuvien, traditionaalisten ajanjaksojen samaksi tuottamisen kannalta toistolla voi olla jatkuvuutta tuottava merkitys. Samojen elementtien toistuminen on tapa kytkeytyä menneisiin samoihin ajanjaksoihin. Esimerkiksi Aino liittää menneet joulut nyt kuvattavana olevaan jouluun jatkumoon viittaavilla ilmauksilla ”kuten aina teemme”, ”kuten meillä on tapana”, ”jälleen”.

26.12. 1941 Aino kertoo joulun vietosta:

Olimme kirkossa klo 5 kuten ennenkin. --Kirkosta tultua alkoi joulun viettomme vanhoin perintein.

Traditiota korostavalla puheella Aino rakentaa perheidylliä, oman perheensä historiaa. Aino tuottaa itselleen kokemusta omasta elämästään eheänä ja jatkuvana. Menneet samankaltaiset aikajaksot liitetään toisiinsa ketjuksi tuottamalla uusi ajanjakso samaksi kertomalla se samaksi. Toistuvan, tietynä päivänä aktualisoituvan tapahtuman esittäminen samana on tapa uusintaa se.<sup>25</sup> Koska samuus yhdistää menneet ja tulevat, toistuvuus luo pysyvyyttä ja muuttumattomuutta. Vaikkei Aino

---

<sup>25</sup> Henri Hubert mainitsee uskonnollisista joulutavoista esimerkkinään koulujen joulunäytelmän, jossa Kristuksen syntymä esitetään joka vuosi uudestaan. Joka vuosi samaan aikaan toistuva tapahtuma saa merkityksensä toistosta: toisto uusintaa itse tapahtuman, tekee sen olemassa olevaksi. Koulun joulujuhlassa toistuvasti esitetty seiminäytelmä ei pohjimmiltaan opeta lapsille millaiset olivat Jeesuksen syntymän olosuhteiden yksityiskohdat, vaan esityksen kautta Jeesus syntyy joka kerta uudestaan. Hubert näkee saman ajan uudelleentuottamisen mekanismin, myytin aktualisoitumisen kriittisenä päivänä, yleisenä kalenterin toimimisen tapana. Saman toistaminen tuottaa toistetun asian aina uudelleen, ”sama päivä tuo takaisin saman tapahtuman”. (Hubert 1999, 22-23.; ks. myös Hubertista Watts Miller 2000, 9.)



todellisuudessa viettäisikään jouluaan aina samalla tavalla, päiväkirjassaan hän saa mahdollisuuden elää sen samana. Saman toistamisen kautta voidaan ohittaa ei-toivotut ajan kulumisen mukanaan tuomat muutokset, esimerkiksi ne muutokset, jotka ovat tehneet lapsista etäällä asuvia aikuisia ja minästä jo aivan eri minän kuin se, joka kerran koki ensimmäistä kertaa joulun perheensä parissa.

Valtaosa Kertun päiväkirjasta on kirjoitettu hänen leskeytensä aikana, jolloin hän asui jo yksin erillään aikuisista lapsistaan ja näiden perheistä. Kerttu kuvaa suhdettaan omiin jälkeläisiinsä ja näiden perheisiin melko etäiseksi. Kertun päiväkirjasta puuttuvatkin senkaltaiset toistuvat ritualisoitujen juhla-aikojen kuvaukset, jotka korostuvat Saaran ja Ainon päiväkirjoissa. Kalenterikin voidaan siis nähdä omaelämäkerrallisen ajan ulottuvuutena, joka kerronnassa kytkeytyy niin omaksuttuihin kulttuurisiin omasta elämästä kertomisen tapoihin, ajan kokemukseen kuin omaelämäkerrallisen ajan ideologisiin yhteyksiinkin.

Tässä luvussa esittelin yhden tavan ottaa huomioon omaelämäkerrallinen kirjoittaminen tekijän tekona ilman että omaelämäkerrallisten tekstien aika samalla määrittäisi tekijän kokemaksi ajaksi ja tekstin aika samaistuisi jokapäiväisen elämän ajaksi. Sosiaalisen ajan rytmikka tulee esiin niissä tavoissa, joilla omaelämäkertoajat hyödyntävät kerronnallista aikaa päiväkirjoissaan pikemminkin kuin siinä, mitä kertoja kertoo hänen elämänsä ajallisesta rytmittymisestä. Seuraavassa palaan uudelleen tämän luvun alussa mainitsemaani päiväkirjan erityispiirteeseen, päiväkirjassa tuotettuun välittömyyden vaikutelmaan. Sen purkamisessa lähdän liikkeelle Jacques Derridan omaelämäkerrallista tekstiä koskevista näkemyksistä.

## *LÄSNÄ JA POISSA*

Derridalle (1988, 11) päivääminen on omaelämäkerrallisen tekstin allekirjoittamista. Se vahvistaa tekstin tekijän nimiin ja vahvistavana tekona se on elämän ja tekstin yhteen liittämisen ele. Omaelämäkerrallista kirjoitusta luettaessa on Derridan mukaan kuitenkin erotettava toisistaan tekstin tekijä ja tekstin allekirjoitus. Allekirjoitus, nimi, jää elämään tekijän kuoleman jälkeen, sillä lukiessamme unohdamme tekijän kuolleen. Nimi perii elämän, mutta ainoastaan nimi, ei siis tekstin tekijä, on enää elossa. Nimi on siten jo valmiiksi kuolleen ihmisen nimi. (Mt. 6.)

Nämä erottelut ovat tärkeitä tekijän ja hänen teostensa erottamiseksi toisistaan. Omaelämäkerralliset tekstit on erotettava elämästä, ja tarkasteltava niitä samastamatta niitä tekijän elämän kanssa.

Tekstissä tekijä on kuollut, joten elämää ei pidä selittää teosten eikä teoksia elämän tapahtumilla ja muilla yksityiskohdilla.

Mitä tämä tarkoittaa tekstin temporaalisuuden kannalta? Voiko elämän temporaalisuudesta olla mitään jälkiä tekstissä? Merkitseekö tekijän kuolema sitä, ettei tekstin aika voi olla temporaalista, vaan ainoastaan spatiaalista? Erottaessaan tekijän nimestä ja nähdessään tekijän elävän elämässä, mutta kuolevan tekstissä, Derrida ei pyyhi yli kysymystä omaelämäkerrallisesta ajasta. Päinvastoin, omaelämäkerrallisen tekstin tekijän ja omaelämäkerrallisen tekstin suhde elämän ja kuoleman suhteen on Derridalle juuri omaelämäkerrallisen ajan kysymys. Se nousee esiin ilmaisuaktissa tuotetun ajan ja subjektin suhdetta koskevana kysymyksenä. Derridan erotteluissa ajan ja subjektin suhde näyttäytyy kuitenkin ratkaisevasti toisenlaisena kuin esimerkiksi Husserlin fenomenologisissa havaintoon perustuvissa ajan ja subjektin välisen suhteen kuvauksissa. Derrida haluaa nimenomaisesti poistaa omaelämäkerralliseen aikaan liittyvät yksinkertaistukset ja kuvata ajan ja subjektin suhteen uudelleen.

Derrida etsii kohtaa, jossa tekijä ja teokset — elämä ja teksti — palaavat yhteen kertomisen ja lukemisen aktissa. Elämä ja kuolema asetetaan yleensä vastakkain, mutta Derridalla ne ovat pikemminkin toistensa vastapelureita. Tekstin ja sen lukemisen asettaminen elämää ja kuolemaa vasten purkaa omaelämäkerralliseen tekstiin liitettyä *samanaikaisuuden oletusta*. Tekijän teosten lukemisen kannalta tekijän kuolema on tapahtuma, joka palauttaa tekstin takaisin elämään, sillä tekijän kuolema verifioi kirjoituksessa tuotetun elämän tekijän elämäksi: nimi ja tekijä palaavat yhteen, näennäiseen samuuden ja samanaikaisuuden tilaan. Teoksia, tai omaelämäkerrallisia kirjoituksia, luettaessa luetaan tekijää eläväksi, vaikka tekijä ja hänen nimensä samoin kuin elämä ja tekstit ovat *eriaikaisia*.

Derridan esimerkki elämän ja kirjoitusten sekä tekijän ja nimen eriaikaisuudesta on Nietzsche ja hänen omaelämäkerralliset kirjoituksensa *Ecce Homo* –teoksessa. Derrida käsittelee Nietzschen kirjoitusten omaelämäkerrallista aikaa lisäten kertomuksen ja tarinan aikojen erotteluun, jonka perusteella elämän aika ja tekstin aika erkaantuvat toisistaan, subjektin eriaikaisuuden. Tekijä ja hänen nimensä ovat eriaikaisia, toinen kuuluu elämään ja toinen kuolemaan — ne vaihtavat myös paikkaa, toinen on edellä, toinen jäljessä. Tekstin minälle ei ole löydettävissä pysyvää, temporaalisesti muuttumatonta sijaa tässä siirtymätilassa.

Nietzsche kertoo, että se mitä Nietzsche aikoo esittää — ja parhaillaan esittää — omaksi elämäkseen ei vielä kirjoittamisen hetkellä ole kohdannut hänen nimeään. Teksti ja nimi ovat, toistaiseksi, temporaalisesti toisistaan erossa, sillä hän elää ja kirjoittaa edellä omaa tulevaisuuttaan, edellä omaa tulevaa mainettaan ja nimeään. Hän ei ole vielä muille se, joka hän tulee olemaan, ja joka hän on jo itselleen, tai ainakin jona hän itsensä esittää. Hän on ottanut ennakkoa siitä mitä hän kuoltuaan tulee olemaan: hän on eläessään itselleen jo valmiiksi kuolleen miehen niminen. Onko hän siis edes olemassa? (Derrida 1988, 11.)

Tekijä ja hänen nimensä eivät temporaalisessa mielessä kohtaa toisiaan, ne eivät koskaan ole samuuden tilassa. Nietzschen elämä muodostuu lukijoiden silmissä Nietzschen elämäksi vasta tekijän kuoleman jälkeen ja siksi Nietzsche ei koskaan voi esittää itseään yhtenä temporaalisesti koherenttina minänä. Friedrich Nietzsche moninkertaistuu Friedrich Nietzschestä kertovassa tekstissä, jonka Friedrich Nietzsche kertoo Friedrich Nietzscheille. (Mt.)

Derridan Nietzsche-luenta kuvaa, kuinka omaelämäkerrallisen tekstin subjekti on aina temporaalisesti fragmentoitunut. Tekstiä lukiessa tekijää ja hänen sanojaan ei voi naulata aikaan, kiinnittää yhteen minään, joka eksistoi yhdessä ajan pisteessä, sillä tekstin subjekti on fragmentoitunut moneksi eriaikaiseksi minäksi (ja tietääkö omaelämäkertoja lopulta itsekään kuka hän oli, on ja tulee olemaan?).

Minän fragmentoituminen on temporaalista eroa tekijän ja hänen allekirjoituksensa välillä, aikaeroa, joka erottaa tekijän hänen allekirjoituksestaan. Tekijä ei koskaan ole läsnä tekstissään, vaikka hän esiintyy siellä näennäisen samuuden tilassa olevana sanana ”minä”. Tekstissä esiintyvä nimi on allekirjoitus, joka vahvistaa tekijän poissaolon tekstistä, sillä juuri se merkitsee tekijän kuoleman esiin.

Omaelämäkerrallista minää ei voi siis lukea temporaalisesti yhtenäisenä; myöskään tekstiä ei voi lukea tekstiin kiinnittyneen yhtenäisen subjektin temporaalisuutta ilmaisevana. Päiväkirjan kirjoittamisen luonne ajassa etenevänä prosessina tuo sekini esiin sen, kuinka päiväkirjatekstiä ei voi lukea ajassa samana pysyvän subjektin oletuksen kautta: omaelämäkertoja on jokaisella kirjoittamiskerralla toinen kuin edellisellä kerralla.

Omaelämäkerrallisen diskurssin synnyttämänä vaikutelmana on, että omaelämäkertoja kirjoittaa omaa aikaansa. Kirjoittamalla hän hallitsee oman elämänsä aikaa, jonka merkityksiä hän ilmaisee

luomissaan identiteettilausumissa, kertoessaan menneisyyttään. Omaelämäkerrallisen diskurssin käyttöönotto merkitsee ajan omistamista, sen siirtämistä minuuden provinssiin. Mutta eikö ole niin, että aika kirjoittaa subjektia sen sijaan, että subjekti kirjoittaisi aikaa? Aika on hänessä elämänä ja kuolemana, eikä hän ajassa elämän ja kuoleman hallitsijana. Teksti tuottaa subjektiviteetteja, jotka eivät ole samastettavissa tekijään ja hänen intentioihinsa.

Yhtenä minänä esiintyminen mahdollistaa oman elämän kertomisen sillä hetkellä, jolloin kertomisen alkajaisiksi on lausuttava ”minä olen”. Toisella tavalla kertominenkin on mahdollista, kuten Nietzsche osoittaa: minän voi tarkoituksellisesti esittää monena. Mutta joka tapauksessa omaelämäkertoja ei voi tietää sitä moninaisuutta, jota hänen nimensä kantaa ulkopuoliselle lukijalle, joka tekijän ja tekstin subjektin toisistaan erottaen alkaa lukea tekstiä. Vaikka tekijä itsekin näkee itsensä omaa, esimerkiksi pitkän ajan kuluessa tuotettua kirjoitustaan lukiessaan monena minänä, nämä subjektiviteetit eivät voi kaikilta osin olla samoja kuin ne, jotka ulkopuolinen lukija tekstistä erottaa.

Tekijän nimi peittää alleen minän fragmentaarisuuden, tuottaen vaikutelman siitä, että nimen takana on yksi tekstissä läsnä oleva tietoisuuden keskus. Mutta jos tämä on tilanne omaelämäkerrallisen tekstin lukemisen kannalta, kuinka on laita kertomisen kannalta? Millainen on tilanne, jossa omaelämäkertoja itse esittää itsensä monena, kuten Nietzsche Friedrich Nietzschenä ja F.N.:nä – kahtena eri nimenä?

Derrida kuvaa tämänkaltaisen erityisen kertomisen tilan, jonka Nietzsche ottaa käyttöönsä kirjoituksessa, joka ei Derridan määrittelyssä enää ole autobiografiaa, vaan thanato- ja allografiaa. Millainen on tuo kertomisen tila, vai onko se sittenkin kertomisen aika? Oman elämän kertomisessa minä tekee itsensä läsnä olevaksi tekstiin. Nietzschen läsnäolo tekstissä omaelämäkerrallisena minänä, kertomisen hetki, on Derridan sanojen mukaan ”erikoinen” (mt. 12). Subjekti asettuu välitilaan, kuolemaan ja elämään, jotka eivät ole toistensa vastakohtia, vaan osa samaa kokonaisuutta omaelämäkerrallisessa ajassa. Elämään ja kuolemaan asettuminen on kiertoliikkeeseen asettumista. Tässä kiertoliikkeessä on kohta, josta käsin Nietzsche voi kirjoittaa: ”minä elän”. Nietzschen elämä sen nykyisyydessä ei vastaa hänen nimensä elämää hänen elämänsä loputtua. Vasta kuoleman kautta kierrettyään hänen nimensä palaa takaisin hänen elämäänsä: se mitä hän oli jäljestäpäin katsoen, se mistä Nietzsche otti ennakkoa kirjoittaessaan, tuleva maine. Nietzsche on kertomisen hetkellä olemassa molemmissa, elämässä ja kuolemassa, niiden välisessä tilassa. Tila, jossa hän allekirjoittaa tekstinsä on elämän ja kuoleman kiertokulkua, elämää josta

tulee kuolemaa, ja elämää, joka kuoleman jälkeen palaa elämään. Tekijä ja hänen nimensä ovat eriaikaisia, koska ne ovat liikkeellä kiertokulun eri vaiheissa: nimi muuttuu kuolleen miehen nimestä eläväksi tekijän kuollessa, palauttaen tekstin elämään.

Ricoeurin ja Derridan käsitykset erottaa toisistaan muun muassa Ricoeurin halu nähdä tekstin temporaalisuus tekijään kiinnittyvänä temporaalisuutena: tulkinnan ja ymmärtämisen prosessien myötä maailmassaolemisen temporaalisuus välittyy tekstiin tekijän kautta. Derridan tavoin Ricoeur puhuu liikkeessä, muutoksen tilassa, olevasta subjektista.<sup>26</sup> Ajan ja subjektin suhteeseen liittyvä ero Derridan ja Ricoeurin välillä on kuitenkin se, että Ricoeur näyttää olevan kiinnostunut vain yhdestä ajan muodosta, yhtenäisen minän sisältävistä yhtenäisistä kertomuksista ja kertomuksen ajasta.<sup>27</sup>

Derridalle omaelämäkerrallinen aika ei ole mitään sellaista, jonka voisi löytää tekstistä minän lausumina. Derridalle omaelämäkerrallinen aika sijoittuu kertomisen aktin problematiikkaan, allekirjoittamiseen. Nietzsche sekä allekirjoittaa että naamioituu tekstissään, sekä vahvistaa kirjoittamansa elämän omalla nimellään että piiloutuu eri nimien taakse. Katoava ja esiin tuleva minä on ikuisen paluun kiertokulussa, aina liikkeessä elämästä kuolemaan ja takaisin. Kohta, jossa Nietzsche allekirjoittaa, ottaa kirjoituksensa omiin nimiinsä, on temporaalisesti määrittyvä kohta, elämän puoliväli (45-vuotispäivä, puolenpäivän aikaan). Tässä kohtaa, Derrida tulkitsee, Nietzsche liittyy yhteen tekstinsä ja elämänsä, tulee esiin kirjoitustensa omaelämäkerrallisena minänä naamioiden taakse piiloutumisen sijaan.

Mutta onko tämä kohta sittenkään temporaalisesti määrittyvä kohta? Millä tavalla, jos millään, omaelämäkerrallinen teksti voi olla temporaalinen? Derrida toteaa, ettei allekirjoittamisen kohta ole paikka eikä hetki, vaan katoava raja, jotain joka tulee esiin ja katoaa. Rajatila ei ole spatiaalinen eikä temporaalinen, se ei ole paikka eikä hetki, eikä se ole tapahtumakaan: ”But the noon of life is

---

<sup>26</sup> Derridan ja Ricoeurin käsitystavat poikkeavat monin osin toisistaan, esimerkiksi tekstikäsitteiden osalta. Ricoeur näkee merkityksen voivan kiinnittyä tekstiin. Derridalle teksti on kiinnittymätöntä merkkien leikkiä (Lyyra 2003, 55-58 tekstikäsitteiden eroista. Ks. myös Mario J. Valdésin johdanto teokseen *A Ricoeur Reader* (1991). Ricoeur (1991h, 332) itse suhteuttaa näkemyksensä kirjoituksen ja puheen suhteesta Derridan vastaaviin toteamalla): “To hold, as Jacques Derrida does, that writing has a root distinct from speech and that this foundation has been misunderstood due to our having paid excessive attention to speech, its voice, and its logos, is to overlook the grounding of modes of the actualization of discourse in the dialectical constitution of discourse.”

<sup>27</sup> Derrida kehittää teoksessaan *Given Time I. Counterfeit Money* (1994) ajatustaan kehämäisestä ajasta ja siitä, kuinka fenomenologeille tärkeä hetken käsite suhtautuu kehään. Derridalle hetki ei voi olla osa kehämäistä ajan rakennetta, sillä se rikkoo kehän (mt. 9). Robert Smith (1995) on käsitellyt kehän ajatuksen keskeisyyttä Derridan ajattelussa yleisemmällä tasolla.

not a place and it does not take place. For that very reason, it is not a moment but only an instantly vanishing limit.” (mt. 14).

Tekijä ei ole temporaalisesti läsnä tekstissä edes tässä allekirjoituksen eleessä. Raja itsessään on spatiaalinen käsite, mutta liikkeessä oleva katoava raja on ajan kuluessa esiin tuleva ja katoava, siis temporaalinen. Raja joka ei ole spatiaalinen eikä temporaalinen, on jotain joka on näkymättömästi kosketuksissa kahteen elementtiin, elämään ja kuolemaan. Raja ei siten oikeastaan ole mikään raja spatiaalisessa mielessä, sillä se katoaa heti esiinnyttyään. Se on pikemminkin kiertokulun nollakohta, jossa ollaan sekä elämään että kuolemaan kosketuksissa. Elämän keskipisteessä, kello 12, elämä sekä tyhjenee, muuttuu kuolemaksi, että on täyteisimmillään, ”vailla varjonhäivää”, kirjoittaa Nietzsche. Tällaisen omaelämäkerrallisen ajan Nietzsche seuraavaksi luonnostelee sekä feminiiniseksi että maskuliiniseksi, sekä paternalistiseksi kuoleman että feminiiniseksi elämän ajaksi. Derrida tuntuu sanovan lisäksi, että se katoava raja, josta käsin elämä ja kuolema kerrotaan, on sekä spatiaalinen että temporaalinen, tai yhtä hyvin ei kumpaakaan, sekä feminiininen että maskuliininen tai yhtä hyvin ei kumpaakaan, sillä nollakohdassa vastakkaisuudet katoavat. Allekirjoittaminen ei ole hetki, vaan jotain jolla on toisenlainen muoto temporaalisuudessa. Hetki katkaisee kehän liikkeen, joten se ei voi olla osa kehää (Derrida 1994, 9).

Mutta onko teksti siis Derridalle temporaalinen? Miten elämä ja teksti liittyvät toisiinsa, paitsi kuoleman kautta? Missä on se paikka, josta käsin elämä kerrotaan, onko se elämässä, kuolemassa? Tekijä ei astu tässäkään kohdin tekstiin jääden sinne asumaan kertomisen hetkessä tai paikassa. Se mistä käsin kerrotaan, ei Derridalle ole missään (kuinka näkymätön raja voisikaan *sijaita* missään?): ”This place is to be found neither in the work (it is an exergue) nor in the life of the author. At least it is not there in a simple fashion, but neither is it simply exterior to them.” (Derrida 1988, 14). Ehkä se on kertomisen yrityksessä. Elämä ja teksti koskettavat toisiaan rajalla, mutta ehkä elämän temporaalisuus on tekstissä vain omaelämäkertojan yrityksinä tulla omassa tekstissään eläväksi, jos siinäkään.

Nietzsche-luennallaan Derrida purkaa yksinkertaiset oletukset omaelämäkerrallisen ajan esittävydestä, subjektin läsnäolosta tekstissä yhtenä koherenttina subjektina. Nietzschen tapa kirjoittaa itsensä ikuisen paluun kiertokulkuun on tietysti erityinen teko, eikä Derridankaan mielestä edusta autobiografiaa, vaan kuoleman kirjoitusta, thanatografiaa. Mutta tavanomaisemmat esimerkit voidaan asettaa samaan kuoleman ja elämän vastavuoroisuuteen, joka on läsnäolon ja poissaolon

vastavuoroisuutta omaelämäkerrallisessa tekstissä. Derridan kuvaus omaelämäkerrallisesta ajasta sopii kuvaamaan päiväkirjaan sisältyvää lupausa ajan tallentumisesta.

### *Kirjoituksen hetki*

3.p. (12.1939)

Istumme ruokasalissa odottamassa jumalanpalvelusta radiossa. Ryssä tekee kiusaa niin ettei tahdo kuulua. - - On iltapäivä. Rauhallisesti on päivä kulunut.

Pysähdyin tähän merkintään lukiessani Ainon päiväkirjaa. Merkintä kiinnitti huomiotani, koska se kertoo kiinnostavasta ajanjaksosta kokemusperäisesti, silminnäkökulmasta. Oletuksessa päiväkirjatekstin todistusvoimaisesta autenttisuudesta kyse on ainakin osittain lukijan tekstiin heijastamasta rakenteesta (Norkola 1995, 115). Opittujen lukukonventioiden lisäksi päiväkirjan kerronnallinen rakenne voi korostaa autenttisuuden vaikutelmaa, kuten tässä sodan alkuvaiheista kertovassa päiväkirjamerkinnässä.

Siinä kiinnittää huomiota valittu aikamuoto: merkinnässä käytetään preesensia. Preesensistä seuraa, että kerrotut tapahtumat ja kertominen vaikuttavat samanaikaisilta. Myös kertoja ja kirjoituksen päähenkilö vaikuttavat olevan yksi ja sama. Philippe Lejeunen (1989) omaelämäkerrallisen sopimusteorian mukaan tämä samastaminen tapahtuu kaikkien omaelämäkerrallisten tekstien lukemisessa, sillä juuri tekijän, kertojan ja päähenkilön samastava lukutapa erottaa omaelämäkerralliset tekstit muista, esimerkiksi fiktiivisistä, kirjoituksista. Edellä olleessa sitaatissa vaikutelma on korostunut, sillä nyt aika ei näytä erottavan toisistaan tekijää ja tekstin subjektia samalla tavalla kuin kerronnassa, jossa nykyinen minä kertoo minänsä tarinan kuljettamalla päähenkilönsä menneestä nykyisyyteen. Tällöin ei synny samaa tekijän, kertojan ja päähenkilön samanaikaisuuden vaikutelmaa. Sitaatissa omaelämäkerrallisen minän jakautuneisuus on peittyntä. Juuri tekijän, kertojan ja päähenkilön näennäinen samanaikaisuus korostaa autenttisuuden vaikutelmaa ja merkinnän todistusvoimaisuutta.

Sitaatti kertoo Suomen historian tapahtumasta, pommituksista ja epäilemättä kertojan omista kokemuksista tuona aikana. Historian diskurssi toimii yhtenä Ainon päiväkirjaa jäsentävänä kerrontatapana. Se on Ainon, kronikoitsijan, valitsema kirjoituksen tyyli. Aino kirjaa päiväkirjaansa huolellisesti perhe-elämänsä tapahtumia, lastensa saamia arvosanoja, saatuja ja

annettuja joululahjoja, osallistujamääriä eri tilaisuuksissa ja kaupunkilaisille sattuneita tapauksia. Aino hyödyntämässä omaelämäkerrallisessa diskurssissa preesens toimii tehokeinona, dramatiikan synnyttäjänä ja historiallisen todenperäisyyden vahvistajana. Preesens korostaa kirjoittajan läsnäoloa ja auktoriteettia ja vahvistaa uskottavuuden vaikutelmaa.<sup>28</sup>

Päiväkirjamerkinnässä kuvattu tapahtuma on ollut epätavanomainen. On tapahtunut enemmän ja merkittävämpiä asioita kuin tavallisena arkipäivänä. Aino kertoo päivän tapahtumat kahdessa jaksossa, aamun ja iltapäivän tapahtumat erikseen, tuoden näin esiin niiden välissä kuluneen ajan. Paluu saman päivän tapahtumiin saman merkinnän sisällä hidastaa kerronnallista aikaa. Kerronnallisen ajan hidastuminen ilmentää poikkeuksellista tunnelmaa, odotusta ja epävarmuutta hetkenä, jolloin ei vielä tiedetä tuleeko jotain ratkaisevaa aivan kohta tapahtumaan. Muita elämänsä tapahtumia kuvatessaan Aino ei juurikaan hyödynnä preesensia toistuvana ilmaisukeinonaan. Se tuntuu sopivan näiden poikkeuksellisten kokemusten ilmaisemiseen.

Aino hyödyntää dramaattista preesensia uudelleen sotatapahtumista kertoessaan. 12.1.1940 Aino kertoo:

12.1. Tähän asti olemme eläneet rauhassa sillä on ollut pilvisiä ilmoja.

--Kello on 12. Tähyämme taivaalle ja kuuntelemme tuleeko sireenien ulvontaa.

13.1.1940 Aino kuvaa tätä ajanjakson poikkeuksellisuutta seuraavalla tavalla:

Pyhät ovat vallan kummalliset. Ei osaa lukea mitään, ei veisata, täytyy vaan odottaa hälytyssireeniä.

Preesensia hyödyntävässä merkinnässä autenttisuuden vaikutelma syntyy kirjoituksessa, joka tuntuu avautuvan lukijan eteen pysähtyneenä kuvana. Ensin lainaamaani merkintää lukiessamme voimme kuvitella, kuinka Aino ja hänen puolisonsa ovat asettuneet kuuntelemaan radiosta jumalanpalve-

---

<sup>28</sup> Ks. rinnasteisena esimerkkinä Carranzan (2003) analyysi tuomioistuinten asianajajien preesensia hyödyntävistä puherepertuaareista. Niissä suostuttelevuus syntyy simultaanisuuden vaikutelman luomisesta, kuin asianajaja-kertoja kertoessaan itse olisi seuraamassa tuomioistuimessa käsiteltävänä olevien tapahtumien kulkua. Lea Laitinen (1998) on kirjoittanut laajasti dramaattisen preesensin käyttämisestä ilmaisukeinona. Preesensia käytetään Laitisen tarkastelemissa puhutun kielen aineistoissa jonkin tapahtuma esille ottamiseksi, esimerkiksi äkillisen ja yllättävän käänteen kertomisessa tai kertomuksen kliimaksissa (mt. 95-96, 98). Dialogimuotoisessa kerronnassa kerronta muuttuu preesensia käytettäessä ikään kuin näytelmäksi (mt. 100). Preesens luo vaikutelmaa ”intensiivisestä, jatkuvasta ja simultaanisesta toiminnasta” (mt. 107). Preesensillä siis erotetaan jokin tärkeänä pidetty asia muista (mt. 108).



lusta. Aino kertoo, että pommitusten alettua kaupungin elämä oli hiljentynyt ja koko kaupunki pimentynyt, kirkot pysyivät kiinni adventtikauden alkamisesta huolimatta. Kaupungin asukkaat seurasivat jännittyneinä pommituksiin liittyviä uutisia. Arkielämä oli äkisti pysähtynyt. Aika, aivan kuten kuvattuna hetkenä koko jännityksessä elänyt kaupunkikin, näyttää pysähtyneen.

Silloin kun päiväkirjamerkinnässä erikseen ilmaistaan (esimerkiksi mennyttä aikamuotoa käyttämällä) tekstin kertovan kauan sitten tapahtuneesta, ei kirjoitus synnytä samaa autenttisuuden vaikutelmaa kuin teksti, johon hetki näyttää tallentuneen. Hetkeen pysähtyneessä kirjoituksessa tekstistä tuntuu tulevan läpinäkyvää, sanat muuttuvat ikkunaksi tai näyttämöksi, jota voi katsoa suorana todellisuuden kuvana. Hetkellisyyteen kiinnittynyt teksti vaikuttaa valokuvan kaltaiselta otokselta tapahtumien virrasta, näennäisen varmalta ja vääristymättömältä.

Kirjoittamisen hetken sisältävä teksti pistää päiväkirjan kertomuksista esiin hämmentävänä poikkeamana ja ohjaa huomaamattomasti tekstin realistiseen lukutapaan. Sitaatissa näyttäisi tallentuneen kirjoittamisen aika, aika joka ei sellaisenaan koskaan voi tallentua päiväkirjaan, sillä kerronnallinen aika ei ole samaa aikaa kuin eletty ja koettu aika. Mutta siinä missä tekijän aika ja tekstin aika näyttävät leikkautuvan toisiinsa lukija kohtaa todelliselta vaikuttavaa aikaa, aikaa joka tuntuu olevan jokapäiväisen elämän elettävää ja koettavaa aikaa.<sup>29</sup>

Preesensin käyttäminen on tavanomaista päiväkirjamerkintöjen alussa. Merkinnän voi aloittaa sen kirjoittamishetken ja paikan kuvaaminen, mistä käsin kertoja lähtee liikkumaan oman elämänsä ajassa eteen ja taaksepäin. Näissä hetken kuvauksissa on jotain emotionaalisesti hyvin vahvaa: kuin se muistuttaisi lukijan oman elämän ajan katoavuudesta, hetkien karkailevuudesta, siitä mitä on menetetty ja jota ei takaisin voi saada.

Kokemuksellisessa lukutavassa asetan lukijana itseni tekstin aikaan ikään kuin voisin jakaa lukijana tekijän todellisen, eletyn hetken. Nyt-hetken sisältävän tekstin lukukokemus vertautuu Roland Barthesin (1990) analyysiin valokuvan, ajan ja autenttisuuden suhteista. Tosin kirjoitus ei tuota Barthesille ”samaa varmuutta siitä-mikä-on-ollut” kuin valokuva (mt. 76, 85), ja tässä suhteessa

---

<sup>29</sup> Jo edellä esillä ollut Liz Stanley ja Helen Dampierin rinnasteinen esimerkki sota-ajan päiväkirjaan sisältyvästä tavasta hyödyntää kerronnallista aikaa tekstin autenttisuuden vaikutelman tuottamiseksi nostaa esiin, kuinka joissakin tapauksissa päiväkirja voidaan jälkikäteen rekonstruoida vakuuttavan kerrontatavan tavoittelemiseksi. Antropologisessa kenttätutkimuksessa tuotetuissa etnografisissa teksteissä hyödynnettiin samoja kerrontatapoja, preesensia ja päiväkirjamuotoa tutkijan havaintojen autoritäärisyyden korostamiseksi (Fabian 2001).

kirjoituksen ja valokuvan rinnastaminen ei ole perusteltua. Nyt-hetken sisältävän otteen lukemisen herättämää temporaalista kokemusta on kuitenkin osuvaa kuvata Barthesin avulla.

Barthesille valokuva ei ole muistelun väline (mt. 82), vaan osoitus ajan toimimisen tavasta. Valokuvassa on läsnä hämmentävä todellisuuden ja menneisyyden päällekkäisyys, sillä valokuvassa on esillä ”todellisuus menneessä tilassaan” (mt. 82). Valokuva ei jatku ajallisesti; se on vailla tulevaisuutta, pysähtynyt. Vanhan valokuvan henkilöt ovat samanaikaisesti elossa ja kuolleita (mt. 96). He ovat elossa hetkenä jolloin he ovat asettuneet kameran etsimen eteen, mutta heitä odottaa tulevaisuus, jolla ei ole tulevaisuutta: kuolema, ajan todellisen ongelman kohtaaminen.

Hetkeen pysähtyneessä kirjoituksessa mennyt näyttää virtaavan ulos tekstistä. Hetken irrottaminen ajan virrasta, sen esille ottaminen, hätkähdyttää, sillä erilleen asetettu hetki muistuttaa poissaolosta, kadonneesta ajasta, ajan surumielisyydestä. Päiväkirjan kirjoittaja ei kenties ryhdy kirjoittamaan päiväkirjaa oman kertomuksensa päätäntö mielessään, mutta päiväkirjan lukijalle päiväkirjan kertomuksella on alusta asti olemassa päätepiiste. Lukija voi kääntää esiin valmiin päiväkirjan viimeisen sivun tai ottaa selvää kirjoittajan elinajan päättymiskohdasta. Päiväkirjaa lukiessa tieto kirjoittajan poissaolosta voimistaa lukukokemusta. Paradoksaalisesti hetkellisyyden täyttämä sitaatti, joka tuottaa lukijalle kokemuksen ajan kohtaamisesta silmästä silmään, sisältääkin poissaolevaa aikaa, kuoleman. Läsnäolo rakentuu vastakohtansa varaan. Siinä missä kirjoittaja kirjoittaa itseään läsnä olevaksi, lukija lukee esiin kuolemaa.

Derridalle omaelämäkerta on kuoleman kirjoitusta, koska vain kirjoituksen alkulehdillä esiintyvä nimi jää elämään toisin kuin nimen omistava henkilö, jonka yritykset olla ikuisesti läsnä kirjoituksena ovat turhia. Se mitä kirjoituksessa on läsnä, on pelkkää poissaoloa. Mutta kuoleman vastaparina on elämä, kuolemahan ei olisi ilman elämää ”olemassa”.

Läsnäoloistaminen<sup>30</sup> rakentaa tässä luvussa esimerkkinäni ollen omaelämäkerrallisen diskurssin minän ja ajan välisen suhteen. Läsnäoloistavassa diskurssissa minä kuulee itsensä puhuvan, ja minä

---

<sup>30</sup> Heideggerille tavallinen tapa käsittää aika merkitsee ajan käsittämistä nyt-hetkien sarjaksi. Lineaarinen ajan käsitystapa kuitenkin kätkee ajan todellisen luonteen, ajallisuuden. Tällainen peittävä käsitys lujittaa sitä minkä se kätkee. Kuitenkin se itsestäänselvyys, jolla tunnistamme ajan, paljastaa jotain olennaista ajan luonteesta. Tavallisessa aikakäsityksessä pidämme nykyisyyttä aikana. ”Nyt” on itsestään selvästi aikaa, ilman että kysymme mihin tuo ”nyt” perustuu. Tämä läsnäoloistaminen on osa hallitsevaa olemisymmärrystämme; se perustuu täälläolon itsensä olemiseen. Se on kuitenkin luonteeltaan unohtavaa. (Heidegger 2000, 480-481.). Ajan peittyneisyys siis näyttäytyy siinä itsestään selvässä luonnollisuudessa, jolla samastamme nyt-hetken ja ajan. Ajan ja nyt-hetken samastaminen ilmaisee jotain olennaista ajallisuuden kohtaamisen rajoittuneisuudesta, kuolemisen väistämisestä. Olemisen ja nykyisyyden

on itselleen läsnä samanaikaisesti ja välittömästi. Derridalle omaelämäkerrallinen kirjoitus on erityisen hyvä esimerkki läsnäoloistamisesta, jossa minä kuulee itsensä puhuvan. Ääni kulkee kuitenkin korvan labyrinttimaisten käytävien kautta minältä minälle (autobiografia on ”otografia”, Derrida 1988). Derrida (1976, 68-69) kirjoittaa: ”kirjoituksessa on vain kuollutta aikaa, subjektin ja tietoisuuden poissaoloa”. Vaikka kertojaa ja lukijaa ajaisi halu läsnäoloon, Derridan mukaan aika on kirjoituksessa läsnä vain eroina ja poissaolona.

---

samastaminen on länsimaisen metafysiikan virhe. Derrida liittää läsnäolon metafysiikan logosentrismiin. Omaelämäkerta on Derridalle erityisen hyvä esimerkki itse itselleen samanaikaisesti läsnäolevasta subjektista ajassa.

## 6. NAISEN AIKA

### *MINÄN KUOLEMA, SINÄN SYNTYMÄ*

Puhuminen on elämän merkki: on oltava elossa, jotta voi puhua. Patriarkaatin hiljentämien naisten kokemuksia esiin nostaneessa feministisen tutkimuksen suuntauksessa on ajateltu, että naisen asemaa koskevilla poliittisilla argumenteilla on enemmän syvyyttä, jos ne voidaan yhdistää ääneen, joka kertoo yksittäisen ihmisen kokemukset lukijalle. Ricoeurin tapa pitää kiinni äänen käsitteestä voidaan nähdä tapana muodostaa tila tekstin teoriassa niille tuntemattomien, pienten ihmisten äänille, jotka eivät tule kuulluiksi historiankirjoituksissa.<sup>31</sup> Naisen kokemukset ovat eräs esimerkki niistä alueista, jotka eivät ole kuuluneet hegemonisen historiankirjoituksen piiriin. Derridalainen näkemys sen sijaan tappaa elämän tekstistä samalla kun se ”kieltää naiselta äänen ennen kuin nainen edes on kunnolla saanut huomiota omalle äänelleen” (Dimitroulia 1996; ks. laajemmin Miller 1988 vasta löydettyjen naiskirjailijoiden tekijyyden purkautumisen problematiikasta). Toisaalta puhe naisen kokemuksesta saattaa essentialisoida naista koskevat käsitykset. Toril Moi (1990, 22) muistuttaa lisäksi, että kokemukset ovat aina avoimia tulkinnoille ja uudelleentulkinnoille, myös toisiinsa nähden poliittisesti vastakkaisille tulkinnoille. Edellisen luvun tapaan esitän tässä luvussa kaksi eri tavoin virittynyttä näkökulmaa Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen aikaan, keskittyen tällä kertaa kysymykseen naisen ajasta. Liikun ensin ruumiillisuudesta keskustelevan feministisen teorian, sitten feministisen narratiivisen teorian alueilla.

Feministisen narratiivisen teorian valossa Ricoeurin kertomuksen teorian aikakäsityksen voi nähdä kiinnittyvän lineaarisuuteen, maskuliinisuuteen, isään ja kuolemaan. Poststrukturalistit ovat teoretisoinneissaan sen sijaan irtautuneet kristillisen kulttuurin lineaarisista aikakäsityksistä ja nostaneet esiin usein pakanallisuuteen, arkaaisuuteen ja eksoottisuuteen liitettyjä ajan kulttuurisia malleja. Julia Kristeva liittää syklisyyden luontoon ja naiseen, Derrida Aristoteleen esikristillisen aikakauden sykliseen teoriaan (1994, ks. myös Murphy 2001, 16- 17).

Omaelämäkerrallista kirjoittamistakin on kiinnostavaa pohtia näitä muuttuvia aikakäsityksiä vasten. Historiallisen aikakäsityksen on sanottu korostavan ainutkertaisuutta, kun taas myyttien aika oli

---

<sup>31</sup> Ks. keskustelua ”todellisten ihmisten” äänistä omaelämäkertatutkimuksessa Probyn 1993.

syklisesti toistuvien paluiden ja samuuden toistoa.<sup>32</sup> Tämä on yleistys, sillä esikristillisellä aikakaudellakin on oltu historiatietoisia (Murphy 2001, 17). Mutta vaikka antiikissakin kirjoitettiin yksityisen ihmisen historioita, omaelämäkertoja, niiden idea oli toinen kuin myöhempien individualististen omaelämäkertojen. Esimerkiksi Plutarkhos oli kiinnostunut yksilöistä yleisinä henkilöihämoina pikemminkin kuin ainutkertaisina yksilöinä. Plutarkhos kirjoitti eksemplaareja, kahta historiallista henkilöihämoa vertailevia ja yleisiä piirteitä heidän elämästään etsiviä elämäkerrallisia kirjoituksia. Esimoderni historiänkäsitys ei etsinyt ainutkertaisuutta, vaan liihistoriallista yleisyyttä. (Saariluoma 1996, 26-27.)

Moderni yksilö performoi temporaalisuuttaan arkikulttuurissa paitsi omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kautta, myös perheen valokuva-albumeissa, matkamuistoissa ja muissa muistoesineissä (ks. lisää muistin kulttuurista Perrot & Martin-Fugier 1990, 261-265). Muistin yksilöllistynyt ja performoitu kulttuuri artikuloitui erityisesti porvarillisessa kulttuurissa. Vaikka yksilöllistymiskehitys näyttäytyy kulttuurin eri osa-alueilla, juuri kirjallisuudesta syntyi kenttä, jossa moderni yksilö muodosti itseään (Saariluoma 1996 ).

Yksilöllisyyttä korostavassa kulttuurissa omaelämäkerralliset tekstit muodostuvat ainutkertaisen eksistenssin performansseiksi. Omaelämäkertojat, ainakin ne jotka julkaisevat kirjoituksensa, haluavat tulla muistetuiksi pikemminkin kuin unohdetuiksi. Tietoisuus katoamisesta elävien keskuudesta jäljettämiin motivoi kirjoittajia. Kuolema näyttäisi tässä suhteessa olevan kirjoittamista eteenpäin kuljettava voima.<sup>33</sup> Kuolema kirjoittajan motivaation lähteenä on oleellinen osa modernia omaelämäkertaideaalia: sen ääneenlausumaton ja itsestään selvä perusta. Yksilökeskeinen omaelämäkerta on oikeastaan mahdollinen vain ainutkertaista singulaarista identiteettiä keskiössään pitävässä ajattelumuodossa. Omaelämäkerrallinen minä ja omaelämäkerta ovat historiallisen aikakäsityksen, erotettuna myyttien ajasta, tuote (Freeman 1998, 28). Puhun tässä vain yleisellä tasolla, sillä toisin kirjoittaminen ja lukeminen on aina mahdollista. Mutta edellyttääkö se sen mikä

---

<sup>32</sup> Koselleck (1985, 16-17) kuvaa varhaismodernia aikakäsitystä sub specie aeternitatis -periaatteen läpäisemäksi: mitään uutta ei voi tapahtua. Modernin mukanaan tuoma ajatus historiallisista prosesseista oli kuitenkin uudenlaisen aikakäsityksen muovaama. Koselleck nimeää historian yleiseksi perusoletukseksi ajatuksen siitä, että historia on jatkuvassa kehityksen tilassa, ja siksi kaikki ajassa tapahtuva on ainutkertaista, uniikkia. Historiallisen ja myyttien ajan välinen ero on lineaarisen ja syklisen aikakäsityksen eroa. Lineaarisisessa aikakäsityksessä asioiden ajatellaan tapahtuvan vain kerran, jolloin tapahtumien ainutkertaisuus tekee niistä tallennuksen ja muistelun kohteita. Syklisessä aikakäsityksessä eletään sen sijaan jatkuvan toiston ja paluiden virtaa, jolloin muistelulle, historialle, ei ole tarvetta. Eliade (1993, 73) väittääkin arkaaisen ihmisen *kieltäytyneen* olemasta historiallinen - syklisen käsityksen mukaan aika oli tuhottava ja alettava alusta, kaikki on toistoa.

<sup>33</sup> Tätä teoreettista keskustelua ei pidä lukea sillä tavalla polarisoivasti, että kuolema jäisi naisen ajan ulkopuolelle. Ks. laajasti kuolemasta ja kirjoituksesta Saresma (2007).

on annettuna, näkemistä ja murtamista? Edellyttääkö se toisenlaista omaelämäkerrallista aikaa? Toisin kirjoittaminen on toisen kirjoittamista, sinän syntymää minän kirjoitukseen.

### *Miehen kuolema, naisen syntymä*

Heideggerin filosofiassa temporaalisuus määrittyy kuolemasta käsin, sillä autenttinen temporaalisuus on kuolemaa kohti olemisen käsittämistä. Eikö Heideggerin autenttisen olemisen sitominen äärellisyyteen ole — tässä suhteessa — itsestään viehtyneen, narsistisen egon temporaalisuutta? Eikö kuolema ole minun kuolemaani, ja siten temporaalisuus yksinäisen minän temporaalisuutta, sen joka asuttaa maailmaa yksin itsensä kanssa?

Ricoeur näkee Heideggerin unohtavan ikuisesti jatkuvan kosmologisen ajan. Ricoeurille kaunokirjallisuudessa muun muassa subjektiivisen ja objektiivisen ajan riitasointuisuudesta johtuvaa ihmisen aporeettista ajallisuutta voidaan kirjoittaa esiin, antaa muoto sille, joka pakenee määrittely-yrityksiä. Virginia Woolf toimii yhtenä Ricoeurin esimerkkinä tavasta, jolla kaunokirjallisuudessa voidaan käsitellä kuolevaisten ajan ja kosmologisen ajan yhteensovittamattomuutta.

Woolfin teoksessa *Majakka* (2003 [1927]) Ramsayn perheen kesäasuntona toimiva talo on perheenjäsenten ja perheen vieraiden läsnä- ja poissaolon sija. Teoksen alussa he ovat kaikki siellä yhdessä, teoksen lopussa sinne palaavat vielä elossa olevat uudelleen. Rouva Ramsay, kahdeksan lapsen äiti ja tiedemies-miehensä puoliso, on kaiken talossa tapahtuvan keskipiste.

Noustessaan yhteisen illallisen jälkeen portaita ylös lastenhuoneeseen rouva Ramsay pohtii (s. 139-140):

”Elivätpä he miten kauan tahansa, hän ajatteli lähtien jälleen liikkeelle, he palaisivat tähän iltaan, tähän kuutamoon, tähän tuuleen, tähän taloon ja myös häneen. Hänen mielensä imartelulle herkin kohta tunsu mielihyvää hänen ajatellessaan että elivätpä he miten kauan tahansa hän olisi punottuna heidän sydämensä kudokseen, ja tämä ja tämä ja tämä, hän ajatteli kiivetessään portaita, nauraen, vaikkakin myötätuntoisesti, tasanteella olevalle (äitinsä) sohvalle, (isänsä) keinutuolille, Hebridien kartalle. Se kaikki elpyisi jälleen Paulin ja

Mintan elämässä - "Rayleyt", hän kokeeksi lausui uuden perheen nimen - ja käsi lastenhuoneen ovenkahvassa hän tunsi tuota yhteyttä toisiin ihmisiin jonka tunne luo, aivan kuin väliseinät olisivat ohentuneet niin että oikeastaan (tämä synnytti huojennusta ja onnea) kaikki oli samaa virtaa ja tuolit, pöydät, kartat olivat hänen, olivat heidän, ei ollut väliä kenen, ja Paul ja Minta jatkaisivat hänen kuoltuaan.”

Eikö Ricoeurin esiin nostama, Heideggerilta puuttuva, käsitys ajasta sukupolvien ketjuna ole tässä kiinnittynyt *äitiin*? Eikö tässä puhuta maailmassaolemisen temporaalisuudesta, joka tulee esiin äidin äänenä? *Time and Narrative* -teoksessa Ricoeur puhuu ainoastaan *Mrs. Dalloway* -teoksesta, joka ei teosten *Oma huone* ja *Majakka* tavoin problematisoi sukupuolta. Ricoeur käyttää sukupolvista puhuessaan sukupuolineutraalia Schützin sukupolvi-käsitettä hyväkseen, mutta ainakin provokatiivisessa mielessä on hyvä muistuttaa, että sukupolvien olemassaoloon olennaisesti liittyvä reproduktio kytetään yleensä myös keskusteluun sukupuolesta. Keskustellessaan *Time and Narrative* -teoksessa Nietzschestä Ricoeur ei Julia Kristevan tavoin kytke Nietzschen monumentaalisen ajan käsitettä sukupuoleen.

Sukupuolta koskevat kysymykset eivät muutoinkaan nouse esiin Ricoeurin universalisoivassa lähestymistavassa, kuten eivät myöskään Ricoeurin lähtökohtana toimivan Heideggerin filosofiassa. Luce Irigaray (1999) lukee uudelleen Heideggerin *Building Dwelling Thinking*-teosta, ja samalla kirjoittaa sen uudelleen. Niin tehdessään Irigaray ajattelee uudelleen syntymän ja kuoleman temporaalisuuden horisontteina. Heideggerilla tulevaisuus on se, josta kaikki ajat virtaavat — temporaalisuuden perusta on kuolemaa kohti olemisessä. Tulevaisuus, jonka horisonttina on sen tulevaisuudettomuus eli kuolema, muodostaa ajassa olemisen autenttisen perustan. Kuolemaa kohti oleminen on odottamista. Irigaray huomauttaa, että on palattava siihen mikä edeltää odottamista, siihen, josta odottaminen, näennäisen alkuperäisenä, etenee.

Siten Irigaray ei kytke olemista ja sen temporaalisuutta odottamiseen, vaan odottamista edeltävään tilaan. Irigaray ei myöskään liitä temporaalisuutta kuolemaan, vaan elämään, joka syntyy. Se mistä Irigaray puhuu, on olemassa ”jokaista mennyttä edeltäen, jokaisen tulevaisuuden tulossa olemisessä”, se on ”edellä jokaista nimettävissä olevaa aikaa” (mt. 25). Tämä edeltävä tila ei kuitenkaan ole Heideggerille ajateltavissa. Heideggerin ajattelusta puuttuu suhde toiseen, jolloin tapahtuu aina paluu takaisin Heideggeriin itseensä — tai mieheen, sillä Irigaray on paljastamassa miehen ajattelun itsekeskeisyyttä — kehä kiertyy aina umpeen kohtaamatta toista (mt. 24).

Ajassa oleminen on jo valmiiksi tilallista olemista, joten ajallisuus on olemista aika-tilassa. Heideggerille subjektiviteetti ja temporaalisuus ovat maa-elementtiin kytkeytyvää spatiaalisuutta. (Mt. 95-96.) Heideggerin tapa kytkeä oleminen tilallisuuteen, asuttamiseen, on Irigarayn näkökulmassa lupaava avaus, sillä se tulee lähelle feminististä ruumiillisuuden ja materiaalisuuden ajatusta. Heideggerin tilakäsitys on kuitenkin Irigarayn mielestä maskuliinisesti määrittävä. (Faulkner 2001, 129.)

Heideggerilla aika-tila määrittyy miehen kautta ja miestä varten (Irigaray 1999, 25). Irigaray (mt. 95-96) muistuttaa, että nainen antaa ihmiselle ensin tilan. Ihminen ei ole maasta tehty, vaan ilmasta ja nesteistä, sillä nainen tarjoaa ensimmäisen tilan asuttamiseen. Tämä antaminen on lahjoittamista: nainen lahjoittaa ilman odotusta vastalahjasta ihmiselle elävän ruumiin elämistä varten. (Mt. 35.)

Heideggerin filosofiassa esiintyvä sukupuolieron unohtaminen on Irigaraylle länsimaisen metafysiikan keskeisin ongelma. Filosofi ei ota huomioon suhdettaan omaan ruumiiseensa, ja siirtää ruumiillisuuden naiselle kuuluvaksi. Irigaray pyrkii osoittamaan Heideggerin filosofian rajat, asettumatta kuitenkaan täysin häntä vastaan (Faulkner mt.). Irigaray kirjoittaa esiin sen mikä Heideggerin filosofiassa jo on olemassa piilotettuna: asuttaminen on Irigarayn mielestä Heideggerin filosofiassa kaipuuta äitiin, ensimmäiseen ja alkuperäiseen tilallisuuteen.

Irigaray kuvaa, kuinka Heidegger kadottaa äidin unohduksessaan. Nainen ja naiset eivät kuulu miehen ajattelun kieleen. Miehen ajatteluun kuuluu, ettei mitään näytä olevan miehen kielen ulkopuolella. Olemassa on vain se, minkä miehen kieli sisältää. Lahja edeltää kaikkea puhetta, ja siksi Heidegger/mies ei muista lahjan saamista. Mies assimiloituu itseensä. Irigaray kysyy, voisiko miehen ulkopuolella olla jotain, jotain jota mies ei ole tehnyt omakseen. (Mt. 36.) Mies/Heidegger asettuu enemmän omaan kieleensä kuin elävään ruumiiseensa. Se mikä on ajattelun tuolla puolen, on sitä mille mies ei ole luonut kieltä. (Mt. 37.)

Irigaray siis kysyy, eikö Heideggerin kieleen sisältyvä odottaminen lopulta ole odottamista edeltäneen tilan palaamisen odottamista, ja eikö tämä edeltänyt tila ole se, joka on unohdettu (mt. 25). Se mikä on länsimaisessa metafysiikassa poissa, on feminiini. Heidegger, joka itse muistuttaa olemiskysymyksen unohtamisesta, on unohtanut naisen ja naiset. Kaipuu olemisen alkuperään on äidin kohtaamisen kaipuuta, vaikka äidille ei ole Heideggerin ajattelussa olemassa muuta tilaa kuin uudelleenlukemisessa paljastuva aukko, unohduksen sija. Sille mistä odottaminen muodostuu, josta se on, on filosofisessa ajattelussa olemassa vain tyhjä tila.



Aikaa koskevassa keskustelussa sukupuoli-erion ohittaminen johtaa kuolemakeskeisyyteen, minkä tilalle Irigaray asettaa hedelmällisyyden ja uuden luomisen. Feministinen aikaa koskeva keskustelu on puhunut syntymästä synnyttämisenä ja sen, samoin kuin naisen ruumiin yleensäkin, temporaalisuuksista, esimerkiksi biologisista rytmeistä. Naisen ruumiin sykliisyys on asetettu tällöin vastakkain miehen ajattelun lineaarisuuden kanssa (esim. Fox 1989; Kahn 1989; O'Brien 1989; naisen ajan käsitteestä Davies 1989, ja Game 1991; 1995; 1997). Naisen aikaa pohtivilla keskusteluillani en tähtää ”naisen” ”kokemuksen” erityisyyden juhlimiseen, vaan filosofisen teorian universaalisuusoletuksien purkamiseen. Eikö naisen ajan kytkeminen naisen ruumiillisiin kokemuksiin merkitse sitä paitsi, että naisen aika käsitetään joksikin, johon mies ei biologisin perustein kuulu, (mies ei voi synnyttää)? Eikö tällainen ajattelu ole juuri Irigarayn kritiikin kohteena, sillä tällöin nainen rakentaa ajan vain omasta itsestään ja vain itseään varten, unohtaen toisen, unohtaen miehen. Lopputuloksena sitä paitsi olisi, ettei naisella olisi koskaan samaa aikaa kuin miehellä. Juuri siksi nainen ei voi puhua omasta ajastaan puhuessaan ajasta, vaan hänen on puhuttava omasta ajastaan erityisenä ja erilaisena naisen aikana. Tällöin nainen eristää itsensä omaan aikaansa, omaan ruumiiseensa ja omaan yksinäisyyteensä — tilaan, jonka se voi jakaa vain muiden naisten kanssa.

Nostan Irigarayn esiin siksi, että Irigarayn ajattelussa annettuna oleva ajattelun perusta purkautuu ja purkautuessaan paljastaa maskuliinisen ajattelun ulkopuolelle jäävät alueet. Aikaa koskevan ajattelun maskuliinisuuden osoittaminen ei ole biologismia ja binarismia, vaan aukon paljastamista. Temporaalisuus, joka määrittyy syntymän kautta pikemminkin kuin minän kuoleman kautta, on relationaalisesti määrittyvää temporaalisuutta. Syntymässä kyse on toisen syntymisestä, lahjasta, joka annetaan toiselle.

On aika todeta, että tutkimusprosessi on sekin temporaalinen prosessi. Tutkija itse ja hänen ajattelunsa muuttuvat prosessin myötä. Työni rakenteesta käy ilmi, kuinka olen lähtenyt liikkeelle päiväkirjakerrontaan liittyvistä yleisistä kysymyksistä ja lukemisprosessini myötä siirtynyt erityisempiin, eritoten sukupuolta koskeviin, kysymyksiin. Kerronnalliseen jatkuvuuteen perustuva tieteellinen esitys tutkimusprosessista, muutoksia täynnä olevasta matkasta, peittää alleen ne katkoskohdat, jotka tutkija kertomisensa kautta liittävät yhteen. Tätä lukua edeltäneen ja tämän luvun välissä on kolme vuotta jolloin elin, mutten pohtinut naisen aikaa, ja tuo aika erottaa entisen minäni nykyisestä minästäni. Tässä luvussa olen esittänyt tutkijaomaelämäkertani käännekohdan

temporaalisessa mielessä käänteisessä järjestyksessä, aloittaen lopputuloksesta. Seuraavassa tuon esiin, mikä johti luvussa tähän mennessä esitettyihin näkökantoihin.

### *Ruumiin aika*

Voiko Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja lukea ruumiin kirjoituksena? Kieli, jota Saara, Aino ja Kerttu puhuvat, on kontrolloitua, painotukseltaan uskonnollista diskurssia, jossa ruumiillisuus on paremminkin kätkeytä kuin esiin kirjoitettua.

Saara, Aino ja Kerttu vaikenevat esimerkiksi seksuaalisuuden alueelle kuuluvista asioista. Saara, jonka päiväkirjan näen näiden kolmen naiskirjoittajan päiväkirjojen joukossa kaikista tunteikkaimmaksi ja intiimeimmäksi, kirjoittaa nuoruusvuosinaan eniten juuri seurusteluistaan. Kirjoittamista leimaa kuitenkin peittely ja vihjailu. Saara merkitsee tekstiinsä ajatusviivalla seikat, joita ei voi lausua ääneen. Myös Ainon päiväkirjassa on kohtia, joissa lukijan pääteltäväksi jää, mitä puuttuvien sanojen kohdalla lukee. Ainon päiväkirjassa seksuaalisuutta käsitellään myös moralisoivasti. Aino asettaa itsensä seksuaalisuuden ulkopuolelle, käsitellen aihetta vain etäältä, paheksuvasti. Aino kuuluu toiseen sukupolveen kuin Saara ja Kerttu ja edustaa jyrkempiä kristillis-moralistisia arvoja. Ainolla tavoiteltava ja paheksuttava erottuvat selvästi toisistaan, kun taas Saaran päiväkirjan nuoruusajan merkinnät todennäköisesti herättäisivät Ainossa pahennusta.

Siitä huolimatta, että Saara kätkee ja vaikenee, hänen päiväkirjansa suurin teema on seksuaalisuus ja ruumiillisuus. Teema saa eri muotoja päiväkirjan eri vaiheissa, seurusteluosuhteista äitiyteen ja elämään aviopuolisona. Koska teema on samanaikaisesti kätkeytä ja ilmeinen, osa jokaista merkintää, muttei kuitenkaan rajatusti missään selkeästi läsnä, minun olisi tästä aiheesta puhuakseni siteerattava seuraavaksi Saaran päiväkirja kokonaisuudessaan, sen jokaista merkintää myöten. Tämä Saaran sanojen lainaamisen tarve puolestaan synnyttää minussa suojelunhalua: näistä teemoista en haluaisi Saaran suulla puhua. Haluan jättää ne sanat Saaran omaksi omaisuudeksi, sillä näiden sanojen koen olevan sitä osaa Saaran päiväkirjakerronnasta, joka on syntynyt lähimpänä Saaraa.

Mutta sen sijaan että kuvittelisin päässeeni lähemmäs Saaraa persoonana, kykeneväksi esittämään hänet paremmin, huomaan lukemisessani tapahtuneen toisensuuntaisen liikkeen, kirjoituksen lähenemisen kohti minua. Tämän puheen luonnetta kuvatessani ruumiilliset metaforat nousevat mieleeni sopivimpana: nämä sanat ovat Saaran iholla, ne nousevat Saaran sydäimestä. Ne

koskettavat minua, jäävät minuun. Kuitenkaan Saaran päiväkirjaa ei voi pitää ruumiin kirjoituksena, jos se käsitetään toisella tavalla kirjoittamiseksi. Vasta lukemiseni teki siitä ruumiin kirjoitusta. Mutta kumman ruumista luin? Sen sijaan että kertoisin yksityiskohtaisesti, mitä Saara kirjoitti, kerron mitä minä luin.

En voi mitenkään sivuuttaa sitä, että lukiessani Ainon, Saaran ja Kertun päiväkirjoja olin aivan erityinen lukija. Jokainen lukija on erityinen lukija ja jokainen lukee kirjoituksia omasta näkökulmastaan. Luettavat tekstit itsessään muuttavat näkökulmaa, saavat aikaan uusia katsantokantoja ja laajentavat ajattelua. Mutta olin erityinen lukija siksi, että oma lukijuuteni oli muuttumassa paljon perusteellisemmalla tavalla. Olin muuttumassa toiseksi ja päiväkirjatekstien lukeminen tuli osaksi tätä muuttumista.

Luin päiväkirjat ensimmäisen kerran puolitoista vuotta kestäneessä lukuprosessissa, jonka aloitti Saaran päiväkirjan lukeminen. Lukiessani en ollut tietoinen siitä, että luin päiväkirjoja intuitiivisesti tietystä näkökulmasta käsin, oman elämäni ajan näkökulmasta. Päiväkirjan kirjoittaja elää kirjoittaessaan tiettyjä elämänvaiheita ja kirjoittaa sillä hetkellä hänelle tärkeimpinä näyttäytyvistä asioista. Mutta myös minä lukiessani päiväkirjoja sijoituin oman elämäni erityisiin tilanteisiin ja vaiheisiin. Lukeminenkin on temporaalista siinä mielessä, että menneet minät lukevat eri tavalla kuin nykyiset minät, ja jos olisin kirjoittanut tämän tekstini kymmenen vuotta sitten, se olisi ollut aivan eri teksti kuin tämä jota nyt kirjoitan. Todennäköisesti et lukisi nyt kirjoitusta ruumiin ajasta.

Mikään tässä puheeksi tuleva ei ollut minulle selvää itse lukutapahtumassa: se tuli näkyväksi itselleni vasta kirjoitustapahtumassa, kun otin esiin sen mikä minuun oli mennyt. Jälkikäteen, kun omaelämäkerrallisesti katson tämän tekstini kirjoittamisen vaiheita ja minun ja lukemieni tekstien (sekä päiväkirjatekstien että teoreettisten tekstien) välistä suhdetta, alan erottaa vaiheita ja prosesseja tekstien lukemisessa ja kirjoittamisessa.

Aino, Saara ja Kerttu kirjoittivat tuhansia sivuja päiväkirjaa, ja tutkimukseni metodiin kuului lukea kaikki sivut huolellisesti, eläytyen ja pohtien, havaintoja tehden. Tämä oli työläs ja hidaskäyttöinen prosessi, johon keskityin kaiken työskentelyaikani pitkän ajanjakson ajan. Siinä vaiheessa kun päivittäinen tehtäväni oli lukea Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja, vuosina 2002-2003, oma päivittäisyteni ja tekstissä esitetyn elämän päivittäisyys kulkivat rinnakkain. Elämät eivät alkaneet sekoittua toisiinsa niin, että olisin samastunut Ainoon, Saaraan ja Kerttuun. Heidän elämänsä oli toisenlaista kuin omani, ja sen sijaan että olisin asettanut itseni tekstin aikaan eläytyvässä lukemisessani,

huomasin usein ajattelevani samoihin sukupolviin sijoittuvia isoäitejäni. Mutta kun lukeminen oli muodostunut keskeiseksi osaksi oman elämäni elämistä, tekstistä tuli vaivihkaa osa elämäni. Tämä ei tarkoittanut sitä, että tekstin imu olisi ollut niin valtava, että olisin menettänyt tutkijan etäännyttävän katseen. Päinvastoin, päivittäisyyteeni kuului jotain sellaista omaan elämäni uppoutumista, joka esti sen näkemistä, mitä kohti olin menossa elämässäni ja lukemisessani. Koska elämäntarinat hahmottuvat vain retrospektion kautta, jälkikäteen on helpompi nähdä kuinka lukemisellani kirjoitin omaa elämäni, työstin osin tietämättäni oman elämäni prosesseja.

Lukiessani päiväkirjoja minussa oli alkanut syntyä jotain joka kehittyi ja vahvistui lukemiseni myötä, oma elämäni kohtasi Saaran elämän tavalla, josta vain osa minusta oli tietoinen. Saaran päiväkirjassa halu lapseen, Eeva Jokinen (1996) kutsuu sitä *äitimisen haluksi*, on kirjoitukseen kätkeytyvä, aluksi vain tarkkaan lukien esiin tuleva, lopulta ilmeinen ja keskeinen puheenaihe. Se ei muodosta kerronnan keskeistä teemaa ennen kuin toive lapsesta toteutuu Saaran saadessa adoptiolapsen. Päästyäni lukemisessani tähän kohtaan päiväkirjaa, luin aiemmin lukemani merkinnät uudessa valossa.

Lukiessani ensimmäisen kerran siitä, kuinka Saara putoaa tikapuulta ollessaan palaamassa kotiinsa tavattuun tuoreen puolisonsa, tiesin yhtä vähän kuin merkinnän kirjoittamisen hetken Saarakin, kuinka me molemmat palaisimme myöhemmin tähän sattumalta tapahtuneeseen tapaturmaan. Muutaman sekunnin ja noiden sekuntien elämänpituisten seurausten välinen mittakaavaero on järkyttävän suuri. Sen seurauksena Saara sai ensin tietää olevansa raskaana ja tämän jälkeen menettäneensä lapsen.

Sodan alkaessa Saara toivoo, rukoilee, ettei lasta nyt tulisi myrskyisiin olosuhteisiin. Ajatus lapsesta kuitenkin kulkee Saaran mukana. Keväällä 1939 Saara kertoo unesta, jossa on sairaalassa. Yksi lääkäreistä kiertää spiraalia, josta tulee tie satoihin vauvoihin. Omaa lasta ei kuitenkaan kuulu. Kun Saara ja hänen puolisonsa päättävät koettaa hankkia kasvattilapsen, halu lapseen muodostuu eksplisiittiseksi puheenaiheeksi ja osaksi tarinaa, jonka Saara elämästään kertoo:

Kevään herätessä heräsi meissä entistä polttavampana kaipauksemme saada vaalia ja rakastaa omanamme pientä ihmistä. Saimme vain odottaa, odottaa ja rukoilla.

Maaliskuun 24. päivä vuonna 1942 Saara kertoo aloittaneensa valmistautumisensa lapsen vastaanottoon: ensimmäiset vaatteet kasvattilapselle, joka on nyt päätetty hankkia, ovat valmiina odottamassa.

Saara kokee kohdunulkopuolisen raskauden, minkä hän ohittaa maininnalla, kuten muutkin oman ruumiinsa ja äitimiten halun väliseen suhteeseen liittyvät seikat. Saara palaa kuitenkin toistuvasti raskautensa keskeyttäneeseen onnettomuuteen, viitaten siihen, mutta ryhtymättä kuitenkaan puimaan lapsettomuuttaan tarkemmin. Kun Saara saa vihdoin kasvattilapsen Koteja kodittomille -järjestön kautta, Saaran päiväkirja muuttuu toisen henkilön päiväkirjaksi. Saara kertoo elämäntarinaansa nyt lapsen kautta:

8.1.1943

Vauva koki ensimmäisen hälytyksensä.

Saara kirjoittaa nyt tiheään päiväkirjaansa, pyrkien saamaan ylös kaiken mitä vauva on oppinut. Saara alkaa kirjoittaa lapsen tarinaa, ja samalla Saara siirtää itsensä taka-alalle omissa merkinnöissään. Tämän keskittymisen lapseen Saara tiivistää kirjoittaessaan: ”Elämäämme sisältyy nyt vain yksi riemu, yksi huoli, yksi kiitos, vauvamme kehitys” (7.2.43). Koko lapsen ensimmäisen vuoden ajan Saaran päiväkirja painottuu vauvan kehityksen kuvaukseen ja tapahtumien kuvaukseen lapsen kautta. Puolisokin muuttuu Saarelle erinimiseksi henkilöksi: ”sinästä”, jolle Saara usein on osoittanut sanansa päiväkirjassaan, on nyt tullut ”Emil-isä”. Kun Saara kolmen vuoden päästä saa biologisen lapsen, hän ryhtyy laatimaan myös tyttären elämästä muistojen kirjaa. Tässä vaiheessa Saara kirjoittaa harvemmin omaa päiväkirjaansa, vain muutaman vuoden välein yksittäisiä merkintöjä.

Vuoden päästä Saaran päiväkirjan lukemisesta vietin päiväni Ainon kirjoitusten seurassa. Silloin olin jo ruumiillisesti muuttumassa äidiksi, ja lukiessani eläydyin äitien huoliin ja murheisiin. Kun Aino vei rintamalle lähteneen poikansa vaatteet ullakolle, murehdin, saako Aino syytä hakea niitä takaisin. Palaako poika rintamalta? Entä kuinka käy tyttären kokeissa, selviääkö hän? Pääseekö tytär haluamalleen uralle? Paraneeko lapsi enää? Se mitä aiemmin olisin pitänyt Saaran, ja Ainon päiväkirjojen familistisena diskurssina, muodosti *senhetkisessä* lukemisessani kiinnostavan naisen kokemusten kentän. Todennäköisesti myös luin päiväkirjoja kokemuksellisesti oppiakseni äitiyttä samaan tapaan kuin pieni tyttö seuraa isoäitinsä leipomispuuhiä. Mutta millaista tämä akkulturoituminen lopulta on? Mihinkin siinä opitaan?

Oma, temporaalisesti muuttuva lukemiseni ja subjektiviteettini kohtasi lukemissani teksteissä äidin aikaa. Mutta millä tavalla äidin aika on olemassa tekstissä? Minun on vaivatonta purkaa Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjoista esiin ne tavat, joilla naisen sosiaalinen sukupuoli rakentuu omaelämäkerrallisissa diskursseissa (ks. luku naisen kertomuksista). Mutta affektiivisen lukemisen esiin nostamista seikoista puhuessani olen heikoilla, enkä ole taipuvainen löytämään tähän syytä pelkästään itsestäni ja omasta kehittymättömyydestäni.

Onko syntymä siis hegemonian alistama temporaalisuuden horisontti, jotain sellaista jonka merkityksen naiset tunnistavat toistensa kokemuksista, mutta josta edelleenkään ei voi, tosin toisista syistä, puhua? Jos hiljaisuuteen olikin aiemmin syynä naisen ruumiin tabuluonne, onko nyt syynä tarve välttää niitä puhetapoja, jotka luonnollistavat naiseuden, reproduktion, kodin ja hoivan välisen suhteen?

Tässä luvussa puheena ollut maskuliinisesta ontologiasta puuttuva naisen aika ruumiin aikana on tulevaisuusulottuvuutta korostavaa aikaa, sillä äitiminä halu on ele, joka kurottautuu tulevaisuutta kohti. Tässä suhteessa se tulevaisuus, josta kaikki ajat virtaavat, ei ole kuolemaa, vaan syntymää. Ruumiin ajan huomioiva aikakäsitys ei ole yksinäisen minän kuolemaa, vaan toisen syntymää.<sup>34</sup> Mutta tämän luvun jännitteenä on seuraava ristiriita: omaelämäkerrallisen tekstin kirjoittaminen toisin edellyttää toisen kirjoittamista, mutta akateemisen tekstin kirjoittaminen toisin edellyttää minän kirjoittamista. Molemmat tekstilajit ovat kuitenkin liikkeessä, kuten käsitykset minästä, sinästä ja ajasta ja niiden suhteista, aivan kuten oma lukijuutenikin Saaran, Kertun ja Ainin päiväkirjoja lukiessani.

### *HILJAISET HETKET, PALJON PUHUVAT KERTOMUKSET*

Narrativismin (narratiiviseen filosofiaan pohjautuvien argumenttien) monien muidenkin kuin Ricoeurin artikuloiman väitteen mukaan ”kaikki kerronnan tekniikat heijastavat tapaa käsitellä temporaalisuutta” (Holdheim 1984, 222). Miksi sitten pitäytyä kertomusmuodon tarkastelussa, jos

---

<sup>34</sup> Relationalisuudesta myös esim. Chodorow (1978), Miller (1994, 1996), Eakin (1999, 43-49).

kertomusten muodostaminen on vain yksi tapa käsitellä temporaalisuutta?<sup>35</sup> Kertomusten painottaminen suuntaa huomiota vain tietynlaisiin omaelämäkerrallisiin kirjoituksiin ja vain tiettyihin omaelämäkerrallisten tekstien ajan piirteisiin.

Feministinen tutkimus näkee omaelämäkertatradition ja sen muovaaman omaelämäkertaideaalin patriarkaalisesti muodostuneena diskurssina, johon naisilla ei joko ole ollut pääsyä tai johon heillä ei ole ollut halukkuutta osallistua (Dimitroulia 1996). Omaelämäkertaideaalin patriarkaalisesta muodostumisesta johtuu, että omaelämäkertakaanoniin sopimattomat naisten omaelämäkerralliset kirjoitukset – kuten päiväkirjat – on asetettu marginaaliin, nähty kaanoniin sopimattomina ja merkitykseltään vähäisinä. Patriarkaaliseseen omaelämäkertaideaaliin sitoutunut omaelämäkerta-tutkimus on puolestaan generoinut sen oletuksiin sopivaa omaelämäkertateoriaa. Päivi Kosonen (1995, 133) kuvaa romantismin ideologiaan perustuvien omaelämäkertateorioiden, esimerkiksi Georges Gusdorfin käsityksen autobiografiasta, painottavan ”autobiografian halua tehdä omasta ainutlaatuisesta elämästä monumentti”. Mutta päteekö tämä omaelämäkerrallisen kirjoittamisen marginaaliin asetettuihin kirjoituksiin, esimerkiksi päiväkirjoihin? Onkin aiheellista kysyä, sitoutuuko kertomuksia korostava omaelämäkertateoria omiin oletuksiinsa omaelämäkerrallisista teksteistä, ja siten pelkästään yhteen näkemykseen tekstin ajasta, kertomusten aikaan? Voisiko päiväkirjojen lukeminen laajentaa käsityksiä omaelämäkerrallisten tekstien ajasta?

Feministisen tutkimuksen aikaa koskevissa keskusteluissa kertomusten on nähty sitoutuvan lineaariseen aikaan ja pohjautuvan maskuliiniseen haluun, kun taas lyyrisen diskurssin on nähty kiinnittyvän ajattomuuteen, ikuisuuteen ja pohjautuvan *jouissanceen* (Wallace 2000, 165).<sup>36</sup> Kertomuksen ja lineaarisen ajan hallitsevuus omaelämäkerrallisessa tekstissä merkitsisi siten muiden ilmaisutapojen ja muiden aikojen tukahdutetuksi tulemistä tai sopimattomuutta patriarkaalisesti muotoutuneeseen ideaaliin. Kertomuksen ei tällöin voisi nähdä pohjautuvan

---

35 Kertomusten merkitystä korostava Ricoeur ei ole jättänyt lyyrisen aluetta huomiotta. Ricoeurille runo tuo esiin erään maailmassa olemisen tavan. Poeettinen kieli yleensäkin tuo esiin hämärään ja tukahduksiin jääviä seikkoja (Ricoeur 2000, 102-103.; lyyrisyys osana meditatiivista ajattelua, Ricoeur 1988, 273.)

36 Julia Kristeva (1995, 191): ”Lineaarinen aika, projektien ja historian aika” kontrastoituu naisen sykliseen aikaan: "there are cycles, gestation, the eternal recurrence of a biological rhythm which conforms to that of nature and imposes a temporality whose stereotyping may shock, but whose regularity and unison with what is experienced as extra-subjective time, cosmic time, occasion vertiginous vision and unnameable *jouissance*." Susan Stanford Friedman (1989) puhuu psykoanalyttista taustaa vasten puolestaan esitystavoista: lyyrinen diskurssi tuo esiin halun varhaiseen äiti-lapsi-suhteeseen ja sen rikkomattomuuteen ja muuttumattomuuteen, kun taas kertova diskurssi ja sen lineaarisuus edustaa lapsen eroa äidistä ja siirtymistä isän maailmaan. Hannah Arendt (2002, 101) muotoilee luonnon syklisyyden ja elämäntarinoiden välisen suhteen huomauttamalla, että vaikka elämän kulku esittäytyy lineaarisena, se perustuu luonnon syklisyyteen, syklisyyteen jossa ei ole alkua ja loppua, syntymää ja kuolemaa, kuten ihmisen elämässä.

universaaliin perustaan, vaan kertomus ja sen lineaarinen aika ilmaisivat muita muotoja, kuten lyyrisen muodon, syrjään työntävää maskuliinisen halun hegemonisuutta.

Honor McKittrick Wallace näkee tällä tavoin orientoituvan feministisen teorian ajautuvan kuitenkin umpikujaan silloin, kun kertomus yhtäältä nähdään kykenemättömäksi ilmaisemaan naisen halua ja toisaalta naisen kirjoittamassa tekstissä, Wallacen esimerkkinä on Fay Weldonin *She-Devil*, nainen toimii ”miehen tavoin”, Weldonin teoksessa aggressiivisesti. Naissubjektin maskuliiniseksi koodautuva toimijuus, joka on kerrottu maskuliinisia kerronnan keinoja hyödyntäen, synnyttää tilanteen, jossa feministinen kerronnan teoria on toimintakyvytön. Naisen kiinnittäminen feminiinisiin ilmaisutapoihin, lyyriseen diskurssiin ja ajattomuuteen, voi koitua naiselle kalliiksi, Wallace muistuttaa, sillä naisen ajan kiinnittäminen lyyriseen voi merkitä satimeen jäämistä ja se voi passivoida naissubjektin. Tällöin aktiivinen toimijuus tulee naiselta kielletyksi.

Binarisoiva tapa puhua erityisestä naisen ajasta on nähty ongelmalliseksi myös siksi, että sen seurauksena naisen toiseus ja alisteisuus luonnollistetaan. Näin tapahtuu erityisesti, jos naisen aika kytetään luontoon ja sen syklisiin rytmeihin (Ermarth 1989, 37-40). Naisen aikaa käsittelevissä keskusteluissa lähtökohtana usein käytetyn Julia Kristevan erottelu naisen sykliseen luonnon aikaan ja miehen lineaariseen, historian ja projektien aikaan, vaikuttaakin essentialisoivalta, sillä se näyttää palauttavan naisen ajan biologisperäisesti siihen luonnollistettuun tilaan, josta feministinen ajattelu on pyrkinyt eroon sosiaalisen sukupuolen käsitteen kautta. Kristeva halusi kuitenkin kiinnittää ennen muuta huomiota siihen, kuinka naisen aika on erotettu miehen ajasta ja kuinka nämä kaksi on nähty yhteismitattomiksi. (Murphy 2001, 26-27, ks. Murphyn hedelmällinen tapa soveltaa Kristevaa kaunokirjallisuuden analysointiin.) Kristeva haluaa pikemminkin purkaa naisellisen ja miehisen vastakohtaistetut, metafysiset kategoriat ja painottaa, että naiseus on asema pikemminkin kuin olemuksellinen perusta (Moi 1990, 31-32).

Jos naisen subjektiviteetin perustaksi muodostuva naisen aika suljetaan kertomusten ulkopuolelle, kuinka käy kertomisen? Entä mitä tapahtuu naisten elämäntarinoille, jos kertomus suljetaan ulos naisen alueelta? Margaret Atwood kommentoi tätä keskustelua romaanissaan *Sokea surmaaja* (2000, 702) kirjoittaessaan, että ”paratiisissa ei ole tarinoita, koska siellä ei matkata mihinkään. Tappio, murhe, epätoivo ja kaipaus ajavat tarinaa eteenpäin sen mutkittelevalla tiellä.” Toisaalla teoksessa (s. 482) Atwood kuvaa paratiisin, paikan jota ympäröi lasiseinäinen muuri, ja josta ei pääse sisään eikä ulos. Planeetta A’aA:lla, aprikoosinaisten planeetalla, naiset elävät luonnon kiertokulussa, osana kasvamisen ja kypsymisen sykliä, mutta ilman omaa tunne-elämää ja vailla



omia päänmääriä ja haluja. Tässä miesten paratiisissa naiset ovat olemassa kahinoimalla itseään viihdyttävien miesten tarpeita varten.

*Sokea surmaaja* käsittelee kertomista, sekä omaelämäkerran että fiktion kirjoittamista. Kummassakaan ei ole kyse totuuden kirjoittamisesta, sillä jos kirjoittaisi totuuden, toisen käden pitäisi pyyhkiä aina yli se mitä toinen on kirjoittanut. Yhtä totuutta ei voi kertoa, mutta — tämä on minulle Atwoodin teoksen sanoma — jos ei olisi kertojia ja kirjoittajia, miten naisen ja miehen halut ja päämäärät, niiden samanlaisuus tai erilaisuus, sekä ennen kaikkea mahdollisuudet niiden toteuttamiseen, voitaisiin tuoda esiin? Kertomuksethan rakentuvat päämääräorientoituneesta toiminnasta ja sisältävät toimijan, joka tahtoo, haluaa ja aikoo.

Atwood moninkertaistaa teoksensa kertojan naisen äänen (kirjoittavan) käden metaforan kautta: nainen on aina monta, kaksi kirjoittavaa kättä, kaksi sisarta tai saman naisen kaksi puolta. Vaikkei lukija tiedä kenen kirjoitusta teksti on, ja kuinka tosi ja kuviteltu rajautuvat toisiinsa, kertomalla kertomuksia naisten elämästä voidaan puhua naisten haluista, päämääristä ja mahdollisuuksista toteuttaa niitä maailmassa, jossa miehen kertomukset, halut ja päämäärät ovat jo ennalta luoneet verkon, johon naisen elämä kutoutuu.<sup>37</sup> Naisen kertoisuus ei ole samanarvoista miehen kertoisuuden kanssa: nainen kertoo maailmassa, jossa hänen versionsa tapahtumien kulusta jää kirjoittamatta ja julki tuomatta, jollei nainen itse, kuten Iris Chase Griffin ja Margaret Atwood, ryhdy kirjoittamaan fiktioita ja omaelämäkertoja omasta ja muiden naisten elämästä.

Ne kriittiset kysymykset, jotka esitän omaelämäkerrallisesta ajasta naisen aikana liittyvät siihen, millaisia ajan ja subjektiivisuuden suhteita syntyy naisen kirjoittamisessa omaelämäkerrallisissa diskursseissa. Millaista subjektiivutta päiväkirjojen omaelämäkerrallinen aika tuottaa? Entä onko aikaa mahdollista kirjoittaa toisin? Tällainen lukutapa ei oleta naisten kirjoitusten edustavan autenttista naisen kokemusta ajasta, eikä se kytke kerronnan keinoja yksinkertaistavalla tavalla sukupuoleen (ks. sukupuolen ja kerronnan keinojen samastamiseen liittyvää kritiikkiä Kosonen 1993; Felski 1989).

Feminististä aikateoriaa ja sen erotteluja voi kuitenkin hyödyntää eri omaelämäkerrallisten diskurssien välisten hierarkioiden osoittamisessa. Wallacen jyrkkää binarismia purkavassa

---

37 Atwoodin päähenkilön Iris Chasen elämästä päättivät hänen isänsä ja tuleva puolisonsa sopimalla, että miesten elämäntyon nimissä olisi edullista solmia avioliitto teollisuusmiehen tyttären, Iriksen, ja toisen teollisuusmiehen välillä molempien yritysten tulevaisuuden turvaamiseksi..

näkökulmassa kertomus käsitetään lineaarisen ja teleologisen muodolliseksi ilmaisuksi, joka ainakin metaforisella tasolla kiinnittyy maskuliiniseen haluun, lyyrisen ollessa yritys murtaa kertomuksen lineaarisuutta naisen haluun kytkeytyvän ajattomuuden kautta. Wallacen näkökulmassa etenevä lineaarisuus ja ajaton lyyrisyys ovat vastakkaisuudestaan huolimatta toisistaan riippuvaisia. Saaran ja Kertun päiväkirjoissa ne elävät myös rinnakkain siinä suhteessa, että niissä yhdistetään lyyristä ja kertovaa esitystapaa luontevasti, lyyristen jaksojen jäädessä kuitenkin melko harvalukuisiksi. Lyyrisyyttä ei kuitenkaan voi pitää Saaran ja Kertun päiväkirjoissa lineaarisuutta vastustavana ajattomuutena. Eri esitystapoihin huomion kiinnittäminen vie keskusteluni hetken ja tarinan väliseen suhteeseen päiväkirjateksteissä.

Yksittäisessä merkinnässäkin poeettisuus ja pysähtyminen keskelle tunnelmaa voi yhdistyä etenevään kertomukseen. Saaran päiväkirja:

12. VIII 1927

-- ”Sitten toinen ilta, tiistai-ilta, soitto-ilta ja kuutamo-ilta.”

”Oi mikä kuutamo  
se oli niin punainen  
Vänrikki Yrjö P.  
ja minä  
istuimme puistossa ja kuunte-  
limme soittoa  
Katselimme kuuta  
Suurta, punaista, kaunista.  
Kävelimme hiljalleen kotiin,  
aika myöhäiseen.  
Jonka jälkeen menin uimaan.  
Oli herttaista.

”Näkemiin \_\_\_\_!

Saaran merkinnässä samanaikaisesti sekä tapahtuu että ei tapahdu: merkintä esittää tapahtumasarjan ajallisen jatkumon, mutta samalla merkintä ilmaisee pysähtyneen tunnelman. Lyyristä vaikutelmaa

lisää Saaran tapa asetella merkintänsä päiväkirjan sivulle säkeisiin jaoteltuna ja erottaa tällä tavoin merkintä muusta päiväkirjatekstistä ja sen etenevästä elämäntarinasta. Merkintä on sekä mielentilan, romanttisen hurman, että tapahtumasarjan kuvaus. Tässä suhteessa merkintä sisältää kaksi feministisessä teoriassa vastakohtaisena nähtyä muotoa: ajassa ja tilassa dynaamisesti etenevän tapahtumasarjan (narratiivi) ja lyyrisen simultaanisuuden, tunteiden ja ajatusten kasauman muuttumattomuuden tilassa (Friedmanin määritelmät 1989, 164).

Saaran merkinnän temporaalisena jänteenä ei ole pelkästään kuvatun tapahtumasarjan alku- ja loppupiste. Merkintä kuvaa yksittäisen illan tapahtumat, mutta kuutamoilta on myös vertauskuva ajanjaksolle, jota Saara nuoruutensa romanttisena loppukesänä elää. On ”lyhyt, herttainen ja muistorikas kesä” (5. IX -27). Saara jatkaa runollista kuvailuaan samasta teemasta, kertoen tuntevansa ettei ole enää itsensä kuutamokokemustensa jälkeen. Hän on kuin ”satuolentoinen vedenneito” silloin kun ”tähtein monimiljoonainen paljous kaksinkertaistuu myös vesikuvastimeen”.

Pysähtyessään kuutamoilan tunnelmaan Saara ei edistä oman elämäntarinansa kertomista ulkoa päin katsoen, vaan pikemminkin kääntyy sisäänpäin, uppoutuu omaan kokemuksensa muistoon. Tämänkaltaisessa merkinnässä Saara ei suhtaudu elämäänsä etenevänä tapahtumasarjana, jossa keskeistä on liike eteenpäin, vaan hetkinä, joihin hän haluaa jäädä. Saara haluaa pysähtyä voimakkaasti elettyyn hetkeen, ehkä elääkseen siinä vielä hiukan pitempään. Kirjoittamalla eletyt hetket merkityksellisiksi, poeettisiksi kokemuksiksi Saara estetisoi elämäänsä. Irrottautuminen arkisesta tapahtuu irrottautumalla tavanomaisesta esitystavasta, lineaarisesti etenevästä kerronnasta, näiden erityisten hetkien kuvaamiseen soveltumattomasta diskurssimuodosta. Upottautumalla tilanteeseen ja tunnelmaan — jonka ilmaisukeinoksi löytyy astuminen lyyrisen alueelle — Saara murtautuu tavanomaisesta, tylsästä arjesta toiselle elämän alueelle, toisenlaiseen elämään. Lyyriset hetket ovat tässä vaiheessa syy Saaran kirjoittamiselle: ne synnyttävät hänessä kirjoittamisen halun.

#### 4. VIII -27

”On rästissä monta ihanaa iltaa. Ei ole tullut kirjoitetuksi. Miksikö? Koska on niin TYLSYYS -”

#### 24. VI -27

Ei mitään erityistä. Paitsi se herttainen ruotsalaismies.

Tässä Saaran päiväkirjakerjoittamista ei ohjaa tarve tehdä selkoa tapahtumakuluista, elämän etenemisestä ja sen syy-seuraus -suhteista, vaan kirjoittamaan asettumisen nautinto. Saara pystyy siten ennakoimaan, kuinka hänen päiväkirjakerjoittamisensa tulee jatkumaan:

4. IX -27

Hääkuvauksella aion uuden päiväkirjani aloittaa. Sitä ennen tuskin tapahtuu mitään mitä tulisi kirjoittaneeksi -.

Kirjoittaessaan niistä hetkistä, jotka saavat hänet kirjoittamaan omasta elämästään, Saara hyödyntää feminiiniseen temporaalisuuteen assosioituvaa kuvastoa. Kuutamoo tekee hänestä *toisen, satuolentoisen* kaltaisen. Kuu ja kuutamoo palauttavat mieleen naisen ruumiin temporaalisuuden, kuukautiskierron, hedelmällisyyden ja reproduktion. (Ks. Murphy 2001, 189-225.) Myös Kerttu kirjoittaa elokuisista kuutamooilloista, seksuaalisuudesta ja runoudesta nuoruusaikansa päiväkirjamerkinässä:

19. 8. -32

On elokuu ja kuutamooillat, Nytkin paistaa kuu niin kauniisti että vanhanpiian sydän tulee väkistenkin tunteelliseksi ja, niin, hm, koska se ei voi itse nauttia romanttisista elokuun illoista, niin se innostuu luvattomaan työhön: runojen kopioimiseen. Niin, sellaista se kuu-ukko saa aikaan.

Kerttu on kopioinut merkinnän alle Maamiehen rakkaus runon.

Lyyrisyys toimii Saaran ja Kertun merkinnässä naisen halun ilmaisukeinona Saaran kuvatessa seksuaalisuuden alueelle kuuluvia kokemuksiaan: kesäyö, tapaaminen miehen kanssa, intensiivisen tunnelman jakaminen hänen kanssaan ja lopuksi yksinäinen uimaretki kuun valossa. Tämän naisen halua ilmaisevan lyyrisen muodon vastakohtana lineaarinen muoto tuo esiin miehen halun. Peter Brooks (1984, 101-103) näkee kertomuksen ja miehen halun paralleelisuuden tulevan ilmi kertomusmuodossa itsessään. Kertomuksen alku vastaa seksuaalisen jännitteen syntymistä, keskikohta sen jatkumista ja päätäntö tekstuaalisen energian purkautumista.

Saara hyödyntää feminiiniseksi koodautuvaa kuvastoa, mutta onko merkinnässä kerrontatavan osalta enemmän lyyrisyyttä vai lineaarisuutta? Romanttisen kokemuksen hurma on sen seksuaalisen jännitteen lisäksi myös hetkien arvoituksellisuudessa: siinä, että jotkut elämämme hetket ovat tärkeämpiä kuin toiset. Kaikki mahdollisuudet sisäänsä sulkeva hetki ei ole enää ohikiitävä hetki, vaan se on jotain pysyvämpää, ikuisesti säilyvä. Erityinen hetki sisältää kaikki ajat ja kaikki elämän mahdollisuudet.

Ehkä kuutamoihan hetki oli Saarelle erityinen siksi, että se saattoi olla uuden kertomuksen alku. Saara asettaa kirjoittaessaan itsensä monien mahdollisuuksien maailmaan, hetkeen, joka ei ole kuvitteellinen, vaan todellinen, mutta josta voi seurata kuviteltavissa olevia seurauksia. Arvoituksellisuus — se että elämästä ei tiedä etukäteen — on osa jokaista elettyä hetkeä, mutta vain joistakin hetkistä alkaa jokin uusi kertomus. Hetkellä on potentiaalia, jolla voi pitemmässä aikaperspektiivissä olla Saaran elämän kokonaisuuden kannalta narratiivinen merkitys. Hetki voi tulla osaksi jotain laajempaa, se voi olla alkupiste, käännekohta tai jonkin jo eletyn elämänvaiheen päätepiste.

Kuutamoihan merkinnät on sijoitettu elämän tylsyyttä huokailevien merkintöjen väliin ja yhdistettyinä niihin ne kertovat siitä pakahduttavasta odotuksesta, että jotain merkittävää, käänteentekevää, vihdoin tapahtuisi. Kuvatut tapahtumat eivät kenties johda mihinkään, romanssin syvenemiseen, avioliittoon, yhteiseen elämään. Kuitenkin rakkauskertomuksen alkamisen mahdollisuus kehystää lyyrisen muodon saavaa kokemusta.

Mutta eikö hetkien lukeminen osaksi kertomusta muuta hetkien luonnetta? Miksi siis erilliset hetket pitäisi lukea osaksi laajempaa kokonaisuutta? Yksittäisen, erillisen hetken, ajan sirpaleen, näkeminen osana jotain laajempaa on hetken muuttamista osaksi etenevää omaelämäkerrallista aikaa, jatkuvuudeksi, kertomukseksi. Se kuvastaa omaelämäkerrallisen tekstin lukukonventioita, lukijan tapaa tuottaa jatkuvuutta, etsiä kertomuksen alkuja yksittäisistä hetkistä ja tilanteista. Nykyisyys sisältää silloin aina jo itsessään menneen ja tulevan ja niiden välisten suhteiden tuottaman kausaliteettien ketjun. Hetki ei lukijalle ole hetki, vaan ajallisen jatkumon jo valmiiksi sisältävä hetkien sarja. Hetki sulkee sisäänsä kertomuksen, mutta kertomus peittää tällöin alleen hetken oman potentiaalin: sen, että hetki voi kuulua ikuisuuteen, ajattomuuteen. Se myös estää näkemästä, kuinka hetket voivat rikkoa laajempia kokonaisuuksia, pilkkoa niitä osiin.

Saaran päiväkirjamerkinnässä on siis sekä lyyrisyyttä että lineaarista narratiivisuutta, ja nämä esitystavat voidaan tulkita eri tavalla eri näkökulmista käsin katsottaessa. Mikäli lyyrisiä tekstejä olisi päiväkirjoissa enemmän, olisi mahdollista tehdä havainnoja siitä, milloin omasta elämästä kirjoittaessa tulee tarpeelliseksi irrottautua tavanomaisesta omaelämäkerrallisesta perusdiskurssista, eli siitä historioivasta jatkuvuuksia rakentavasta kerronnasta, jonka Saara, Aino ja Kerttu useimmin ottavat käyttöönsä. Yksittäiset merkinnät on kuitenkin otettava tarkasteluun päiväkirjan kokonaisuutta vasten. Kiinnitänkin huomiota Saaran päiväkirjatekstin sisäisiin jännitteisiin, ja palaan myöhemmin näihin merkintöihin jäsentääkseni tapaa, jolla lyyrisyys rikkoo narratiivisuutta Saaran päiväkirjassa.

### *Elämä, pysähdy tähän!*

Kokonaisuutena tarkasteltuna Saaran, Kertun ja Ainon kirjoitustapaa ei voi pitää patriarkalisuutta vastaan kapinoivana feministisenä vastakirjoituksen muotona. Päiväkirjojen feminiinisyyttä ja naisen aikaa pohtinut Eeva Jokinen (1996, 166, ks. myös 33-34) ei halua vastakohtaistaa päiväkirjaa ja omaelämäkertaa tai niiden syklistä ja lineaarista aikaa. Päiväkirjassa rakennetaan pikemminkin ”aikayhteyksiä”, ja vaikka Jokisen tutkimuskohteessa, äitiydessä, on ”paljon syklistyyttä ja ajattomuutta”, ”hyvässä hetkessä risteytyvät eri aikayhteydet” – ”ajattomuus ja toistuvuus yhtyvät lineaariseen, kellon ja päiväyriin mukaan kulkevaan aikaan”. Tämä on oivallinen tapa kuvata äidin ruumiillisen työn (lapsen hoivaaminen) ja äitiyden intiimien kokemusten usein hiertävää suhdetta ajan mittareihin ja niitä noudattaviin sosiaalisiin rytmeihin<sup>38</sup>. Eeva Jokinen asettuu näkökulmien väliin myös toteamalla osuvasti, että lineaarista esitystapaa hyödyntäen voi tuoda esiin syklistyyden herättämiä tunteita (mt. 152). Kannanottona esitystapaa koskevaan kysymykseen tämänkaltainen muotoilu vaikuttaa kompromissilta, mutta sellaisena se rinnastuu niihin johtopäätöksiin, joihin päädyn keskustellessani luvun lopussa nykyaikaisen naisen paikasta ajassa. Sitä ennen on kuitenkin ratkaistava, kuinka suhtautuisin naisen halua ilmaiseviin lyyrisiin jaksoihin Saaran päiväkirjassa.

Rita Felski (1989, 42-43) on sitä mieltä, ettei esitystapaa ja sukupuolta pitäisi lainkaan samastaa. Mikäli ilmaisumuodot ja rakenteet kytketään sukupuoleen, muodostetaan tekstin teoriaa jo etukäteen ideologisesti määräytyvän sukupuolieron jäljityksenä. Patriarkalisuudesta puhtaiden tekstien juhliminen vie huomion pois itse pääasiasta, naisten kirjoittamisesta ja lukemisesta.

---

38 Eeva Jokinen jatkaa aiheen käsittelyä teoksessaan *Aikuisten arki* (2005), ks. esim. hetkistä s. 64-65.

Feministisestä estetiikasta on Felskin (2000, 189) mukaan tullut feministisen ideologian edistämisen väline. Felskin omien naisen aikaa koskevien teoretisointien ongelma kuitenkin on se, ettei hän problematisoi kertomisen, kertomusten, kokemusten ja ajan välistä suhdetta, vaan jäsentää naisen aikaa arkielämän aikana, elämän kokonaisuutena (life time) ja pitkien aikajänteiden kehityksenä. Vaikka Saara, Aino ja Kerttu eivät vähäisillä lyirisillä merkinnöillään pyri murtamaan narratiivista rakennetta ja etenevää aikaa, ja kirjoittamaan tietoisesti toisin, heidän kirjoituksensa sisältävät elementtejä, joiden huomioimisen kautta haluan itse ryhtyä muodostamaan kysymystä naisen ajasta.

Tämän luvun otsikko ”Elämä, pysähdy tähän” on lainaus kaunokirjallisuuden moderneja kerrontatekniikoita uudistaneen Virginia Woolfin teoksesta *Majakka (To the Lighthouse, 1927)*. Virginia Woolf pohtii hetkien merkitystä omaelämäkerrallisessa tekstissään *Luonnos menneestä* (1939, julkaistu teoksessa *Elettyjä hetkiä, 1986*) elämäkerran ja omaelämäkerran laatimisen tapoja. Woolf kertoo hankaluuksistaan löytää sopiva muoto oman elämänsä kertomiseen. Lopulta Woolf valitsee tekstinsä esitystavaksi päiväkirjamuodon, koska sen kautta hän voi liittää nykyhetken muistelmiinsa ja käyttää nykyhetkeä ”korokkeena”, jolta voi katsoa menneisyyteen (mt. 98). Elämäkerrat ja omaelämäkerrat tuntuvat epäilyttävän Woolfia, sillä hän kysyy, tunnemeko todella ihmiset, joita elämä- ja omaelämäkerroissa ryhdymme kuvaamaan. Tunnemeko heitä silloinkaan, kun he ovat läheisiämme? Tunnemeko edes itseämme? Katsoessaan peiliin Woolf on nähnyt ”toisten kasvojen” äkkiä vilahtavan peilissä.

Elämäkerroissa tuntuu sitä paitsi jäävän kokonaan vaille huomiota ne ”näkymättömät hahmot”, jotka ohjaavat omaa elämäämme. Woolfin omassa elämässä tällainen hahmo on hänen, *Majakka*-romaanissa Mrs. Ramsayn hahmon saava, oma äitinsä. Näkymättömät hahmot ovat kaiken keskipisteenä, ihmisiä yhdessä pitävänä voimana, ja heidän merkityksensä paljastuu vasta hahmon poistuttua lopullisesti muiden elämästä.

Näkymättömien hahmojen lisäksi elämäkerroissa ja omaelämäkerroissa pitäisi Woolfin mielestä kuvata ei-elettyjä hetkiä, niitä arkielämän rutiineja, joita toistetaan automaattisesti, ja sitä mitä ei jälkikäteen muisteta. Eletyt hetket ovat Woolfille puolestaan ”järkytyksiä”. Eletyt hetket paljastavat jotain oleellista, jonkin asetelman näennäisyyden ”pumpulin” eli ei-elettyjen arkisten hetkien takaa (mt. 92-96). Erityisiin elettyihin hetkiin voi palata, ne ovat kuvan kaltaisia. Kenties, Woolf arvelee, ne ovat edelleen olemassa. Voimakkaina koettujen kokemusten luokse on päästävä vain palaamaan uudelleen elääksemme ne uudelleen.

Teoksessaan *Aallot* (1979, 191) Woolf luonnehtii puolestaan elämän ja elämäntarinan suhdetta: ”Onko tämä tarinan loppu, jonkinlainen huokaus? Aallon viimeinen värähdys, vesinoro ojassa, missä se poreilee tyhjiin. Tahdon koskettaa pöytää, näin, ja siten palauttaa tämän hetken tajun. Maustepullojen täyttämä tarjoilupöytä, vasu täynnä sämpylöitä, lautasellinen banaaneja. Nämä ovat lohdullisia näkyjä. Mutta ellei ole tarinaa, mikä voi loppua tai alkaa? Elämä ei kenties sovellu käsittelyyn, johon sen alistamme yrittäessämme kertoa sen.”

Ainon, Saaran ja Kertun päiväkirjakerronnassa erityisten hetkien kuvauksia ei läheskään aina ole puettu poeettiseen muotoon, kuten kuutamoiillan merkinnässä oli tehty:

Sunnuntai 1.5. -32

Juna on lähtövalmiina. Seisomme asemalaiturilla. On Liljan lähtöhetki. Lilja seisoo luonamme pienenä ja pirteänä, ruusukimppu sylissänsä. Vaihdamme vielä pari sanaa, puristamme hetken käsiä, sitten hän kiiruhtaa junaan, joka hiljalleen lähtee vierimään itää kohti. Samassa hän katkaisee ruusun, ja heittää sen asemalaiturille. Siihen se jää lepattamaan terälehdet väristen. En ottanut sitä. Se oli tarkoitettu toiselle. Tyttö rukka. Oman sydämesi vertauskuva oli tuo ruusu. Anastajan rinnassa se komeili hetken kuluttua, --

Kerttu kuvaa tässä siihenastisen elämänsä yhtä kohokohtaa, ylioppilasjuhliensa päivän tapahtumia. Tätä päivää kohti Kerttu oli suuntautunut koko siihenastisen päiväkirjassa kuvatun elämänsä ajan. Päivä on liian erityinen, jotta se voitaisiin sanallistaa tavanomaisen omaelämäkerrallisen diskurssin kautta. Kerttu ottaakin käyttöön toisen tyyllilajin, kuvaten päivänsä sarjana erityisiä, muistorikkaita hetkiä.

Lukijalle tämänkaltaiset melodramaattisiakin sävyjä saavat kuvaukset erottuvat Kertun päiväkirjan peruskerronnasta, sillä ne rikkovat sitä etenevyyttä, joka päiväkirjatekstin lukemisessa syntyy kronologiseen järjestykseen asetettujen merkintöjen lukemisesta alusta loppuun. Ne pysäyttävät lukijan rakentaman kertomuksen, elämäntarinan, merkityksellisiin hetkiin.

Kerttu kiteyttää tähän kuvaukseen jotakin sellaista, joka on enemmän kuin kerrotut tapahtumat. Merkinnässä synnytetään kuva tilanteesta, jossa on eroamista merkitsevänä elementtinä juna, ja sen vastakohtana läheisyyttä merkitsevä tilaan asettumisen tapa, lähekkäin seisominen. Kerttu ei



rakenna merkintäänsä henkilöiden artikuloitujen aikeiden, päämäärien ja toteutuneiden tekojen kautta, vaan kuvaa tilaan pysähtyneen tilanteen, ihmiset suhteessa toisiinsa. Yhteen hetkeen, pysäytettyyn kuvaan, sisältyy merkityksiä, jotka rakentuvat elementtien välisissä suhteissa.

Mutta millä tavalla tällainen hetkien kuvaus olisi erityisesti feminiininen tapa kertoa elämästä? Päiväkirjamuoto antaa tilaa hetkien kuvaamiselle joustavammin kuin etenevä konventionaalinen omaelämäkerta, joka on asetettu kertomuksen muotoon. Luvussa Kalenteri mainitsin, että päiväkirjassa on mahdollista kirjoittaa esiin kokemusta toistosta luontevasti, ilman että lopputuloksena olisi lukijan kokemus epäonnistuneesta, paikallaan junnaavasta kerronnasta. Virginia Woolfille päiväkirja oli tavanomaista omaelämäkertaa parempi tapa kertoa omasta elämästään, sillä sen avulla saa tilaa kirjoittaa nykyhetkestä käsin, koostaa omaelämäkertaa hetkien episodina.

Elämässä on alueita, jotka jäävät tavanomaisessa omaelämäkerrassa varjoon. Nämä alueet eivät tule esiin kirjoittamalla tavanomaisella tavalla: niiden näkemiseen tarvitaan toisin katsomista, niiden kirjoittamiseen toisin kirjoittamista. Tässä mielessä on siis olemassa hetkien politiikka: näkymättömien elementtien tärkeäksi tekemistä tuomalla ne julki. Se voi olla arkisen tai käsillä olevan korottamista juhlitun, yleisesti esillä olevan rinnalle. Se voi olla päiväkirjan pienten kertomusten arvostamista. Se voi olla huomion kiinnittämistä sinne, minne valokeila ei yleensä osu, henkilökohtaisen tuomista osaksi ”objektiivisuuden” ihannetta. Se voi myös olla sen valitsemista, mitä haluaa muistaa ja tuoda julki omana historianaan.

Saara kirjoittaa:

”9 4 55 Istumme jalkalampun loisteessa,  
Emil lukien, minä täydentäen Anun - juuri kahdeksan vuotta täyttäneen  
elämänkirjaa. Kari ja Anu pelaavat dominoa, On ihana rauhallinen tuokio, On  
kolmatta vuotta siitä kun viimeksi kirjoitin. Meillä on nyt ihmeellinen tyven  
suvantoaika elämässämme.

Hetkien kuvauksissa Saara, Aino ja Kerttu näkevät elämänsä pienoiskoossa, arkisissa tilanteissa, läheisten ihmisten asettumisena tilaan. Näistä hetkistä ei kerrota suuria kertomuksia, sillä ne eivät

johda mihinkään, ne vain ovat, pysähtyneenä paikallaan, kirjoitettuina hetkinä ja muistin kuvina, joihin voi palata uudelleen.

Feminiinisen ja hetkien, samoin kuin feminiinisen ja päiväkirjan, yhteen liittäminen on siinä suhteessa kyseenalainen teko, että puhe naisellisesta tai feminiinisestä essentialisoi naisen ja naiseuden. Sukupuolen, narratiivisuuden ja temporaalisuuden kompleksisessa suhteessa on haastavaa hahmottaa, mikä on naisen valitsemaa, mikä hänelle pakotettua. Kuitenkin hetkellä ja kertomuksella on eronsa samoin kuin, ainakin jossain suhteessa, päiväkirjalla ja omaelämäkerralla.

Päiväkirja ei ole vain siksi saanut vähän huomiota omaelämäkertatutkimuksessa, että se on ollut naisille tarjolla ollut tapa kirjoittaa omasta elämästään, ja naisten kirjoituksia ei ole pidetty yhtä tärkeinä kuin miesten kirjoituksia, tai koska päiväkirjat uppoutuvat arkiseen, tavanomaiseen ja ei niin kovin kiinnostavaan elämään. Päiväkirjasta tuntuu aina puuttuvan jotain joka on vastakohtainen arkiselle uppoutumiselle ja joka tekisi siitä tutkimisen ja esillä pitämisen arvoisen. Siitä puuttuu yksityisen henkilön elämäntarina siinä muodossa kuin olemme sen oppineet lukemaan: kehityskertomuksena tai heroisena selviytymistarinaan, aina sulkeutuvana kertomuksena, voittoisana tai ainakin päätökseen tulevana tarinana.<sup>39</sup> Päiväkirja on sotkuinen, junnaava, sekava, sivuseikkoihin takertuva. On kuin sen kirjoittaja ei tietäisi kuka hän on ja olisi kykenemätön kertomaan oman elämänsä tarinan.

Hetkien kuvaukseen tarttuu niitä näkymättömiä, ei-juhlittuja alueita elämässä, jotka eivät muuten tulisi julki. Toisin kirjoittamisen mahdollisuudet ovat päiväkirjaan liitettyä potentiaalia, mutta ne eivät poista kysymystä kertomusten merkityksestä naisen kirjoittamisessa. Ja jos keskustelun aikaansaamiseksi hetket ja kertomukset sekä päiväkirja ja omaelämäkerta on nähtävä vastakkaisina, kaksinapaisuus purkautuu katseen tarkentuessa lähemmäs omaelämäkerrallista tekstiä. Myös hetken kuvaukset voivat silloin näyttäytyä osana kulttuurista kertomusta.

Millaisen omaelämäkerran Virginia Woolf olisi kirjoittanut, jos olisi saattanut tekeillä olleen omaelämäkertansa loppuun ennen kuin päätti kuolla? *Eletyt hetket* -teoksessa julkaistuissa omaelämäkerrallisissa teksteissään Woolf hylkää konventionaalisen omaelämäkerrallisen minän ja konventionaalisen omaelämäkerrallisen ajan yhteentulemisessa syntyvän muodon, omaelämäkerrallisen kirjoituksen *minän tarinana*. Kertoessaan omasta elämästään *Eletyt hetket* -

---

39 Vrt. Päivi Koivisto (2004), joka arvelee Anja Kaurasen teoksen Kiinalainen kesä vastaanotossa kuvatun teosta hutaisten tehdyksi välityöksi, mahdollisesti koska teos on toteutettu päiväkirjamuodossa.

teoksessa Woolf puhuu useammin läheisistään kuin itsestään. Päähenkilö määritty sen kautta, kuinka häntä ympäröivät ihmiset häneen suhtautuvat. Woolf kuvaa itsensä kuvaamalla toisia ja suhdettaan toisiin, elämänsä erityisissä tilanteissa, hetkissä.

Woolfin teosten temporaalisuutta on lähestytty eri tavoin. Yhtäältä ne on nähty esimerkkeinä feminiinisestä estetiikasta. Esimerkiksi Sue Roe (1990, 21) kuvaa Woolfin tapaa käsitellä ”olemassaolon runoutta” erityiseksi feminiiniseksi estetiikaksi. Toisaalta teoksia on käsitelty ajan filosofian kontekstissa. Genevieve Lloyd (1992) nostaa Woolfin esiin koko länsimaisen ajan filosofian läpi käytyään kirjailijana, joka parhaiten tavoittaa häntä kiinnostavat ajan filosofiset ulottuvuudet, tietoisuuden liikkeen elämän ja kuoleman synnyttämässä temporaalisuuden kentässä. Woolfin teosten tapaa hyödyntää kerronnallista aikaa on myös jäsenetty osana oman aikakautensa filosofisia virtauksia. Esimerkiksi Woolfin ”aikafilosofiaa” on kuvattu muun muassa fenomenologiseksi (Duran 2004).

Woolfin tapa hyödyntää kerronnallista aikaa henkilöhahmojen ja kerronnan rakentamisessa on myös nähty vaihtoehtona miehen diskurssin synnyttämille kerronnan konventioille. Vaikka Woolf ei *kaiikissa* teoksissaan nosta sukupuolta keskeiseksi, Woolfin tapaa käsitellä temporaalisuutta ei voi kuvata ainoastaan viittaamalla hänen tapaansa kuvata sisäistä ajantajua tai eksistenssikysymyksiä. Woolf hyödyntää kerronnallista aikaa myös haastaakseen konventionaalisen kerronnallisen ajan. Woolfin ”aikafilosofia” on siis asetettava suhteisiin hänen politiikkansa kanssa.

### *Naisen paikka ajassa*

Edellä kiinnitin huomiota hetkiin Saaran, Aion ja Kertun kirjoituksissa. Palaan nyt Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjojen ajan feministiseen lukemiseen tarkastelemalla lyyrisyyden ja lineaarisuuden välistä suhdetta. Keskustellessaan lyyrisyyden ja feminiinisyyden suhteista Susan Stanford Friedman (1989, 169) toteaa, että muutkin kuin Woolfin kaltaiset naiskirjailijat hyödynsivät lyyrisiä jaksoja proosamuotoisessa kerronnassaan. Kuitenkin naiskirjailijoiden, esimerkiksi Woolfin, tapaa hyödyntää lyyrisyyttä on pidettävä tarkoituksellisena vallitsevien kulttuuristen konventioiden rikkomisena. Friedmanin Woolf-tulkinnassa (erityisesti *Eletyt hetket* ja *Majakka*-teoksia koskien) lyyrinen diskurssi kiinnittyy äiti-tytär -suhteeseen ja homoerotiikkaan (mt.). Friedman toteaa binaristisen lähestymistavan ongelmat, ja psykoanalyttisen näkökulman sivutuotteena syntyvän

asetelman, jossa vastakohtaisuudet nähdään absoluuttisina. Tällainen näkökulma ei vastaa Friedmanin mukaan Woolfin tekstien kokonaisuutta. (Mt. 179.)

*Majakka* -teoksen herra ja rouva Ramsay edustavat viktoriaanisia maskuliinisuuden ja feminiinisuuden arkkityyppejä ja samalla lineaarisuutta ja lyyrisyyttä vastakohtaparina. Herra Ramsay kuvataan lineaarisuutena, hänen saavutuksensa tieteentekijänä aakkosissa edistymisenä (A:sta Z-kirjaimiin). Rouva Ramsayn Woolf kuvaa lyyrisyyden kautta. Rouva Ramsay edustaa elämän kiertokulkua, orgaanista luontoa, ja hänet kuvataan harmonisessa ykseyden tilassa, pysähtyneenä hetkeen. Kertomuksen, isän edustaman lineaarisuuden ulottuvuutena on kuolema, sillä kertomukset sulkeutuvat kuolemaan, äiti puolestaan kuuluu elämän jatkuvaan kiertokulkuun, syntymän alueelle. (Mt. 172.)

Friedman (mt. 174) näkee äitiin kiinnittyvän lyyrisyyden olevan teoksen rakenteen kantava voima: se syntyy Woolfin samanaikaisuutta tuottavan kerronnan tekniikan ja teoksen kehämäisen rakenteen kautta. Woolf asettaa vastakkain äidin ja isän, elämän ja kuoleman, lyyrisen ja lineaarisen – muttei valitse kumpaakaan puolta, vaan osoittaa mihin ne kiinnittyvät. Kumpikaan diskurssimuoto, lyyrisyys tai lineaarisuus, ei edusta ideaalia, mikä rinnastuu siihen tapaan, jolla Woolf positioi itsensä *Luonnos menneestä* -tekstissä sekä isänsä että äitinsä suhteen. Woolf ei hylkää kertomusta, aivan kuten ei hylkää romaaniakaan siirtyäkseen runouden pariin. *Majakka*-teoksessa Woolf kirjoittaa esiin juuri ”näkymättömän hahmon”, äidin ja äidinvastakohtaisuuden lapsiinsa etäisesti suhtautuvaan, tieteellisen uransa edistämiseen uppoutuneeseen isään nähden. Lyyrisen esiin kirjoittamisessa kyse ei siis ole ”lyyrisen hyökkäyksestä kertomusta vastaan” (mt.).

Sen sijaan Woolf kertoo teoksellaan modernin naisen paikasta tässä vastakohta-asetelmassa, siitä miten naisen on ratkaistava kutsumuksen ja sukupuolen kysymykset kahdenlaisen ajan ristivedossa. Teoksen varsinainen päähenkilö, Lily, on rouva Ramsayn suojatti, naimaton taidemaalari, jonka kohtalona on ”haluta, haluta, muttei saada”. Lilyn elämä ei kitkatta asetu maskuliiniseen lineaarisuuteen eikä feminiiniseen lyyrisyyteen. Lilylle ei ole paikkaa kuvataiteen julkisessa historiassa, hänen maalauksensa tulevat – Lily arvelee – jäämään jonkun ullakolle tai muuten unohduksiin (kuten naisten kirjoittamat päiväkirjatkin ovat jääneet). Hänelle ei ole tarjolla itsestään selvää lineaarisesti etenevää uraa, mutta toisaalta hän ei voi asettua feminiiniseen lyyrisyyteenkään,

mennä naimisiin, alkaa äidiksi, ”avioliitto, järkyttävin kaikista asioista”. Avioliitto olisi kuitenkin ainut kertomus, joka hänelle olisi tarjolla.<sup>40</sup>

Teoksessa ei siis anneta muuta ratkaisua lineaarisuuden ja lyyrisyyden suhteisiin asettumiselle kuin osoitetaan se kitkakohta, jossa Lily ei voi asettaa elämäänsä etenevään taiteilijauraan eikä halua asettaa sitä avioliittokertomukseen. Myöskään lyyriseen äitiyteen hän ei kuulu – hän on valinnut naimattomuuden ja lapsettomuuden. Woolf kertoo teoksensa aikafilosofian kautta, että naisen paikka ajassa on näiden kahden vastakohtaisuuden takia löydettävissä vasta kivuliaan etsinnän kautta, mutta toteuttaakseen itseään naisen on yhdistettävä lyyrisyys ja lineaarisuus omassa elämässään. Vaikka Lily ei ota vastaan rouva Ramsayn hänelle ehdottamaa ajatusta avioliitosta, Lily ei irrottaudu äitihahmosta, rouva Ramsaysta, vaan palvoo tätä. Lilyn abstrakti maalaus esittää rouva Ramsayta ikkunan ääreen pysähtyneenä, lyyriseen hetkeen asettuneena.

Eikö juuri lyyrisyyden ja lineaarisuuden yhdistäminen ole muodostanut kodin piiristä, äidin ja vaimon rooleista, ulos murtautuvan modernin naisen temporaalisuudeksi? Saara, Aino ja Kerttu kirjoittavat tässä naisen ajan ja paikan uudelleenmäärittymisen murtumakohdassa. Lilyn tavoin hekin kamppailevat naisen tehtävää, sukupuolta, kutsumusta ja toimimisen mahdollisuuksia koskevien kysymysten kanssa. Näissä kamppailuissa niin heille kuin monille muillekin naisille esikuvina ja voimaannuttajina ovat toimineet toiset naiset. Saaran, Ainon ja Kertun elämässä tällaisia naisia olivat erityisesti heidän opettajansa. Saaran päiväkirjassa kuvataan opettajattarien ja naisopiskelijoiden välille syntyneitä lämpimiä suhteita, joissa opettajattarista muodostui paitsi esikuvia, myös palvonnan kohteita. Ainon opettajana toiminut Hilda Käkikoski oli myös maamme ensimmäisiä naispuolisia kansanedustajia. Naispuoliset poliitikot ja feministisen liikkeen varhaiset edustajat ryhtyivät purkamaan niitä kulttuurisia ajan malleja, joissa naisen sykliisyys ja äitiys nähtiin vastakohtana miehelle luonnostaan kuuluvan lineaarisuuden, politiikan ja historian kanssa. Näin siitä huolimatta, että naisen ja miehen aika tuskin olivat eksplisiittisinä keskustelunaiheina, sillä sukupuolen ja temporaalisuuden suhteet rakentavat usein sisältä päin kulttuurisia diskurseja.

---

40 Kaiken kaikkiaan Woolfin teos rakentuu lyyrisen ja narratiivisen yhdistymisen ajatuksen varaan (sekä rakenteen että sanoman osalta), sillä äiti voimaannuttaa Lilyn toimimaan isän alueella. Ikkuna-luvussa temporaalisuus on ikkunan ääressä, hetkeen kiinnittyneen, rouva Ramsayn lyyristä temporaalisuutta, kun taas viimeisen luvun matka majakalle ja Lilyn maalauksen valmistuminen rakentavat päämäärätietoisen liikkeen eteenpäin, majakalle ja valmiiseen maalaukseen. Tätä päämäärätietoista etenemistä ei aseteta vastakkain lyyrisyyden kanssa. Maalauksen valmiiksi saaminen on myös päämäärään pääsemistä, vaikka Lilylle ei ole tarjolla itsestään selvästi sijaa lineaarisella uralla tunnustettuna taiteilijana. (Friedman 1989, 172.)

Nämä huomiot kumpuavat minun ja Saaran, Kertun ja Ainon välille hahmottamistani eroista, jotka koskevat naisen mahdollisuuksia. Saara, Kerttu ja Aino kuuluvat sukupolveen, jolle oli aikaisempiin sukupolviin verrattuna jo huomattavasti paljon enemmän mahdollisuuksia yhdistää toisiinsa kotona ja kodin ulkopuolella toimiminen. Lyyrisyys ja lineaarisuus niiden implisiittisine attribuutteineen rinnastuvatkin toiseen dikotomiaan, jonka kautta naisen elämästä on usein keskusteltu, yksityisen ja julkisen kahtiajakoon.

Naisen aikaa käsittelevässä keskustelussa kohtaavat naissubjektin muodostumisen ja muodostamisen kysymykset lopulta samaan tapaan kuin koko naiskirjallisuuden historiassa. Tällöin kysymyksessä on autonomisen, naisena olemisen eri puolia yhdistämään kykenevän minän etsiminen. Perheeseen, lapsiin ja kotiin liittyvät seikat on yhtäältä luonnollistettu naisen provinssiksi samalla kun ne on nähty kulttuurisissa hierarkioissa melko vähämerkityksisiksi elämän osa-alueiksi. Koti on ollut naisen vankila, paikka, johon nainen emotionaalisenä ja hoivaamiseen taipuvaisena on lukittu. Koti oli myös pitkään se miljöö, johon naiskirjailijoiden oli sijoitettava sankarittarensa ennen kuin tuli luonnolliseksi kuvata nainen osana julkista ja julkisen elämän sosiaalisia ajan rytmejä.

Mutta mitä voidaan sanoa lyyrisyyden ja lineaarisuuden suhteesta Saaran ja Kertun päiväkirjoissa? Voi olla uskaliaasta pitää Saaran päiväkirjaa sellaisena feministisenä tekstinä, jossa Saara tietoisesti pyrki murtamaan maskuliinisina pitämiään konventioita kirjoittamalla lyyrisiä kuvauksia omasta elämästään. Saaran tapa kirjoittaa naisen kokemuksesta tuo mieleen L. Onervan samoilla vuosikymmenillä muodostaman aistillisia ja ruumiillisia kokemuksia korostavan naisen äänen. Mutta mitä tälle naisen äänelle tapahtuu Saaran päiväkirjassa?

Nuoruusvuosien jälkeen aistilliset poeettiset hetket katoavat Saaran kirjoituksista. Kirjoitus alkaa muuttua avioliiton ja perheen vaiheiden kuvaukseksi. Saara itse pohtii kahden erilaisen naisen äänen välistä suhdetta päiväkirjassaan, sillä nuoruusvuosien kuvauksen yhteyteen on lisätty jälkikäteen kommentti. Vuosien päästä (teksti on päivätty 8.II –60) Saara arvioi siteeraamiani ja muita nuoruusvuosiensa kokemuksia uudelleen:

Olen lähes 30 vuoden kuluttua silmäillyt tätä ”sydämeni kirjaa.” Miten paljon kaipuuta, murhetta, rakkauden ikävää se sisältääkään.

Sanotaan usein: ”onnellinen nuoruus!” Sanon: ”rakas nuoruus” Kuinka muuttuikaan elämäni sinä hetkenä, kun sinä oma rakas siihen astuit: päivänpaisteesta päivänpaisteeseen se on kulkenut. Jo suuretkin koettelemukset ovat olleet pieniä kahden kantaa. Kiitos vuosista 1935-

Kiitos rakkaudestasi \_\_\_\_

Kiitos uskollisuudestasi \_\_\_\_

Kiitos huolehtimisestasi

Minusta ja lapsista

Kun nyt muutamme (1. III -60) uuteen kotiimme, joka on omamme, toivon että vielä kauan saisimme yhdessä siinä vaeltaa \_\_\_\_ vanhuuden onnea ja rauha viettä.

Ja kun aika koittaa,

polta tämä surujen kirja,

sydämen kirja, ettei se jäisi jälkipolville

kertomaan erään nuoruuden taisteluista

- vaikka ne Jumalan avulla yleensä voitettiin.

Tässäkin Saara asettelee sanansa lyyrisyttä tavoitellen, mutta sisältö viittaa nuoruusvuosien lyyrisen naisen äänen ja sen jälkeisen avioliittokertomuksen väliseen ristiriitaan, jota Saara kommentillaan yrittää ratkoa. Hän kirjoittaa puolisolleen, aivan kuten avioitumisensa jälkeen on koko ajan kirjoittanut. Saara lukee nuoruusvuosiaan nyt toisin silmin. Minusta ne ovat paitsi kypsemmän ja puolisoaan rakastavan ihmisen, myös anteeksipyytävän Saaran silmät. Saara pyytää puolisoltaan ymmärrystä kuutamoiltojensa kokemuksille. Mutta ovatko nämä silmät enää hänen silmänsä?

Saara ei halunnut kokonaan nollata kirjoittamaansa elämää, sillä hän ei itse hävittänyt päiväkirjaansa. Mutta siltä varalta, että hän sattuisi kuolemaan miestään varhemmin, Saara lisäsi aviopuolisolleen suunnatun puheenvuoron päiväkirjaansa nuoruusvuosien merkintöjen joukkoon. Eikö tämä lisäys kuvaa paitsi aitoa kiitollisuutta yhteisestä elämäntaipaleesta, myös sitä että Saara katsoo nyt elämäänsä avioliittokertomuksen päähenkilön silmin ja että se kertomus tuottaa täysin toisenlaisen tavan katsoa omia kokemuksia?

Aviopuolison astuttua päiväkirjaan päiväkirjatekstiä alkaa varjostaa jokin toinen läsnäolo, joka hiljentää nuoruusvuosien elämän ilosta ja tuskasta täyttyneen äänen, Saaran oman äänen. Lukiessani

tästä eteenpäin Saaran päiväkirjaa kuulen taustalta kaiun miehen äänestä. Saara kirjoittaa entistä harvemmin, ei kerro läheskään kaikista elämänsä tärkeistä asioista. Miehen nimi esiintyy Saaran elämän päähenkilön nimenä entistä useammin. Lisäyksensä kautta Saara nostaa lineaarisen lyyrisyyden yläpuolelle, päiväkirjan loppuosan rakkauden kohteet alkuosan kohteiden yläpuolelle. Tätä määrittelyä Saara ei tee niinkään itselleen kuin miehelleen.

Saaran nuoruusvuosina hyödyntämään lyyrisyyteen voi ottaa myös toisen lyyrisen ja lineaarisen hierarkkisuuutta ja konfliktisuutta korostavan näkökulman. Saaran tapa kirjoittaa kuutamoilta lyyrisesti on myös tapa piilottaa kokemukset rivien väliin. Merkinnässään Saara tuo vaivihkaa esille sen, mitä hänelle tapahtui kuutamoilta. Päiväkirjateksti, jossa Saara kertoisi seksuaaliset kokemuksensa lineaarisen, etenevän kertomuksen muodossa, tekisi hänestä toisenlaisen päähenkilön. Seksuaalisen alueella aktiivinen, kertomusten muotoon avoimesti puettu teksti tekisi Saarasta naispuolisen toimijan, Don Juanin, jona hän tuskin halusi itseään päiväkirjassaan esittää.

Mitä Saara koki vänrikki Yrjö P.:n kanssa? 13.8. -27 Saara kertoo Yrjö P.:n tulleen kirjakauppaan, ja illalla heille. He olivat menneet ”sateessa Karlbergille ja Aulangolle”. Seuraavan rivin Saara on pyyhkinyt yli. Saara kertoo vielä heidän tulleen kotiin puoli kaksitoista ja myöhemmin kysyy, toteutuuko hänen unensa. Mikä on tuo ylipyyhitty kokemus, mikä on tuo toiveuni? Sitä Saara ei päiväkirjalleenkaan kerro.

Suorasukaisesti kerrotut seksuaaliset kokemukset eivät ole sallittu osa sitä naisen päiväkirjaa, jota Saara kirjoittaa, joten Saaran on valittava toinen esitystapa voidakseen kirjoittaa kokemuksensa esiin. Seksuaalisuuden ja ruumiillisuuden alueella Saara ei voi tuottaa itsestään autonomista, halujaan toteuttavaa päämäärätietoista päähenkilöä.

Kun Kerttu kirjoittaa työstä, joka heittää ruusun kimpustaan asemalaiturille, eikö tämän esitystavan valitseminen merkitse myös sitä, että Kertun kertojuuteen ei kuulu lupaa kertoa tapahtumista toisin? Siten, että Kerttu kertoisi vihjausten sijaan suoraan, mitä tyttö oli halunnut, aikonut, muttei saanut? Vielä neljän vuosikymmenen päästäkin Kerttu kuvaa päiväkirjassaan hämmennystään niitä naisia kohtaan, jotka toimivat miessuhteissaan suorasukaisesti, ja suhtautuvat piittaamattomasti avioliiton solmimisen myötä naiselle luonnostaan lankeavaan velvollisuuteen huolehtia kaikissa olosuhteissa puolisostaan. Lyyrisyyden ja lineaarisuuden suhde kuvaa siten myös tilannetta, jossa nainen ei välttämättä ole oman elämänsä kertomusten päähenkilö, vaan sivustakatsoja miehen projektien ja pyrkimysten toteutumisessa ja juhlituksi tulemisessa.



Tämän luvun aiheena ollut puhe naisen ajasta ruumiin aikana voi essentialisoida naisen silloinkin, kun sen päämääränä on purkaa (esimerkiksi ajan filosofian) näennäistä sukupuolineutraaliutta (ks. esim. Moi 1990, 24-30). Ajattelu jonka mukaan lyyriinen aika pulppuaa feminiinisenä patriarkaatista vapaana naisen aikana voi sekin samastaa naisen niihin kulttuurisesti tuotettuihin diskursseihin, joissa naisellisuus kytketään erityisiin naisen ominaisuuksiin, syklisyyteen ja luontoon. Erityisesti omaelämäkerrallista aineistoa tulkittaessa vaarana on langeta harhaan, jossa Saaran kuutamoillan kokemusten kuvaukset näyttäytyvät omaehtoisena naisen tunteja tavoittavana, patriarkaatista vapaana puheena.

Omaelämäkerrallinen kirjoittaminen on faktan ja fiktion yhdistämistä myös siinä mielessä, että omaelämäkertojat hyödyntävät heille kulloinkin tarjolla olevia kulttuurisia diskursseja, olivatpa ne sitten peräisin kaunokirjallisuudesta, tieteellisistä lähteistä tai arkikulttuurista. Nuoruusvuosiensa päiväkirjassa Saara, kirjakauppiaan tytär ja kirjoittamisen harrastaja, kenties löytää oman aikakautensa naiskirjailijoiden ja runoilijoiden äänestä oman äänensä. Saaran lyyriinen minä kuitenkin katoaa ja sen tilalle astuu toinen minä, avioliittokertomuksen päähenkilö ja kristillinen minä. Ennen kuin siirryn puhumaan Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen kertomuksista, alustan teemaa käsittelemällä päiväkirjoja elämäntarinoiden esittäjänä.

## 7. NAISEN KERTOMUKSET

Pohtiessani aikaa, päiväkirjaa ja omaa elämää olen ajatellut usein paitsi suhdettani Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoihin, myös omaan lapsuusajan päiväkirjaani. Silloin olen ajatellut usein muistin haurautta ja kirjoituksen pysyvyyttä. Ilman päiväkirjaani en muistaisi mitään päiväkirjaani kirjoittamista arkisista tapahtumista ja silloisesta tavastani suhtautua niihin. Kun ajattelen nykyisyyteni ja päiväkirjani suhdetta, huomaan kuinka kirjoitus sitoo kirjoittajansa niihin sanoihin, jotka hän on kirjoittanut päiväkirjaansa. Vanhat päiväkirjamerkinnot alkavat merkitä menneisyyttä, ainakin jos oman päiväkirjansa lukija tulkitsee ne lukemisen hetkellä osaksi oman elämänsä tarinaa. Lukemistilanteessa lukija voi periaatteessa valita, kuuluuko kerrottu siihen menneisyyteen, joka on hänen nykyistä menneisyyttään, vai jääkö se merkitsemään vain hänen menneisyytensä menneisyyttä eli sitä tapaa, jolla mennyt minä kerran kuvasi menneisyyttään. Mutta vaikka lukija voi hylätä kerrotun menneisyytensä, hän ei voi poistaa sitä mitä on kirjoittanut, ellei tuhoa päiväkirjaansa. Silloisen minän silloiset näkemykset säilyvät osana kirjoitettua menneisyyttä ja menneisyyden kirjoittamistapahtumaa.

Oman päiväkirjansa lukija ei kuitenkaan välttämättä jää oman luomuksensa, kirjoitetun menneisyytensä vangiksi, sillä lukeminen voi olla myös vapauttavaa. Jos päiväkirjan minä tuntuu lukemishetkellä eri minältä ja kirjoitettu elämä toisen ihmisen elämältä, voi menneen ja nykyisen minän nähdä kahtena toisiaan muistuttavina, mutta ajan toisistaan erottamana henkilönä. Tuollainen olin ennen, tuollaiselta tuntui elämäni, mutta nyt on toisin, ja näen menneen elämäni toisin. Omia merkintöjään lukemalla voi lukea esiin jonkin sellaisen kehittymistä, jota voi pitää positiivisena kehitysprosessina. Jokin asia syntyi ja kehittyi, vaikkei sitä prosessin keskellä kovin selvästi erottanut. Tämän prosessuaalisuuden havaitseminen voi olla voimaannuttavaa, sillä siihen sisältyy havainto muutoksen mahdollisuudesta. Oman elämän prosesseista kirjoittaminen itsessäänkin on voimaannuttavaa. Tässä mielessä päiväkirjan ajan ja minän suhteessa on sekä satimeen joutumisen että vapautumisen elementtejä.

Kirjoittamista ja kieltä voi pitää toisessakin mielessä sekä kirjoittajan välineenä että vankilana. Kirjoitus on merkkijärjestelmänä kirjoittajalleen sekä mahdollisuus että pakottava rakenne. Jos jälkimmäistä näkökulmaa kannattavia löytyy sellaisten, esimerkiksi poststrukturalististen näkökulmien joukosta, jotka lähestyvät kertomuksia pakottavina valta- ja merkitysrakenteina, Ricoeurin voi nähdä painottavan mieluummin kertomista voimaannuttavana, dynaamisena ja uudistavana voimavarana. Ricoeurille (1991h, 331) kirjoitusten voima on siinä, että ne tuovat esiin

uusien maailmassaolemisen mahdollisuuksia. Kertominen on Ricoeurille jatkuva, uutta luova prosessi.

Tässä luvussa tarkastelen minän ja ajan välisiä suhteita ajan ja toimijuuden välisenä suhteena kiinnittäen huomiota subjektin itsemuodostuksen molempiin puoliin, eli subjektifikaatioon pakottavissa rakenteissa tapahtuvana, mutta samalla aktiivisena, voimaannuttavana toimintana. Pohdin, millaista subjektiutta päähenkilön ja ajan suhteessa syntyy niissä erityisissä diskursseissa, joita Saara, Aino ja Kerttu hyödyntävät. Luvun lopussa puhuessani historian diskurssista käsittelemistä edellä mainituista näkökulmista, kertomista voimaannuttavana. Ensin kuitenkin pohdin päiväkirjan suhdetta moderniin omaelämäkertaan.

### *ELÄMÄNTARINA*

Philippe Lejeune pitää päiväkirjan ja omaelämäkerran erona siitä, että päiväkirjasta puuttuu päätäntö. Se puuttuu, koska päiväkirjaa ei ajatella valmiina. Jokainen merkintä jää odottamaan seuraavaa merkintää tai luetuksi tulemistaan ja siten päiväkirja suuntautuu aina tulevaisuuteen. Koko elämän kattavan päiväkirjan kirjoittajalle päiväkirjan ajattelemisen valmiina merkitsisi oman kuolemansa ajattelemista, elämän ajattelemista äärellisenä ja väistämättä päättyvänä kertomuksena. Jos elämä ja omaelämäkerrallinen kirjoitus vastaisivat täydellisesti toisiaan, päähenkilö kuolisi viimeisen merkinnän lopussa.<sup>41</sup> Tällöin elämän aika ja tekstin aika palaisivat yhteen päiväkirjan päätännössä. (Lejeune 2001, 100.)

Muodostavatko Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat sulkeutuvia kertomuksia ja eheitä elämäntarinoita? Onko päiväkirja omaelämäkerrallisen kirjoittamisen vaihtoehtoisena tapana kertomusten ja eheidän elämäntarinoiden syntymistä vastustava kirjoittamisen muoto? Hyödyntävätkö Saara, Aino ja Kerttu kirjoituksissaan elämäntarinan muodostamisen konventioita, jatkuvuuden ja koherenssiuden tuottamista, kronologiaa ja kausaalisuhteiden luomista (ks. Linde 1993 elämäntarinan laatimisen periaatteista)? Edellisessä luvussa käsittelemistä päiväkirjamerkintöjen lyyristä ja kertomusmuotoa yksittäisten merkintöjen tasolla. Ryhtyessäni nyt pohtimaan naisen

---

<sup>41</sup> Lejeune leikittelee tällä ajatuksella vielä lisää esitellessään päiväkirjoja, joiden päätäntönä on tekijän ennalta antama ilmoitus päähenkilön itsemurhasta. Ks. myös Wiener ja Rosenwald (1993, 52), jotka toteavat, että päiväkirjamerkinnät kirjoitetaan olettaen sen kirjoittajan ja lukijan palaavan sen äärelle uudelleen.

kertomuksia haluan ensin selventää Ricoeurin avulla kertomisen, kerronnallistamisen ja kertomusten suhdetta.

Niin omaelämäkertoja kuin omaelämäkerrallisten tekstien lukijakin juonellistaa tapahtumista merkityksellisiä kokonaisuuksia, ja samoista aineksista voi koostaa useita erilaisia versioita. Nuoruusvuosiensa päiväkirjassa Saara asettaa itsensä tarinan vauhdikkaaseen ja etenevään virtaan yhden päivän tapahtumien kuvauksessa. 22.6.1927 Saara oli lähdössä Lyseolle tanssimaan, mutta tapahtumiin ilmaantui monta mutkaa.

”Kello 1/2 6 riensin minä allekirjoittanut kotiin kylpeäkseni nopeasti”, Saara aloittaa tarinansa. Seuraavaksi Saara kertoo, kuinka kampaajalla käydessään kuivaaja rikkoutui. ”Eikä kiharoista tietoaakaan”, Saara valittaa. ”Ryppyisessä pumpulimekossa - ja niin sitä sitten piti mennä konserttiin ja tanssimaan. Ei koskaan. Jotain oli tehtävä.” Seuraavaksi Saara kuvailee päivän tapahtumien etenemisen, kun ensin avain oli haettava ”mammalta”. Saara kertoo konsertin jälkeisistä tanssiaisista: ”En oikeastaan muista sitten mitään erikoista. Syömistä, tanssia, jäätelöä - kaunista Karlbergin jne.” Saara sulkee yhden päivän tapahtumat kattavan tarinansa toteamukseen ”illasta jäi herttainen muisto”.

Saaran, Aino ja Kertun päiväkirjamerkinnöissä on paljonkin tällaisia yhden päivän tai laajemman ajanjakson tapahtumat kerronnallistavia tarinoita. Mutta näiden päiväkohtaisten tapahtumien kerronnallistaminen on eri asia kuin kokonaisen, juonellisen elämäntarinan laatiminen. Amatöörikirjoittaja ei pyri kuvaamaan kokonaista elämää yhden päivän tapahtumien kuvaamisen kautta päiväkirjassaan, kuten esimerkiksi Virginia Woolf teoksessaan *Mrs. Dalloway*. Taitava kirjoittaja, kuten Kerttu, voi tiivistää näkemyksensä toisten ihmisten elämänkohtaloista yksittäisen tapahtuman kuvaukseen, mutta päiväkirjan kirjoittajan ei oleteta suorittavan tällaista mittasuhteiden kutistamista oman elämänsä kuvaamisen kohdalla. Päiväkirjan kirjoittaja seuraa dokumentaristin silmin elämäänsä, odottaen merkityksellisen kokonaisuuden syntyvän, kunhan oman elämän tapahtumakulkuja on tullut seuranneeksi riittävän pitkään. Dokumenttielokuvan ohjaaja leikkaa elämästä, jota on seurannut, katsojaa varten kertomuksen, mutta päiväkirjan kohdalla elämäntarinan muodostaminen jää lukijan tehtäväksi.

Saara, Aino ja Kerttu kertovat kukin omalla tavallaan elämänsä tilanteista, toteutuneista ja suunnitelluista tapahtumista ja niitä koskevista mietteistään. Kirjoittamisen tauot katkovat kerrottua

elämäntarinaa, eivätkä kirjoittajat pyri läheskään aina aukkojen täyttämiseen. Katkonaisuuden johdosta lukijan liikkumavara voi päiväkirjaa lukiessa olla suurempi kuin konventionaalista omaelämäkertaa lukiessa. Lukija voi tuntea suurempaa vapautta kerronnallistaessaan lukuprosessissaan irrallisista merkinnöistä kokonaista elämäntarinaa. Mitä hajanaisempi, katkonaisempi ja moniaineksisempi päiväkirja on, sitä selvemmin lukija havaitsee elämäntarinan tuottamisen tehtävän jääneen hänelle itselleen.

Kiinnittämällä huomiota elämän eri osa-alueiden saman- ja eriaikaisiin prosesseihin lukija voi halutessaan hahmottaa päiväkirjasta monia eri kehityskulkuja. Tällaisia lukijan tuottamia jatkuvuuksia Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa ovat esimerkiksi kertomus siitä, kuinka halu äitiyteen syntyy, toteutuu ja muuttuu tai kuinka ammatillinen identiteetti muodostuu ja kehittyy, kuinka kansalaistoiminta käynnistyy asuinalueita koskevia kaavamutoksia vastustamaan tai kuinka eräs kristillinen yhdistys syntyi ja kehittyi. Historiantutkimuksen perspektiivistä käsin katsottuna päiväkirjoista voitaisiin lukea esiin esimerkiksi sotavuosien selviytymistarina, kuvaus Suomen vaurastumisesta ja kotien sähköistymisestä tai kuvaus poliittisten ja aatteellisten virtausten ja kertojan näitä koskevan ajattelutavan muodostumisesta.

Historian kehityskulkuja selvittelevä menneisyudentutkija projisoi tekstiin jo ennalta olemassa olevan historian kerronnallisen muodon. Samaan tapaan päiväkirjan lukija ottaa päiväkirjaa omaelämäkerrallisenä tekstinä lukemaan ryhtyessään käyttöönsä jo ennalta olemassa olevan oletuksen elämästä tarinana. Ricoeurin teesi ”puhumme elämästä kuin se olisi kertomus” viittaa juuri tähän todellisuuden ilmiöiden lähestymiseen jo ennalta olemassa olevan mallin kautta (”malli todellisuutta varten”, ks. luku 4).

Sekä omaelämäkertoja että omaelämäkerrallisen tekstin lukija ottavat käyttöönsä käytännön tasoa koskevan esiyymmärryksensä ja hallussaan olevan kertomusten kieliopin ryhtyessään kerronnallistamaan, luomaan heterogeenisistä aineksista yhtenäistä kokonaisuutta, juonta. Toiminnan tason kuvaaminen edellyttää esiyymmärrystä siitä mitä inhimillinen toiminta on semanttisena systeeminä, symbolijärjestelmänä ja temporaalisena. Tämän esiyymmärryksen pohjalta juoni rakennetaan. (Ricoeur 1984, 65-66.) Omaksuva ja etäännyttävä lukutapa on kuitenkin erotettava toisistaan. Päiväkirjan rakennetta tarkastelemalla selviää esimerkiksi se, muodostavatko Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat sulkeutuvan kertomuksen.

Päiväkirjan muoto ja rakenne ovat sidoksissa päiväkirjan tuottamisen tapaan: päiväkirjaa kirjoitetaan vähitellen. Vakavasti kirjoitustehtävänsä suhtautuvat, kuten laajojen päiväkirjojen kirjoittajat Saaara, Aino ja Kerttu, ottavat kirjoittamisen elämänpituisena harrastuksena, jonka lopputuloksena on lähes koko elämänkaaren kattava omaelämäkerrallisten kirjoitusten sarja.

Päiväkirjan on nähty eroavan konventionaalisesta omaelämäkerrasta myös muiden kuin tuottamistapaan perustuvien syiden nojalla. Päiväkirjan erityisluonnetta korostavat erottavat päiväkirjagenren kokonaan kanonisesta omaelämäkertamuodosta (esim. Smith & Watson 2001, esim. 3-4). Vertailtaessa päiväkirjoja varsinaisiin omaelämäkertoihin on toisinaan esitetty päiväkirjan omaelämäkerrasta poikkeavan muodon edustavan sellaista feminiinistä esitystapaa, joka epälineaarisuudellaan ja katkonaisuudellaan rikkoo maskuliinisen omaelämäkertakaanonin (esim. Cobb-Moore 1996, 140). Liz Stanley (1992, 12) mukaan päiväkirja, toisin kuin omaelämäkerta, ”ei esitä elämää lineaarisena, kronologisena, kumulatiivisena ja individualistisena”.

Kuten jo edellä totesin, päiväkirjatutkimus on paljastanut omaelämäkerrallista kirjoittamista koskevien näkökulmien perustuvan usein vain yhteen kirjoittamisen muotoon, omaelämäkertaan. Huomion kiinnittäminen marginaaliin on muuttanut näitä käsityksiä. Nussbaum (1988, 130) kuvaa omaelämäkerran subjektin ”koherentiksi ja itsensä keskiöön asettavaksi minäksi, jolla on alku, keskikohta ja loppu ja joka sisältää varhaisempaan minään perustuvan myöhemmän minän”. Nussbaum näkee, että päiväkirjasubjekti ei olisi narratiivisen rakenteen muodostama subjekti. Sen sijaan Nussbaum mukaan päiväkirjan subjekti vastaa postmodernin ajattelun subjektikäsitystä, fragmentaarista subjektia. Kuten edellä on jo tullut esille, ei päiväkirjan subjektia voikaan pitää temporaalisesti staattisena ja koherenttina.

Päiväkirjakerronnan epäjatkuvuus voidaan sekin rinnastaa myöhäismodernille ominaiseen epäjatkuvaan kerrontatapaan. Katkonaisella kerrontatavalla on kuitenkin eri funktio eri kirjoittamisen ja lukemisen konteksteissä riippuen siitä, mihin katkonaisuus liitetään. 1700-luvulla tuotettu katkonainen päiväkirjakerronta yhdistyy lukijan mielessä todennäköisesti aikakauden olosuhteisiin: paperi oli niukka varanto, ja päiväkirjamerkinnät paperin ja kirjoitusvälineiden hinta huomioon ottaen lyhyitä ja katkonaisia. Sama kerrontatavan muoto, kerronnan katkonaisuus, koodautuu kuitenkin toisella tapaa kun sitä tarkastellaan osana myöhäismodernin kulttuurista tilaa ja kaunokirjallisuuden virtauksia.

Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen epäjatkuvuus on sekä toisenlaista että samanlaista kuin esimerkiksi modernin omaelämäkertakaanonin ja sen jatkuvan elämäntarinan kyseenalaistaneilla ranskalaisen uuden romaanin edustajilla. Samalla kuitenkin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen jatkuvuus on sekin sekä samanlaista että toisenlaista kuin modernia ideaalia toteuttavissa omaelämäkerroissa. Tästä syystä vertaan päiväkirjoja ensin Päivi Kososen kuvaukseen myöhäismodernista omaelämäkerrasta ja sen jälkeen kuvaukseen modernista omaelämäkerrasta.

Modernia omaelämäkertakaanonia vastustaneet ranskalaiset Nouvelles Romanisieres-kirjailijaomaelämäkertoajat kirjoittivat Kososen (2000, 25; ks. myös Meretoja 2004) yhtäältä jatkoa pitemmälle epäjatkuvan omaelämäkerran traditiolle ja toisaalta tuomitessaan jatkuvan romaanimuodon korostivat todellisuuden pakenevaa ja alati muuttuvaa luonnetta sen kuvaamiseen parhaiten sopivan epäjatkuvan esitystavan valitsemisen kautta. Myöhäismodernin epäjatkuvuuden omaksuneilla kirjailijoilla yhtenä pääpyrkimyksenä oli kirjoittaa tavalla, jossa yhtenäisen merkityksen syntyminen estyy (Kosonen 2000, 25). Esimerkiksi Natalie Sarrauten tropismi on Kososen (mt. 49) mukaan keino häiritä ”systemaattisesti kertovan proosan perusrakenteita: yhtenäisen henkilöhahmon muotoutumista, koherentin ja jatkuvan tarinan/historian syntymistä. Se torpedoi todellisuuden tunnun syntymistä koherenttina kertomuksena ja muovaa kertojasta moniäänisen, vähintään dialogisen puhuvan subjektin. Se leikkaa syyn ja seurauksen erilleen ja häiritsee myös lukemisessa syntyvää jatkuvuuden illuusiota.”

Päiväkirjan rakenne sopii fragmentaariseen, eheitä ja jatkuvia muotoja vastustavaan kertomisen tapaan. Päiväkirja tarjoaa muodon, jota hyödyntämällä oman elämän voi esittää toisin kuin se esitetään kerronnalliseen jatkuvuuteen perustuvissa moderneissa omaelämäkerroissa. Päiväkirjan perusrakenne muodostuu erillisistä merkinnöistä, katkelmista. Katkelmien väliin on voitu ripotella valokuvia, piirroksia, kirjeitä tai runoja, jotka katkaistessaan sanallisen esitystavan lisäävät rikkonaisuuden ja moninaisuuden vaikutelmaa. Katkonaisuus on päiväkirjan oma konventio, jonka lukija hyväksyy osaksi päiväkirjakerrontaa.

Myöhäismodernia epäjatkuvaa kerrontatapaa hyödyntävän Georges Perecin tapa jättää lukijan tehtäväksi koota palapelin osien kaltaisista tekstinkappaleista tarinakokonaisuus muistuttaa päiväkirjan lukijalle jätettyä tehtävää saada elämäntarina aikaan päiväkirjan irrallisista, sirpalemaisista merkinnöistä. Katkonaiset päiväkirjat ovat koosteita elämän sekamelskasta, jossa epäjärjestys muodostuu yhdeksi järjestyksen muodoksi. Teoksessaan *Elämä Käyttöohje. Romaaneja* (2006) Perec yhdistelee lukijaa hauskuuttavalla tavalla esimerkiksi historian diskurssia etnografiseen

ja perinteiseen romaanikerrontaan. Myös päiväkirjassa siirrytään vaivatta diskurssista toiseen, Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjoissa esimerkiksi historian diskurssista uskonnolliseen diskurssiin. Sitaatti tai muistoksi saatu runonpätkä tarjoillaan lukijalle vailla sitä selventäviä selityksiä. Saaran päiväkirjakerronnan katkaisee toisessa päiväkirjan osassa lista henkilöiden nimiä ja osoitteita. Yhteen päiväkirjaan on kirjoitettu lista kodinsisustukseen liittyvistä esineistä, joka yllättää lukijan, samaan tapaan kuin Percin esimerkiksi ruokatavaroita inventoiva lista edellä mainitussa teoksessa. Päiväkirjaan lisäiltyjä lehtileikkeitä tai valokuvia ei ole välttämätöntä kytkeä selityksin sanalliseen elämän kuvaukseen. Elämän sirpaleet tarjotaan lukijan käyttöön eri lukukertojen erilaisia sommitteluja mahdollistaviksi aineksiksi. Jos onkin niin, että Saara vain sattui kirjoittamaan juuri päiväkirjaansa listan esineistä, niin eikö tämä sattumanvaraisuus juuri kuvaa sitä sattumanvaraisuutta, josta elämä koostuu?

Myös tempon vaihtelu tuottaa sattumanvaraisuuden ja epäyhtenäisyyden vaikutelman. Päiväkirjassa tilannekuvausta voi seurata pitempi, kokonaisen vuodenajan, vuoden tai elämänvaiheen tapahtumat summaava merkintä. Samaan tapaan Percin edellä mainitussa teoksessa vuoroin astutaan huoneeseen kuin pysähtyneeseen asetelmaan, vuoroin laajakaarisen kertomuksen kauas johtavaan kerronnan kaareen. Katseen tarkentuminen lähelle hämärtää asioiden välistä hierarkiaa, sillä vähämerkityksinen seikka asettuu suuruusluokaltaan toista ääripäätä edustavan rinnalle, kun yksittäistä elämän yksityiskohtaa kuvataan yhtä laajalti kuin kokonaista elämänvaihetta. Lapsen syntymästä ei kerrota Saaran päiväkirjassa, mutta sen sijaan lukija saa tarkan kuvauksen hänen asuntonsa sisustuksesta ja hänen kahvinkeittoaidoistaan. Aino kertoo Espanjan sisällissodan syttyneen, ja heti perään tyttären päässeensä kokeista läpi. Nämä ovat esimerkkejä tavasta kirjoittaa toisin omasta elämästä; Percillä kyseessä on harkittu kerronnallinen keino, Aion, Saaran ja Kertun tapauksessa päiväkirjamuodon sallima vapaus kirjoittaa omasta elämästä vapaasti, piittaamatta siitä syntykö lopputuloksesta luettavaa, kokonaisen elämänkulun haltuun ottavaa omaelämäkertaa.

Lähelle katsominen, arkiseen ja päivittäiseen uppoutuminen, tuottaa sarjan sattumanvaraisilta vaikuttavista välähdyksistä hetkellisistä tilanteista. Tällaisessa uppoutumisessa ei synnytetä samalla tavalla yhteyksiä menneen ja nykyisyyden välille kun silloin kun omaan elämään luodaan laajempi katse. Saara, Aino ja Kerttu siirtävät usein katseensa kirjoittamishetken tilanteeseen kuvatessaan arkista elämäänsä. Mutta kun ranskalaisen myöhäismodernin omaelämäkertamuodon edustaja Sarraute hyödyntää hetkien kuvausta rikkoakseen kausaali- ja ketjuja (Kosonen 2000, 49), Saara, Aino ja Kerttu yhdistävät hetken kuvauksen tuottamaansa kokonaisuuteen, Aino paikkakunnan ja



maailman tapahtumia kerronnallistavaan historiankertomukseen (ks. luku Läsnä ja poissa), Saara osaksi perheensä historiaa, tai kuten myöhemmin tulee keskusteltavaksi, avioliittokertomusta. Vaikka Saara, Aino ja Kerttu siis hyödyntävät Sarrauten tavoin tropismia, joka hetkellisesti pysäyttää tai hidastaa kerronnan etenemistä, he eivät jätä kerrottuja hetkiä erillisiksi episodeiksi elämässään. Saara, Aino ja Kerttu tuntuvat alituisesti pitävän mielessään tekeillä olevan elämän kokonaisuuden.

Hetken hetkeksi jättäminen on hetken näkemistä sattumanvaraisena ja ei-lineaariseen järjestykseen asettuneena. Hetkien näkeminen kaleidoskoopimaisena sommitelmana, toisiinsa liittymättöminä osina, on kertomisen tapa, joka sekä on että ei ole osa Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja. Kertomisen hetket erottavat toisistaan katkelmina lukijoille tarjoillut tekstinosat, mutta hyödynnetty näkökulma ei silti välttämättä ole silpova, katkova tai kokonaisuuksia vastustava.

Päiväkirjalle ominaisen omaelämäkerrallisen kirjoittamisen lopputuloksena voi olla sarja toisiinsa kytkeytymättömiä, sattumanvaraisilta vaikuttavia huomioita ja toteamuksia, elämän yksityiskohtia, jotka eivät tunnu liittyvän yhteen. Vaille selityksiä jäädessään ne muodostavat elämän esitystavan, joka pakenee järjestystä, eheää muotoa ja yksiselitteisyyttä. Mutta Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen lukija ei missään vaiheessa tunne eksyvänsä elämän käännteiden, yksityiskohtien, tapahtumien virran ja merkitysten moninaisuuksien labyrinttiin. Lukija tuntee olevansa kulkemassa tietä, joka johtaa määränpäähän siitä huolimatta, että siinä on yllättäviäkin risteyksiä ja käännekohtia eikä matkan varrella ole läheskään riittävää määrää tienviittoja kertomassa, missä elämänpituisen matkan vaiheessa ollaan menossa.

Päiväkirjassa on luontevaa yhdistellä jatkuvaa ja epäjatkuvaa kerrontatapaa. Lukijalle voidaan tarjota sarja toisiinsa kytkeytymättömiä vaikutelmia, mutta heti seuraavaksi koko siihenastisen elämän summaava kokemusten jatkumo. Saara laatii kirjoitushetkellään nurjana näyttäytyvää elämää pohtiessaan yhden merkinnän kokoisen pienoiselämäkerran:

Sunnuntai-aamu 7.2.32

Rakas Br, tulen luotasi.

Voi minun lapsuuteni. Se oli onnellinen, olinhan aurinkoinen ja suloinen, kaikkien rakastama ja hellimä. Kunnes suru iski lujaa kyntensä minuun. Niin hennot olivat

hartiani vielä. Ei ollut kypsä yksitoistavuotias sielu kantamaan tuskaa, niin suurta. oi niitä suuren tuskan aikoja. Jospa ne joku tietäisi.  
Ja vuodet jotka sitten seurasivat.  
Jo lapsena vanhaksi vanhenin.  
Nuori ollut en milloinkaan.

Vuodet olivat täynnä pettymyksiä.  
Enhän ollut kaunis enkä jaksanut muiden ikäisteni kanssa leikkiä laskea, tyhjälle nauraa. Olin ikävä.

Tuli rakkaus. Ihana Ilmari-unelma joka vihdoinkin 5-vuotisen uskollisen ystävyuden, kirkkaan ja tahrattoman - jälkeen kohtalon pakosta murskaantui.

Ja Vilho-unelma, joka loppui ennen kuin oli alkanutkaan. Ja viimeksi armas Tuure-unelma\_\_\_\_\_. Se kesti tämän ihanan viime kouluvuoden kevään. Jo'n rakkaus ja muiden hyvyys korvasi kaiken. \_lapset koulussa antoivat rakkautta.

Laaja-alaiset ja ajallisesti kattavat katsaukset eivät puutu ainakaan Saaran, Ainin ja Kertun pitkän ajan kuluessa tuotetuista päiväkirjoista. Tällaista koko eletyn elämän arvioimista, jossa rakennetaan jatkuvuutta kokemusten välille, voi seurata toisenlaista omasta elämästä kertomisen tapaa hyödyntävä merkintä, esimerkiksi sirpalemainen hetken kuvaus. Kuitenkaan etenevän ja historialliseen aikaan sidotun kerronnan rikkomisen taustalla ei tällöinkään ole esimerkiksi Robbe-Grillet'n "eheän ja yhtenäisen kerronnan, loogisesti asetettujen syy- ja seurausketjujen" vastustamisen tapa, jonka tilalle tuodaan "asioita, kuvia ja tapahtumanpätkiä loputtomien, katkeilevien ja absurdien kausaliteettien keskellä" (Kosonen 2000, 54).

Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjoissa fragmentaarisuudella siis yhtäältä on, toisaalta ei ole sama merkitys kuin niiden omaelämäkertojen teksteissä, jotka ovat valinneet myöhäismodernille ominaisen kerrontatavan kommentoidakseen ja vastustaakseen moderneja kerrontatapoja. Näin ollen juuri sen kirjoittamistavan, joka mahdollistaisi todellisuuden kuvaamisen epäjatkuvana tai kaaoksellisena, tarkastelemisen kautta voidaan pohtia jatkuvuutta ja epäjatkuvuutta kulttuurisina, kerrontaa ohjaavina tekijöinä. Siirryn tuonnempana käsittelemään tapaa, jolla Saara kertoo elämänsä hetket avioliittokertomukseksi. Kerronnan rakentumisen tarkastelu on tärkeää, jotta

voitaisiin erottaa toisistaan lukijan päiväkirjasta tuottama tarina ja omaelämäkertojan tapa valita jokin juonenkulku tai temaattinen kokonaisuus, jonka varaan elämän kokonaišahmoa aletaan päiväkirjassa tuottaa.

Saara, Aino ja Kerttu eivät nähdäkseni valitse päiväkirjaa ja sen tarjoamia eheän elämäntarinan hajottamisen mahdollisuuksia oman elämänsä kuvaamiseen purkaakseen omaelämäkertakaanonia tai valitakseen sitä vastustavan kirjoittamisen tavan. Valinnallaan Saara, Aino ja Kerttu tuskin pyrkivät osallistumaan kirjoittamisen muotoa koskevaan keskusteluun. Saara, Aino ja Kerttu voisivat valita myös konventionaalisen omaelämäkerran, mikäli tällainen mahdollisuus olisi heille tarjolla. Seuraavassa pohdin tarkemmin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen suhdetta omaelämäkertakaanoniin ja sen tunnuspiirteisiin, kerronnan lineaarisuuteen ja progressiivisuuteen, yksilinjaisuuteen, aukottomuuteen ja kronologisuuteen sekä kerronnallisen jatkuvuuden tuottamiseen (modernin rousseaulaisen omaelämäkerran kuvaus Kosonen 2000, 15-17). Tämän jälkeen siirryn puhumaan Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa tuotetuista ajan ja subjektin välisistä suhteista.

Omaelämäkertojen odotetaan Kososen (mt. 14) mukaan luovan kirjoituksistaan ”elämän heterogeeniset ainekset yhteen liittävä aukoton kertomus, jossa muisteleva minä ei hetkeksikään katoa lukijan silmistä”. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat ovat aukkoisia, ja niissä muisteleva minä voi hävitä kokonaan, kuten esimerkiksi merkinnässä, jossa todetaan lakonisesti vain jokin ulkoisen maailman tapahtuma tai asiointi liittämättä sitä mitenkään oman elämäntarinan eteenpäin kulkevaan kokonaisuuteen. Merkintä, jossa todetaan, että ”22.3. Sataa” on esimerkki sellaisesta merkinnästä, jossa minä ei kuljeta muistellen oman minänsä tarinaa eteenpäin.

Aukkoisena päiväkirja ei oikein täytä muistelevan, itseään alati esille tuovan minän tarpeita. Jotta elämäntarinasta saisi muodostettua eheän kertomuksen, olisi kenties päätettävä kirjoittaa jokaisena päivänä hiukan, tai sitten jo kirjoittamisen alussa valittava muutama jatkuvasti seurattava teema oman elämän kokonaisuudessa. Kirjoittamisen tauot tuottavat päiväkirjaan aukkoja, eivätkä kertojat aina näe tarpeelliseksi sitoa edellisiä merkintöjä uusiin.

Joskus aukot on erikseen merkitty esiin, ja tällöin muisteleva minä puhuu vaikenemisensa kautta. Tällaiset aukot osoittavat katkoskohdan sen välillä mitä haluaisi kirjoittaa ja mitä on soveliasta kirjoittaa. Yhtä kaikki, näissä hiljaisuuksissakin kyse on siitä, että muisteleva minä jättää lukijan yksin täyttämään aukkoja. Saaran päiväkirjassa aukkoja on erityisen runsaasti. Ne ovat

vaikenemisen kohtia ja ylihypättyjä kokemuksia. Aukkoisuus on tietysti ensisijaisesti juuri kaiken tietoonsa haluavan uteliaan lukijan, päiväkirjan maailmaan tunkeutujan, ongelma. Saaran päiväkirjan aukkoisuuden vaikutelmaa lisää Saaran tapa merkitä ajatusviivalla päiväkirjaan asiat, joita hän ei voi pohtia tai lausua ääneen.

1. XII 1931

Ulla varmaan ihmetteli kun niin ominani puhuin kärsimyksistä. Eihän hän tiedä\_\_\_\_\_.

Saaran tapa puhua ajatusviivoin merkityin vaikenemisien kautta ei tähtää lukijalle annettujen tulkintamahdollisuuksien moninkertaistamiseen ja yhtenäisen merkityksen hajottamiseen. Saara ei vain pidä mahdollisena kirjoittaa kaikkia kokemuksiaan ja ajatuksiaan sanoiksi. Useimmiten vaikenemisen kohdat liittyvät seksuaalisuuteen tai yleisemmin ihmissuhteisiin. Saara ei voi muodostaa eheää kertomusta minän historiasta niistä asioista, joista hän haluaa päiväkirjaansa kirjoittaa. Mutta vaikka Saara jättää tekstiinsä aukkoja, jotka peittävät osia hänen elämästään, hän myös sitoo tiettyjä tapahtumia yhteen. Saara luo kerronnallista jatkuvuutta etenkin tärkeää seurustelusuhdetta kuvatessaan. Lukija pääsee seuraamaan etenevää tarinaa, sillä Saara jatkaa edellisen merkintänsä pohjalta, kytkien irralliset merkinnät toisiinsa ja muodostaen niiden välille yhteyksiä.

Saaran kertomaan rakkaustarinaa repeytyy kuitenkin aukkoja, koska Saara pitää kertoessaan mielessään tulevaa yleisöään. Saara jättää kertomatta intiimit asiat, häveliäisyys johtaa jättämään pois sen, minkä ympärillä kierrellään. Saara kertoo suhteestaan kerrontaa läpäisevän jatkuvan juonen muodossa, mutta aukot tarinaan syntyvät siitä, ettei todellisia kerrottujen tapahtumien syy-seuraus-suhteita tai toimijoiden motiiveja käsitellä.

Ainollakin on tekstin tuleva yleisö selvästi mielessään: hän kirjoittaa eheän, vailla säröjä olevan elämän itselleen. Elämän ja esimerkiksi yhteiselon kitkakohdat kerrotaan Ainon päiväkirjassa toistuvasti pienin viittauksin, huomaamattomin toteamuksin. Ainon päiväkirja on kenties eheyden tavoittelussaan lähimpänä kanonista omaelämäkertaa. Aino ei kirjoita ainoastaan jäsentääkseen tunteitaan, vaan jättääkseen elämästään jäljen ja siirtääkseen jälkipolvelle sen, mitä hän pitää arvokkaana.

3.1.1942

Kunpa tähän tulisi muistiin merkityksi paljon sellaista mistä lapset ja lapsenlapset voisivat löytää kultajyviä.

30p jouluk (1935) Olen kirjoittanut muistivihkoon tämän vuotisia joululahjapakettien päällä olleita runoja. Kun lapset joskus tulevaisuudessa selailevat tätä kokoelmaa niin monet jo unohtuneet lapsuuden muistot sukeltavat esiin.

Aino pyrkii myös ajalliseen kattavuuteen, siihen että kirjoitus sisältäisi kaikkien elettyjen ajanjaksojen (esimerkiksi kesän tai vuoden) keskeisen sisällön. Aino ei jätä lukijaa yksin, vaan auttaa hänet kirjoittamisen tauon yli kertaamalla lyhyesti, miten esimerkiksi perheen kesänvietto sujui. Aino kirjoittaa välillä vain lyhyitä, merkkipäiviin tai merkittäviin tapahtumiin liittyviä merkintöjä. Sen sijaan sellaiset tapahtumat, joilla on muistamisen kannalta erityistä merkitystä, Aino raportoi tarkasti. Tällaisia ovat joulun vietto, lomamatkat Kolille ja Suursaaren tai perhejuhlat, hautajaiset ja häät.

Vaikka Aino on jo kertaalleen maininnut jonkin merkittävän tapahtuman, hän saattaa kertoa sen uudelleen tapahtuman saadessa uutta ajankohtaisuutta. 22. päivä syyskuuta vuonna 1938 Aino aloittaa merkintänsä seuraavalla tavalla:

Aarne Kuuran elämä sammui tänä iltana kl 7

Tämän jälkeen Aino kertoo aiemmin tapahtuneen, jo kertaalleen kerrotun: Ainon edesmennyt veli oli ollut neljä vuotta sitten tulipalossa, missä yhteydessä oli sairastunut. Kun tapahtumakulku on täydellistynyt, sulkeutunut kuolemaan, Ainolle ei riitä, että lukija lukiessaan liittyy aiemmin kerrotun nyt kerrottuun, vaan hän muodostaa syy-seuraus -suhteen tapahtumien välille, kerraten tapahtumien kulun. Aino ei tee tätä itseään varten: hänhän tietää jo, mikä johti mihinkin. Sen sijaan Aino muodostaa veljensä kohtalon kertovan tarinan eheitä tarinoita odottavan lukijan tarpeisiin.

Kerttu on taitava kirjoittaja, joka kykenee hahmottamaan ja tiivistämään kokonaisia elämäntarinoita lyhyisiin kuvauksiin. Kerttu lähestyy elämää elämäntarinan eheän muodon kautta puhuessaan tuntemistaan ihmisistä. Kerttu kertoo historioivasti vetäen yhteen paitsi oman elämänsä, myös muiden elämän. Kerttu kirjoittaa esimerkiksi seuraavankaltaisia nekrologeja:

Tapio Wirkkala on siirtynyt rajan yli, yli Tuonelan virran, ajasta ijaisyteen. Etevä, maallemme mainetta tuonut "käsityöläinen", taiteilija, on poissa, mutta käden jälki elää. Se ei kuole.

Tapio Wirkkala asui osan elämänsä Käpylässä. Lapset kävivät Käpylän kansa koulua kuten muutkin lapset.

Vaimo Rut Bryk oli Arabian keramiikkataiteilija.

He kumpikin olivat vaatimattomia ihmisiä. Lapset olivat mukavia.

Muistan Tapio Wirkkalan noilta ajoilta pitkäpartaisena kummajaisena. — Parta ei ollut silloin muodissa.

Usein hänellä oli musta leveälierinen hattu päässään, ja musta takki yllään.

Vaimo, Rut Bryk, oli pukeutumisessaankin aivan tavallinen, vaikka oli kuuluisa taiteilija, jo

Kerttu on myös jälkikäteen täydentänyt nuoruusvuosiensa päiväkirjamerkintöjä kertomalla marginaaliin kirjoituksissa mainittujen henkilöiden elämänkohtalot. Kirjoittamalla heille alkuperäisten merkintöjen kirjoitushetkellä vielä tuntemattoman elämäntarinan päätännön, tiedon kuolemantavasta tai ammatista, hän muodostaa lukuisia pienoiselämänkertoja päiväkirjansa sisään.

Raili avioitui ranskalaisen tiedemie. kanssa, Asuvat USA:ssa.

Eirasta tuli rak.liike Hakan pääkonttorin konttoripääl.

Eeva, puhelinvirkailija, avioitui nuorena, erosi nuorena lapsen äitinä, kun mies oli kova juoppo.

Sen sijaan että Saara, Aino ja Kerttu valitsisivat epäjatkuvan esitystavan elämäntarinan hajottamiseksi, he pyrkivät tulemaan toimeen kirjoittamisen taukojen ja mainitsematta jääneiden asioiden aiheuttamien aukkojen, toistaiseksi keskeneräisen elämäntarinan epätäydellisyyden kanssa. Toisinaan he pyrkivät ylittämään aukot, sitomaan elämänsä katkelmat yhteen. He voivat esimerkiksi kuitata lyhyellä toteamuksella sen ajanjakson tapahtumat, josta he eivät ole ehtineet tai halunneet kirjoittaa päiväkirjaansa aiemmin. Mutta yhtä hyvin he voivat jättää aukon paikkaamatta, jonkin elämän kokonaisuuden kannalta keskeisenkin tapahtuman selostamatta.

Modernin rousseaulaisen omaelämäkerran keskeisenä piirteenä Kososen (2000, 14) mukaan on yksilinjaisuus, pyrkimys löytää johtolanka, jota kertoja seuraa omaa elämää kuvaavan jatkuvan kertomuksen luomiseksi. Päiväkirjan tuottamisen tavasta johtuu, ettei päiväkirjaan luoda johdonmukaisesti etenevää, retrospektiivistä minän tarinaa. Edellä esiin nostamistani esimerkeistä käy kuitenkin ilmi, että Saara, Aino ja Kerttu nojaavat omissa kirjoituksissaan elämäntarinaansa ja kulttuurisiin kertomuksiin elämälle muotoa antavina rakenteina.

Modernin jatkuvuuteen perustuvan omaelämäkerran konventioihin kuuluu myös alkuperän löytäminen (mt.). Alkusuyn etsiminen ei muodostu Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa kerrontaa eteenpäin kuljettavaksi teemaksi. Kertun päiväkirjassa on kuitenkin havaittavissa kirjoittamisen tauon jälkeinen kerrontatavan muutos. Kerttu käyttää päiväkirjansa loppuosaa muistelmiensa laatimiseen. Päiväkirjaj kirjoittamista leimaa tässä vaiheessa elämän kokonaismerkityksen tavoittelu. Kerttu pyrkii löytämään elämäntarinansa avaimen, sen ratkaisevan seikan, joka teki hänen elämänsä sellaiseksi kuin se oli. Kerttu aloitti päiväkirjansa kuvailemalla opintojaan tyttökoulussa ja ylioppilaskirjoituksiaan. Eläkkeelle ja leskeksi jäätyään Kertusta tulee muistelija, joka ryhtyy punomaan elämänsä säikeet yhteen ymmärtääkseen oman elämänsä kokonaiskuvaa. Kerttu löytää kaksi keskeistä elämänkulkuun vaikuttanutta tekijää, puolisonsa ja saamansa koulutuksen. Kerttu muodostaa myös monia kytköksiä näiden elämää suunnanneiden voimien välille. Puoliso oli väkivaltainen, kuten Kertun lapsiojuna Pietarissa oman lapsuutensa viettänyt kovakouraisia kasvatusmenetelmiä käyttänyt äitikin. Äitiä on kuitenkin kiittäminen siitä, että Kerttu sai koulutuksen, jonka kautta saavutettu itsenäinen työura auttoi kestäämään väkivaltaisen puolison alistavaa ja vähättelevää käytöstä. Kerttu näkee myös sisarustensa elämän muotoutuneen saadun koulutuksen kautta.

Kerttu on lukenut uusia merkintöjä kirjoittaessaan nuoruusaikaista päiväkirjaansa, sillä hän on liittänyt jälkikäteen mukaan niitä kommentoivia merkintöjä. Tämäkin on esimerkki siitä, kuinka päiväkirjassa kerronnallisen ajan ja kerronnallisesti muodostetun minän suhde jatkuvana, dynaamisena prosessina tulee näkyväksi toisella tapaa kuin omaelämäkerrassa, jossa minä ja minän tarina rakentuvat lineaarisesti kehittyvinä, peittäen alleen ajan ja minän muodostamisen kompleksisuuden ja monitasoisuuden. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö konventionaalisen omaelämäkerran kirjoittajakin muodostaisi elämän kokonaisuutta päiväkirjan kirjoittajan tavoin dynaamisesti muuttuvana, purkautuvana ja rakentuvana prosessina. Päiväkirjan omaelämäkerrallinen aika ei siis ole joka suhteessa toisenlaista aikaa kuin omaelämäkerran omaelämäkerrallinen aika.

Konventionaalisen omaelämäkerran laatijan tavoin Kerttu ottaa kirjoittaessaan huomioon siihenastisen kokonaisuuden, luomuksensa, päiväkirjassa kuvatun elämän. Kerttu täydellistää kokonaisuuden tuottamalla yhtenäisyyttä kokonaisuuteen liittämällä lopun alkuun. Palaamalla päiväkirjansa alkupuolen teemaan, kouluttautumiseen päiväkirjansa lopussa, Kerttu saattaa yhteen päiväkirjan lopun sen alkuun ja tuottaa päiväkirjastaan eheän kokonaisuuden.

Vaikka elämän aika erottaa menneen ja nykyisen minän, eivät näiden päiväkirjojen omaelämäkertojat tee eroa kirjoitustensa alkupuolen ja loppupuolen minän välille. Kun päiväkirjaa on kirjoitettu läpi koko elämän, tuntuisi todennäköiseltä, että kertojat rakentaisivat eroja menneiden ja nykyisten minuuksiensa välille. Päiväkirja soisi heille mahdollisuuden kertoa minä moneksi, mutta he pukeutuvat samalta näyttävän minän vaatteisiin. Heidän projektinsa kenties menettäisi perustansa mikäli heidän täytyisi hylätä aiemmin luotu tekstuaalinen minä: kerronnalliseen jatkuvuuteen perustuva omaelämäkerta päiväkirjan muodossa ei olisi enää mahdollista toteuttaa ja elämänmittainen kirjoitusharrastus loppuisi kesken.

Ainoastaan Saara merkitsee näkyviin eron aiempien merkintöjen minän ja kirjoitushetken minän välillä kommentoidessaan nuoruusvuosiensa elämää jälkikäteen päiväkirjaansa. Kuitenkin Saarakin pyrkii tuottamaan itsestään eheän henkilöhaamon. Saara tuottaa kerronnallista jatkuvuutta omaan elämäänsä ja identiteettiinsä kuvatessaan itseään lapsena. Saara löytää nykyisen minänsä jo lapsuudestaan ("jo lapsena" ks. sitaatti edellä). Saara kuvaa myös, kuinka jo lapsena hän oli täyttänyt saamaansa tehtävää tuoda muille ihmisille päivänpaistetta ja iloa. Päiväkirjassa tämä tehtävä näyttää kuitenkin lankeavan Saarelle seminaarikoulutuksen ideologisen sanoman vastaanottamisen myötä. Seminaarin päätösjuhlien kuvauksella alkava päiväkirja sisältää seuraavan moton:

"Luo päivänpaistetta teille ihmisten  
siit ehkä keventyyppi monen taakka  
Sä vähän heiltä sait, tai enemmän  
ain voitavasi tee, ja itsekin  
saat päivänpaistetta elon iltaan  
saakka.



Kylvä.  
Sä jaloa viljaa kylvä ain  
kun taivallat maailman rantaa  
Ken eniten uhraa,  
on onnekas vain  
niin ihana aina on antaa.  
Sä syömmesi kukkaset ennen suo  
kun ilta varjonsa heittää.  
Ja kylvä se siemen,  
mi toivon tuo,  
jo ennen kuin yö sun peittää.”

Seminaarin päätösjuhlaa kuvatessaan Saara kertoo, kuinka ”Jos olisi voinut päivänsäteen heittää, olisi lähempänä päämääräänsä” ja kuinka ”kaikki opettajat totesivat, että Saara on ilahduttanut heidän elämäänsä”. Saara selittää heille, että hänen on täytynyt koettaa olla hyvä, sillä ”hän on ollut niin onnellinen”.

Vaikka Saara, Aino ja Kerttu eivät laadi yksilinjaista minän historiaa, minän historian laatiminen näyttää kuitenkin olevan kirjoittamista ohjaava ideaali. He kirjoittavat päiväkirjaansa keskeisiksi näkemänsä tapahtumat kuin kertoisivat kertomusta omasta elämästään jollekin toiselle, lukijalle joka ei tiedä heidän elämästään kaikkea sitä mitä he itse tietävät. Oletus omaelämäkerrallisesta kirjoittamisesta elämäntarinan kertomisena ohjaa siten Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirj kirjoittamista. He pyrkivät jäsentyneeseen, ymmärrettävään ja valmiiseen muotoon, joka tuottaa lukijalle vaivattomasti avautuvan elämäkulkua havainnollistavan lukukokemuksen.

Saara, Aino ja Kerttu eivät sano irti modernille omaelämäkerralle ominaista suhdetta lineaariseen, kronologiseen historian aikaan. Saara, Aino ja Kerttu eivät kerro kertomusta minänsä historiasta, mutta sen sijaan päiväkirjoja jäsentää perheen ja maailman historian kertominen. Päiväkirjoissaan Saara, Aino ja Kerttu eivät myöskään keskity oman persoonansa kehittymisen kuvaukseen: he eivät kerro minänsä kehityskertomusta. Etenkin Ainon päiväkirjassa progressiivisuus on kuitenkin keskeinen kerrontaa rakentava tekijä. Aino rakentaa asteittain etenevän kehityksen kuvauksia päiväkirjakerronnassaan, mutta minän kehittymisen sijaan kehittymisen tilassa on jokin kertojan ideaalina pitämä asiointi, kuten uskonnollisuus tai raittius. Progressiivisuus ja kausaalisuhteet kuuluvat keskeisesti Saaran, Ainon ja Kertun hyödyntämään kristilliseen diskurssiin.

Vaikka Saara, Aino ja Kerttu eivät otakaan tehtäväkseen kertoa yhtä ”yksilinjaista”, progressiivista ja kausaalisuhteita rakentavaa kertomusta minän historiasta, heidän päiväkirjojensa ei voi nähdä vastustavan tai haastavan modernin omaelämäkerran ideaalia ja siihen sisältyvää ajatusta elämäntarinasta valmiina, järjestyneenä merkityskokonaisuutena. Osa päiväkirjan ja omaelämäkerran omaelämäkerralliseen aikaan liittyvistä eroista johtuu tuottamisen tapaan sisältyvistä eroista. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen omaelämäkerrallisen ajan tarkastelun kannalta kuitenkin olennaista on, että vaikka päiväkirja on epäjatkua esitystapa, Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa nojataan jatkuvuuteen, eheään elämäntarinaa, historiaan, kronologisuuteen ja progressiivisuuteen. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat eivät kuitenkaan tuota modernille omaelämäkerralle ominaisia subjektin ja ajan välisiä suhteita. On siis kysyttävä, millainen Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa tuotettujen subjektien suhde on modernin hegemoniseen aikaan, suurten kertomusten, historian, progressiivisuuden ja kehityksen aikaan?

Saara, Aino ja Kerttu tuntuvat siis luottavan modernin romaanin ja omaelämäkerran yhdessä jakamiin ominaispiirteisiin ja hyväksyvän ne oman todellisuuskuvansa rakennusaineiksi. Kuitenkin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoilla on jännitteinen suhde moderniin omaelämäkertaan. Jännitteen laatu tulee esiin siirtyessäni tarkastelemaan tarkemmin Saaran, Kertun ja Ainon hyödyntämiä kertomuksia.

Voidaan tietenkin kysyä, voiko kahta genreä, varsinaista omaelämäkertaa sen ”rousseaulaisessa” muodossa ja sen rinnalla omana traditionaan elänyttä päiväkirjaa verrata. Päiväkirjan kirjoittamista ohjaavat sen omaan traditioon kuuluvat konventiot ja ideaalit. Huomioni ei kuitenkaan ole omaelämäkerran ja päiväkirjan eroissa ja samankaltaisuuksissa siksi, että pyrkisin määrittelemään näitä lajityypeinä. Pikemminkin haluan kiinnittää huomiota kertomisen muotojen, kertomusten ja kulttuurin suhteisiin, toisin sanoen valottaa sitä, mikä merkitys kulttuurisilla kertomuksilla on Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa ja millaista subjektiutta heidän päiväkirjojensa kerronnallisen ajan, minän ja kertomusten suhteissa syntyy.

## *AVIOLIITTO*

Philippe Lejeune (2001) pitää siis päiväkirjan ja omaelämäkerran yhtenä erona sitä, että päiväkirjalla, toisin kuin omaelämäkerralla, ei useinkaan ole sulkevaa päätäntöä. Sulkeumaa

koskevaa kysymystä on tärkeä pohtia, jotta Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjakerronnan suhde hegemonisiin naisen kertomuksiin voitaisiin arvioida. 1800-luvun suomalaisissa romaaneissa oli karrikoidusti ilmaistuna kaksi tapaa saattaa naisen elämää kuvaava kertomus päätäntöön: avioliitto tai kuolema (Hatavara 2004, ks. myös Hatavara 2007). Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen kirjoittamisen aikaan, 1920-luvulta eteenpäin, naisen, kodin ja perheen yhteen liittänyt ideologia (ks. esim. Lappalainen 2001) oli jo alkanut murtua, mutta näen Saaran, Ainon ja Kertun omaelämäkerrallisten kirjoitusten asettuvan yhä tämän ideologian ja siinä määrittyvän naisen kohtalonkysymyksen vaikutuspiiriin.

Avioliittokertomuksen käsitteen käyttäminen Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen yhteydessä on siinä mielessä hieman harhaanjohtavaa, ettei Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen kirjoittamisen konteksti ole sama kuin se, jota esimerkiksi 1800-luvun kirjoittavat naiset elivät. Hyödynnänkin käsitettä hieman leikkimielisesti tuodakseni esiin päiväkirjan fragmentaarisen rakenteen ja kerronnallisen jatkuvuuden välisen jännitteen.

Päiväkirjamuoto antaa periaatteessa mahdollisuuden vastustaa kulttuurisesti tuotettuja ja naissubjektuutta konstruoivia kertomuksia, sillä päiväkirjaan ei tarvitse kirjoittaa sulkeutuvaa päätäntöä. Elämä jatkuu elämänvaiheiden osaratkaisujen ja käännekohtien jälkeen, merkinnästä toiseen. Jos päiväkirjan haluaa nähdä olevan omaelämäkerrallisen kirjoittamisen genressä toisin kirjoittamisen muoto, sen voisi nähdä liittyvän tähän päiväkirjan suomaan mahdollisuuteen väistää tarjolla olevia naisen kuvia ja kertomuksia. Päiväkirjassa uusi alku on aina mahdollinen. Halutessaan voi heroisoivan elämän täydellistymisen ja ulkoisten saavutusten korostamisen sivuuttaa kokonaan jättämällä lopun auki.

Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat eivät huipennu avioliiton solmimiseen siinä mielessä, että avioliiton solmimisen kuvaus muodostaisi heidän elämäänsä kuvaavan tekstin lopun. Mutta onko avioliittokertomus sellainen kulttuurinen muoto, joka vaikuttaa sen taustalla kuinka omaa elämää tarkastellaan ja kuinka oma elämä koetaan olevan kerrottavissa? Kiinnitän huomiota siihen, minkä alueen elämässään Saara, Aino ja Kerttu näkevät oman elämän tekstuaalisen kuvauksen kannalta keskeisenä.

Avioliittokertomusta on pidetty (esim. DuPlessis 1985, Boone 1987) konservatiivisena, avioliittoa ainoana naisen mahdollisena elämänurana tarjoavana kertomuksena, joka on tuottanut harhaanjohtavan vaikutelman sosiaalisesta yhtenäisyydestä ja stabiliteetista. Uudemmissa

näkemyksissä on kiinnitetty huomiota avioliittokertomuksen merkitykseen kaunokirjallisuuden tapana keskustella naisen paikasta. Avioliittokertomus on ollut välttämätön valinta 1700-1800 - luvuilla kirjoitetuissa naisen elämää kuvaavissa teoksissa, sillä muita tapoja kuvata naisen elämää ei ollut tarjolla. Nämä kuvaukset toimivat kuitenkin lukeville naisille esimerkkeinä siitä, millainen keskiluokkaisen naisen kohtalo oli ja mikä merkitys aviopuolison huolellisella valinnalla oli, mikäli halusi pyrkiä omassa elämässään tasa-arvoiseen asemaan puolisoonsa nähden. (Holladay 2006, xiv.)

Vaikka Saaran, Ainon ja Kertun ei tarvinnut ottaa huomioon esimerkiksi tekstin julkaisemisesta seuraavia julkisia keskusteluja, myös Saaran, Ainon ja Kertun omaelämäkerrallista kirjoittamista säätelevät kirjoittamisen mahdollisuuksia rajaavat tekijät. Heidän kirjoittamisensa eroaa siinä suhteessa kirjailijoiden työstä, että heidän kirjoituksiaan ei ole suunnattu tietyn, ajankohtaisen julkisen keskustelun osaksi.<sup>42</sup> Koska Saaran, Ainon ja Kertun tapaiset omasta elämästään kirjoittavat eivät suuntaa julkaisemattomiksi tarkoitettuja kirjoituksiaan laajalle lukevalle yleisölle, heidän tekstiensä naisen kertomuksia ei voi tulkita vastaanoton kautta.

Saara, Aino ja Kerttu muodostavat naisen elämää suppeammalle lukijakunnalle, itselleen, perheenjäsenilleen ja sukulaisilleen. Yksityisen ja julkisen kirjoittamisen raja on kuitenkin vaikea piirtää. Aino sijoitti kirjoituksensa julkiseen miljööseen merkitsemällä päiväkirjansa alkulehdille aikamäärään viereen sanat ”Jyväskylän pappila”. Aino kenties haluaa tuoda esille julki sen puolen puolijulkisesta elämästään, joka ei saa samaa huomiota kuin hänen puolisonsa teot saavat, papin emännän työtaakan ja naisen toiminnan alueet kirkon piirissä. Kerttu sanoo päiväkirjansa kautta läheisilleen ne sanat, jotka hän tosielämässä jätti sanomatta, mutta jälkeläistensä lisäksi hän olettaa lukijakseen henkilön, joka arvostaa hänen maailmanpolitiikkaa ja kotimaan oloja koskevia huomioitaan.

Saara kirjoittaa avioituttuaan päiväkirjansa siitä näkökulmasta, että puoliso on hänen kirjoitustensa tuleva yleisö. Ainolla lukijakunnaksi on mainittu lapset ja lastenlapset. Kertun kirjoittamisen ympärillä on sen sijaan tyhjä tila. Päiväkirjansa loppuosassa Kerttu kirjoittaa öisin, purkaen yksinäisyyden ja erillisyyden tunteitaan. Kirjoituksissaan Kerttu rakentaa yhteyksiä ja

---

42 Cox (1988, 24) kuvaa amatöörikirjoittajien ja kaunokirjailijoiden eroa muodon valinnan osalta toteamalla muodon nousevan elämästä ensin mainituilla ja palautuvan elämään viimeksi mainituilla. Kosonen (2000, 44) kuvaa myöhäismodernien ranskalaisten omaelämäkertojen kirjoitusten ja elämän välistä suhdetta seuraavasti: ”Näiden kirjailijoiden elämä on ollut kirjallista, ja kirjallisuus on ollut yksi tärkeimpiä tapahtumia heidän elämässään. Ja kirjaimista, sanoista ja kirjallisuudesta he kirjoittavat myös omaelämäkertoissaan.”

erillisyyttä läheisiinsä, joille kokee useimmiten olevansa tarpeeton. Hänelle, kuten hänen kirjoituksilleenkaan, ei ole olemassa sijaa, ja Kerttu jää kirjoitustensa tavoin yksin:

### 3.6.78

Ei kukaan odota minun kirjoittavan, mutta minä kirjoitan. Ei kukaan odota, että jotain mietteistäni ja tapahtumistani jäisi jälkeeni, - en minäkään -, mutta kirjoittaminen on eräänlainen keino päästää sielun paineita, saavuttaa tasapaino itsensä kanssa, siksi kirjoitan.

Kerttu kokee eläkkeelle jäätyään itsensä tarpeettomaksi. Hänen perheensä ei tarvitse häntä enää ja lukuisissa luottamustehtävissään hän kokee olevansa vain puurtaja, joka ei saa ansaitsemaansa arvostusta. Hän haluaisi tuoda itsensä ja ajatuksensa osaksi maailmaa, mutta kokee, että sen koommin häntä kuin hänen kirjoituksiaan ei kukaan tarvitse. Näillä kommentillaan Kerttu kommentoi sekä vanhenevan naisen asemaa että naisen asemaa yleensäkin. Leskeksi jääneellä naisella ei ollut enää yhteiskunnallista tehtävää, ja mikäli hän otti sellaisia perhepiirin ulkopuolelta, hän joutui kokemaan itsensä turhaksi toimiessaan vähäisin valtuuksin miesten hallitsemaa virkakoneistoa vastaan.

Aino oli tunnettu henkilö omalla paikkakunnallaan, ja hänen kirjoittamisensa voidaan nähdä hyvin myös julkisen henkilön puolijulkisena tekona. Aino voi olettaa, että hänen perheensä elämä samoin kuin sitä kuvaava päiväkirjakin, tulisi joskus laajemman huomion osaksi. Näin on käynytkin. Aino ja Kerttu saattoivat pitää omasta elämästään kirjoittamista omana tapanaan osallistua naisen elämää koskevaan keskusteluun siitä huolimatta, että oman puheenvuoron esille tuleminen ei ollut mikään itsestäänselvyys. Päiväkirja on siis yksityiseltä vaikuttavan neuvottelun sija, jossa kulttuuriset konstruktiot vaikuttavat omasta elämästä kirjoittamisen ja omaa elämää koskevien valintojen taustalla.

Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat lähenevät laajuudessaan varsinaista omaelämäkertaa. Ne muistuttavat omaelämäkertoja siinäkin suhteessa, että ainakin Saaran ja Ainon päiväkirjoihin on laadittu päätäntö. Päätäntö ei toimi samalla tavoin kuin varsinaisessa omaelämäkerrassa kertomusta alusta asti suuntaavana teloksena, vaan se on syntynyt elämän elämisen ja siitä kirjoittamisen myötä eräänlaiseksi eletyn elämän summaajaksi. Mitkä teemat Saara ja Aino sitten ovat valinneet sellaisiksi oman elämänsä kannalta keskeisiksi teemoiksi, jotka he nostavat esiin päiväkirjojensa päätännöissä?

Saara kuvaa päiväkirjansa alkupuoliskolla suhdettaan suureen rakkauteensa. Rakkauskertomus muuttuu avioliittokertomukseksi samalla kun rakkauden kohde vaihtuu. Saaran päiväkirja alkaa muodostaa avioliittokertomusta silloin kun Saara antaa avioliittokertomuksen ottaa hänen elämäntarinansa haltuun.

Tällöin päiväkirjan alkupuolella esillä olleet Saaran omat toiveet, tarpeet ja halut väistyvät puolison ja lasten tarpeiden tieltä. Avioliittokertomuksen myötä Saaran intiimi maailma alkaa sulaa pois. Saara ei kirjoita elämäänsä enää minä-muodossa, vaan avioparin yhteisen tarinan näkökulmasta käsin katsoen me-muodossa. Samalla Saaran päiväkirjan merkintöjen luonne muuttuu salaisesta julkisemmaksi. Koska Saara kertoo nyt yhteistä tarinaa, hän valitsee kerrottavakseen niitä asioita, joita hän on tehnyt yhdessä puolisonsa tai perheen muiden jäsenten kanssa. Avioliittokertomus läpäisee Saaran näkökulman silloinkin kun hän irtautuu etenevän elämäntarinan eteenpäin kuljettamisesta, pysäyttää kuvauksensa hetkeen. Kun Saara esimerkiksi kertoo yhden yhteisen elämäntarinan etappin, kuvailee ensimmäisen hääpäivänsä, hän kuvaa tuokion, miehensä istumassa hänen lähellä lehteä lukemassa ja varustaa maalaamansa näkymän kommentilla: ”Vietimme ensimmäistä hääpäiväämme kahden. Olimme onnelliset siitä vuodesta”.

Myöhemmin Saara kertoo hetkestään perheensä parissa jo kertaalleen siteeraamalla tavalla:

9. 4. -55

Istumme jalkalampun loisteessa, Emil lukien, minä täydentäen Anun - juuri kahdeksan vuotta täyttäneen elämäkirjaa. Kari ja Anu pelaavat dominoa, On ihana rauhallinen tuokio, On kolmatta vuotta siitä kun viimeksi kirjoitin. Meillä on nyt ihmeellinen tyven suvantoaika elämässämme.

Vaikka Saara kuvaa hetken, hän näkee sen elämäntarinan kautta. Saara on liittänyt hetken kuvauksensa jatkuvaan kertomukseen, osaksi heidän yhteistä elämäntaivaltaan. Saara voisi kuvata päiväkirjaansa kokemansa hetken ajan sirpaleena, mutta hän liittää sen osaksi sitä jatkumoa, jota hän nyt on ryhtynyt luomaan, hänen ja hänen puolisonsa yhteistä tarinaa, avioliittokertomusta. Kun kirjoittamiseen tulee tauko, Saara pohtii kuinka kertoisi elämässään tapahtuneet asiat. Saara valitsee kerrottavakseen lapsiin, asuntoon ja mökkiin liittyviä asioita. Saara on valinnut yhden tarinalinjan, joten Saara kertoo vain vähän perhe-elämän ulkopuolelle jäävistä asioista. Saara kirjoittaa nyt tallentaakseen päiväkirjaansa avioliittonsa ja perheensä tarinan.

Saara suuntaa päiväkirjassaan sanansa toisinaan suoraan puolisolleen, kuten kirjoittaessaan seuraavan merkinnän: ”Paljo ulkonaolo teki sinulle tavattoman hyvää. Pidet pojistasi ja pojat pitivät sinusta” tai: ”Muistatko pappilan - -.” Saara haluaa kirjoittaa puolisolleen siitä kuinka hän näki heidän yhteisen elämänsä ja kertoo pienin sanavalinnoin onnellisuudestaan: ”Olimme taas kahden”, ”Emme silloin ajatelleet..” ”juuri tätä ajatellessani sinä soitit”. Näissä merkinnöissään Saara tietysti ilmaisee rakkauttaan puolisoaan kohtaan, ja kenties kirjoittamalla puolisonsa tekstinsä sisään sinäksi Saara jatkaa kokemuksellista, intiimiä kirjoittamisentapaansa, samaa jota hän ennen avioliittoaan käytti omasta elämästään puhuessaan. Etenkin silloin kun puolisoiden väliin syntyy sodan myötä välimatkaa miehen ollessa rintamalla, sinusta puhuminen hänestä puhumisen sijaan voi toimia läheisydentuottamisen keinona: ”Ensimmäinen viesti sinulta. Lähetän paketin sinulle.”

Saaran päiväkirja muuttuu uusien elämänvaiheiden ja tapahtumien myötä. Sota-aikaan se keskittyy niiden samojen sodan synnyttämien kokemusten kuvaukseen, jotka myöhemmin muodostivat kollektiivisen kertomuksen suomalaisten sota-aikaisista kokemuksista. Saara kertoo pommituksista, kihlasormusten muuttamisesta rautasormuksiksi ja viestin odottelusta rintamalta. Näistä tapahtumista muodostui kollektiivisesti jaettu sota-ajan kertomus, mutta muodostuminen tapahtui lopullisesti vasta jälkikäteen, eikä Saarella kertoessaan ollut hallussaan tietoa tapahtumakulun päättymistavasta. Sitäkään Saara ei kirjoittaessaan voi tietää, millä tavalla hänen avioliittonsa tulee päättymään. Juuri avioliittonsa ja perhe-elämänsä vaiheista Saara on kuitenkin ryhtynyt laatimaan keskeneräisen elämänsä tarinaa.

Saara tuottaa jatkuvuutta kerrontaansa viittaamalla aiempiin, kertomusta rakentaviin kokemuksiin: ”Olemme jatkuvasti yhä onnelliset tästä kodista”. Saara tuottaa kerronnallista jatkuvuutta myös jatkamalla samasta teemasta, josta oli kertonut edellisellä kerralla, esimerkiksi perheen asunnosta. Nyt lukija saa tietää Saaran elämästä lähinnä ne seikat, jotka koskevat Saaran lasten vaiheita ja puolison työuraa. Saara kenties kirjoittaa päiväkirjaa tuottaakseen aineistoa niille, jotka puolison kuoltua kiinnostuvat tämän elämästä ja haluavat saada siitä lisätietoja. Avioituttuaan Saara kertoo nimittäin vain vähän omasta työstään tai omasta itsestään (esimerkiksi terveydestään, haaveistaan, suunnitelmistaan). Ne ovat sivuosassa Saaran rakentamassa perheen historiikissa.

Avioliittokertomuksen valitseminen oman elämän kerronnallistamisen malliksi ei tietenkään ole mikään poikkeuksellinen valinta. Taloudellisen aseman itsenäinen turvaaminen kodin ulkopuolella työskennellen oli vasta muuttumassa todelliseksi vaihtoehdoksi avioituneen naisen elämässä Saaran,

Ainon ja Kertun tehdessä valintojaan. Avioliitto oli yhä naisen taloudellisen turvan kannalta tavoiteltava vaihtoehto samalla kun se muodosti pakollisen valinnan niille, jotka halusivat solmia säädyllisiä suhteita vastakkaiseen sukupuoleen. Kaksinaismoralistisessa ilmapiirissä nainen oli yhä heikoilla vaihtoehtojen vähyyden edessä, kun säädyttömän elämän seuraukset tulivat vain naisen kannettaviksi miehen lupausten pettäessä.<sup>43</sup>

Saara ja Kerttu hankkivat 1930-luvulla koulutusta ja ammatin kodin ulkopuolella, Ainon työnkuvan muodosti pääosin hänen asemansa papin vaimona. Naiselle sopivaksi katsottuja koulutusaloja oli niukasti, ja näiden joukosta Saara valitsi naiselle sopivana pidetyn kasvatustehtävän opettajana, Kerttu taas valitsi yhtä lailla naisille tarjolla olleen hoitoalan. Naisen uraa koskeva valinnanvaran vähyys käy ilmi Kertun purkaessa paineitaan ylioppilaskirjoituksistaan: niissä oli menestyttävä, jotta elämällä olisi kouluttautumisen kautta todellista tarjottavaa. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa käy myös ilmi se sosiaalinen kontrolli, joka kohdistui seurustelemaan, naimattomaan naiseen ja se tapa, jolla avioliitto pelasti seurustelunsa liian pitkälle vieneen naisen turmiolta. Avioliitto oli siis monella tapaa merkittävä instituutio naisen elämässä.

Saara valitsee elämänsä alkupuolella juuri avioliittokertomuksen siksi kertomukseksi, jonka elämästään tuottaa koko elämän läpi kuljetettuna kertomuksena. Avioliittokertomus oli oman elämän kerronnallistamisen mallina jotain sellaista, johon Saara saattoi asettaa oman elämänsä päiväkirjan keskeneräisten kertomusten jatkuvassa tuottamisessa. Saaran päiväkirjassa painottuu ensin seurustelun, sitten avioliiton ja perhe-elämän kuvaaminen. Päiväkirjansa loppupuolella Saara aloittaa varsinaisen päiväkirjansa rinnalla toisen päiväkirjan, joka on omistettu sairastuneen aviopuolison tilan seuraamiselle. Puolison hoitaminen täyttää Saaran elämän niin täydellisesti, että sairauspäiväkirjasta muodostuu se päiväkirja, johon Saara useimmin kirjoittaa.

Saaran päiväkirjassa täyttyvät myös avioliittokertomusta koskevat muodolliset vaatimukset: Saaran päiväkirjasta löytyy avioliittokertomuksen alku, keskikohta ja loppu. Avioliiton päättyminen on Saarelle myös koko elämän summautumisen kohta. Avioliiton päättyminen muodostaa samalla myös päätännön Saaran päiväkirjalle. Puolison terveydentilaa seuraavan sairauspäiväkirjan jälkeen Saara ei kirjoita enää juurikaan varsinaiseen päiväkirjaansa. Hän ei kuitenkaan jätä varsinaisen päiväkirjansa kertomusta kesken. Päiväkirja on keskittynyt kuvaamaan päähenkilön vaihteita ensin

---

43 Vielä 1860-luvulla nainen oli miehen holhouksen alainen ja vailla omistus- ja perintöoikeutta. Avioliittolain uudistamisen jälkeen naisella ei vielä ollut mahdollisuutta käydä työssä kodin ulkopuolella ilman miehen lupaa. Virkauran oli katsottu sopivan ainoastaan kasvatustehtävistä vapaille, naimattomille naisille. (Mäkelä ja toimituskunta 1989, 136-137; ks. virkanaisista 1800-luvun lopun Suomessa Ollila 1998).



puolisoa etsivänä romanssin päähenkilönä, sitten puolisonsa rinnalla elävänä ja lapsistaan huolta kantavana äitinä. Saara kirjoittaa päähenkilönsä elämälle loogisen päätännön, yksityiskohtaisen kuvauksen puolison hautajaisista. Tämän jälkeen Saara vaikenee. Saara kirjoittaa varsinaisen päiväkirjansa päättämisen jälkeen enää erilliseen, ulkomaanmatkoja kuvaavaan matkapäiväkirjaan, jossa hän ei enää palaa arkisen elämänsä tarinan pariin. Päiväkirjansa viimeisille sivuille Saara on liimannut kihlajaisilmoituksen ja miehensä elämää koskevia lehtileikkeitä. Puoliso menehtyy, kertomus sulkeutuu, mitään kerrottavaa ei enää ole.

Kerttu ei huipenna tarinaansa yksittäiseen merkintään tai yksittäiseen tapahtumaan – kenties hän aikoi kirjoittaa vielä lisää. Kerttu ei hyvästele Ainon tavoin lukijaansa, eikä nosta esiin yhtä ratkaisevaa tapahtumaa elämässään, johon kertomisen voisi päättää. Lukija jää odottamaan seuraavaa merkintää, sillä tarina on vailla loppua. Toisaalta Kertun päiväkirjan loppuosaa voi pitää kokonaisuutena eräänlaisena päätäntönä. Kerttu palaa päiväkirjansa pariin ensin kolmenkymmenen vuoden tauon jälkeen kirjoittaakseen lyhyitä säätä koskevia huomioita. Laajemmat merkinnät alkavat Kertun jäätyä puolisonsa kuoleman jälkeen yksin. Tällöin Kerttu ryhtyy punomaan menneisyyttään ja nykyisyyttään yhteen.

Kerttu tiivistää 1.9.1980 sen mitä olisi elämältään halunnut ja mitä sai:

Haluaisin minäkin olla jotain, mutta kun en ole.

Olisin halunnut kirjoittaa kirjan tai tehdä jotain muuta henkevää, mutta kun en ole osannut.

En silti ole tyytymätön, mutta minulla on tavaton ikävä, ikävä Sakaria.

Kyllä hän oli vaikea ja kova, mutta oli hän kuitenkin elämäntoveri. Nyt olen yksin.

Kerttu pohtii nykyisyyttään peilaten sitä eletyn elämän kokonaisuuteen. Yhtäältä Kerttu kaipaa puolisoaan, toisaalta on helpottunut päästyään jatkuvan arvostelun ja nälvimisen kohteena olemisesta. Kuitenkin nyt puolison kuoltua hän on jäänyt kuin tyhjän päälle. Kerttu pohtii tekemiään valintoja, sitä mikä hänet on johtanut kirjoittamisen hetkeen:

On ihan hyvä asia, että on ollut aviossa. Kuuluuhan sekin normaaliin elämään enkä olisi halunnut jäädä "vanhaksipiiksi".

Kerttu avioitui 1930-luvun loppupuolella. Arkistoon päätyneessä päiväkirjassa ei ole säähavaintoja lukuunottamatta merkintöjä avioliiton ajalta. Kerttu aloittaa kirjoittamisen uudelleen avioliiton päätyttyä, mutta vaikka hän nyt kertoo itsenäisestä elämästään, on avioliiton ruotiminen osa lähes jokaista Kertun laatimaa merkintää. Kerttu alkaa purkaa kokemuksia niistä vuosista jolloin hän ei kirjoittanut. Kenties Kertulle avautuu uudelleen oman elämän kerronnallistamisen tila alistavan ja väkivaltaisen puolison kuoltua.

3.6.-77

elimmehän 38 vuotta yhdessä.

Ei avioliittomme ollut harmooninen, melko myrskyinen se oli. - Olisi pitänyt sokeasti totella ja alistua Sakarin tahtoon, sitten se olisi ollut hänen kannaltaan onnellinen, mutta en voinut, minullakin oli tahtoni, toiveeni ja ajatukseni. Oma näkemykseni ja vakaumukseni asioista olivat usein ristiriidassa hänen käsityksensä kanssa.

Kertun kertomista vaativa elämä ei pääty avioliiton päättymiseen, kuten Saaran tapauksessa näyttää käyneen. Kun Kerttu päiväkirjansa loppuosassa ryhtyy täyttämään neljäkymmenen vuoden synnyttämää aukkoa elämäntarinassaan, hän kertoo itsensä uhriksi ja selviytyjäksi pikemminkin kuin oman elämänsä aikaansaavaksi toimijaksi. Hän asettaa itsensä tapahtumien kohteeksi sen sijaan, että tekisi itsestään elämäntarinansa päähenkilön. Syrjäkareisessa katsantokannassaan hän kääntää vain harvoin katseensa itseensä tarkastellakseen omien toimiensa osuutta tapahtumien kulkuun. Kerttu yrittää ratkaista, millainen hänen elämäntarinansa on, ja tämän arvoituksen ratkaisemiseksi hänen tulisi päättää, oliko hyvä vai huono päätös avioitua.

Kertoessaan päiväkirjan kirjoitusajan tapahtumista Kerttu kuljettaa kahta teemaa rinnakkain: hän yhtäältä kuvaa itsensä aktiiviseksi yhteiskunnalliseksi toimijaksi, joka saa uusia tehtäviä eläkevuosinaan. Toisaalta hän kuljettaa mukana kuvaa itsestään kunniallisena aviovaimona, joka ei hylännyt miestänsä edes tämän sairastuttua, vaan kaikesta kiittämättömydestä, rakkauttomuudesta ja välinpitämättömyydestä huolimatta ”hoiti miehensä hautaan”. Kerttu tekee havaintoja sukupolvensa naisista jakaen heidät tämän hoivavelvollisuuden hylänneisiin ja sen kunnialla loppuun asti suorittaviin. Kertun tavassa kertoa itsensä on aina läsnä kaksi roolia: itsenäinen, koulutuksen kautta saavutettu puolisosta riippumaton rooli ja puolison kautta määrittyvä aviovaimon rooli.

Kun Kerttu elää alistavan puolisonsa kanssa, hän ei kirjoita elämästään päiväkirjaansa. On kuin vasta puolisonsa kuoltua Kerttu saisi toimijuutensa vähitellen takaisin. Tällöin Kerttu kertoo toiminnastaan eri yhteiskunnallisissa tehtävissä ja toteaa saaneensa niistä myönteistä palautetta, hämmästyksekseen.

30.11. 80

Monenlaista on tänä syksynä tapahtunut osallani. Olen ollut kunnallisvaali-ehdokkaana, vaalilautakunnan varapuheenjohtajana, kouluneuvoston puheenjohtajana viimeiset istunnot. Huonostihan minun vaaleissa kävi, kun en yhtään itseäni mainostanut - ei ollut rahaa, eikä mahdollisuksiakaan valtuustosiijoille, ei myös haluja siihen tällä iällä.

Iloinen olen kumminkin siitä myönteisyydestä jota olen saanut tuta, vaikka kristillisyyteni, taikka paremminkin uskonnollisuuteni tuli julkisesti julistettua. Ei kukaan ole pilkannut, päinvastoin ovat ikään kuin itsestään selvänä asiana pitäneet. On aivan kuin Sakarin haukkumiset ja pilkka olisivat haihtuneet ympäriltäni, sadattelut häipyneet.

Ainon päiväkirjassa avioliiton sijaan esille nousevat naisen ja perheen historia, siitäkin huolimatta, että Ainon tehtäväkuva määräytyi miehen ammatin kautta, toisin sanoen Ainon avioliiton kautta. Aino kirjoittaa itsenäisestä urastaan eikä näe avioliittoaan sinä yksinomaisena alueena, josta käsin hänen koko elämänsä kerronnallistuu. Aino kertoo puolisonsa työstä ja lastensa vaiheista, mutta keskipisteenä on kuitenkin aina Aino itse. Aino myös muodostaa naisen ääntä: hän kietoo yhteen oman toimintansa kotona ja kodin ulkopuolella ja naisen toimintamahdollisuuksien laajentumisen kuvauksen.

Ainokin on kirjoittanut päätännön omalle päiväkirjalleen. Päiväkirjan päätäntönä on maininta hänen tyttärensä väitöstilaisuudesta, jossa tämä väitteli ensimmäisenä naisena Suomessa teologian alalla. Aino kirjoittaa päiväkirjansa kahdella viimeisellä sivulla:

31.8.1952 Lopetan nyt tämän päiväkirjan. Olen siis elänyt tähän asti. Herran armoa on kaikki ollut. Paljon rakkautta olemme kokeneet syntymäpäiviemme johdosta. Hermania on juhlittu seurakunnan taholta niin suurenmoisesti ettemme

voisi keksiä mitään suurempaa. Lapsemme ovat olleet meille molemmille kultaisia ja lapsenlapset myös.

Tähän kirjaan aluksi toivoin, että saisin elää niin kauan, että Hanna veisi väitöskirjansa konseptit professorille. Tämä on tapahtunut ja nyt sitä painetaan. Vieläkö Herra antaa senkin armon että saan olla läsnä yliopistolla kun Hanna seisoo kateederilla väitöstilaisuudessa. Vastaväittäjänä on hieno nuori tiedemies tohtori Mikko Juva. Ajattelemme jo pukuasioita mitkä johtuvat odottavista tilaisuuksista. Kaikki loppuu aikanaan armonsa ei milloinkaan kiitos ja ylistys Herralleni kaikesta.

Tässä oman elämänsä yhteenvedossa kaiken yläpuolelle, kaikista tärkeimmäksi asiaksi, nousee kuva tyttärestä yliopiston kateederilla. Aion valinta päättää päiväkirjansa naisen poikkeuksellisen saavutuksen kuvaukseen nostaa monista eri asioista kertovasta päiväkirjasta esiin naisen aseman paranemista koskevan kertomuksen.

Aino kuitenkin nostaa muissa päiväkirjansa loppupuolen merkinnöissä esiin pahoittelevaan sävyyn sen, kuinka hänen toimintansa on suuntautunut seurakuntaan sen sijaan että se olisi suuntautunut kotiin. Hän ei ole toiminut siten kuin häneltä odotetaan:

11.12. 1941

(ilmeisesti po. 31.12)

On tämän vuoden viimeinen ehto. --Olenko täällä vuoden päästä jolloin täyttäisin 60 v? Tällä hetkellä vastaan: tuskin. Vanhat viat jotka pysyttelivät poissa toista vuotta, alkavat jälleen tuntua. Ne muistuttavat poislähdöstä. Kun teen tiliä itseni kanssa niin tulen auttamattomasti siihen että tulos näistä 59 armonvuodesta on sängen vähäinen. Ellei Jumalan armo Kristuksessa olisi lunastukseni pantti, niin kevyeksi minut havaittaisiin. Kun ajattelen perhettäni, niin tunnen heikoimmaksi kohdakseni suhteeni mieheeni. Hän ei ole saanut sitä hellyyttä ja huolenpitoa mitä oikean aviovaimon pitää miehelleen osoittaa. Olen monesti ajatellut, että minunkaltaiseni ei olisikaan ollut sovelias avioliittoon. En

ole ”ein echt deutsches Weib” joka onnellistuttaa miehen. Ja kuitenkin - itselläni on ollut niin hyvä elää juuri tämän miehen kera.

Aino toimi naisen aseman edistämiseksi ja osallistui niin kirkolliseen kuin poliittiseenkin toimintaan. Tämä selviää lukijalle, joka kerronnallistaa erillistä päiväkirjamerkinnöistä aktiivisen naisen elämää kuvaavan elämäntarinan. Mutta Aino itse on ongelmassa poliittisen uransa ja aktiivisen toimijuutensa sekä tarjolla olleiden naisen roolien yhdistämisessä. Hän ei ole ollut ”aito vaimo”, miehensä elämän sulostuttaja ja tämän tarpeiden täyttämiseen keskittyvä puoliso. Aino etsii modernin naisen kertomusta, sekä kodissa että kodin ulkopuolella toimivan naisen kertomusta.

Carolyn Heilbrun (1991, 120) kirjoittaa naisen vaikeuksista löytää itselleen oma kertomus. Nainen ei voi hallita kohtaloaan, jos hänellä ei ole juonta ja kertomusta itseään varten. Heilbrunin mukaan naiselta on puuttunut oma kertomus, koska vain romanssi ja avioliittokertomus ovat olleet hänen ulottuvillaan naisen kertomuksiksi. Naiselta on puuttunut sekä naisen että naisten oma kertomus. Ainon päiväkirja on sekä naisen että naisten kertomuksen muodostamista, kertomuksen joka ei muodostu mieheen kohdistuvan suhteen kautta, vaikka mies toimii naisen kumppanina. Ainon päiväkirjan kaltaisilla omaelämäkerrallisilla kirjoituksilla on erityistä merkitystä siksi, että ne kertovat naisen kertomuksen naisten tarinana.

Seuraavassa jatkan Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen kertomusten tarkastelua kohdistuen huomiotani siihen, millaisia suhteita niissä syntyy subjektin ja ajan välille. Saara, Aino ja Kerttu asettavat elämänsä suurten kertomusten yhtenäiseen, lineaariseen aikaan. Kristillisen ja historian diskurssin tarkastelu vie keskustelun niihin kulttuurisiin muotoihin, jotka moderni on tuottanut yksilöiden identiteettien rakennuspuuksi ja jotka ovat alkaneet myöhäismodernissa purkautua.

### *KRISTILLISYYS*

Kristillisen diskurssin hyödyntäminen leimaa Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja. Saaran päiväkirjaan se ilmaantuu seminaariopintojen myötä. Kertun ja Ainon päiväkirjoissa kristillistä diskurssia hyödynnetään päiväkirjan ensilehdiltä alkaen ja niissä puhutavat eivät tyhjene kristillisistä sisällöistä missään vaiheessa. Kristillisen diskurssin aikaulottuvuuksia voitaisiin pohtia kiinnittämällä huomiota kristilliseen symboliikkaan ja sellaisiin uskonnon teologisiin sisältöihin, jotka määrittävät päiväkirjamerkinnöissä kuvattua kristillistä, yksilön tämän ja tuonpuoleisuutta

koskevaa ajattelua. Varsinkin Aino hyödyntää kristillistä aikadiskurssia merkinnöissään, esimerkiksi kirjatessaan ylös seurakuntalaisten poistumista ajasta ikuisuuteen:

24.10. 1950 - - Hän vapautui ajan vaivoista. -- On hyvä ettei tätä ajallista elämää kestä aina.

11.11.1939 Aino kirjoittaa: ”Thmeellinen on Herra. Hänen aikansa ei ole sama kuin meidän.

Sen sijaan että ryhtyisin purkamaan aikaa ja iäisyyttä koskevan puheen teologisia sisältöjä, luen päiväkirjoja kristillisen minän performansseina ja kiinnitän huomiota siihen, millainen on näissä performansseissa tuotettujen omaelämäkerrallisten diskurssien sisältämä ajan ja päähenkilön välinen suhde.

Vaikka Saara, Aino ja Kerttu ovat valikoituneet tutkimukseeni osittain sattumanvaraisesti, heidän päiväkirjojensa sisältöä ja heitä itseään yhdistää moni seikka. He kaikki ovat koulutusta saaneita, porvarillisen aatemaailman omaksuneita toimeliaita naisia. Aino ja Kerttu olivat aktiivisia politiikassa, toimien muun muassa kunnallispolitiikassa. Kerttu osallistui kouluneuvoston, vaalilautakunnan, ja pakkolunastuksia vastustavan kansalaisliikkeen toimintaan. Hänellä oli luottamustoimia myös eri johtokunnissa ja toimikunnissa. Sekä Saara, Aino että Kerttu osallistuivat myös kristilliseen järjestötyöhön. Aino toimi raittius- ja lähetystyössä ja oli toteuttamassa suuriakin hyväntekeväisyshankkeita. Aino toimi raittiusseuran puheenjohtajana, kunnanvaltuustossa ja tyttökoulun johtokunnassa.

Saaran, Ainon ja Kertun toiminnassa heijastuvat 1800-luvun lopulla muotoutuneet naisen ideaalit. Näihin kuului sivistysihanteen omaksuminen, oman panoksen antaminen isänmaan hyväksi ja kutsumuksen seuraaminen. 1800-luvun tyypilliseen sivistyneistön harjoittamaan tyttöjen kasvatukseen oli kuulunut säännönmukaisuus, sukupuolenmukaisuus ja uskonnollisuus (Ollila 1998, 16-33). Luterilaisuudessa naisen tehtäväksi oli annettu äidin, vaimon, tyttären ja palvelijan kotiin sijoittuva hoiva- ja kasvatustehtävä (Markkola 2000, 1; myös Markkola 2002, 32 luterilaisuudesta yleensä 29-33). Julkiseen sfääriin, talouteen ja politiikkaan, naiset voivat osallistua Lutherin oppien mukaan vain miehen välityksellä (Markkola 2002, 32). Kun naiset talouden heikkenemisen, kaupungistumisen ja teollistumisen myötä siirtyivät kodin ulkopuoliseen työhön, hoiva- ja kasvatustalouden tehtävien katsottiin sopivan heille parhaiten. Näihin lukeutuivat myös ennen

sotia kouluttautuneiden Saaran opettajan ammatti ja Kertun työ terveydenhoitajana. Myös Aino toimi ennen avioliittoaan opettajana, mutta avioituttuaan Ainon tehtäväkuvaksi muodostui toimia papin rouvana ja pappilan emäntänä.

Saaran, Ainon ja Kertun ryhtyessä 1920-1930 luvuilla kirjoittamaan päiväkirjojaan naisasialiike oli jo vuosikymmenten ajan raivannut tietä naisten yhteiskunnalliselle toiminnalle. Naisasia, yhteiskunnallinen moraalireformi ja kristillisuus olivat yhdistyneet vuosisadan taitteen naisasialiikkeessä vaikuttaneiden naisten, esimerkiksi kansanedustajien Alexandra Gripenbergin ja Hilda Käkikosken, toiminnassa (Markkola 2000, 136). Hilda Käkikoski oli toiminut Ainon opettajana Helsingin Suomalaisessa Tyttökoulussa. Aino nostaa päiväkirjassaan esiin Käkikosken vaikutuksen hänen omaan toimintaansa kiinnostuksen herättäjänä naisasiaa kohtaan ja esimerkin antajana. Kristillisyyden ja naisasian yhdistelmä ei kaikkien kirkon edustajien näkökulmasta katsottuna ollut ongelmaton, sillä naisasialiikkeen nähtiin sotivan kristillistä Jumalan säätämää järjestystä vastaan (Markkola 2002, 180-185).

Kristillis-sosiaalisella työllä on ollut keskeinen merkitys naisille uusien työalojen avaajana ja naisen työn määrittelijänä (Markkola 2002). Kristillisillä järjestöillä on ollut merkitystä myös Saaralle, Ainolle ja Kertulle. Saara ja Kerttu vaikuttavat olleen osallistujia, Aino toiminnan organisoija. Saara ja Kerttu kuvaavat omaa osallistumistaan naisten kristillisten järjestöjen, erityisesti NNKY:n, tilaisuuksiin. Aino sen sijaan organisoii vuosien 1930-1952 aikana tuotetussa päiväkirjassaan paikallista kristillistä toimintaa, teki puhujamatkoja ja edisti kristillisiä, yhteiskunnalliseen moraaliuudistukseen tähtääviä päämääriään muun muassa raittiusliikkeen kautta. Kertun päiväkirjasta saa tietää eniten Kertun 1970-1980 -luville sijoittuvasta yhteiskunnallisesta toiminnasta. Tällöin Kertun toiminta ulottui kristillistä järjestötoimintaa laajemmalle alueelle.

Kristillisyyden, moraalisuuden ja isänmaallisuuden toisiinsa kytkeytyvät diskurssit muodostavat Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen naisen äänen. Se näkyy tavassa, jolla kirjoittajat kuvaavat omaa tehtävänsä ja siihen valmistavaa kouluttautumistaan ja työskentelyään kutsumuksen seuraamisena tai saadun valistustehtävän toteuttamisena. Kutsumuksen käsite oli muodostunut 1800-luvulla keskeiseksi naisjärjestöihin ja naisten ammatilliseen toimintaan kytkeytyväksi käsitteeksi (Markkola 2000, 113). Kutsumusta koskevilla ja Saaran, Ainon ja Kertun ulottuvilla olleilla diskursseilla on merkitystä sen kannalta, millaiseksi Saara, Aino ja Kerttu voivat oman elämänsä kirjoittaa päiväkirjoihinsa ja millaista aikaa he voivat päähenkilölleen kirjoittaa.

Naisen toimintaa kuvaavissa diskursseissa naiselle muodostuva mahdollisuus puhua omasta elämästään on kontrastissa ulkoisia saavutuksia juhlivien omaelämäkerrallisten diskurssien kanssa kahdessa suhteessa. Ensiksikin kutsumukseen sisältyvä nöyryyden vaatimus ei anna mahdollisuutta korostaa omia ansioita ja saavutuksia. Toiseksi, jos kutsumustaan seuraavan naisen uran muodostava hoiva- ja kasvatustehtävä kuuluu hänelle luonnostaan, siis biologisin perustein, mitä erityistä, ainutkertaista ja esiintuotavan arvoista tällaisessa Jumalan säätämän luonnon lain seuraamisessa voisi olla? Mitä kerrottavaa, tallennettavaa ja julki tuotavaa siinä voisi olla? Toisin sanoen kutsumustaan seuraavan naisen elämä ei ole hegemonian näkökulmasta katsottuna suurta, poikkeuksellista tai erityistä julkista huomiota ansaitsevaa. Pikemminkin se on olemassa olevan luonnollisen tilan toteuttamista ja staattisena pysyvän tehtävän rutiininomaista toistamista. Ennen kuin siirryn pohtimaan, mikä merkitys kutsumusdiskurssilla on päähenkilön ja ajan välisten suhteiden muodostamisessa, käsittelem niitä tapoja, joilla kristillinen omaelämäkerrallinen kirjoittaminen muodostuu erityiseksi omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muodoksi.

Kuten jo edellä on tullut esiin, tekstin tuleva yleisö sääteli Saaran, Ainon ja Kertun mahdollisuuksia kirjoittaa omasta elämästään. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjakommunikaatio on aina kahdenvälistä, sillä päiväkirjojen lukevana yleisönä on Jumala, jolle he usein suuntaavat sanansa suoraankin. Päiväkirjaan ei voinut kirjoittaa sellaista, mikä ei sopinut kristillisen ideaaliminän sanomaksi. Toisaalta Jumala joka tapauksessa oli selvillä siitäkin, mitä päiväkirjaan ei kirjoitettu:

#### 2.4.

Ne ajatukset, jotka liittyvät Kaisan tapaukseen, jätän panematta paperille. Mitä kipeämpi asia on – sitä vaikeampi on puhua. Vain Jumalalle voi purkaa kaikki mikä painaa ja vain Hän voi nostaa kuormat hartioilta.

Ja:

On sellaista jota sydän on täysi, mutta joka on kätkevä vain Jumalan nähtäväksi. Loppujen lopuksi sanon: kiitos olkoon Jumalan, joka antaa meille voiton, Herramme Jeesuksen Kristuksen kautta.

Näistä merkinnöistä ja merkintöjen asiayhteyksistä tulee esille, kuinka Aino kontrolloi päiväkirjatekstään lukijakuntansa tähden. Hän ei tahdo jälkipolville jäävän jälkeä siitä, mikä ei sovi kristillisten periaatteiden mukaiseen elämään. Päiväkirjan lukijakuntana on siis Jumala ja Jumalan sanaa seuraava, sosiaalista kontrollia harjoittava luterilaista ideaalia edustava nimetön massa.



Luterilaisuuteen kuuluu ajatus oman uskon toteuttamisesta arkielämässä (Markkola 2002, 51). Kristilliseen ajattelutapaan nojaavat Saara, Aino ja Kerttu kirjoittivat kaikki arkisen elämän kuvauksensa luterilaisen linssin läpi. Omaelämäkerrallisen ajan kannalta oleellista on tässä yhteydessä rajautua kuitenkin pohtimaan tapaa, jolla kristillinen ideologia naisen omaelämäkerrallisenä diskurssina tuottaa oman elämän ajan kertomisen tapoja Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa.

Saara, Aino ja Kerttu arvioivat elämäänsä kaikenkattavan kristillisen näkökulman kautta (vrt. Leskelä-Kärki 2006, 205-209 uskonnon merkityksestä itsestään selvänä tekijänä aikakauden ajattelutavoissa).<sup>44</sup> He arvioivat elämässään toteutunutta ja rauennutta osoituksina Jumalan tahdosta. Kun Aino kertoo auto-onnettomuudesta, johon oli joutunut ja jossa kukaan ei ollut loukkaantunut, hän toteaa, että ”siinä oli selvä Jumalan varjelus”.

Kristillinen näkökulma ohjaa tapaa kuvata omaa arkielämää kirjoittamista kontrolloivana tekijänä, mutta se synnyttää myös erityisen kirjoittamisen motivaation. Päiväkirjakirjoittamisen kautta voi löytää Jumalan johdatuksen jäljet ja osoittaa Hänen tekojensa mahdin. Näin ollen päiväkirjan katkonainen muoto ei ole este eheän kertomuksen luomiselle, sillä päiväkirjaan rakentuu vähitellen kristillinen, Jumalasta periytyvien kausaalisuhteiden varaan konstruoituva jatkuva kertomus.

Kristillinen tulkintakehys oman elämän aikaa tekstualisoitaessa merkitsee eheyden luomista ja yhteyksien rakentamista sattumanvaraisuuksien ja irrallisten tapahtumien välille. Kerttu löytää sattuman soitosta johdatuksen sävelkulun, tarkoituksellisen tapahtumien ketjun, kuvatessaan sitä kuinka sai kuulla suru-uutisia:

16.08.80

Kumma johdatus elämälläni;

hammas irtosi. Jouduin jäämään kaupunkiin korjauksen ajaksi. Sain surullisen tai sanoisinko:

kuolinviestin. Pitkäaikainen ystäväni

Ilona Sähra oli nukkunut pois etukäteen suuresti

---

<sup>44</sup> Leskelä-Kärki (2007, 205-291) kuvaa Krohnin sisarusten vakaumusta ”elettynä uskonnollisuutena”. Ks. myös laaja sukupuolen ja uskonnon suhteita käsittelevän tutkimuskirjallisuuden esittely (mt. 207-211).

sairastelematta. Mies oli jossain käymässä. Kun hän palasi kotiin, oli Ilona nukkunut ikiuneen. Ilona (o.s. Huttu) oli uskovainen. Kuolema merkitsi hänelle siirtymistä ajasta taivaan kirkkauteen. Ei ole syytä itkeä eikä vaikertaa, kun raihnas ruumis levon saa. Ja kukapa meitä vanhoja jaksaisi hoitaa. Mies oli vanha jo.

Saaran päiväkirjamerkinnässä tulee esiin Jumalan ohjauksen ”näkeminen” ja sen ”seuraaminen”:

22.2.-33 Jumala on suuri, ihmeellinen ja hyvä siitä asti kun opin Hänen ohjaustansa näkemään, on hän ohjannut tieni askel askeleelta kohti suurta päämäärää.

Saara, Aino ja Kerttu eivät käytä päiväkirjaa oman elämänsä suunnitteluun, vaan pikemminkin toteutuneiden asioiden raportoimiseen. Kirjoittaminen on todistamista, Jumalan tekojen ylöskirjaamista pikemminkin kuin minän projektien hallintaa ja prosessointia. ”Johdatus” ja ”tie” ovat jatkuvuuden ilmaisijoita: johdatusta noudattava seuraa hänelle laadittua elämän juonta. Kristillinen näkökulma oman elämän tapahtumiin on jatkuvuutta, syy-seuraus -suhteita rakentava tulkintatapa, ja sellaisena se on tapa järjestää elämän kaaoksellisuus mielekkääksi ja jotakin tarkoitusta toteuttavaksi kokonaisuudeksi. Johdatuksen seuraamiseen sisältyy lupaus tavoiteltuun lopputulokseen pääsemisestä. Kertomuksen päätännössä hämmöttää lopullinen palkinto, taivaspaikka.

Päiväkirja soveltuu hyvin kristillisen minän ajan tuottamiseen, sillä kertomusten keskeneräisyys ei haittaa silloin kun kertoja voi luottaa kertomustensa myöhempään täydellistymiseen. Vaikka kertoja ei — näennäisesti — tiedä kertomustensa päätepisteitä, hän voi luottaa siihen, että ennalta laadittu Jumalan suuri kertomus on kuitenkin olemassa. Päiväkirja voi toimia myös vahvistajana. Päiväkirjan kirjoittaja voi paitsi performoida omaa kristillisyyttään, myös vahvistaa uskoaan lukemalla kuinka Jumalan johdatus on hänen elämässään toiminut.

Päiväkirjaan tallentuvat Jumalan teot, joten merkintöjä lukemalla voi havaita Jumalan johdatuksen vaikutuksen omaan maalliseen vaellukseen. Kertojan ei periaatteessa tarvitse kirjoittaessaan tietää keskeneräisen elämänsä tarinaa: hän voi luottaa siihen, että Jumala on jo ennalta kirjoittanut hänelle tarinan, jota hänen elämänsä seuraa, mikäli hän vain säilyttää uskonsa ja näkee johdatuksensa. Kristillistä kertomusta kerrottaessa lopusta alkuun päin suuntautuvan retrospektion merkitys

kumoutuu, ainakin osittain, sillä oman elämän kertominen ei vaadi elämän katsomista lopusta alkuun päin. Tapahtuneella voi olla kerronnallinen merkitys, vaikkei merkitys olisi vielä kertojan itsensä tiedossa.

Seuraavassa merkinnässä käy ilmi kuinka kristillinen tulkintakehys on kerronnallistava tulkintakehys. Kertulle se antaa mallin oman elämäntarinan muodostamiselle:

### 9.9.32

Sinä talutat minua elämän tiellä. Sinä autat minua opin poluilla. Sinä kuljetat minua taivasta kohti. Ilman sinua en olisi mitään, ilman sinua hukkuisin synnin saastaan. Ilman sinua olisi elämä tyhjää tyhjempi ja yötä pimeämpi. Sinä olet rikkauteni, voimani, rakkauteni, kaikkeni. Sinä yksin Herra!

Sinä talutat minua kuin pientä lasta. Ja olenhan lapsi sinun lapsesi. Sinä olet kuljettanut minua koko elämäni ajan. Ennen syntymääni suojelit minua äitini kohdussa niin että synnyin ruumiillisesti ja henkisesti terveenä. Rintalapsena sain äidinmaidossa perintönä rakkauden Sinuun. Kävelevänä estit vahingoista ja nuhtelit pikku rikoksista. Sinä opetit rakastamaan.

Mutta vuosien kuluessa pahe sai yhä suuremman vallan. Lapsen sieluani tahrasivat jo synnin jäljet. Mutta sinun äänesi ei ollut vielä vaiennut. Se kehoitti puhdistamaan omaatuntoa. Silloin tulin ensi kerran kasvojesi eteen. Silloin ensi kerran tunsin todellisen synnin hädän. Pelastusarmeijan katumuspenkin ääressä tartuin äitiäni kädestä ja pyysin anteeksi syntejäni häneltä. Olin silloin ehkä 7vuotias.

Lapsenmieli on herkkä, Niin minunkin mieleni oli. Vieraannuin jälleen Jumalasta. Kuljin kauaksi maailman korpeen. Mutta sinä talutit minua. Sinun äänesi kaikui syvimpänä sydämessäsi. Sinä johdat minut tautivuoteelle ja jälleen 11vuotias tyttö tunsin synnin hädän. Kuumeessa hoin äiti Kerttu on tehnyt niin paljon syntiä.

Vuodet kuluivat. Syntitaakka kasvoi yhä. En uskonut enää Jumalaan — en taivaaseen, en mihinkään. En uskonut, vaikka Pyhällä Ehtoollisella vannoin

kalliin uskon valan. Sieluni oli pimeä, Mutta sinä et ollut vielä hylännyt minua. Sinä nostat kaipuun rinnassani parempaan. Sinä näytit että tuo parempi oli sinun armosi. Sinun armosi tuli osakseni. Tuli helluntai. Muistan sen aina. Silloin (19.5 -29) sain sinun veressäsi syntini anteeksi. Silloin uskoni sinuun tuli todelliseksi.

Olen nyt lapsesi. Tosin se polku, jota olen kulkenut, on kyynelten kostuttamat, mutta nuo kyneleet johtuvat omasta huonoudestani, omasta lihastani. Liha, se ei tahtoisi luopua kaikesta, eikä se luovu. Se kapinoi, se riitelee. Eikä se tyydy ennen kuin olen kuoleman tuolla puolen. Sinä talutat nyt minua. Sinä annat ohdakkeiden pistää, Sinä riisuit pois turhat hepenet. Mutta minä olen onnellinen. Onnellinen tietäessäni syntien olevan anteeksi sinun rakastavan minua ja taivaan olevan perintöni. Se on minulle kylliksi ja kelleppä' ei olisi! Nyt on elämäni rikas, mitäpä muuta kaipaisin. Tiedänhän että sinä teet kaikki parhaakseni. Sinä autat minua koulussa, kotona ja maailmassa. Sinun luonasi tulee minusta kunnan ihminen.

Kristillisellä omaelämäkerrallisella minällä on erityinen suhde oman kertomuksensa aikaan. Kristillisessä diskurssissa minä ei voi määrätä omaa aikaansa. Yksilöllä ei ole valtaa oman aikansa hallitsemiseen, sillä kaikki ajat periytyvät viime kädessä Jumalasta. Kristillisen aikakäsityksen seurauksena on kuitenkin ristiriitainen suhde kertomusten lineaariseen aikaan. Yhtäältä Saara, Aino ja Kerttu rakentavat päiväkirjaansa eteneviä kertomuksia, mutta toisaalta heillä ei ole mahdollisuutta asettaa minäänsä täysivaltaiseksi päähenkilöksi, aikaansaavaksi toimijaksi, oman elämänsä kertomuksiin. Saara, Aino ja Kerttu muistuttavat Jumalan määräysvallasta aina omista tavoitteistaan ja päämääristään sekä saavutuksistaan puhuessaan. Kerttu kirjoittaa opinnoistaan:

21. 5. -32

Saan matematiikassa ehdot. En voi pärjätä siinä vaikka yritän kuinka kovasti tahansa. Voi hyvä Jumala, mikä oli tarkoituksesi, kun en kuitenkaan menesty koulussa. Mikset antanut minulle mitään työalaa?

Saara puolestaan kysyy: ”Jumala, otatko koulutuksenkin pois?” (28.8.33)

Saara, Aino ja Kerttu eivät ajattele, etteivät he voi vaikuttaa koulutuksensa onnistumiseen tai työuran löytymiseen. He eivät ehkä myöskään ajattele, että Jumalan teot näkyvät siinä, kuinka heidän elämänsä ohjautuu ja muotoutuu ilman heidän omaa vaikutusvaltaansa. Heille päiväkirjaan

rakentuva elämäntarina on osoitus Jumalan teoista, samalla kun se on seurausta heidän kyvystään toteuttaa jokapäiväisillä teoillaan sellaista laupeutta ja säädyllisyyttä, joka palkitaan elämänkohtalon muodossa. Kun Kerttu eläkevuosiensa päiväkirjassa havaitsee, ettei paha saakaan palkkaansa, hän nousee avoimeen kapinaan:

9.4.-80

Olen aina uskonut, mutta miksi joillekin hän antaa sellaisia kärsimyksiä, jotka inhimillisesti katsoen ovat turhia.

Kapinoin sellaista vastaan. Jumalan pitäisi olla oikeuden Jumala, ei vääryyden.

Ainon päiväkirjan päähenkilön toimintaa ohjaa usko johdatukseen, varsinkin siinä vaiheessa, kun Aino aloittaa hyväntekeväisyystyössään uuden ponnistuksen. Aino tunnustelee tulevaisuutta ennusmerkkien seuraamisen kautta, sillä niiden tunnistamista ja seuraamista tarvitaan oman toiminnan oikeanlaista suuntaamista varten:

16.1.35 16.p.

Ymmärrän nyt, että helmik. 20-24 päivinä v. 1935 Pyhä Henki valaisi minulle uudelleen tien.

Aino kirjoittaa päiväkirjaa voidakseen siitä todistaa itselleen jumalallisten syy-seuraussuhteiden ketjujen vaikutuksen omaan elämäänsä. Päiväkirja todistaa sen kirjoittaja-lukijalle Jumalan tekojen vaikutuksista, joten muistiin merkityt yksittäiset tapahtumat voivat paljastua myöhemmin merkityksellisiksi osiksi Jumalan jo ennalta laatimassa kertomuksessa. Aino toimii Jumalan käskyläisenä yhtäältä organisoimalla kristillisiä tapahtumia ja toisaalta rukoilemalla, mutta päiväkirjassaan hän nostaa omaksi osuudekseen toimintansa rukoilijana pikemminkin kuin aikaansaajana. Kun uskonnollisiin kokouksiin tulee väkeä tungokseen asti, Aino kysyy, onko tämä merkki siitä, että rukoukset on kuultu. Aino liittää oman toimintansa aina osaksi jotain suurempaa kehityskulkua jota hän on omalla toiminnallaan toteuttamassa, mutta jonka aikaansaaja hän ei kuitenkaan ole.

Vaikka se hyväntekeväisyshanke, jota Aino edistää, on valtakunnallisesti merkittävä, Aino siirtää tekijän ja aikaansaajan roolin itseltään Jumalalle: Aino pyytää Jumalaa ”viemään asian täytäntöön”. Toimintaa ohjataan viime kädessä Jumalan taholta:

Mikä lie Herran tarkoitus, kun toi tämän asian etemme, ja kuitenkin ei siitä mitään tullut.

Saaran, Ainon ja Kertun on kyettävä sovittamaan oma toimijuutensa kristillisen diskurssin sisältämiin mahdollisuuksiin puhua omasta elämästä. Saaran, Ainon ja Kertun on tuotettava itsestään päähenkilö, jonka toimintatapa ei ole ristiriidassa kristillisen aikakäsityksen kanssa. Heidän on toisin sanoen vältettävä oman itsensä, päätäntävaltansa, toimijuutensa ja tekijyytensä korostamista.

Saara, Aino ja Kerttu eivät voi väittää heidän päähenkilönsä tulevaisuuden olevan koskaan täysin sen itsensä aikaansaamaa. Saaran, Ainon ja Kertun tehtävänä kuitenkin on ”nähdä” ja ”seurata” heille laadittua, päämäärään johtavaa suunnitelmaa. Näin Saara, Aino ja Kerttu määrittävät itselleen rajatun toimijuuden oman elämänsä aikaansaajina. Tässä rajatussa toimijuudessa tulevaisuuteen voi vaikuttaa rukoilemalla ja omien tekojen kautta. Saara kertoo myyneensä pianonsa päästäkseen uskonnolliseen tilaisuuteen Norjassa. Tämän jälkeen Saara aprikoi:

Saanko siunausta Norjasta, saanko niin runsaasti että se korvaa pianon?

15.4.1935 Saara kertoo rukoilevansa, ettei hänen yläkertaansa asetettaisi asumaan kiertävää hoitajatarta. Myöhemmin Saara kertoo, että hänen rukouksensa kuultiin ja Saara, ilmeisesti, välttyi itselleen epämieluisan asuintoverin saamiselta.

Aino ja Kerttu ovat yhteiskunnallisesti aktiivisia toimijoita, mutta omaa toimeliaisuuttaan kuvatessaan heidän on muistettava oma positionsa Jumalasta periytyvässä ajan virrassa. Tämänkaltaisen omaelämäkerrallisen kirjoittamisen tapa on kontrastissa omaelämäkerrallisen minän saavutuksia juhlivan ja oman elämän merkkipaaluja esiin nostavan kirjoitustavan kanssa. Kun Aino haluaa kirjoittaa päiväkirjaansa syntymäpäivistään, hän samalla selittää:

No nyt se merkkipäivä oli. Olen niin lapsellinen että liimaan tähän sanomalehti selostukset siitä päivästä. Saavat sitte lapsenlapset joskus tietää miten isoäidin merkkipäivää juhlittiin. Moni joka on paljon enemmän tehnyt jää unhoon. Papin emäntä on siinä asemassa että hänet huomataan ja siksi kai se julkisestikin näytetään.

Merkinnässä tulee esille Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjajakirjoittamiseen sisältyvä ristiriita. Yhtäältä he ovat halunneet performoida omaa elämäänsä tekstimuodossa, toisaalta heidän hyödyntämänsä omaelämäkerralliset diskurssit sisältävät erityisiä ehtoja sille, kuinka minä voidaan performoida. Saara, Aino ja Kerttu mieluummin vähättelevät kuin korostavat itseään. Toisaalta Saara, Aino ja Kerttu näkevät oman elämänsä ja toimintansa tallentamisen arvoisena.

Saara, Aino ja Kerttu astuvat kodin piiristä ulos, hankkivat koulutusta ja toimivat yhteiskunnassa aktiivisesti, mikä myöskin edellyttää käsitystä itsestä toimijana ja heille asetettujen haastavien tehtävien kelpollisena täyttäjänä. Juuri kodin ulkopuolista toimintaansa kuvatessaan Saaran, Ainon ja Kertun on otettava käyttöön omaa toimijuuttaan vähättelevä puhetapa. Kun Kerttu kuvailee 1980-luvulla yhteiskunnallista toimintaansa kansalaisliikkeessä, joka asettui vastustamaan suunniteltua yleiskaavaa, hän toteaa:

tietysti sain tehtäviä asian hoitamiseksi. Toivon mukaan - Jumalan avulla onnistun siinä.

12.5.-79

Luotan Jumalaan. Jos minut on tähän tehtävään pantu, on sen suorittaminen Hänen käsissään.

Aino ei kerro paljoakaan toiminnastaan kunnanvaltuustossa. 11.12.1937 hän kuitenkin kuvailee tuntojaan toimintansa suhteen:

--Tunnen itseni tällä hetkellä sängen heikoksi ja mitättömäksi valtuutetuksi.  
Koetan täyttää tehtäväni paremmin ensi vuonna, jos Herra elinpäiviä suo.

Tässä kuvaillun omaelämäkerrallisen diskurssin taustalla on sekä yleisesti jaettu kristillisiä että naissubjektia ja toimijuutta määrittäviä kulttuurisia puhetapoja. Ne liittyvät ennen muuta luterilaisen ajattelutavan säätämiin naisen roolin määrittelyihin. Esimerkiksi diakonissaksi pyrkivää muistutettiin, ettei diakonissan tullut tavoitella maallista kunniaa tai ajatella työnsä kautta pyhittävän itsensä. Diakonissana toimiminen edellytti Jumalalta saatua kutsumusta ja kutsumus taas merkitsi naisen toimimista äitinä, tyttärenä ja kodin palvelijattarena. (Markkola 2000, 123; Markkola 2002, 62, 283-290.) Diakonissan työ oli erityinen ja erityisellä tavalla kristilliseen sukupuolten eroa koskeviin käsityksiin sidottu, mutta kutsumusajattelu vaikutti yleisemminkin

naisen työtä koskeviin ajattelutapoihin. Saaran, Aion ja Kertun mahdollisuuksia puhua omasta toiminnastaan kristillistä diskurssia hyödyntäen rajasi yhä kristillinen naiskäsitys, jossa naisen osana oli palvella ilman maallisen kunnian tavoittelua. Kerttu tuo tämän ilmi seuraavassa merkinnässään nuoruusvuosiltaan:

18.5.-33

sain yliopistosta tiedot --mutta enpä saa unohtaa ilossani Jumalaa. Hän on minua auttanut ja ohjannut. Hänelle tulkoon kiitos, minä en saa ylpeillä saavutuksistani vaan minun täytyy antaa kunnia kaikesta hänelle, maan ja taivaan luojalle ja rukoilla, että hän vahvistaisi minut sille alalle, jonka hän katsoo minulle sopivaksi, ja että siinä kutsumuksessa palvelisin häntä kykyini mukaan, tunnollisesti velvollisuuttani täyttäen.

Päiväkirjojen perusteella Saaran, Aion ja Kertun kaltaisten keskiluokkaisten naisten uravalinta näyttää vielä 1900-luvun alkupuolella edellyttäneen Jumalalta saatua lupaa siinä mielessä, että suuntautumisen työuralle oli täytettävä tietyt ehdot. Työ oli myös koettava Jumalan määräämän tehtävän toteuttamiseksi – tai asia oli ainakin päiväkirjassa esitettävä tämän kriteerin mukaisesti. Niinpä Saaran, Aion ja Kertun kuvaillessa muita, esimerkiksi yhteiskunnallisen aktiivisuuden kautta lankeavia tehtäviä, he joutuvat tämän luonnollisen tilan ulkopuolelle, ja siksi muistuttamaan, ettei mikään mitä he tekevät ole heistä itsestään johtuvaa, vaan Jumalasta, "Jumalan armoa kaikki".

Erityisesti Aino muistuttaa jatkuvasti itseään siitä, ettei ylentäisi itseään. Aino etsii kirjoittamisessaan tasapainoa toimeliaisuutensa ja aikaansaannostensa esilletuomisen ja esiintuomisessa vaarana olevan itsensä ylentämisen välille. Oman elämän kertomisessa tämä tuottaa erityisen subjektiposition: omat tekemiset ja saavutukset on kerrottava siten, ettei minästä muodostu sankarillista toimijaa, vaan kutsumuksen tai johdatuksen seuraaja. Tällöin kristillisen minän toimijuus sovittautuu Jumalasta periytyvään ajan virtaan, jostain yläpuolelta määrättyyn tapahtumien kulkuun, jossa minä vain toteuttaa jumalallista käsikirjoitusta.

Saaran päiväkirjassa käy ilmi opettajaseminaarin naispuolisten opettajien voimakas esikuvallinen merkitys kodin piiristä ulos murtautuville, omaa paikkaansa etsiville ja naisen eri rooleja yhdistäville opettajaopiskelijoille. Saara kiinnittyy emotionaalisesti muutamiin heistä, ja muokkaa itsestään näiden silmissä kelpollista persoonaa. Koulutus antoi Saaralle tehtävän, valon tuomisen ja



kristillisen vakaumuksen, muodostaen diskursiivisen ja sosiaalisen tilan toimia miehen hallitsemassa maailmassa.

Kertun tavoin Aino näkee paljon vaivaa kunnallisvaaliehdokkuutensa perustelussa ja itsensä vähättelyssä. ”Kun edes jotakin osaisi siellä”, Aino luonnehtii orientoitumistaan tulevaan kunnallispoliittiseen toimintaansa. Aino perustelee lopulta ehdokkuutensa itselleen viittaamalla velvollisuudentunteeseensa. Hän ei asetu ehdokkaaksi siis itseään korottaakseen, vaan velvollisuus oikeuttaa hänen poikkeuksellisen tekonsa. Ainolla on onnekseen esikuva, jonka mallia voi seurata naisen poliittista toimijuutta muodostettaessa:

18.11. -35

Epäroin kovasti, ja silloin oli kuin rakas opettajani Hilda Käkikoski olisi tullut eteeni ja katsonut nuhtelevan surullisesti ja sanonut: kyllä sinun velvollisuutesi on mennä kun niin vaaditaan.

Kristillistä diskurssia hyödyntävä päiväkirja tuottaa varsin toisenlaisen minän ja ajan välisen suhteen kuin edellä esillä ollut moderni omaelämäkerta sen rousseaulaiseksi määritellyssä muodossaan. Saara, Aino ja Kerttu eivät rakenna minän ja ajan välistä suhdetta progressiivisesti eteneväksi kehitykseksi. Minän kehityksen diskurssi ei kuulu Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjaan, mutta se ei johdu siitä, etteivät he jakaisi modernin omaelämäkerran lineaarista ja progressiivista aikakäsitystä ja modernille ominaista kehitysuskoa. Päinvastoin kehitysusko sisältyy kristillisen aikakäsityksen muovaamaan omaelämäkerralliseen kerrontaan.

Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen minä on erityinen omaelämäkerrallinen subjekti myös siinä suhteessa, ettei kristillinen subjekti voi korottaa itseään oman elämäntarinansa viimekätiseksi laatijaksi. Elämäntarina on Jumalan toimesta jo ennalta kirjoitettu ja päiväkirjan päähenkilö seuraa hänelle luotua ”tietä” tai ”johdatusta”. Vaikuttaa siltä kuin Aino, Saara ja Kerttu eivät täysin pääsisi murtautumaan siksi täysivaltaiseksi ja -määräiseksi omaelämäkerralliseksi subjektiksi, joka syntyy aukottoman elämäntarinan, minän lineaaris-progressiivisesti etenevän historian ja kehityksen diskurssin leimaamassa modernissa omaelämäkerrassa.

Kristillistä diskurssia hyödyntävät modernit omaelämäkerrat sisältänevät samoja subjektin ja ajan välisiä suhteita kuin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat, niitä jotka periytyvät kristillisestä aikakäsityksestä. Toisaalta voidaan kysyä, kannattaako omaelämäkerrallista aikaa tarkasteltaessa

ylimalkaan (ja ylimalkaisesti) puhua modernista ”rousseaulaisesta” omaelämäkerrasta pelkästään määritelmän tasolla ja ilman esimerkkejä. Tässä yhteydessä yleisesti jaettu käsitys modernin omaelämäkerran piirteistä toimii esimerkinomaisesti kontrastoivassa mielessä, Saaran, Ainon ja Kertun subjektiivisuuden ja ajan välisten suhteiden heijastuspintana.

Vertailulle pohjaa antaa se, että Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoista puuttuva minän kehityksen diskurssi on keskeinen esimerkiksi kääntymyskertomuksissa ja muissa kristillisen diskurssin hallitsemisissa omaelämäkertoissa. Esimerkiksi Augustinus puhuu omaelämäkerrassaan ”kypsymisestä”, ”ymmärryksen saavuttamisesta” ja siitä, kuinka hänen minänsä kehittyi (Freeman 1993, 9). Kehityksen diskurssia pidetään niin erottamattomana osana omaelämäkertaan, että Mark Freeman toteaa sen kuuluvan omaelämäkertaan, ”joskaan ei kaikkiin”. Jens Brockmeier (2001) samastaa omaelämäkerrallisen ajan ja retrospektiivisen teleologian, ja kytkee kehityksen diskurssin erottamattomaksi osaksi omaelämäkerrallista aikaa. Tämä käsitys perustuu kuitenkin vain yhden omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muodon tarkasteluun.

Oleellinen kysymys naissubjektin ja modernin hegemonisen ajan suhdetta koskien kuuluukin: oliko omaelämäkertamuoto tarjolla Saaran, Ainon ja Kertun minän performanssien sijaksi? Linda Peterson (1988, 212) on kiinnittänyt huomiota naisten kirjoittamien hengellisten, minän kehitystä kuvaavien omaelämäkertojen vähäiseen määrään. Peterson näkee, etteivät kirjoittavat naiset 1800-luvulle tultaessa kirjoittaneet päiväkirjaa siksi, että päiväkirjamuotoon sisältyvä toisto olisi vastannut paremmin naisten omia, kirjoittamismuotoon kohdistettuja odotuksia, vaan koska heillä ei ollut pääsyä omaelämäkertamuotoon. Naiset eivät yleensääkään laatineet retrospektiivisiä kuvauksia hengellisestä tai psykologisesta kasvustaan ja naiset eivät miesten tavoin muutenkaan soveltaneet Raamatun tulkinnasta omaelämäkerralliseen kirjoittamiseen siirrettyä itsetulkintaa.

Naiset eivät osallistuneet perinteiseen, kehityksen diskurssiin nojaavaan omaelämäkertatraditioon, sillä naisilla ei ajateltu olevan edellytyksiä sen paremmin Raamatun tulkintaan kuin oman henkisen ja uskonnollisen kasvunsa tulkintaan. Naisten ei nähty omaavan kykyä muodostaa itsestään sellaisia omaelämäkertoja, jotka kykenisivät järjestämään muistinsa sisällöt sarjaksi, yhdistelemään kokemuksiaan kehityskuluksi ja vertailemaan elämänsä ajanjaksoja toisiinsa. Naiset eivät myöskään saaneet luoda julkista uraa uskonnon kautta. Naisia ei siis suljettu uskonnon ulkopuolelle, vaan uskonnon sisältöjen tulkinnan ulkopuolelle. (Peterson 1986, 122-123.)

Naissubjektilla on siten ollut ambivalentti suhde modernin hegemoniseen aikaan. Omaksuessaankin sen oman elämänsä ajaksi naiset ovat syrjäytyneet siitä, sillä he eivät ole täysmääräisesti päässeet hyödyntämään sitä osana julkisen, performoidun minänsä aikaa. Päiväkirjoissaan Saara, Aino ja Kerttu eivät pääse subjekteiksi rousseaulaiseen tai goethelaiseen minän kehitystä juhliwaan omaelämäkerralliseen diskurssiin. Tarkoitukseni ei näiden vertailujen kautta kuitenkaan ole samastaa esimerkiksi 1700-luvun ja 1900-luvun omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muotoja, vaan valaista sitä, kuinka päiväkirjan aika tuottaa Saaralle, Ainolle ja Kertulle subjektiutta.

Mutta aivan kuten naisen paikkaa ajassa koskevan kysymyksen osalta, myös kristillisen ajattelutavan hallitsevuuden osalta Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjat asettuvat ajattelutapojen murtumakohtaan. Kertun päiväkirjassa tulee esiin maallistumiskehityksen synnyttämä murtumalinja sukupolvien ajattelutapojen välillä. Kerttu, joka kirjoittaa päiväkirjaansa vielä 1980-luvulla, kuvaa sitä kuilua, joka on hänen sukupolvensa omaksuman kristillisen ajattelutavan ja hänen lastensa sukupolven, keskikaljan kauppoihin tuoneen sukupolven välissä.

8.12. -80

Nurisemme lämpimissä huoneissa aivan turhaan ja riettaalla elämällämme tuhoamme itsemme.

Vapaamielinen suhtautuminen seksiin ja alkoholiin erottaa Kertun ajattelutavat ja hänen lastensa ajattelutavat toisistaan, niin että se erottaa myös Kertun ja hänen lapsensa toisistaan. Kerttu tuntee, ettei voi elää lastensa kodeissa, joissa vietetään niin toisenlaista elämää kuin se, johon hän on tottunut. Kerttu ei tunne voivansa mitenkään vaikuttaa näiden elämään. Hänen toimijuutensa on tyhjentynyt tässäkin suhteessa, minkä Kerttu tiivistää seuraavalla tavalla: Minä olen syrjästäkatsoja. Surra ja rukoilla voin, en muuta. Iloita, kun on ilon aihetta.

## *HISTORIA*

Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjoissa historian diskurssi on perheen ja kristillisen diskurssin ohella keskeinen.<sup>45</sup> Lähestyn historian diskurssia kulttuurisena puhetapana, jonka Saara, Aino ja

---

45 Ryhtyessäni tässä luvussa keskustelemaan historiasta Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjoissa, irtaudun hermeneuttisesta historiakäsityksestä, jossa kysymys temporaalisuudesta muotoillaan kysymykseksi historiallisuudesta.

Kerttu ottavat käyttöönsä omasta elämästään kirjoittaessaan. Historian diskurssilla tarkoitan sellaisen historioivan kerrontatavan hyödyntämistä, jossa kertoja valitsee kerrottavakseen historiallisina pitämiään tapahtumia. Erityisesti Ainon ja Kertun päiväkirjoissa historian diskurssilla on keskeinen asema. Molempien kirjoittamista ohjaa halu muuttaa nykyisyyttä historiankirjoitukseksi ja nostaa nykyisyydestä esiin historian elementtejä. He myös lähestyvät elämäänsä pitkien kehityslinjojen etsimisen kautta. Kirjoittaessaan seuraavan sitaatin kaltaisia aikalauskuvauksia Aino katsoo elämäänsä ja omaa maailmaansa sen tulevaisuuden näkökulmasta käsin, jossa vastikään tapahtuneet tapahtumat ovat muuttuneet historiaksi:

16.p. tammik. (1931)

On ilta. Jännitys lauennut, Svinhufvudista tuli presidentti.

Pienet lapsetkin hyppivät tasakäpälää kun radiossa kuultiin tulos.

Hgissä 5tuhantinen joukko odotti Eduskunta talon ulkopuolella ja voimakkain eläköön huudoin otettiin tieto vastaan. Joukko lähtenyt Pekan asuntoa kohti ja kasvoi noin 10, 000:n Pekka sanoi: olen asetettu edesvastuulliselle paikalle. Olen jo vanha mies ja koetan nämä viimeiset vuodet tehdä minä vain isänmaani hyväksi. Menkää nyt rauhassa kotiin, onhan nyt niin kylmäkin ja voitte saada vaikka influenssan. Maamme-laulun laulettua joukko lähti koteihinsa.

Mekin pappilassa olevat kokoonnuimme saliin veisaamaan kiitosvirsiä ja perheen pää piti kiitosrukouksen.( palvelijaa lukuun ottamatta joka ei iloitse eikä kiitä.)

Merkinnästä käy ilmi Ainon valinta välittää tietoa ”historiallisina” pitämistään tapahtumista tuleville lukijoille. Aino on dokumentaristi, joka kirjoittaa huolellista oman elämän kronikkaa. Siihen hän sisällyttää perheen ja paikkakunnan tapahtumia, mutta myös valtiollisia ja maailmanpoliittisia tapahtumia. Päiväkirjan kirjoitusaika (1930-1952) osuu sotavuosiin, ja kiihkeimpänä sodan hetkinä sota siirtää syrjään kaiken muun päiväkirjamerkinnöissä. Aino kertoo sodan tapahtumat sekä tiedotusvälineiden kautta saatujen tietojen pohjalta että omien kokemustensa kautta. Tällöin Aino asettaa itsensä historian tapahtumasarjoihin todistajan asemaan.

---

Temporaalisuuden ja historiallisuuden samastamisen kieltäminen merkitsee irtautumista Ricoeurin ajatteluun sisältyvästä historismista, mutta ei kuitenkaan Ricoeurin kertomusten ja historian suhdetta koskevista näkemyksistä.

Aino palaa sota-aikaan myöhemmissä päiväkirjamerkinnöissään, joissa hän kuvaa menneitä tapahtumia historian esityksinä. Sodan ratkaisuvaiheisiin palatessaan Aino kertoo ensin, kuinka radiossa on koko päivän soitettu isänmaallisia sävelmiä ja kuinka liput on olleet salossa. Tämän jälkeen Aino jatkaa:

Hgissä on suuret juhlallisuudet. Onhan siitä 15 v. kun Mannerheim Suomen oman armeijan kanssa marssi pääkaupunkiin ja siten julistettiin sota päättyneeksi. Seisoinhan siellä minäkin Läntisen Viertotien varrella katselemissa. Olimme silloin muuttamassa Lohjalle. Herman oli Lohjalla tiedustamassa voitaisiinko muuttaa vai oliko sota hävittänyt tulevan kodin. Innostusta oli silloin, innostusta tänään. Surumielin toteamme, että Suomi ei vieläkään ole vitivalkoinen, mutta isänmaallisuus on nousemassa ja me toivomme vielä.

Omaelämäkertojan menneisyys ei ole koettua aikaa, aikaa jonka kertoja muistaa kokeneensa, ja jonka on säilyttänyt muistinsa varastoissa odottamassa kerrotuksi tulemistaan. Kokemuksella on esinarratiivinen perusta (Ricoeur, 1984, 65 ks. edellä mimesisteoria), jolloin omaelämäkertojan menneisyys on pikemminkin kerronnallista menneisyyttä kuin välittömän kokemuksen aluetta. Historia, jonka osaksi Aino kirjoittaa itsensä, ei tietenkään ole kaikkien jakama, yhteinen tarina, vaan tietystä aatemaailmasta käsin tuotettu historian esitys. Svinhufvudin valinnasta ei, esimerkiksi, perheen palvelija iloinnut. Ainon tuottama historia ei ole vain Ainon elämän ajan neutraalia liikettä menneestä tulevaisuutta kohti: historia, johon Aino kirjoittamisen kautta sisällyttää itsensä henkilöihahmona, on erityinen, ideologisesti rakentunut kertomus.

Seuraavana päivänä Aino liittyy Svinhufvudin voittoon liittyvät havaintonsa valinnan aiheuttamista reaktioista osaksi historian esitystään:

Laskiaistiistaina 17.p. Pappila liputti. Svinhufvudin kunniaksi. Aamulla oli vaan harvassa paikassa lippuja, mutta päivän mittaan niitä kohosi yhä useampia niin että lopulta Mäki-Matti ja kunnallistalo olivat ainoat huomattavat jotka jurottivat tyhjinä muiden iloitessa. Itse Keski-suomalainenkin hinasi lippunsa ylös.

Näissä merkinnöissä Ainon ei voi niinkään nähdä kytkevän sisäistä kokemustaan ajan kulumisesta päiväkirjamuodon tarjoamiin mahdollisuuksiin kertoa oman elämän temporaalisista prosesseista ja

ajan kokemuksista. Osuvampaa on todeta, että Aino ottaa käyttöönsä tulkintakehyksen, jonka kautta hän muokkaa ympäröivästä todellisuudesta omasta elämästä kertovia kertomuksia.

Kerttukiin on otannut tehtäväkseen jäsentää maailmanpoliittisia ja valtakunnan tason ilmiöitä:

Monenlaista on tapahtunut sitten viime kirjoittamisen sekä minulle, maaillemme että tietysti maailmassa.

Näistä monenlaisista tapahtumista Kerttu valikoi kerrottavakseen historiankirjoihin painuvia, ainutkertaisia tapahtumia:

Istuinpa sitten kauniisti alallani ja seurasin lentokonekaappauksen jännittäviä vaiheita.

Ensimmäisen kerran kaappaus tapahtui Suomen maaperällä tai paremminkin, ensimmäisen kerran kaapattu, Ruotsiin matkalla ollut neuvostoliittolainen kone laskeutui Helsingin Vantaan lentokentälle.

Kerttu pyrkii kertomaan valitsemansa tapahtumasarjan kokonaisuudessaan, alusta loppuun. Ainin tavoin Kerttu poimii päiväkirjaansa kokemuksiaan historian esityksistä:

4.6.77

Tänään oli myös puolustusvoimien lippujuhla ja tasavaltamme 60-vuotisjuhlaparaati.

Menin sitä katsomaan. Paljon oli väkeä Espalla ja kauppatorilla. Aleksille ei tavallinen ihminen mahtunut ja paikkoja olivat olleet innokkaimmat kärkkymässä jo aamusta.

Kun matkasin kotiin, niin Marskin patsaan juurelle oli tuotu kaunis sepele, onhan armeijan tai puolustusvoimien lippupäivä hänen syntymäpäivänsä, mutta kaksi puliukkoa istui patsaan kivetyksellä melkoisessa kännissä ja hartaasti kulauttelivat pullosta

suuhunsa sitä ainetta, jota suomalaiset jumaloivat ja jonka käytöstä kerskuvat.

Minusta näky oli irvokas.

Illalla ajattelin sotia. Kolme niistä olen elämäni aikana kokenut. Jokainen on sieluuni haavan iskenyt.

Ajattelin tuttaviani, jotka kaatuivat. Heidän hyväkseen emme voi enää mitään tehdä, mutta joukossamme ovat invalidit eikä yksikään meistä sodassa mukana olleista palannut sieltä terveinä. Vamman saimme joko ruumiiseemme tai sieluunne tai molempiin.

Muistui mieleeni tämän kevään ylioppilaan puhe sankari- tai paremminkin kaatuneitten haudalla.

Käydessään läpi omia muistojaan ja kohtaamiaan historian esityksiä Kerttu muodostaa omaa historiaansa ja suhdettaan tarjolla oleviin historian esityksiin. Samalla Kerttu poimii nykyisyydestä omaan porvarilliseen historiakertomukseensa sopivia aineksia. Se historiaksi muuttuva nykyisyys, jota Kerttu kertoo, on Kekkonen aikakautta seurannut ”sosialisoinnin” aikakausi, joka suhteessa huonosti hoidetun politiikan, pohjimmiltaan yksinkertaisesti toista poliittista ajattelusuuntaa edustava, nykyisyys. Kerttu kykenee erottamaan nykyisyydestä pitkän aikavälin kehityslinjoja, koska hänellä on käytössään politiikkaa seuraavan, oman aatemaailman omaavan kertojan näkökulma ja pitkän elämäkokemuksen synnyttämä etäännyttävä historiallinen perspektiivi.

Kertun tapaa kertoa omasta elämästään historian diskurssin kautta kuvaa myös Kertun kiinnostus speaktaakkeleita kohtaan. Kertulle erilaiset vuosipäivät ovat tärkeitä. Hän kirjoittaa jo edesmenneen äitinsä satavuotispäivistä, puolisonsa kuolinpäivästä, syntymäpäivistä, valtakunnallisista merkkivuosista kuten itsenäisyyden 60-vuotispäivästä ja Kalevalan 150-vuotisjuhlallisuuksista. Olympialaiset saavat erityistä huomiota:

20.02.84 Koko viikko on mennyt television tuijottelussa, talviolympialaisten katsomisessa. Komeasti Suomi on Sarajevossa pärjännyt, 13 mitalia ja 3:s sijaa. Neuvostoliitto voitti, DDR toisena, USA tuli Suomen jälkeen neljänneksi.

Kerttu ei tyydy ainoastaan mainitsemaan lyhyesti päiväkirjassaan, että oli tullut katsoneeksi kisoja. Hän näkee tarpeelliseksi tallentaa kisojen kulun ja lopputuleman. Myös muita historiallisia tapahtumia kerronnallistaessaan Kerttu tuottaa tapahtumakulun tyhjentävästi selostavan narratiivin. Koska päiväkirjan kirjoittaja ei omaa kaikkiin tuoreisiin tapahtumiin jo valmiiksi hänellä hallussaan olevaa kerronnalliseen jatkuvuuteen perustuvaa tarinaa, speaktaakkelit ja vuosipäivät ovat sopivia aineksia kerrontatapaan, jossa nojataan historian diskurssiin. Ne ovat jo ennalta määrittyneet osaksi

historian jatkokertomusta, joten niitä hyödyntämällä voi varmuudella saada aikaiseksi kuvausta historiallisista tapahtumista.

Usko historiaan on sukua uskoon Jumalan johdatuksesta. Molemmissa tuotetaan kerronnalliseen jatkuvuuteen perustuva tapahtumasarja. Oman elämän hahmotustapoina ne voivat myös yhdistyä. Kerttu arvioi maailman tapahtumia kristillisen näkökulman kautta:

4.4.80 --terrorismi on vallannut maapallon, viimeinen kauhuteko oli Salvadorin arkkipiispan murha kirkoissa kesken messun. Maailman täyttää viha ja veriteot. Missä on armon Jumala?

Ainon tavassa kertoa tulee erityisen selvästi esiin, kuinka oman elämän menneisyys-, nykyisyys- ja tulevaisuusulottuvuudet kytkeytyvät kertojan omaksumaan ideologiseen ja eettiseen arvoperustaan. Paitsi puoluepoliittinen ja historian, myös uskonnollinen ja historian taso kietoutuvat Ainon merkinnöissä toisiinsa. Ne synnyttävät yhdessä Ainon omaelämäkerrallisen ajan pitkän jänteen. Kun kristillisessä diskurssissa yleisesti ottaen oma toimijuus on alistettava kaikkivaltiaan määräysvallan alle, tarjoaa kristillinen diskurssi kuitenkin myös sijan minälle esiintyä tulevaisuutta tuottavana toimijana silloin kun tuo tavoiteltu tulevaisuus on Jumalan tahdon mukaista, kristillisessä mielessä tavoiteltavaa tulevaisuutta. Tässä kristillisessä aikahorisontissa oma toimijuus on siis lopulta aina kuitenkin Jumalan tahdon seuraamista ja sen toteuttamista.

Aino harjoittaa papin rouvana toimenkuvansakin puolesta kristillistä ajattelua kaikilla elämänalueilla. Aino etsii maailmaa koskeville havainnoilleen kristillisen selityksen esimerkiksi silloin kun kyse on yhteiskunnallisista kysymyksistä. Syy yhteiskunnallisiin epäkohtiin, esimerkiksi juoppouteen, ei löydy heikko-osaisuudesta tai muista yhteiskunnallisista tekijöistä, kuten nykykeskustelussa ajatellaan, vaan siitä etteivät rappiolliset kansanosat ole vielä kääntyneet Jumalan puoleen. 12.1.1940 Aino vihjaa, että kotimaan rappiotila, liiallinen alkoholin käyttö, on syytä sotatilaan:

Kuinka voi Jumala armahtaa kun me emme halua luopua synneistämme.

Maailmanpoliittiset tapahtumat, esimerkiksi Suomen kohtaama sota, johtuu sekin pohjimmiltaan Jumalan tahdosta ja sitä huonosti toteuttavien kansalaisten teoista:

4.2. Jumala kurittaa meitä ja sen kyllä ansaitsemme.



Ainon toimijuus määrittyy kristillisessä diskurssissa, jossa tuotetaan tavoiteltavaa tulevaisuutta ja kirjoitetaan eettiseen, normatiiviseen ja ideologiseen arvoperustaan sitoutuvaa historiankertomusta. Jumalan johdatusta seuraten Aino voi vaikuttaa tulevaisuuteen: jos kansan moraalinen taso nousee, kansakunta vältyy maailmanpolitiikan tuottamilta kärsimyksiltä, sodalta. Eettiseen ja moraaliseen normistoon perustuva näkemys tekeillä olevasta historiasta tuottaa utopioita toivotusta tulevaisuudesta. Tavoiteltu utopistinen tulevaisuus saavutetaan Jumalan johdatusta seuraamalla.

Aino rakentaa jatkuvajuonisen kertomuksen raittiuden edistymisestä ja kieltolain vaikutuksista. Ensin Aino kertoo jo voimassa olevan kieltolain synnyttämistä reaktioista:

26.p huhtik. (1931) On jäänyt kertomatta, että Marianpäivänä pidettiin naisten raittiuskokous Kunnallistalolla sen johdosta että eräät helsinkiläiset naiset olivat laittaneet liikkeelle joukkoadressin jossa anotaan kieltolain kumoamista.

Myöhemmin Aino kertoo ponnisteluista trokareita vastaan:

3. toukok (1931)

Nyt se kokous oli. ---300 ihmistä paikalla, innostuttiin ajamaan trokarit pois.

Aino tuntee välillä epävarmuutta siitä, mikä olisi paras tapa vastustaa juoppouden syntiä:

11. p. Marrask. (1931)

Epävarmaa horjuvaa kaikki. Jla anna selvyyttä minulle että sinun tahtosi mukaan toimin.

Seuraavassa Aino, jälleen historialliseen aikaan viitaten, kertoo mihin kieltolakiasian suhteen on tultu:

4. tammik. 1932

Uusi vuosi on alkanut. Kummallisissa merkeissä. Jouluk 29-30 Suomen kansa sai äänestää kieltolakia alas tai sen puolesta. H. ja minä vedimme viivamme kieltolain puolesta. Lehdistä päättäen kaatuu kieltolaki.

7.p. helmik. kieltolaki on nyt kaadettu.

Se syntyi Suomen eduskunnan päätöksellä (yksimielisellä) lokak. 31 1907 ja haudattiin eduskunnan päätöksellä 114 äänellä 46 vastaan ja poissa oli 34, tammikuun 30 päivänä 1932. Ennen vaalia lupasivat kaatajat helpotusta veroista, trokarit pois. Kohta äänestyksen jälkeen he rupesivat peräytymään lupauksistaan. Pian saamme nähdä mitä uusi laki saa aikaan. Raittiusväki on odottavalla kannalla. Toivon, että hyvä tulisi, vaikken käsitä miten se on mahdollista. Ainoastaan sielujen pelastuksen tietä uskon tuloksia raittiuteen nähden.

Tässäkin Aino hyödyntää historian diskurssille ominaista historian tapahtumien kerronnallistamista, jossa tapahtumien alku- ja loppupisteet ilmoitetaan eksaktisti. Aino täydellistää vielä kertomuksensa kieltolaista raportoimalla havaintonsa kieltolain kumoamisen seurauksista. 5.4. Aino kertoo että uusi väkijuomalaki astui voimaan. Kansalla tuntui olevan kova jano, sillä Mäki-Mattia vastapäätä sijainneesta viinan ostopaikasta Työn väki kulki ”Voiman talosta sisään ja Kauppakadulta ulos”. Poliiseja oli jonottajia valvomassa. Maalaisemännälle oli käyty jonottamisesta huomauttamassa, valkopartainen vanhuskin oli pullonsa kanssa ulos tullut ja joku oli hymyillyt makeasti saatuaan pullonsa. Jonoon oli jaettu raittiislehtisiä.

Aino ja Kerttu kertovat itsensä henkilöihahmoiksi kertomukseen paitsi luterilaisesta, myös porvarillisesta, valkoisesta Suomesta. Tämänkaltaisten historiankertomusten johdosta postmodernissa keskustelussa historia on nähty modernin tuottamana ideologisena rakenteena, vääristymänä.

Elizabeth Deeds Ermarth (1992) on kuvannut, kuinka historismi on modernin ajan, renessanssista vuosisadan vaihteeseen, läpäisevä ajattelumuoto, joka määrittä niin temporaalisuutta, yksilöä kuin todellisuuttakin koskevia käsityksiä. Aika käsitettiin historialliseksi ajaksi ja samastamisen kautta ajasta tuli näennäisen neutraalia, kaikille samaa aikaa. Historiallinen aika on realistisessa todellisuuskäsityksessä hyödynnetty esittämisen kyseenalaistamaton konventio, jonka toiminnan logiikan tekivät näkyväksi ensiksi sitä purkamaan ryhtyneet surrealistit ja postmodernin temporaalisuuskäsityksen omaksuneet kirjailijat.

Hermeneuttista historiakäsitystä kannattava Ricoeur on kiinnittänyt huomiota ideologisten kertomusten kertomisen merkitykseen. Ricoeur (1988, 247) näkee, että kertomuksista tulee

kertojilleen *todellista* historiaa silloin, kun yksilöt ja kollektiivit muodostavat identiteettiään kerronnallisesti. Ainon ja Kertun päiväkirjoista esiin nostamani merkinnät toimivat esimerkkeinä siitä, kuinka historiaa muodostetaan kerronnallisesti. Tämän lisäksi on kuitenkin kiinnitettävä huomiota myös siihen, millainen merkitys historian diskurssilla on muiden kulttuuristen diskurssien joukossa.

Kirjallisuusinstituutiossa tuotettuja temporaalisuuden representaatioita tarkastelleet ovat nostaneet esille naisen problemaattisen suhteen historian aikaan. 1800-luvun puolivälissä naista ei voinut kirjoittaa osaksi miehen hallitsemaa julkista sfääriä, ja julkinen historia kuului miehen provinssiin (Hatavara 2004, 115; ks. myös Hatavara 2007). Hatavara (mt.) kuvaa Fredrika Runebergin tapaa asettaa nainen patriarkaalista historiaa vasten tavaksi tuoda esiin naisen implisiittinen historia miehen julkisen historian rinnalla. Patricia Murphyn (2001) tarkastelemassa 1800-luvun lopun englantilaisessa fiktiossa historian aikaan itsensä yhdistävä nainen tuhoutuu rikkoessaan temporaalisuutta määrittävät luonnon lait. Naisen luonnollinen temporaalisuus kuuluu samaan kategoriaan kuin ei-länsimaisten kulttuurien edustama temporaalisuuskin, sykliseen aikaan, joka edustaa pysähtyneisyyttä, kaaosta ja alkukantaisuutta. 1800-luvun lopun kirjallisuudessa mies konstruoidaan sen sijaan edistystä, sivilisaatiota ja moderniutta symboloivaan lineaariseen aikaan ja sen attribuutteihin, historialliseen tietoisuuteen. (Mt. 24.)

1800-luvun lopun kaunokirjallisuudessa hyödynnetyt temporaalisuuden representaatiot perustuivat oletuksiin sukupuolten välisistä suhteista. Historia kuului miehen alueelle: miehen saavutukset tuottivat historian kehityskertomuksen. Aikakauden temporaalisuuskäsitykset luonnollistivat naisen, hoivan ja kodin suhteen. Sukupuolittuneet temporaalisuuden representaatiot läpäisivät niin sosiaalista järjestystä kuin uskonnon, politiikan, tieteen ja kirjallisuudenkin kenttiä. (Mt. )

Saara, Aino ja Kerttu jakavat kristillisen aikakäsityksen ja sen lineaariset mallit, uskon edistykseen, kertomusmuotoon ja tulevaisuuteen. Samalla heidän positionsa tässä temporaalisuuskäsityksessä on erityinen, sillä sama kristillinen käsitys oli luonnollistanut heille hoivan naisen tehtäväksi, ja problematisoinut täysivaltaisen toimijuuden lineaarisen ajan hallitsemilla sosiaalisen, poliittisen, tieteellisen, uskonnollisen ja kirjallisuuden alueilla. Ainon pohdinnat siitä, kuinka hän on epäonnistunut olemaan aito vaimo kuvaavat Saaran, Ainon ja Kertun ambivalenttia suhdetta kristillisyyteen. Yhtäältä he ovat omaksuneet siihen sisältyviä käsityksiä oman maailmankuvansa osaksi, mutta toisaalta kristillisyyden patriarkaalisena järjestelmänä tuottaa heille position, josta he

muiden modernien naisten tavoin ovat irtautumassa. He ovat etsimässä uutta paikkaa ajassa itselleen sekä muille naisille.

Aino kirjoittaa:

14.p. helmik. 1933

nyt se on tapahtunut! Hanna on noussut saarnastuoliin. Ensimmäinen kerta Jkl:n kirkossa. Uusi Suomi-lehden mukaan koko maassamme.

Aino jatkaa tuoden esille oman näkemyksensä naisen asemasta kirkon piirissä:

Helluntaina naiselle annettiin hänen erioikeuskirjansa tasa-arvoisuuteen ja vapauteen. Sitä seuraavat vuosisadat kadottivat sekä helluntain että naisten tasa-arvoisuuden ja vapauden. Me tulemme saamaan jälkimmäiset takaisin, kun uudelleen löydämme edellisen.

Päiväkirjassaan Aino myös kertoo toimistaan naisen aseman edistämiseksi. Aino muun muassa ryhtyy toimeen hankkiakseen paikkakunnalleen ensimmäisen naispoliisin. Hän myös kirjoittaa sanomalehteen aiheenaan ”naiset kunnallisvaaleissa”. Näissä toimissaan hän tulee havaitsemaan ne näkymättömät esteet, jotka asettuvat asioiden edistymisen tielle.

10.11.1951 Aino kertoo uusista aloitteista synnytyslaitoksen tilanahtauden kohentamiseksi. Aino toteaa: ”sitkeässä ovat asiat jotka tähtäävät sellaisiin parannuksiin, jotka koskevat yksinomaan naisia”.

Kerttu kommentoi myös naisen asemaa tuodessaan esiin leskeksi jääneen kehnon taloudellisen tilanteen leskeneläkkeen pienuuden ja verotuksen ankaruuden johdosta. Aino ei tyydy yksittäisiin kommentteihin, vaan nostaa naisen aseman keskeiseksi teemakseen. Aino kommentoi lehdistä lukemiaan uutisia naisten aseman paranemisesta, esimerkiksi siitä, kuinka rautateillekin on alettu ottaa naisia töihin ja kuinka naispapit ovat jo päässeet vankiloihin ja sairaaloihin töihin eräissä maissa. Päiväkirjan loppupuoli keskittyy naisen aseman edistymisen kertomiseen. Aino käyttää kertomiseen omia toteamuksiaan ja lehdistä leikkaamiaan leikkeitä.

Myös Kerttu käyttää kertomista välineenään, jonka avulla voi tuoda esiin naisen toiminnan historiaa ja muita näkymättömiksi jääneitä alueita. Kirjoittamisessaan Kerttu kytkee oman historiansa

kollektiiviseen Suomen historiaan ja tuo julki naisen osuuden yhteisissä kokemuksissa. Seuraavassa Kerttu kertoo kokemuksistaan sotalapsien lähettäjänä Ruotsiin:

26.12.78 Se on unohdettu, samoin silloiset kärsimykset Ruotsin apukin on leimattu turhaksi. Kuitenkin moni lapsi olisi menehtynyt täällä, ellei heitä olisi sinne lähetetty ja moni lapsi, varsin olemattomista ja vaikeista kotioloista sinne lähetetty, sai siellä hyvän kodin ja kasvoi yhteiskuntakelpoiseksi ihmiseksi. Täällä se olisi ollut epävarmaa.

Minäkin olen yksi syytettyjen penkillä olevista. Toimin yhtenä monista lähettäjistä. En kadu työtäni, siksi vaikeista oloista olivat lapset ja lisäksi vaikeasti sairaita. Ei heillä niissä olosuhteissa pystytty Suomessa auttamaan.

Kerttu haluaa tuoda julki, millä tavalla hän on itse osa suurta historian kertomusta. Kerttu kuuluu kertomukseen Suomen historiasta, mutta missä Kertun historia tulee kuulluksi, jos Kerttu ei itse kerro sitä?

Naisen suhde historian aikaan on ollut jännitteinen, mutta voidaanko silti naisen ajan asettamista historian kertomusmuodon ulkopuolelle edes pitää tavoiteltavana, kuten postmodernissa feministisessä keskustelussa usein on tehty? Rita Felskin (2000, 32) mielestä naista ei tulisi nähdä historian aikaa vastustavana, sillä naiset ovat ”kiihkeästi uskoneet kehitykseen, esimerkiksi naisen vapauksien lisääntymiseen ja muihin suuriin kertomuksiin”. Historian, kehityskertomusten ja suurten kertomusten lineaarinen aika on toiminut tässä suhteessa naisen välineenä yhtä lailla kuin naisen syrjäyttäjänä. Feminismiin on kuulunut tärkeänä osana historiallinen ajattelutapa, esimerkiksi naisen historian kirjoittaminen ja sen tunteminen ovat tärkeitä feministisen ajattelun osa-alueita. Naisen historian kertomisessa ja tuntemisessa taas naisten omaelämäkerralliset kirjoitukset ovat olleet merkittävässä asemassa naisen elämän esille tuomisessa. Naiselle omasta elämästä kertominen on siis ollut tärkeää: se on muun muassa ollut mahdollisuus naisen historian omaehtoiseen tuottamiseen.

Naisten elämästä tunnutaan kirjoitettavan vähemmän elämäkertoja ja omaelämäkertoja kuin miesten elämästä. Päiväkirjan kirjoittajakin merkitsee muistiin saavutuksiaan, muttei välttämättä kokoa niitä yhteen kertomukseksi esimerkiksi siitä kuinka on elämässään kehittynyt hyväksi äidiksi tai saavuttanut ammatillista pätevyyttä tai kuinka on toiminut kansalaisaktivistina. Tällaisia kertomuksia sivumennen sanoen Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen pohjalta voitaisiin kertoa,

mutta juuri tällaisia kertomuksia ei kulttuurissamme kovinkaan usein kerrota julkaistuissa omaelämäkertaperformansseissa.

Omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kentässä on jännite, jota Päivi Kosonen (2000, 86) osuvasti kutsuu suurten, esimerkillisten elämien ja pienten elämien väliseksi eroiksi. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat nostavat esiin pieniä kertomuksia yksityisen ihmisen elämästä. Suuret elämät ovat peittäneet alleen pienet elämät samaan tapaan kuin omaelämäkerta on vienyt huomion päiväkirjalta. Mutta kuinka marginaaliin asetetun ja hegemonisen suhde tulisi käsittää omaelämäkerrallista aikaa pohdittaessa? Marginaalisen nähdään usein kyseenalaistavan tai vastustavan hegemonista. Naisen ajasta ja naisen kertomuksista puhuttaessa on haastavaa löytää tarkastelutapa, joka huomioisi marginaalisen ja hegemonisen suhteen ilman että marginaalinen määrittyy ainoastaan dominanssin ja resistanssin suhteiden kautta.

Lois McNay (2000, 23; 155) kuvaa subjektifikaatiota koskevaa keskustelua ”negatiivisen paradigman”, esimerkiksi Foucault’n ja Lacanin subjektin itsemuodostusta koskevien käsitysten, hallitsemaksi. Negatiivisen paradigman ongelmana on, ettei se kykene jäsentämään muutosta. Negatiivinen paradigma puhuu subjektifikaatiosta ainoastaan hallinnan ja vastustuksen käsitteiden kautta. Tällöin aliarvioidaan toimijan kyky toimia, ja jätetään huomiotta toimijuuteen kuuluvat luovat ja muutokseen tähtäävät ulottuvuudet. McNay huomauttaa, että esimerkiksi feministisestä teoriasta puuttuu toistaiseksi dynaaminen, temporaalisuuden huomioiva subjektifikaation käsite. Jotta sukupuolten suhteiden muutoksesta ja toimijuudesta voitaisiin teoriatasolla keskustella, on teoretisointia laajennettava temporaalisuutta huomioivien teoreetikkojen, McNay ehdottaa Bourdieuta ja Ricoeuria, suuntaan.

Negatiivinen paradigma määrittää toimijan passiiviseksi, kun taas McNayn (161) postuloima generatiivinen ja dynaaminen subjektifikaatiokäsitys ottaa huomioon ennalta arvaamattomat tavat, joilla toimijat voivat aktiivisesti toimiessaan soveltaa ja sovittautua.

Ricoeurin näkökulma tarjoaa mahdollisuuden keskustella toimijuudesta kertomisen problematiikkana. Omaelämäkerrallista aikaa koskevassa keskustelussa hyödyntämäni näkökulmana on ollut hahmottaa omaelämäkerrallista aikaa tekijän, kertojan ja päähenkilön sekä lukijan aikana. Subjektin itsemuodostuksen osalta näkökulma on sisältänyt käsityksen tekstuaalisesta omaelämäkerrallisesta ajasta sekä subjektin välineenä että subjektin konstituenttina. Myös keskusteluni läpäissyt tapa kuljettaa rinnakkain sekä kertomuksia että kertomista on merkinnyt sellaisen

subjektifikaationäkökulman valitsemista, joka asettuu ”negatiivisen paradigman” ja McNayn ehdottaman generatiivisen näkökulman väliin.

Olen lukenut Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen aikaa keskenään ristiriitaisistakin näkökulmista käsin tuodakseni esiin sekä kertomisen ja ajan että kertomusten ja ajan välisiä ulottuvuuksia. Tässä luvussa keskustelun kohteina olleet kristillinen ja historian diskurssi ovat esimerkkejä siitä, kuinka kertomukset eivät ole olemassa ilman kertomista ja kuinka kertomisen tuloksena on aina kertomuksia. Toisin sanoen omaelämäkerrallisia tekstejä voidaan lukea sekä kertomiseen että kertomuksiin huomiota kiinnittäen.

Aino ja Kerttu olivat aktiivisia yhteiskunnallisia vaikuttajia omissa naisen rooleissaan ja niissä puitteissa, jotka olivat heidän käytettävissään. Kertominen kuuluu Ainon ja Kertun poliittiseen toimijuuteen. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjojen näkeminen ainoastaan miehen julkisen historian ulkopuolelle asettuvina olisi heidän toimijuuttaan sivuuttavaa. He eivät kontrastoi yksityistä naisen historiaa ja julkista miehen historiaa, mutta punovat niitä yhteen raivaten näin tietä naisen äänelle ja naisen toiminnalle.

Tässä mielessä Saara, Aino ja Kerttu kirjoittavat murtumakohtaan sijoittuvasta naisen elämästä. Ainon ja Kertun omaelämäkerrallisten kirjoitusten implisiittinen lukija on suuri yleisö siitä huolimatta, että ne edustavat yksityistä kirjoittamista: kirjoittajat haluavat tuoda oman toimintansa ja oman sukupuolensa toimintamahdollisuuksien paranemisen esiin. Seuraamalla naispappeuskysymystä ja naisen aseman paranemista kirkon piirissä Aino rakentaa yhtä naisen kertomusta. Kertomalla lineaarisesti etenevää kertomusta naisen aseman edistymisestä Aino vastustaa patriarkaalisesti rakentunutta järjestelmää, kirkkoa, ja kristillisyyksivistä, jossa naiselle määritettiin asema vain kodin hengettärenä. Aino kuitenkin joutuu toteamaan, ettei irtautuminen oikean vaimon tehtävästä ole vaivatonta. Ainon päiväkirjakirjoittaminen tähtää muutokseen, naisen aseman paranemiseen. Myös Kertun päiväkirjakerronta on liikkeessä. Kerttu vapautuu kirjoittamalla häntä kahlinneesta naisen kertomuksesta, avioliittokertomuksesta, kertomuksesta joka tukehduuttaa Saaran päiväkirjan lyyrisen ajan.

## 8. KOHTAAMINEN

Murtumakohdissa syntyy eroja ja erkaantumisia.<sup>46</sup> Keskusteluissani omaelämäkerrallinen aika on ollut murtumakohtien aikaa monessa mielessä. Se on merkinnyt yhtäältä naisen elämään vaikuttanutta kulttuurin muutosta, toisaalta aikaa koskevien universaalisuusoletusten purkamista. Se on ollut myös teoreettisten ajattelutapojen välisiä eroja ja tekemiäni tulkintojen keskinäistä ristiriitaisuutta. Tekstintulkinnassa se on ollut myös omaelämäkertateorian hyödyntämisessä syntyneitä erottelua tekijän, kertojan ja päähenkilön aikaan. Se on ollut myös omaa aikaani ja minun ja Saaran, Ainon ja Kertun välille asettunutta aikaeroa.

Keskustelujeni lähtökohtana oli kuitenkin lukemisessa syntynyt kokemus *kohtaamisesta* eron hetkellä. Lukiessani Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja olen tuntenut kohdanneeni jotain, joka liittyy aikaan. On syntynyt tunne jonkin vaikeasti hahmottuvan ohimenevästä läsnäolosta. Palaan tässä luvussa tähän häilyvään läsnäoloon, ”ensimmäisen lukukertani” lukukokemuksen emotionaalisuuteen. Luen Kertun päiväkirjaa vielä viimeisen kerran, kiinnittäen huomiota siihen, missä Kerttu kohtaa – tai minä Kertun tekstin kautta – oman elämän ajan. Puhun siitä, miten tuo tavoittamaton muuttuu hetkiseksi käsin kosketeltavaksi, tilanteissa, kohtaamisissa, sanoissa ja teoissa.

Lukiessani Kertun 1980-luvun päiväkirjamerkintöjä siirryn isoäitieni ajasta oman muistini kantoalueelle, Kertun ja oman elämäni ajan päällekkäin asetuville alueille. Siksi luen 1980-luvun merkintöjä toisella tavalla kuin varhaisempia merkintöjä. Ne avautuvat oman muistini kattamaan aikaan ja siten ne kertovat myös jotain omasta elämästäni. Se mitä luen, ei enää ole vain Kertun elämää, vaan meidän molempien jakamaa yhteistä lähimenneisyyttä, suomalaisten kollektiivista arkihistoriaa viime vuosikymmeniltä. Tämä yhteisyyden tunne syntyy erityisesti Kertun kirjoittaessa historiaa dokumentoivia, kollektiivisia kokemuksia tallentavia merkintöjä.

Kuitenkaan minun 1980-lukuni ei ole sama kuin Kertun 1980-luku, sillä minä tulin 80-luvulle kuin valmiiseen maailmaan, kun Kertulla taas oli hallussaan tietoa siitä, mikä edelsi tätä minulle valmiina näyttäytyvää maailmaa. Minulle peruskoulu oli itsestään selvä, Kerttu taas arvioi tätä uudistusta oman henkilöhistoriansa kautta. Kertun nuoruudessa koulutus ei ollut kaikkien

---

46 Ks. omaelämäkerrasta kohtaamispaikkana Vilkkonen 1997. Implisiittisestä tekijästä ks. esim. Tammi 1992.



ulottuvilla, vaan sen saaminen edellytti vähävaraisilta vanhemmilta päättäväisyyttä ja uurastusta lasten tulevaisuuden eteen.

Lapsen muistot ja aikuisen tuoreeltaan tallentamat kokemukset eivät myöskään vastaa toisiaan. Oma muistini kiinnittyy sitä paitsi eri maisemaan, aivan toisenlaisessa ympäristössä eläneen lapsen maailmaan. Kuitenkin Kertun päiväkirjamerkinnöissä kuvatut tapahtumat, Kekkosen viime vaiheet, ydinaseuhka, ympäristöliikkeiden esiinnousu, lentokonekaappaukset, dopingkohut ja Iranin ja Irakin sota on ovat osa minunkin 1980-lukuani. Näitä tapahtumia kuvailevien merkintöjen lukeminen käynnistää minussa toisen, rinnakkaisen omaelämäkerrallisen prosessin. Alan lukiessani kirjoittaa omaa omaelämäkerrallista tarinaani.

Tässä prosessissa tunnistan lisää eroja itseni ja Kertun välillä. Vaikka 1980-luku on yhteistä aikaamme, eri sukupolviin kuuluvina olemme kuitenkin eläneet samaan aikaan eri aikaa. Sukupolvien välinen kuilu kuitenkin kapenee lukiessani nyt tuosta menetetystä ajasta. Kun nyt kirjoitan tätä tekstiä, minuunkin on jo säilynyt paljon enemmän, melkein neljän vuosikymmenen tapahtumat. Olen iältäni nyt paljon lähempänä päiväkirjan Kerttua ja meillä alkaa olla yhteisiä eriaikaisia kokemuksia naisen elämästä. Minullakin on jo tarina. 1980-luku ei ole minulle enää valmis maailma. Olen lukenut siitä edeltävästä ajasta ja kokenut sitä seuranneen ajan.

Kohtaan oman lapsuuteni Kertun päiväkirjassa, mutta kohtaanko Kerttua? Kerttu kuuluu eri sukupolveen ja siksi hän on minulle etäinen hahmo. Jos olisin kohdannut Kertun 1980-luvulla, olisimmeko olleet lainkaan samassa ajassa, olisimmeko lainkaan kohdanneet toisiamme? Etsin tekstistä kohtaa, jossa kohtaamme samassa ajassa ja paikassa.

Kerttu matkustaa Jyväskylään tasan viisi vuotta aikaisemmin kuin minä, matkatessani Jyväskylän yliopiston pääsykokeisiin. Jos Kerttu otti valokuvia matkoillaan, hänen albuminsa muistuttavat omiani. Me molemmat kiinnitämme huomiotamme rakennuksiin. Omissa albumeissani on melkein pelkästään kuvia rakennuksista.

#### 5.6.84

Sitten kiersimme ja katselimme Jyväskylää. Olin pettynyt. Kaupunki oli ruma, pilattu rakentamisella suurelta osin. Vain osin oli Alvar Aallon käsialan henki näkyvissä. Jostain syystä olin kuvitellut sen näkyvän kaikkialla. --Nuoruuteni suuri rakkaus Pekka Isojoki, nyt ylimetsänhoitaja, asuu Jyväskylässä. En ole

tavannut häntä sitten nuoruusvuosien, kuullut vain ohimennen jotain. Ajattelin miltä tuntuisi tavata hänet vaikka vain ohimennen.

Lähimmäs Kertun kohtaamista pääsen kuitenkin Kuopion asuntomessuilla, me molemmat kävimme siellä muutamien viikkojen sisällä.

Kerttu kuvaa käyntiään näin:

14.8.80

Kävin Kuopiossa asuntomessuilla. En pitänyt näkemästäni. Liian ahdasta asumista huoneitten lukumäärästä huolimatta.

Oman käyntini osalta joudun nojaamaan muistikuvini päiväkirjamerkintöjen puutteessa. Mutta miksi tieto siitä mahdollisuudesta, että Kerttu saattoi olla yksi niistä, jotka kulkivat ohitseni jossain näyttelytalossa, kohahduttaa minua? Kohtaanko lukiessani oman elämäni ajan? Kohtaanko sen kadonneena aikana, aikana, joka ei ole olemassa missään, ainakaan enää, josta ei ole jäljellä muutamaa kuvaa ja esinettä enempää? Haluanko löytää sen, koska sitä ei ole? Lukiessani oman elämäni aika hahmottuu siinä mahdollisuudessa, että lapsi-minä kohtasi kenties Kertun, ja kaikissa muissa kuvitelluissa ja todellisissa kohtaamisissa, joissa hetken ajan näyttäytyy jotain, joka muistuttaa minua menneen, nykyisen ja tulevan ulottuvuuksista omassa elämässäni.

Mutta kenet kohtasin, jos kohtasin Kertun? Olen tässä luvussa palauttanut tekijän, kertojan, päähenkilön ja lukijan yhteen ja leikitellyt erkaantuvien subjektien kohtaamisella. ”Ensimmäisessä lukukerrassani” en tehnyt kirjallisuustieteellisiä erotteluja ja jakanut minää osiin. Lukiessani hyvää kirjaa — olen maininnut tällaisia, tekstini kirjoittamisen aikana lukemiani kirjoja tarkoituksellisesti — uskon henkilöhahmojen olemassaoloon, koska lukiessani siirryn kirjan synnyttämään todellisuuteen. Ricoeurin lukemisen teoria käsitteellistää tätä ilmiötä edellisissä luvuissa kuvatulla tavalla, esimerkiksi fiktion ja historiankirjoituksen ristikkäisreferentiaalisuuden kautta. Käsillä olevia sivuja kirjoittaessani liikun lukukokemuksen ja muistin alueilla, ja siksi irtaudun tekstin etäännyttävästä tarkastelusta hetkiseksi. Muistin ja oman elämän ajan kokemuksen kautta tarkasteltuna kysymys minästä ajassa hahmottuu toisella tavalla kuin esimerkiksi omaelämäkertateoriassa.

Se, jonka silloin kohtasin, jos kohtasin, oli eri Kerttu kuin se jonka kohtaan nyt lukiessani Kertun päiväkirjaa. Ei vain siksi, että paperilla elämäänsä elävä omaelämäkerrallinen minä on eri minä kuin

arkielämän todellisuudessa elävä minä, vaan myös koska minä olen eri minä kuin olin silloin kun kohtasin, jos kohtasin, Kertun. Kuitenkin jokin minussa yhdistää minut siihen lapseen, joka käveli Kertun ohitse asuntomessuilla, jos käveli. Löydän Kertun 1980-luvusta jotain omaani, jonka haluan säilyttää osana itseäni.

Kysymys identiteetin jatkuvuudesta ajassa on keskeinen osa Ricoeurin (1988; 1992) kerronnallisuutta, temporaalisuutta ja subjektia jäsentävää teoriaa. Ricoeurille (1992, 3) temporaalisuus on minuuden perustavin piirre ja narratiivinen identiteetti on ennen muuta temporaalinen identiteetti. Käsite kerronnallisesti rakentuvasta identiteetistä korostaa, että identiteettiä ei tule käsittää muuttumattomaksi, ajassa samana pysyväksi tai kokonaan ajan ulkopuolelle asettuvaksi, mutta siinä on silti samuuden elementtejäkin. Narratiivinen identiteetti ”purkautuu ja rakentuu jatkuvasti, muodostaen samanaikaisesti sekä ratkaisun että ongelman” (Ricoeur 1988, 248). Identiteetistä puhuttaessa on Ricoeurin mukaan erotettava toisistaan samuus identtisyytenä ja minuus, joka säilyttää koherenssiutensa olematta silti muuttumattomassa tilassa oleva minuudenydin. Ensimmäinen viittaa muuttumattomuuteen ajassa, jälkimmäinen muutoksessa säilyvään jatkuvuuteen. (Ricoeur 1992, 116.)

Juuri Saaran, Ainon ja Kertun vuosikymmeniä kestävät omaelämäkerralliset projektit herättävät kysymyksen identiteetin jatkuvuudesta ajassa. Vuodet ja vuosikymmenet erottavat kirjoittamisen hetkiä ja niissä hetkiseksi oman elämänsä tarkasteluun syventyneitä kirjoittajia. Kuitenkin Saara, Aino ja Kerttu jatkavat päähenkilönsä elämän kuvaamista ilman että väliin asettuva aikaero olisi kertomisen este. Kuitenkaan se minä, josta he uusissa merkinnöissä kertovat, ei ole sama minä kuin aiempien merkintöjen minä. Saara merkitseekin eron nykyisen ja entisen minänsä välillä näkyviin kommentoidessaan nuoruutensa päiväkirjamerkintöjä. Käsite kerronnallisesti rakentuvasta temporaalisesta identiteetistä ottaa huomioon tämän Saaran, Ainon ja Kertun omaelämäkerrallisissa projekteissa esiin tulevan samuuden ja muutoksen jännitteen minän konstruoinnissa. Kertominen voidaan nähdä tapana ylittää ajan fragmentoiva vaikutus, jotta kokemus elämän ja minän koossa pysymisestä voidaan säilyttää.

Juuri minän pysyvyyden ja muuttuvuuden jännite on omaelämäkerrallisen kirjoittamisen keskiössä. Muistelijat kutsuu esiin kaikki menneisyytensä minät, nähden itsensä eri tilanteissa ja valiten näiden joukosta sen, jonka haluaa ottaa mukaan kertomukseensa. Ricoeur korostaa kertomusten muodostamisen olevan uutta luova, jatkuva ja muuttuva prosessi. Vaikka omaelämäkerrallinen teksti esittäytyy lukijalle yhtenä, muotoonsa kiinnittyneenä kertomuksena, omaelämäkertoja omaa

tekstiään lukiessaan ja omaa elämää eläessään kerronnallistaa muistinsa avulla omaa elämäänsä ja minuuttaan jatkuvasti uudelleen.

### *Ikä, aika, elämäntarina*

Käytän tässä luvussa esimerkkinäni Kertun päiväkirjaa aivan erityisestä syystä. Sen loppuosan merkinnöissä tulee esiin jotain sellaista, joka ei ole tekstissä läsnä vielä päiväkirjan alkupuolella. Tämä ero saa minut pohtimaan jälleen päiväkirjan ja omaelämäkerran eroja. Omaelämäkerralla ja päiväkirjalla voi olla ilmaisutapaan liittyviä eroja, mutta omaelämäkertaa voidaan tuottaa päiväkirjamaisesti ja päiväkirja voi sisältää omaelämäkerralle ominaisia kerrontatapoja, kuten muistelua.

Päiväkirja ei kuitenkaan tarjoa kertojan käyttöön samaa menneen ja nykyisen välistä jännitettä silloin kun omaelämäkertoja valitsee lähimenneisyyden ja nykyisyyden välisen suhteen kerronnallisen ajan perustakseen. Riittävän pitkä aikaero elämän merkittävien tapahtumien välillä, tai muuta kautta saavutettu etäisyys, synnyttää omaelämäkerrallisen areenan, jolle omaelämäkertoja voi tekijän ominaisuudessa kutsua luomuksensa, minän ja kaikki oman elämän tärkeät sinät.

Päiväkirjan ja omaelämäkerran eroja voi kuvata myös omaksumisen ja etäännyttämisen käsitteiden avulla. Ajallinen välimatka toimii etäännyttävänä välineenä omaa elämää tarkasteltaessa, kun taas lähelle katsovan päiväkirjan kirjoittaja kirjoittaa ja lukee omaa elämäänsä aina ”ensimmäistä kertaa”, omaksuvan lähestymistavan kautta ja tapahtumiin pikemminkin kuin niiden laajempiin, kenties myöhemmin ilmeneviin merkityksiin kiinnittyen. Mutta molemmat luku- ja kirjoitustavat rekisteröivät elämää omalla tavallaan ja tuovat esiin ulottuvuuksia, jotka jäävät kätkeytyiksi toisessa tavassa. Kuitenkaan itse kirjoittamisen muoto ei ole ratkaiseva sinänsä. Kerttakin toteuttaa päiväkirjansa sisällä omaelämäkerralle tyypillistä kerrontatapaa, retrospektiivistä, laajakaarista muistelua, jossa pyritään löytämään jokin keskeinen merkitys omasta elämänculusta.

60-vuotiaana Kerttu kirjoittaa toisella tavalla kuin nuoruusvuosiensa päiväkirjassa. Nuorena Kerttu suuntasi katseensa nykyisyyteen ja tulevaisuuteen, nyt menneisyys nousee määrittämään Kertun nykyisyyttä, ja tulevaisuus on sulkeutumassa. Kerttu alkaa hahmottaa elämästään teemoja, kulmakysymyksiä ja keskeisiä tekijöitä. Kerttu tavoittelee elämänsä keskeisiä teemoja kohtaamisten kautta. Jyväskylässä hän ehkä kohtaa nuoruutensa rakkauden, Pekka Isojoen. Mutta lähes jokaisessa

merkinnässä Kerttu kohtaa henkilön, jota hän ei todellisessa elämässä voi enää kohdata, edesmenneen puolisonsa. Kerttu aloittaa jäähyväisensä ottamalla esiin tämän jälkeensä jättämät vaatteet.

31.5.77 Harjasin illalla Sakarin vaatteita. Takin taskusta löysin tämän raitiovaunulipun sen hinta oli silloin 4,30 mk.

Nykyisin 10 matkaa maksaa 20mk.

Kerttu kohtaa ajan: kuolleen puolisonsa vaatteita läpikäydessään hän löytää sattumalta takin taskuun jääneen todisteen siitä, että tuon takin omistaja kerran oli elossa, kulki raitiovaunulla Helsingin katuja, palasi kotiin, hänen luokseen. Tuosta hetkestä kaikki on peruuttamattomasti muuttunut, on toinen hinta lipussa, kohta toinen mies käyttää lahjoituksena samaansa takkia.

Aika on siinä missä sitä ei ole, koska aika on jokaisen elämässä koko ajan läsnä olevaa, samalla kaikkoavaa ja kuluva. Raitiovaunulippu on erkaantunut alkuperäisestä käyttöyhteydestään, mutta siihen on tallentunut jokin merkitys, siihen on tarttunut jotain, jonka takia Kerttu sujauttaa sen päiväkirjansa väliin, säilyttää sen, ehkä katsellakseen sitä vielä uudelleen myöhemmin, kohdatakseen sen kautta hetki sitten läsnä olleen puolisonsa, ja kohdatakseen elämän ajan läsnäolon ja poissaolon mysteerin kautta.

Päiväkirjansa loppuvaiheessa Kerttu kohtaa oman aikansa paikkojen ja esineiden kautta, kirjoittaen kuudenkymmenen vuoden pituisesta elämästään aina samassa paikassa, samassa huoneessa, siinä jossa on asunut pitkään. Mutta ennen kaikkea Kerttu kohtaa elämänsä ajan kohtaamiensa ihmisten kautta. Kerttu lukee omaa päiväkirjaansa ja täydentää siinä mainittujen ihmisten elämäkerrallisia tietoja. 15.8.1977 Kerttu kertoo kolmesta opiskelijaystävästään, ja muistelee heidän kanssaan viettämiään lauluiltoja. Kolmen tuttavan elämäntarina on nyt Kertun hallussa. Kerttu kertoo yhden kuolleen nuorena, toisen vanhana. Nyt Kerttu oli nähnyt kolmannen kuolinilmoituksen. Kerttu pohtii:

15.8 -77

ehkäpä tapasin hänet jossain ohimennen, kadulla, kaupassa. Hän kun asui Helsingissä ilmoituksen mukaan, mutten tuntenut häntä - tai ehken en tavannutkaan.

Oman elämän episodit, henkilöt jotka Kerttu on tavannut nuoruudessaan, nousevat esiin nyt kun Kerttu on liikkeellä muistojensa maisemissa. Jos arkinen elämä ei-elettyine hetkineen on katunäkymä, jossa toisilleen tuntemattomat ihmiset kulkevat toistensa ohitse, toisiaan huomaamatta, joskus voi kohdata sattumalta, kaupungilla tai kaupassa, jonkun, joka kuuluu toiseen aikaan. Tämä kaukaa menneisyydestä nykyisyyteen siirtynyt saa paikan kohtaamisen kautta elämäntarinassa, koska tarvitsemme toisia ihmisiä oman elämämme hahmottamiseen. Tai sitten he kulkevat toisiaan tunnistamatta toistensa ohi ihmisvilinässä, jäävät lopullisesti ajan erottamiksi kohtaamatta enää koskaan uudelleen, eikä koskaan tarvitse kysyä, kuka tuo oli, kuka tuo on. Silloin elämäntarinan sivuosissa olevat jäävät muistin kerrosten pohjalle, niiksi joiksi he joskus olivat, eikä mikään muistin järjestetyissä lokeroissa liikahta, vaihda paikkaa, saa uusia kasvoja, kukaan ei muutu toiseksi.

Tulee aika, jolloin kohtaaminen ei ole enää mahdollista, samalle kadulle, samaan kauppaan ei enää voi sattumakaan ohjata.

Pitkänäperjantaina 4.4.80

Yli 40 vuoden jälkeen tapasin Helvi-serkkuni ja joulun jälkeen saatoin hänet viimeiseen lepoon Joutsenon hautausmaalle.

Hän kirjoitti minulle keväällä. Sain häneltä tietoja äitini suvusta. En niistä mitään ollut tiennytkään. Tapasin hänen tyttärensä ja tämän mukavat tyttäret, jotka ovat hyvin lahjakkaat.

Mieluista oli tutustua heihin.

Kohdatessaan he voivat kertoa toisilleen, keitä ovat, sekä omasta että toistensa mielestä. Kohtaaminen on hipaisu, ohikiitävän kosketus. Kuvittelen, kuinka 1980-luvulla asuntomessuilla minua vastaan tuli nainen, jota pidin vanhana naisena, ja kuinka hipaisin häntä. Samalla tavalla nyt lukiessani Kertun päiväkirjaa, tunnen jonkin tekstissä hipaisevan minua, mutta niin ohimenevästi, ettei sitä saa kiinni. Mikä minua koskettaa, hipaisee?

Seuraavassa syklisenä kieppuvan muistin pyörteissä nousee esiin aina uusi kerros toistensa alle hautautuneista muistojen sedimenteistä. Kerttu kirjoittaa:

31.5.77

Kävin eilen pikavisiitillä Parkanossa. Sakarin hauta on nyt kunnossa. Siellä hän nyt lepää hellästi rakastamansa ensimmäisen vaimonsa kanssa samassa haudassa. Lyhyt oli se avioliitto, mutta ehkäpä siksi onnellinen - jos oli.

Tunsin ahdistuneisuutta monella tavoin ja päätin viettää tämän päivän omalla tavallani, rentoutua ja katsella, miten nykyiset valko-lakin saaneet käyttäytyvät.

- En ole vuosikymmeniin ollutkaan seuraamassa heidän marssiaan kaupungilla.

Nyt he – kuten sodan jälkeisinä vuosina yleensä menivät sankarihaudalle Hietaniemeen ja tietysti osa punaisten haudalle.

Se näet kuuluu ajan henkeen, vaikken minä ymmärrä, miksi kaivellaan kansamme eripuraisuuden siementä - emme mekään käyneet valkoisten haudoilla ja tuskinpa nykyisetkään ylioppilaat ja jos käyvät, on se vain eripuraisuuden lietsomista.

Menin Hietaniemeen. Paljon oli siellä nuoria. Suomen ja koulujen liput olivat kunniavartiossa. Ruusut tuotiin haudoille kouluittain ja pojat paljastivat päänsä, kuten sivistyneille ihmisille kuuluukin.

Nuori mies piti puheen. Hän puhui hyvin ja kiihkottomasti niitten muistolle, jotka heidän ikäisinään olivat joutuneet sotaan ja menettäneet siellä henkensä, puhui niistä, jotka sodissa vammautuivat ja vielä elävät keskuudessamme sekä niistä, jotka sieltä palasivat isänmaatamme rakentamaan. Minäkin vein ruusun Puutikan Einon haudalle. Ei siellä kukaan koskaan käy, kun leski makaa Koskelassa ja on jo maannut siellä psyykkisesti sairaana ja halvaantuneena vuosia.

Muistelin nuoruutemme aikoja, joita ei sävyttänyt seksi, vaan syvälliset keskustelut nuorisojoukossa.

Eino oli matemaattisesti erittäin lahjakas. Tiedemies hänestä olisi tullut, mutta 31-vuotiaana menetti henkensä kuten niin monet.

Kaatuneitten haudoilta menin Paasikiven haudalle. Ensimmäisen kerran olin tällä muistomerkillä ja sieltä jatkoin matkaa isoisäni, setäni ja serkkujeni haudalle.

Levollinen oli hautausmaa. Oravat hyppelivät siellä, kiipeilivät puita pitkin, kerjäsivät ohikulkijoilta syötävää.

Sorsat astelivat tietä pitkin. Kesyjä nekin. Menin Kappeliin, en hautausmaan, vaan Esplanadin uusittuun Kappeliravintolaan.

Päätin hyvällä aterialla haihduttaa ahdistuneisuuttani.

Ravintola oli väkeä täynnä, nuoria ja vanhoja, kokonaisia perheitä.

Söin hyvän viininleikkeen, join tilkkasen punaviiniä sen kanssa ja päälle kupin kahvia. Koko lysti maksoi 25 mk.

Kun tulin sieltä, istui puiston penkille puliukko. Kaipa hän näki naamastani, etten ollut iloisella tuulella, koska hän sanoi: "Älkää rouva olko murheissanne, kyllä asiat siitä selviävät."

En voinut olla naurahtamatta. Joskus nämä pultsarit osuvat sanoillaan "naulan kantaan". Kun tulin kotiin, aloitin siivoamisen ja huomasin, etten ole kunnossa vielä leikkauksen jälkeen.

Liisa soitti. Lapset olivat saaneet hyvät todistukset. Olivat menossa Parkanoon.

Kerttu on kantanut koko elämänsä ajan mukanaan vuosisadan kollektiivista juopaa, jakautumista kahteen poliittiseen leiriin. Kertun puoliso edusti vastakkaista aatemaailmaa. Lisäksi Kerttu on koko elämänsä tuntenut joutuvansa vertailuasetelmaan, jossa häviää puolisonsa ensimmäiselle aviovaimolle. Nyt Kerttu on palauttanut puolisonsa tämän ensimmäiselle vaimolle hautamalla puolisonsa tämän viereen. Hän on käsitellyt hankalan avioliittonsa, pyrkinyt siirtämään sen osan elämästään pois näköpiiristä. Yhteiset vuodet ovat purkautuneet puolison kuoleman jälkeen Kertun päiväkirjan lehdille vähitellen auki purkautuvan lankakerän lailla. Nyt Kerttu on tullut langan alkukohtaan, nuoruutensa vuosiin.

Kerttu lähtee liikkeelle, kulkee lupauksia täynnä olevassa keväisessä Helsingissä. Tällä muistojen maisemiin suuntautuvalla kävelyretkellä jokainen paikka, johon hän pysähtyy ja jokainen lause, jonka hän kirjoittaa, summaa jotain Kertun elämässä. Lukijan tekemä matka Kertun elämään kiertyy sekin alkuun Kertun palatessa oman päiväkirjansa alkuosaa hallinneeseen teemaan, ylioppilaskirjoituksiin lupauksia täynnä olleena keväisenä lakkiaispäivänä 1930-luvun Helsingissä. Taas on lakkiaispäivä, kuten neljäkymmentä vuotta aiemmin. Kaikki on ennallaan ja kaikki on muuttunut: välissä on kokonainen elämä, joka tässä samuuden ja muutoksen hetkessä näyttäytyy.

Kerttu käy sodassa kaatuneen Einon haudalla, pojan, jonka kanssa Kertulla oli ollut alkava seurustelusuhde ylioppilaskevään aikoihin. Hän ajattelee sitä henkilöä, josta tuli tämän puoliso Kertun sijaan, tämän kohtaloa. Kerttu ajattelee sotaa, traagista tapahtumasarjaa, joka täytti ison osan hänen elämästään ja jota hän koko elämänsä ajan oli kuljettanut mukanaan, omina ja kollektiivisina kokemuksina. Tässä päivässä, tässä kävelyretkessä, on läsnä tuo kaikki, nousten näyn kaltaisesti Kertun kävelyreitit varrella esiin, ehkä viimeisen kerran.



Kohtaamisen hetkessä on peruuttamattomuuden havaitsemisen synnyttämää surumielisyyttä. Nuoruusajan rakkauden kohteen haudalla tulee näkyviin kuinka elämä olisi kaikkien kohdalla voinut mennä toisinkin. Yksi seisoo haudalla, toinen maan alla, yksi makaa sairaalassa, toinen katsoo juhlivia nuoria, joita he kaikki olivat vielä silloin, kun olivat toistensa seurassa. Mutta osat voisivat olla toisinkin päin. Ja kaikki alkaa olla ohi heidän yhteisen elämäntarinansa osalta. Nimi hautakivessä ei kohta merkitse enää kenellekään kerran eläneen seurustelusuhteissaan päättämättömän nuorukaisen nimeä, se kaikki lakkaa olemasta. Elämä on ympärillä, hän kohta siitä jo valmis lähtemään.

Tämä kaikki jatkuu minun jälkeeni. Kerttu kohtaa elämänsä yhden kokonaisen elämän sisäänsä sulkevan päivän aikana samalla tavoin kuin tuon lauseen mielessään muodostava Clarissa Dalloway Virginia Woolfin teoksessa Mrs. Dalloway. Samoin kuin Ricoeurin mielestä Mrs. Dalloway -teokseen, omassa lukukokemuksessani Kertun päiväkirjatekstiin on kiinnittynyt jotain olennaista elämästä ja ajasta: inhimillisestä ajasta, maailmassaolemisen ajallisesta kokemuksesta, jonka Kerttu ja Woolf kirjoittavat hyvästijättämisen surumielisyydeksi elämää pursuavassa arkipäivässä, maailmassa, jossa kaikki jatkuu vielä minun jälkeeni. Inhimillinen aika on sisäisen ja ulkoisen ajan yhteensovittamattomuutta, aika jatkuu vielä minun jälkeeni.

Se mitä hän rakasti oli tämä, tässä, nyt, hänen edessään, lihava nainen autossa. Olisiko sillä väliä, jos hänen täytyisi kerta kaikkiaan lakata olemasta; tämä kaikki jatkuisi ilman häntä; surettaisiko se häntä; vai eikö kenties ollut lohdullista uskoa, että kaikki ehdottomasti päättyi kuolemassa? mutta että hän sentään jollain merkillisellä tavalla jäisi olemaan, Peter jäisi olemaan, toinen toisiinsa kietoutuneina tässä, täällä Lontoon kaduilla, elämän vuoroveden vaihteluissa, olihan hän - siitä hän oli aivan varma - osa puista siellä kotona, talosta joka oli hajoamaisillaan ja ruma, osa ihmisistä, joita ei ollut koskaan kohdannut, hän oli kuin sumua niiden ihmisten välissä, jotka hän tunsii parhaiten, ja nämä kohottivat hänet oksilleen niin kuin hän oli nähnyt puiden kohottavan sumua, mutta se levisi yhä laajemmalle; hänen elämänsä; hän itse. (Woolf 2003 [1925], 31-32).

Ricoeur (1984, 106) nostaa Mrs. Dalloway -teoksesta esiin kellonajan ja viranomaisten edustaman autoritäärisyyden sekä elämän ajan välisen jännitteen ja kuvaa Clarissan tähän pakahduttavan elämänilon ja vieraantumisen ristivetoon sijoittuvana henkilöhaahmona. Woolf kuvaa ulkokohtaista

katsantokantaa, laskelmoivaa ja kylmää suhdetta elämään ja toisiin ihmisiin ja ulkokohtaisen menestyksen vastakohtana harhailua, päämäärättömyyttä, vapautta, kärsimystä ja elämäniloa.

Omassa lukukokemuksessani keskeiseksi nousee Clarissan suhde omaan elämään, aikaan ja ikään. Clarissa on puolivälissä, harhailevan nuoruuden rakkauden ja menestyneen puolisonsa välissä. Mutta myös hänen elämänsä on puolivälissä, hän on keski-ikäinen nainen. Clarissa on nuoruuden ja vanhuuden, elämän ja kuoleman välissä. Yhtenä päivänä tuo kaikki on läsnä samanaikaisesti: hän näkee nuoren tyttärensä nuoruuden, vastapäisen talon ikkunasta häntä katsoo vanha nainen. Hän on täynnä odotusta ja elämäniloa, samalla itsemurhan partaalla. Mennyt ja tuleva kokoontuvat saman päivän tuntien sisään myös kun iltaan saavuttaessa Clarissa tapaa kaikki elämänsä tärkeät ihmiset, ne joiden väliin asettuvana sumuna hän näkee itsensä.

Clarissa on tavannut vuosikausien jälkeen nuoruutensa rakkauden, Peterin, päivällä ja kutsunut hänet juhliinsa illaksi. Clarissa kohtaa kutsuilla vuorollaan jokaisen elämänsä tärkeän henkilön. Mutta sitä, joka olisi voinut muuttaa — vieläkin voisi — Clarissan elämän toiseksi, Peteriä, Clarissa ei kohtaa, sillä teos loppuu sekunti ennen tätä kohtaamista. Onko Clarissan elämäntarina kirjoitettu valmiiksi, vai kirjoitetaanko se uudestaan tässä kohtaamisessa? Keskikohdassa elämä voi kääntyä mihin suuntaan tahansa. Kohtaamisessa voi tapahtua jotain, joka muuttaa Clarissan tulevaisuuden. Siinä voi myös tapahtua jotain, joka muuttaa Clarissan menneisyyden: Clarissa ja Peter voivat kertoa toistensa elämät ja toisensa uusiksi, sillä molemmat pitävät hallussaan toistensa elämäntarinan osasia. Heillä molemmilla on hallussaan versio siitä kertomuksesta, joka muodostaa heidän yhteisen tarinansa.

Tuona päivänä Clarissan elämäntarina on hakeutumassa kohti lopullista muotoaan, sillä Clarissa on ollut aikeissa valita kuoleman elämän sijaan. Mutta lopussa on alun tuntua, päivän tullessa iltaan ja teoksen päätäntöön. Muuttaako nuoruuden rakkauden, Clarissan hylkäämän seurustelukumppanin, tapaaminen hänen tulevaisuutensa? Muuttaako se hänen menneisyytensä, jos kohtaamisen seurauksena kaikki mennyt tulkitaan uudestaan?

Kaikki riippuu siitä, keinä Clarissa ja Peter kohtaisivat toisensa. Jos he kohtaavat toisensa samoina kuin nuoruudessaan, he kykenevät voittamaan ajan, sen joka on tuottanut välimatkan heidän välilleen. Jos he kohtaavat toisensa aikuisina, he kohtaavat sen, jonka he ovat toisistaan tuottaneet, oman elämäntarinansa roolihenkilön. Nuoruusajan jälkeen he ovat eläneet kahta eri elämää, ja aika on koostanut heihin kerroksia, joista he olivat vielä nuoruudessaan vapaita. Nuo kerrokset,

valintojen ja tekojen kautta rakentuneet, saavat heidät hiukan halveksimaan toisiaan. He ovat valinneet itselleen eri elämäntarinat, mutta heidän elämäntarinansa hahmottuu heille itselleen vain toistensa erilaisen elämäntarinan kautta. Clarissa ja Peter tarvitsevat toisiaan oman elämänsä peilaamiseen: he kirjoittavat elämänsä toistensa kautta, toistensa vastakohtiksi. Voivatko he purkaa toisistaan tuottamansa elämäntarinan ja palata siihen hetkeen, jolloin näitä tarinoita ei vielä ollut? Voivatko he kohdata toisensa samoina?

Aika erottaa ja yhdistää. Aika kokoaa Clarissan elämän henkilöahmot yhteen samaan kellonlyömään, mutta aika myös erottaa toistensa elämäntarinoissa esiintyvät henkilöahmot. Teoksessa huomiota kiinnittää yhtäältä henkilöiden suhde toisiinsa ja toisaalta teoksen kerronnallinen rakenne. Yhden päivän tunneista koostuva kerronnallisen ajan jänne ei pidä sisällään vain kahta erilaista tapaa tulkita aikaa. Eikö kerronnallisen ajan rakenne tässäkin ole syklinen (vrt. Friendmanin analyysi Majakka-teoksesta, Nietzschen Ecce Homo)? Päivän tullessa iltaan Clarissan elämäntarina ei sulkeudu, tapahtumat eivät tule sulkevaan päätäntöön. Clarissa ei pääte elämäänsä, yön jälkeen on uusi aamu. Clarissa on elämänsä keskikohdassa nähnyt oman elämänsä temporaalisen muotoutumisen, kurkistanut nuoruuteen ja vanhuuteen, menneeseen ja tulevaan.

Keskikohdalla on merkitystä: siitä käsin näkee alkuun ja loppuun. Se mikä joskus alkoi ja katosi, voi palata ja jatkua, mutta vanha ei voi muuttua nuoreksi. Elämän voi valintojen, päämäärien ja tekojen kautta kääntää kulkemaan toiseen suuntaan, mutta jossain kohtaa nuoruuden ja vanhuuden välissä jokin on muuttunut peruuttamattomaksi ja tulee hyvästijättöjen aika. Clarissa ei kohtaa Peteriä, minä en kohtaa Kerttua. Kohtaan Woolfin ja Kertun teksteissä kohtaamisen odottamisen, omaani rinnastuvan omaelämäkerrallisen prosessin.

Muisti on hauras, ja sen sisällöistä voi sommitella eri tarinoita. Menneisyys vaikuttaa tulevaisuuden vastakohtalta, sulkeutuneelta ja valmiiksi tulleelta, vaikka tosiasiaassa menneisyys on purkautumisen ja rakentumisen tilassa. Suhde menneisyyteen on sekin muuttuvainen. Nuori ihminen näkee elämässään eri asioita kuin nuoruutensa jo taakse jättänyt. Nuorena Kerttu kohtaa elämänsä ajan pohtiessaan kuinka kaikki tulee menemään hänen elämässään, millaiseksi hänen elämänsä tulee muodostumaan. Päiväkirjansa viimeisiä merkintöjä kirjoittaessaan hän tietää jo enemmän: hän tietää kuinka elämässä lopulta kävi. Vastausta ei kuitenkaan ole valmiina olemassa, se täytyy muodostaa kirjoittamalla, kohtaamalla, kaikki ne asiat ja ihmiset, jotka ovat vaikuttaneet hänen elämäänsä.

Kuusikymmenvuotiaana Kerttu näkee kuinka hänen ja hänen läheistensä elämä kehkeytyi. Kerttu palaa muistoissaan puolisoonsa, yrittää ratkaista, oliko elämä puolison rinnalla hyvää vai huonoa. Se oli hyvää siinä mielessä, ettei hänen tarvinnut olla yksin. Mutta puoliso oli hallitseva ja alistava. Oman elämän pohtiminen on pyörre, joka tempaa Kertun mukaansa kohti totuutta, se kiertyy joka kerta lähemmäs sitä joka on poistunut ja jota ei enää voi kohdata. Kerttu käy nyt puolisonsa kanssa sen keskustelun, jota hän ei kenties koskaan käynyt puolison eläessä.

Pohtiessaan elämäänsä leikkautuvia ihmisiä Kerttu pääsee selvyyteen mihin suuntiin hänen elämänsä olisi voinut kääntyä, jos hän olisi jossain kohdin valinnut toisin. Arvioidessaan näitä toteutumattomia mahdollisuuksia Kertulle vähitellen muodostuu käsitys siitä mitä hänen elämässään tapahtui, mistä syistä ja millaisin seurauksin. Kertun nuoruudessaan tuntemat henkilöt ovat Kertun omaelämäkerrallisessa prosessissa tärkeitä, koska heidän elämäntarinoidensa kautta Kertulle selviää, mitä hänen omassa elämässään olisi voinut toisenlaisissa olosuhteissa, sattuman oikuissa ja tehtyjen valintojen seurauksena tapahtua. Ne, jotka tunsivat toisensa nuorina, kun elämä oli vielä edessä, voivat toistensa kautta arvioida odotuksiensa suhdetta siihen, mitä elämältä lopulta saivat.

5.6.84 Ajattelin noita Käpylän aikoja ja silloisia lapsia. Hyvin monista oli tullut varsin merkittäviä henkilöitä tieteen, taiteen ja työn sarjoilla. Tavallisten ihmisten tavallisia lapsia - Tosin joukossa oli jyvien seassa akanoitakin, mutta harvassa. Priimaa oli paljon, sekundaaria jonkun verran ja kaseerattavia hyvin vähän, mutta ainahan joukkoon mahtuu monenlaista.

Kerttu ymmärtää elämäänsä muodostuvien tarinoiden kautta, mutta ne voivat muodostua elämäntarinaksi vasta nyt, kun hän ryhtyy luomaan kokoavaa näkemystä omasta elämästään. Puolisonsa ohella Kerttu palaa toiseen keskeiseen henkilöön, äitiinsä.

1.4.79 Ei ollut hänen elämänsä helppoa. 10-vuotiaana hän lähti maailmalle leipäänsä hankkimaan oppityttönä pietarilaiseen suutarinliikkeeseen. Mitä hän siellä koki, siitä hän vain niukasti kertoi. Kuritus oli kuitenkin ruumiillista ja kovaa sen ajan tavan mukaan. Siitä pääsivät osallisiksi sekä oppipojat että tytöt ynnä omat lapset. Ruoskimalla ojennettiin työvirheistä ja käyttäytymisestä. Nämä tavat hän toi omaan perheeseensä. Oliko se hänen vikansa? Muustahan hän ei tiennytkään.

Ei ollut äitini avioliitto – nuorena solmittu – helppo. Mies sairasti yhtenä, oli lopuksi invalidi, reuman runtelema, lapsia oli paljon, sairautta samoin, liikeasiat monasti rempallaan. Kuolema korjasi satoa juuri, kun nuori elämä oli pääsemässä ammatin alkuun. Opiskelurahat menivät hukkaan. Minkäänlaisia avustuksia ei meillä ollut. Siinä, jos missä on tarvittu sisua ja voimaa.

Kuitenkin saimme kaikki käydä koulua, valmistua ammattiin. Oma saamattomuuttamme itkemme, jos äitiämme ja isäämme moitimme. Kunnon koti on meillä ollut.

Olisi voinut olla toisinkin. Viinaa ja slummi-elämää. Olisimmeko silloinkin moittineet vai kiittäneet vanhempiamme?

Useimmiten ovat samanlaisista lähtökuopista maailmalla kolunneet sortuneet.

Minä olen kiitollinen heille.

Ajattelen selkään saamisiani, ruoskimista. Ilman sitä olisin avioliitossani joutunut mielisairaalaan. Sakari oli väkivaltainen. Hän löi ja potki, kun olimme kahden, lapsille hän selitti, että minä olin aloittanut. Valehteli, raukka, mutta rauha olkoon hänen sielulle. Ei meistä kukaan täydellinen ole. Oma typeryyttäni menin naimisiin. Olisin lähtenyt toisiin maisemiin tai eronnut ajoissa, kuten lääkärit ja tuomari kehottivat.

Nyt sekin elämä on ohitse. On vain yksinäisyys. Ei sekään niin mukavaa ole.

Ihminen

kaipaa toisen ihmisen läheisyyttä ja lämpöä.

Toisaalta olen onnellinen. Ei kukaan moiti, ei kukaan hauku, ei kiroile minua.

Saan tehdä mitä haluan, mennä minne haluan ja rahat riittävät.

Kertun elämäntarina alkaa muodostua: se muodostuu liikkeessä, kun Kerttu kävelee. Ohi vilahtavat maisemat, tuulen mukaansa tempaisemat sanat, hahmo ihmisjoukossa, ne hän tarvitsee, ja liikkumisensa perheen kesänviettopaikkaan Parkanoon ja takaisin, jotta hahmottaisi mitä elämä on ollut. Sitten hänen tulee asettua siihen huoneeseen, jossa hän kirjoittaa. Siihen, jossa hän nyt on, koko ajan on, yksin, kotona, yhteisessä kodissa, siinä jossa hänen elämänsä tapahtui. Jos joku muu haluaisi katsoa Kertun elämää, hän astuisi siihen huoneeseen, kuvaisi Perecin tavoin sen esineet. Mutta Kerttu ei kuvaa huoneitaan, sillä se on jo valmiiksi osa häntä, hänhän kirjoittaessaan on siinä,

joten hän katsoo etäämmäs, kesäpaikkaan, toisten elämään, maailman tapahtumiin, menneisyytensä tapahtumiin.

Kohdatessaan kerta toisensa jälkeen ne henkilöt, joiden kautta hänen elämänsä muodostui, äitinsä ja puolisonsa, Kerttu irtautuu kahdesta hallitsevasta, väkivaltaisesta hahmosta. Ilman Kertun tekoa, omaelämäkerrallista kirjoittamista, tätä muutosta Kertun elämässä ei tapahdu. Kerttu ei jää häntä määrittävien voimien vangiksi, vaan kirjoittaa itsensä etäämmälle noista hallitsevista ihmisistä. Koko elämän kokoavat merkinnät toimivat Kertun päiväkirjan sulkevana päätäntönä. Kerttu liittää päiväkirjansa alun loppuun palaamalla nuoruuteensa elämäntarinan alkuun ja päiväkirjansa alkupuolen teemaan, koulutukseen ja sen merkitykseen Kertun elämässä. Mutta Kertulla oli vielä mahdollisuus elää monta vuotta, elää toinen elämä, alkaa nähdä kaikki toisin, löytää jokin uusi keskeinen teema hänen elämänsä muotoutumisessa. Päiväkirja tulevaisuuteen avautuvana muotona antaa hänelle tämän mahdollisuuden: lopussa on alun tuntua, illan jälkeen tulee uusi aamu, päiväkirjamerkinnän jälkeen uusi merkintä.

## 9. PÄÄTÄNTÖ

Olen kulkenut ”ensimmäiseksi lukukerraksi” nimittämäni lukukokemuksen jäljillä ja etsinyt, mihin päiväkirjojen lukemisessa syntynyt temporaalisuuskokemus perustuu. Matkan varrella olen keskustellut muistakin, päiväkirjojen lukemisessa tärkeiksi muodostuneista omaelämäkerrallisten tekstien aikaan liittyvistä kysymyksistä, esimerkiksi sukupuolen ja temporaalisuuden sekä narratiivisen ajan ja subjektiuden yhteyksistä. Edellisessä luvussa kokosin jo alustavasti yhteen niitä tekstin aikaan liittyviä moninaisia kysymyksiä, joita olen kosketellut eri luvuissa. Samalla annoin vastauksen esittämäni kysymykseen kuvaamalla lukukokemuksessani muodostunutta temporaalisuuskokemusta kohtaamiseksi eron hetkellä.

Kohtaamisessa muodostuva temporaalisuus ei ole tekstin subjektin kokemusta, vaan tekstiin kiinnittynyttä, lukukokemuksessa aktualisoituvaa temporaalisuutta. Päiväkirjatekstit välittävät — kuiskauksena tai jonkinlaisena huminana pikemminkin kuin tekstianalyysin kautta purettavissa olevana kerrontana — jotain siitä ristiriidasta, joka kuuluu ihmisen elämään. Minun aikani on eri aikaa kuin maailman aika, vaikka oma aikani on maailman ajasta tehty, sillä kun oma aikani loppuu, maailman aika jatkuu.

Olen useaan otteeseen siteerannut Virginia Woolfin teoksia, joissa temporaalisuus ei tule esiin yksinäisen minän maailmassaolemisenä tai minän suhteena minään. Woolfin teoksessa *Aallot* (1979, 207) tulee esiin kertovan minän käsitys itsestään minän poissaolona tai toisena. Teoksessa Bernard kertoo elämästään sarjana yhteisiä ja erottavia hetkiä ystävien kanssa:

”Ja nyt kysyn: ’Kuka olen?’ Olen kertonut Bernardista, Nevillestä, Jinnystä, Susanista, Rhodasta ja Louisista. Olenko kaikki he? Olenko yksi ja erillinen? En tiedä. Istuimme yhdessä täällä. Mutta nyt Percival on kuollut ja Rhoda on kuollut, olemme jakautuneet, emme ole täällä. Silti en löydä mitään estettä joka erottaisi meidät. Minun ja heidän välillään ei ole eroa. Puhuessani tunsin: ’minä olen te.’ Tämä ero jota kovin korostamme, tämä identiteetti jota kuumeisesti vaalimme oli hävinnyt.”

Woolfin moninaistunut omaelämäkertoja kertoo elämäntarinansa ”sellaisten ihmisten varjoina jotka olisin voinut olla, syntymättömien minuuksien” (mt.) kautta. Minä on kaikki ne, jotka se olisi

voinut olla, ihmisen maailma on myös se mahdollinen maailma, joka lukijalle avautuu tekstin maailmana. Minä, lukija, olen Mrs. Ramsay ja Clarissa Dalloway.

Se maailmassaolemisen temporaalisuus, joka saa muodon *Aallot* -teoksessa ja johon sain häilyvän näkymän päiväkirjoja lukiessani, ei kuitenkaan ole sitä aikaa, jota konventionaalisen omaelämäkerran kertoja vaikuttaa hallitsevan koostaessaan kertomuksia oman elämänsä menneisyydestä. Onko päiväkirja omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muoto, johon kiinnittyy kuin ohimennen jotain haavoittuvan ihmisen temporaalisuudesta, surumielisestä läsnäolemisen ja poissaolon leikistä?

### *Päiväkirjan aika: muistin pyörre*

Oman tekstini varrella olen tehnyt eroa päiväkirjan ja omaelämäkerran välille usein silloinkin, kun tuo ero on keinotekoinen. Erojen osoittaminen on toiminut päiväkirjan erityisominaisuuksien valottajana. Reflektoidessani tässä työssä työtäni päätäntövaiheessa käymiäni keskusteluja huomioni kiinnittyy siihen sinnikkyYTEEN, jolla olen palannut tähän vertailuun. Löydän syyn sille Ainon ja Kertun — ei niinkään Saaran — päiväkirjoista itsestään.

Elämäkerralla ja omaelämäkerralla on aivan toisenlainen kulttuurinen positio kuin päiväkirjalla. Aino ja Kerttu kirjoittavat kysymyksistä, jotka käsittelevät päiväkohtaista, yksityistä ja henkilökohtaista laajempaa aluetta. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoilla on muutakin kuin henkilöhistoriallista merkitystä. Olen käyttänyt omaelämäkerran ja päiväkirjan suhdetta paitsi keskustelujeni lähtökohtana, myös vertauskuvana sille että naisen elämä ja naisen ääni ovat piiloutuneet esillä olevan taakse.

Hahmotan Saaran päiväkirjan implisiittiseksi lukijaksi hänen perheensä. Ainokin kirjoittaa perheelleen, mutta myös laajemmalle yleisölle. Kerttu purkaa päiväkirjassaan perhettään kohtaan syntyneitä kielteisiä tunteita, mikä voi tarkoittaa joko sitä ettei hän ole pitänyt perhettä tulevana lukijakuntanaan, tai että hän toivoo perheensä muodostavan hänen päiväkirjansa tulevan yleisön hänen kuolemansa jälkeen. Kerttükin olettaa kuitenkin lukijakseen sellaisen suuren yleisön, joka lukee Kertun kirjoituksia erään aikakauden kuvauksena. Aino ja Kerttu haluavat tuoda kirjoituksissaan julki yksityiselämänsä arkisia detaljeja, mutta myös tuottaa kuvauksen siitä



maailmasta, johon heidän elämänsä otti osaa, niistä kehityslinjoista ja poikkeuksellisista tilanteista, joissa he olivat osallisina.

Ainon ja Kertun päiväkirjojen implisiittisen lukijan ja päiväkirjan todennäköisen yleisön välillä on kuitenkin kuilu, sillä heidän päiväkirjojensa tapaiset omaelämäkerralliset kirjoitukset päätyvät vain harvoin suuren yleisön luettavaksi. Kenties juuri tämä asiointi toimi eräänä motiivina niille, jotka lähettivät hallussaan olevat yksityiset päiväkirjat arkiston käyttöön. Minulle tämän kuilun havaitseminen toimi puolestaan sen muurin murtajana, joka pitkään pidatti kajoamasta Saaran, Ainon ja Kertun sanoihin siten, että olisin tuonut ne lukijakunnan käyttöön osana omaa tekstiäni.

Saaran, Ainon ja Kertun kirjoituksista voin tehdä joitakin edellä kuvatun kaltaisia päätelmiä joistakin kirjoittamisen motiiveista, toisin sanoen omaelämäkertojan suhteesta kirjoittamiseen. Mutta kokonaisuutena tekstin ja omaelämäkertojan suhde jää lopultakin pimentoon, sillä mitä oikeastaan voin tietää omaelämäkertojan ja lukemisen suhteesta? Omaelämäkerrallisten tekstien lukeminen on omaelämäkerrallista lukemista myös siinä suhteessa, että myös lukija, joka ei ole päiväkirjan tekijä, prosessoi omaa elämäänsä lukiessaan toisten elämästä. Nämä lukemisessa syntyneet oman elämän tulkinnat ovat verhoutuneet salaperäisyyteen ja näyttäytyvät vain ohimennen. Ne saavuttavat muodon vain pitkällisen prosessoinnin kautta. Vaikka omaa elämää käsittelevän kirjoituksen lukeminen on toisenlaista kuin toisen elämästä lukeminen, eivät omaa elämää koskevat tulkinnatkaan ole pysyviä, staattisia tai valmiiksi olemassa olevia.

Juuri päiväkirja tuo esiin omaelämäkerrallisen ajan ja lukemisen suhteen omaelämäkerrallisen kirjoituksen liikkeessä pitävänä voimana. Lukemisessa oma elämä kirjoittautuu uudelleen. Omissa tulkinnoissani huomioni on kiinnittynyt niihin kohtiin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoissa, joissa he lukevat omaa kirjoitustaan ja kommentoivat sitä. Elämän uudelleenlukemisen kohdissa omaelämäkerrallinen aika näyttäytyy etenevän muodon sijaan jatkuvana paluina, pyörän kääntymisenä uudelleen. Päiväkirjan kirjoittajan palatessa johonkin aikaisempaan kirjoituskertaan ja senhetkiseen kirjoitukseensa muistin pyörre imaisee liikkeellepanevana voimana kirjoittajan omaelämäkerrallisen ajan ja omaelämäkerrallisen minän väliseen surumieliseen leikkiin, jossa menneet, nykyiset ja tulevat ajat ja minät kohtaavat ja erkaantuvat toisistaan.

Millaista siis on päiväkirjan omaelämäkerrallinen aika? Edellä olen omissa tulkinnoissani hyödyntänyt Ricoeurin kerronnallisen ajan käsitettä yhtäältä kertomuksen teorian ja toisaalta temporalisoituneen aikakäsityksen osalta. Ricoeurin fenomenologisessa aikakäsityksessä

kolmitasoinen aika, jossa jokaisella menneisyydellä, nykyisyydellä ja tulevaisuudella on oma menneisyytensä, nykyisyytensä ja tulevaisuutensa, on ollut päiväkirjan ajan kuvaukseni lähtökohta, sillä sen kautta hahmottuvat ne omaelämäkerrallisen ajan ulottuvuudet, jotka eivät kuulu kirjoituksen ja lukemisen lineaarisuuteen.

Hyödynsin myös Derridan käsityksiä omaelämäkerrallisesta ajasta kuvatessani päiväkirjoissa synnytettyä vaikutelmaa kirjoituksen hetken tallentumisesta tekstiin ja ajan läsnäoloistamisesta. Kuvaisiko Derridan käsitys omaelämäkerrallisesta kehämäisestä ajasta myös päiväkirjassa esiin tulevaa omaelämäkerrallista aikaa, jatkuvassa liikkeessä olemisesta, paluista ja ennakkoinneista? Kuten edellä kuvasin, omaa päiväkirjaansa lukevan ja kommentoivan Kertun suhde omaelämäkerralliseen kirjoitukseen on toisenlainen kuin etenevän kirjoitusprosessin loppuun päässeen ja kokonaisen kirjallisen esityksen taakseen jättäneen omaelämäkertojan. Vuosia sitten kirjoitettu tulee osaksi Kertun uusia merkintöjä ja aiempi minä ja nykyinen minä ryhtyvät yhdessä kirjoittamaan uusia merkintöjä. Omaa päiväkirjaansa lukeva ja sitä edelleen kirjoittava ei etsi muistinsa sisällöistä sitä minää, jonka valitsee tarinansa alun päähenkilöksi, vaan joko ottaa mukaansa tai hylkää kirjoituksessaan omaa elämäänsä eteenpäin elävän minän jokaisella kirjoituskerrallaan. Keskenpäistä päiväkirjaa kirjoittava ei välttämättä lue koko päiväkirjaansa alusta alkaen kirjoituskertojensa välissä, mutta hän kantaa mukanaan tietoisuuttana aikaisempien luomustensa vaiheista. Nykyinen minä kommunikoi sen päähenkilön kanssa, joka oli tulossa siksi päähenkilöksi, jolle kirjoittaja uudessa merkinnässään antaa hahmon. Päiväkirjan omaelämäkerrallinen minä on jatkuvassa tulemisen tilassa, mutta kuten Saaran päiväkirjasta käy ilmi, myös tyhjentyksen tilassa, sillä menneen voi uudessa merkinnässä myös peruuttaa.

Saara, Aino ja Kerttu hyödyntävät lineaarista aikaa oman elämänsä kehitysprosesseja kuvatessaan. Mutta eikö minän ja ajan välinen leikki muodosta kuitenkin pikemminkin kehämäisen suhteen minän ja ajan välille, jossa nykyinen minä ja mennyt minä vuoroin kohtaavat, vuoroin erkaantuvat, kohdatakseen ja erkaantuakseen uudelleen? Eikö jokaista merkintää seuraava uusi merkintä ole uusi aamu, uusi mahdollisuus peruuttaa aiempi ja aloittaa alusta? Eikö se muistin pyörre, joka tempaa Kertun keväisenä iltana otteeseensa, kuljeta hänet samaan hetkeen samassa paikassa, menneeseen merkintään ja menneeseen elämään, joka on samalla kertaa sama ja toinen?

*Päiväkirjan aika: arkinen ja poeettinen*

Edellisessä luvussa siteeraamani Kertun päiväkirjamerkintä erottui tavanomaisemmista merkinnöistä siksi, että siinä oli jotain enemmän kuin tavanomaisissa päiväkohtaiseen kiinnittyvissä merkinnöissä. Merkinnässä Kerttu kertoo päivästä, joka sulkee sisäänsä kaikki hänen elämänsä päivät. Jotain, joka tavallisesti on hajallaan, joka ympäröi hänet ilman että se muodostaisi mitään erityistä muotoa, jonka voisi hahmottaa, tiivistyy ja saa ilmauksensa tarkkaan valituissa sanoissa. Ne putoilevat raskaina paperille, täynnä sitä kaikkea mitä elämä on ollut. Pohdin nyt, millä tavalla tämä merkintä poikkeaa tavanomaisemmista päiväkirjamerkinnöistä.

Kuten juuri äsken Woolfia lainatessani, olen tekstissäni usein nostanut esiin kaunokirjallisia teoksia. Olen tarkoituksellisesti maininnut tekstissäni sen kirjoittamisen aikana lukemiani kaunokirjallisia teoksia, sillä olen halunnut sijoittaa tekstiini omaa elämääni. Eräs tapa lähestyä omaelämäkerrallisesti omaa elämää on ajatella kirjoja, joita on lukenut. Ricoeur on korostanut lukijan ja tekstien intiimiä suhdetta ulottamalla tekstien rakastamisen lukemisen teoriaan. Ricoeur (2000, 70) puhuu kirjoista, joita hän on rakastanut: ”Termillä ”maailma” on merkitys, jonka me kaikki ymmärrämme sanoessamme vastasyntyneestä lapsesta, että hän on tullut maailmaan. Minulle maailma on kaiken tyyppisten, deskriptiivisten tai poeettisten, lukemieni, ymmärtämieni, ja rakastamieni tekstien avaama tarkoitusten kokonaisuus.” Tekstin avaama maailma on enemmän kuin se arkinen, jokapäiväinen ympäristö, jossa lukija tarttuu kirjaan, vaikkei se olekaan useinkaan täysin toinen, lukijalle käsittämättömäksi jäävä, vieras todellisuus.

Saaran, Aion ja Kertun päiväkirjoissa kuvattu elämä on muistuttanut monessa mielessä omaani. Kesä tulee, lomaa vietetään, sitten tippuvat lehdet, ensilumi tulee, hiljennytään jouluun. Talvella on kovia pakkasia tai lauhaa, pahoja flunssia. Jäät lähtevät, lehdet puhkeavat. Tai kuten Woolf kirjoittaa teoksessaan *Aallot* (s. 185): ”Tiistai seuraa maanantaita, sitten tulee keskiviikko.” Kaivatessani päiväkirjoihin näkökulmia, pääsyä pois päiväkirjojen päälle tunkevasta tasaisesta rytmistä ja arkipäivän tavanomaisesta uppoutuneisuudesta, olen kääntynyt kaunokirjallisuuden puoleen. En löydä parempaa tapaa kuvata oman elämän aikaa sen arkisessa toistuvuudessa kuin Woolfin äskeiset sanat. Tätä tekstiä kirjoittaessani ei aina — onko se sattumaa vai paljonpuhuva puute — eteeni tullut kaunokirjallista teosta, jossa olisi tiivistetty se, mille etsin sanoja puhuessani äitiydestä temporaalisena kokemuksena. Minun oli mainitsemieni naistutkijoiden ohella käännäyttävä omien kokemusteni puoleen.

Kaikissa tekstini varrella mainituissa teoksissa käsitellään aikaa ja omaa elämää. Näissä teoksissa on kiteytettynä jotain siitä, mikä ei tavallisesti ole näköpiirissä, sellaista joka hukkuu arkielämän toistoon, tavanomaisuuteen. Tämä on tietenkin paradoksaalista, koska, kuten Woolf tuo esiin, kaikki mitä elämässä on, sisältyy maanantain, tiistain ja keskiviikon toistuvaan jatkumoon. Mutta eikö välillä tulekin maanantaina, tiistaina tai keskiviikkona valaistumisen hetkiä, jolloin käsillä oleva elämä näyttäytyy kokonaisuutena? Tällaisissa näyttäytymisissä, kenties, kaunokirjailija näkee, mitä maanantain, tiistain ja keskiviikon jatkumosta muodostuu, jollekin ihmiselle, jossakin ajassa ja paikassa.

Niinpä päiväkirjalla ja omaelämäkerralla voi olla eroa: yhden kertomuksen elämästään kirjoittava on kirjoittamisen hetkessään voinut hetken aikaa pitää hallussaan omaa näkyään omasta elämästään sellaiseen muotoon asettuneena, josta syntyy kertomus omasta elämästä. Mutta onko päiväkirjakerronnan vastakkaisuus, sen hakeutuminen toistoon, arkiseen ja tavalliseen, seurausta päiväkirjan rakenteesta, kirjoittamisen traditioksi muodostuneesta konventiosta vai siitä, että kirjoittajat — tässä tapauksessa — ovat tavallisia ihmisiä? Millaisen omaelämäkerran samat kirjoittajat, tässä tapauksessa Saara, Aino ja Kerttu, kirjoittaisivat?

Tämä kysymys on ollut monesti mielessäni, sillä käsite tuntemattoman naisen julkaistu omaelämäkerta ei ole kovinkaan vakiintunut länsimaisen kulttuurin kirjoittamisen historiassa. Saara, Aino ja Kerttu eivät valinneet päiväkirjaa omaelämäkerran sijaan siksi, etteikö heille jonakin maanantaina tai tiistaina olisi avautunut näkymä oman elämän kokonaisuuteen. Esimerkiksi Kertun päiväkirjamerkinnot ovat kauttaaltaan näkemyksellisiä, kokonaisuuksia hahmottavia ja paikoitellen poeettisiakin. Kerttu olisi tahtonut kirjailijaksi. Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat ovat jossain suhteessa elämätkuvaustensa osalta tiheämpiä kuin monet romaanit, ja ne sisältävät enemmän kuin tavanomainen omaelämäkerta johon on seulottu valikoidusti aineksia elämästä. Aukot tekevät kirjoituksesta hengittävän, elävän, jatkuvasti muuttuvan.

Kuvatessani päiväkirjoja monotonisiksi liioittelen, sillä tosiasiasa en ole viettänyt niiden parissa montaakaan yksitoikkoista hetkeä. Osa päiväkirjojen viehätystä johtuu juuri niille ominaisesta kerrontatavasta, päiväkirjojen tavasta kuvata elämä samanaikaisesti poukkoilevasti ja samaa kaavaa noudattaen.

Pyrin tällä keskustelulla palaamaan siihen havaintoon, josta edellinen luku kertoi: monotonisuus ja virtaaminen eteenpäin ovat eräänlaista sokeutta sille mikä edessä on, kuolema. Sen kohtaamisessa,

hyvästeissä, kaiken itsestään selvä jatkuminen kyseenalaistuu. Tässä kohtaa avautuva omaelämäkerrallinen tila on toisenlainen kuin se tila, joka avautuu päiväkirjan arkisessa uppoutuneisuudessa, sen itsepäisessä virtaamisessa eteenpäin, kohti kyseenalaistamatonta tulevaisuutta.

Woolfin erottelu elettyjen ja ei-elettyjen hetkien välillä muistuttaa eroa arkisten ja poeettisten hetkien välillä. Woolfin mukaan molempia hetkiä tulisi sisällyttää omaelämäkerralliseen kirjoitukseen. Onko päiväkirjan vahvuus ja samalla sen tietynasteinen heikkous se, että se liikkuu useammin arkisissa merkityksissä ja ympäristöissä ja tavanomaisissa hetkissä?

Arkisten ja poeettisten hetkien — arjen ja taiteen — välinen suhde ei ole yhtäläinen elämän ja sanojen välisen suhteen kanssa. Edellä olen todennut, että Ricoeurin kertomuksen teoria on omaelämäkertateorian kannalta kiinnostava siksi, että siinä jäsennetään käytännön, tekstin ja lukemisen tasojen erottautumista toisistaan samalla kun näiden välillä säilyy joitakin olennaisia yhteyksiä. Ricoeurin kertomuksen teoriassa jäsennetään, kuinka todellisuutta tulkitaan kerronnallisesti. Ricoeur ei palauta tekstiä ja todellisuutta samuuden tilaan: teksti on erkaantunut alkuperäisestä tekijästä ja puhetilanteesta.

Ricoeurin tekemä erottelu deskriptiivisten ja poeettisten tekstien välillä voidaan ottaa lähtökohdaksi jokapäiväisen ja poeettisen omaelämäkerrallisen ajan kategorioita pohdittaessa. Ricoeurin referentiaalisuutta koskevat näkökulmat ovat nimittäin hyödyllisiä omaelämäkerrallisissa teksteissä hyödynnettäviä ilmaisukeinoja tarkasteltaessa. Voidaan ajatella, että deskriptiivisissä teksteissä toistetaan esiymmärryksen kautta saavutettua arkielämän tasoa koskevaa todellisuuden tulkintaa. Poeettinen teksti hyödyntää sen sijaan kielen metaforisia ulottuvuuksia. Näin ollen poeettisia ilmaisukeinoja hyödyntävä, esimerkiksi omaelämäkerrallinen teksti, voi ottaa käyttöön taiteen kumouksellisen voiman, uusia mahdollisuuksia avaavana tekstinä. Deskriptiivinen teksti puolestaan kykenee ostensiivista viittaussuhdetta hyödyntäessään tuottamaan vaikutelman tekstin toimimisesta todellisuutta imitoivana peilinä. Tällöin omaelämäkerrallinen teksti vaikuttaa todistusvoimaiselta ensikäden autenttista kokemusta välittävältä tekstiltä.

Päiväkirjan ja omaelämäkerran välinen ero johtuu osittain päiväkirj kirjoittamisen omasta ideaalista, sen vaikutelman tuottamisesta, että tapahtumat kerrotaan mahdollisimman lyhyellä viiveellä. Lähelle katsoessaan kertoja ei ota samaa kaikkietävän kertojan ääntä käyttöönsä kuin laajaa tapahtumakulkua selostava. Päiväkirjassa hyödynnetään kerronnallisen ajan keinoja toisella

tavalla kuin proosamuotoisessa omaelämäkerrassa, esimerkiksi tuottamalla vaikutelmia kertomisen ja kokemisen samanaikaisuudesta. Mutta palatakseni jälleen arkisen ja poeettisen omaelämäkerrallisen ajan kategorioihin, kysyn ”vastaako” päiväkirjan arkipäiväinen omaelämäkerrallinen aika ”paremmin” arkielämälle ominaista, Heideggerin kuvaamaa peittyntä aikakäsitystä? Päiväkirja suuntautuu tulevaisuuteen, olettaa elämän ja kerronnan jatkumisen sen sijaan että kerronta rakentuisi sulkeuman, kuoleman, kautta. Omaelämäkerta taas syntyy sulkeumasta. Kuitenkin juuri tällaisten kysymysten sisältämät siirtymät kulttuurista ontologiaan ovat ongelmallisia, sillä ilmaisumuotojen, konventioiden ja traditioiden ontologisoituessa huomio siirtyy pois – esimerkiksi – yhteiskunnallisista hierarkioista ja kulttuurisista valtarakenteista. Eikö kuoleman kohtaamisessa avautuva omaelämäkerrallinen näkökulma ole aina hieman mahtipontinen tapa kertoa omasta elämästä? Eikö tällaiseen ponnistukseen usein sisältyvä oman elämän ikuistamisen halu ole patsaan rakentamista, joka on ollut tarjolla vain joillekin?

Kuvasin muistin sisältöjen penkomista ja järjestämistä kohtaamiseksi sen sijaan, että olisin kutsunut sitä valaistumiseksi siksikin, että näissä kohtaamisissa ei voi päästä minkään syvemmän totuuden äärelle. Kohtaamisissa näyttäytyvät omaelämäkerrallisessa prosessoinneissa luodut roolihenkilöt, jotka ovat yhtä tosia kuin kuvitteellisia, ja paikat joissa nämä roolihenkilöt kohtaavat muistin maailmassa sen version minästä, jonka tulee muistaneeksi, ovat jo muuttuneet toisennäköisiksi. Ne ovat säilyneet yhtä vähän samoina kuin se henkilö näyttää yhä samalta, johon roolihenkilö perustuu.

### *Moderni ja myöhäismoderni*

Pidän edellä tekemääni arkisen omaelämäkerrallisen ajan ja päiväkirjan, sekä poeettisen ajan ja kaunokirjallisuuden rinnastamista myös hiukan arveluttavana. Rinnastukset voivat kylläkin toimia omaelämäkertojan ja hänen oman elämänsä ajan välisen suhteen kuvaajana, sen havainnollistajana, kuinka oma elämä ja sen temporaalinen rakenne voidaan hahmottaa eri tavoin. Elämä jäsennetään yhtäältä kalenteriajan toistuvaksi rytmikaksi, toisaalta elämän merkittävät tapahtumat ja merkitykset kerronnallistetaan kertomuksiksi omasta elämästä.

Arkisen ja poeettisen suhde vaikuttaa kuitenkin epäilyttävän hierarkkiselta, eikä arkista ja poeettista pitäisi rinnastaa tekstin ilmaisevaan ja esteettiseen kvaliteettiin. Onko valaistumisen hetki sitä paitsi vain modernille ominainen uskonnollisen kokemuksen korvike? Nojaako se oletukseen, että maailmaan ja elämään kätkeytyisi jokin puhdas olemus, järki, joka voisi paljastua? Eikö jankutus ja

merkityksettömien tavujen toistelu ole lähempänä elämän varsinaista olemusta, sen absurdiutta? Päiväkirjasta löytyy modernin totuudet korvannutta postmodernia estetiikkaa, rytmiiikkaa, toistoa, katkonaisuutta ja jankutusta.

Mutta vaikka näitä ilmaisutapoja löytyykin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoista, ne kaikista huolimatta toteuttavat pikemminkin moderneja kuin postmoderneja omasta elämästä kertomisen ideaaleja. Juuri päiväkirja antaa mahdollisuuden arvioida kertomisen ja kerronnan kulttuurisia, muuttuvia ulottuvuuksia. Päiväkirjan ja omaelämäkerran ideaalityyppien vertailu avaa tähänkin kysymykseen näkökulman.

Osa päiväkirjan ja omaelämäkerran eroista on vain elämän ja kertomuksen suuntaeroista johtuvaa eroa. Vaikka elämä eletään ja kertomus kerrotaan alusta loppua kohden, toisin kuin elämällä, kertomuksella on jo alussa olemassa päätäntö, jota kohti kertomus etenee. Sen sijaan päiväkirjan kertoja ei voi kaikkietävän kertojan tavoin valita etukäteen elämänsä huipentumakohtaa tai muuta sulkevaa käännettä. Päiväkirja vaikuttaa muistuttavan lähemmin elämää sen — esimerkiksi ideologisista — kertomuksista vapaassa muodossa, sillä päiväkirjan rakenne muodostuu katkelmista samaan tapaan kuin elämä koostuu toisiinsa nähden irrallisista päivistä. Katkonaisuus ei kuitenkaan merkitse tässä tapauksessa yhtenäisten merkityskokonaisuuksien muodostumisen vastustamista tai jatkuvuuden kyseenalaistamista.

Erotin Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoista kolme kerronnallista jatkuvuutta rakentavaa kertomusta, avioliittokertomuksen, kristillisen kertomuksen ja historiakertomuksen. Ne ovat modernille ominaisia ajan, minän ja maailman välisten suhteiden tulkintakehyksiä, ensin mainitun toimiessa naiselle tarjolla olleena elämän kerronnallistamisen mallina. Historian ja kristinuskon kaltaisten suurten kertomusten merkityksen on nähty modernin jälkeisenä aikana vähentyneen.

Jean-Francois Lyotard (1984) kuvaa postmodernin mukanaan tuomia tietomuotojen muutoksia mm. muutoksena kertomusten asemassa. Yhtäältä kertomusmuodon perustavaksi tietomuodoksi vakiinnuttaneisiin suuriin kertomuksiin ei enää uskota. Esimerkiksi kristillisyyden asemaansa hallitsevana ja läpäisevänä tietomuotona. Toisaalta tiedonmuodostuksessa (esimerkiksi tieteessä) kaikki uhkaa muuttua kertomukseksi.

Kulttuurin jälkimodernia tilaa analysoivien mukaan myös jatkuvuuden kokemus on nykykulttuurissa uhanalainen, mikä pohjimmiltaan liittyy arkiympäristöissä tapahtuneisiin

muutoksiin, teknologisiin uudistuksiin ja tempon kiihtymiseen. Sen sijaan tarkastelemisiani päiväkirjoissa kerronnallinen eheys ja jatkuvuus näyttävät olevan kertojien hyväksymä minän, ajan ja maailman suhteen kuvauksen perusta, ideaali pikemminkin kuin epäilyttävä ja kyseenalaistettava muoto. Modernille ominaiset kertomusmuodot, jotka ovat Saaran, Ainin ja Kertun omaksumia minän kerronnallisen identiteetin rakennuspuita, hahmottuvat muuttuneesta tilanteesta käsin katsottaessa.

Tilannesidonnaisuuden, hetkellisyyden ja katkoksellisuuden on nähty hallitsevan nykykulttuurissa syntyneitä ajan, minän ja maailman välisiä todellisuussuhteita. Temporaalisuuden fragmentoitumisesta on alettu puhua erityisesti sosiologisessa modernisaatiokeskustelussa. Giddens (1991) näkee identiteettien rapautuvan aika- ja tilakoordinaattien romuttumisen kaltaisessa muutosprosessissa ja traditioiden purkautuessa. Harvey (1989) kiteyttää temporaalisuuden muutokset aika-tilojen tiivistymiseksi. Harveyn jälkeen kapitalistisen yhteiskunnan tempon kiihtymisestä, sen syistä ja seurauksista, on puhunut Paul Virilion ohella Hartmut Rosa (2003; 2005) ja Thomas Hylland Eriksen (2003).

Myöhäismodernissa tempon kiihtyminen ja muutosten nopeus tekevät tyhjäksi pitkäjänteisiin sitoumuksiin ja suunnitteluun sitoutumisen (Rosa 2003). Muutosten kiihkeys tuottaa Carmen Leccardin (2003) tulkinnassa fragmentoituvaa temporaalisuutta, ”temporaalisuutta vailla temporaalisuutta”. Rosa (mt. 20) puhuu puolestaan modernin ajallisesti jatkuvan identiteetin korvautumisesta tilannekohtaisella identiteetillä.

Rosa (mt.) kuvaa modernin ja myöhäismodernin tärkeimpänä erona muutokset temporaalisissa rakenteissa. Nämä muutokset, erityisesti tempon kiihtyminen, ovat niin merkittäviä, että ne ovat muuttaneet kulttuurin, sosiaalisten rakenteiden, identiteettien ja luonnon kokemistapojen perustaa. Myöhäismodernille ominaisessa elämän jäsentämisen tavassa yhteys katkeaa menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden väliltä (mt. 16), jolloin kehityskertomus (Bildungsroman) ei myöhäismodernissa enää voi toimia yksilöiden elämäkerrallisten jäsennysten mallina (mt. 26). Moderni omaelämäkertaideaali ei siis enää Rosan mukaan vastaa yksilöiden tapaa hahmottaa ajan, minän ja elämän suhdetta. Klassisen modernin – erotettuna myöhäismodernista – eettisesti autonominen, refleksiivinen subjekti oli kerrottavissa oleva, ajallisesti jatkuva, tulevaisuuteen orientoituvaa subjekti (mt. 20). Sellaisena se on menettänyt toimivuutensa myöhäismodernin detemporalisoituneessa tilanteessa, jossa suunnittelu ei ole pitkäjänteisen suunnittelua vaan lyhytjänteistä ja tilannekohtaista (mt. 20; Rosa 2005, 236-238).



Carmen Leccardi (2005) on tutkinut empiirisesti näitä vaikeasti havainnollistettavia ja toisiinsa kytkeytyviä muutoksia nykyisen, 'toisen modernin', aikakauden nuorten elämäkerrallista puhetta vertaillen 1980-luvulla kerättyyn, ajan ja elämäkerrallisen kertomisen muutoksia hahmottavaan aineistoon. 2000-luvun alun nuorten elämäkerralliselle puheelle ominaista on, ettei elämäkertoja voi rakentaa pysyvien instituutioiden ja jatkumoiden varaan. Elämäkertomukset fragmentoituvat, muuttuvat episodeista koostuviksi. Kertojat eivät jäsentäneet elämäänsä pitkäkestoisten suunnitelmien ja projektien ympärille, vaan korostivat muuttuvuutta ja vaihtoehtojen runsautta pysyvyyden sijaan, ja ajan nopeaa tempoa (mt. 2005, 126). He eivät kytkeneet menneisyyttä ja tulevaisuutta nykyisyyteensä, mutta sen sijaan he näkivät merkittäviä eroja oman elämänsä ja heidän vanhempiansa elämäkertojen välillä. Nykyisyyden korostaminen merkitsee epäjatkuvuuden ja epävarmuuden kanssa kamppailua ja tähän kamppailuun tarvittavien uudenlaisten elämäkerrallisten strategioiden laatimista. Identiteettien rakentaminen myöhäismodernissa sirpaleisessa tilanteessa merkitsee, ettei kerronnallinen, temporaalinen, identiteetti enää ole toimiva malli oman elämän hahmottamisessa.

Muiden aikalaisanalyysija laatuineiden sosiologien tavoin Zygmunt Bauman (2002, 135) liittää modernin ja nykykulttuurin, Bauman kutsuu tätä vaihetta notkeaksi moderniksi, eron temporaalisuuden muutoksiin. Moderni oli ”aikaa, jolloin ajalla on historia”. Moderni syntyi ajan ja tilan eriytyessä toisistaan. Myöhäismodernia, tai Baumanin termein notkeaa modernia, määrittää uudenlainen yksilöiden, ajan ja maailman välinen suhde. Joustavuuden ja epävarmuuden maailmassa tulevaisuuden tekeminen ei ole enää kollektiivinen projekti. Se on yksilöitynyt samalla kun edistysuskon edellyttämä ote nykyhetkestä on kirvonnut. Notkeassa modernissa epävarmuus ”tunkeutuu yhtä lailla toimeentulokysymyksiin kuin rakkauteen ja parisuhteeseen tai yhteisiin etuihin. Se koskettaa yhtä hyvin ammatillista kuin kulttuurista identiteettiä, se koskettaa tapoja esittää itsensä julkisuudessa siinä missä kysymyksiä terveydestä ja kunnostakin”, Bauman kuvaa (mt. 164).

Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjojen moderni aikakäsitys pitää sisällään uskon tulevaisuuteen, utopioiden tavoitteluun ja kollektiivisen hyvän saavutettavuuteen. Käsitys elämän kokonaisuudesta eheänä kertomuksena, osien toisiinsa sopivuudesta ja jatkuvien juonien soveltuvuudesta oman elämän kuvaamiseen hallitsee Saaran, Ainin ja Kertun päiväkirjakerrontaa. Kristinusko muodostaa itsestään selvän maailmankuvan perustan, Saarallekin viimeistään siinä vaiheessa kun hän seminaarikoulutuksessa vastaanotti kristillisen aatemaailman osana koulutustaan. Etenkin Ainin

päiväkirjakerrontaa läpäisee usko kollektiivisesti rakennettavaan, parempaan tulevaisuuteen, jota kohti kristinuskon avaamaa tietä ollaan menossa. Saara, Aino ja Kerttu olivat omaksuneet ideologisia kertomuksia oman elämän kerronnallistamisen tarpeisiin ilman, että he epäilisivät valitsemiaan, esimerkiksi poliittista kantaa kuvaavia kertomuksia yksinäisiksi tai -silmäisiksi. Etenkin Aino ja Kerttu kirjoittavat tuottaakseen historiakertomuksia, joissa historia esittäytyy historiallisten tapahtumien kerronnallisuutena.

Siinä kulttuurisessa tilanteessa, josta käsin luen Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja ideologiat ovat, ainakin jos Baumania (mt. 158 ) on uskominen, menettäneet asemansa. Tänä ideologioiden menettäminen ja uusien, ilmaantuvien epäileminen tekee jälkimodernissa elävistä ”matkustajia vailla määränpäättä, jotka taittavat matkaa tietämättä määränpäättä ja etsimättä hyvää yhteiskuntaa” (mt. 161-162). Notkeassa modernissa edistys on yksityistetty, esitys parannuksista ei ole kollektiivinen vaan yksilöllinen hanke. Moderni edistys- ja tulevaisuususkko sisälsi luottamuksen siihen, että toivottu tulevaisuus oli tehtävissä. Edistysuskko kytkeytyy varmuuden tunteeseen ja siksi epävarmuuden ja joustavoittamisen notkeassa modernissa sen asema ei ole enää sama kuin modernissa. (Mt. 160).

Saaran, Ainon ja Kertun omaelämäkerrallinen projekti piti sisällään aikeen saada aikaiseksi omaelämäkertaa lähenevä koko elämän kattava omaelämäkerrallinen teksti. Todennäköisesti jokin kesken jäänyt tai vähemmän pitkäjännitteinen päiväkirjaprojekti olisi tuottanut lopputuloksen, joka sisältäisi runsaammin myöhäismodernin estetiikan ideaalinaan pitämiä, fragmentaarille päiväkirjakerronnalle ominaisia piirteitä, katkoksellisuutta, eheidän ja jatkuvien juonien synnyn estymistä ja kokonaisen elämäkulun haltuunottamisen välttymistä. Todennäköisesti jokin katkonainen, toisiinsa kiinnittymättömistä huomioista koostuva päiväkirja olisi sekin voinut sisältää esimerkiksi samankaltaista kristillistä diskurssia, joka leimaa Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja. Toisaalta taas samalta aikakaudelta todennäköisesti löytyy myös varsin toisenlaisia diskursseja hyödyntäviä päiväkirjoja.

Saara, Aino ja Kerttu aloittavat omasta elämästään kirjoittamisen aikakaudella (1920-luvulla), jolloin totuteltiin modernin mukanaan tuomiin uutuuksiin, vauhdin kiihtymiseen, välimatkojen lyhenemiseen ja liikenne- ja kommunikaatiovälineiden monipuolistumiseen. Myöhäismoderni ei siis ole ensimmäinen tempon kiihtymistä todistanut aikakausi. Kokemusmaailman sirpaloituminen nostettiin esille jo 1700-luvun lopulla traditionaalisen ja modernin yhteiskunnan murtumassa

(Eriksen 2003, 54-113). Teknologiset murrokset ovat siis jo monesti johtaneet keskusteluun rikki menneestä temporaalisuudesta. Mutta viimeisin muutos on nähty myös ainutkertaiseksi.

Vaikka tempon kiihtymisessä kyse on pitkäjänteisestä ja monitahoisesta kehitysprosessista, on modernin ja toisen modernin (myöhäismodernin) tai notkean modernin välille kyetty hahmottamaan edellä kuvaamiani moninaisia eroja niissä tavoissa, joilla temporaaaliset ulottuvuudet strukturoivat elämän jäsentämisen tapoja.

Postmoderni temporaalisuuden murros, esimerkiksi tietokoneistumisen ja Internetin synnyttämät muutokset, jotka kuuluvat oman aikakauteni ilmiöihin, ovat muuttaneet pysyvällä tavalla myöhäismodernissa elävien tapoja jäsentää maailmaa. 1980-luvulla toden teolla alkanut mullistus tiedonvälityksessä on sirpaloittanut, samalla kun se on monipuolistanut ja nopeuttanut tiedonvälitystä. Kykenisinkö itse seuraamaan Kertun tavoin ”maailman tapahtumia” muutamien rivien tai muutamien sivujen pituisissa merkinnöissä tiedon määrän lisääntyttä? Pystyisinkö hahmottamaan tietotulvasta eteneviä kertomuksia ilman että epäilisin tarjolla olevia kertomuksia tai niiden osasia? Mihin monista, kilpailevista tiedonlähteistä turvautuisin? Kenen kertomuksia kertoisin? Jos pyrkisin toimimaan kronikoitsijan tavoin, minkä tapahtumasarjan valitsisin seurattavakseni?

Kun sanoin Saaran, Ainon ja Kertun elämän muistuttavan monessa suhteessa omaani, tarkoitin tietysti, ettei se muistuta sitä paljoakaan. En kertoisi omasta elämästäni samalla tavalla kuin he. Yhteistä on maanantain, tiistain ja muiden päivien jatkumo, jossa elämä muodostuu. Nykyisestä kulttuurisesta ja historiallisesta tilanteesta käsin luettuna Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjat näyttäytyvät kuitenkin toisenlaisesta kulttuurisesta tilanteesta kertovina minulle, lukijalle, joka tuskin edes uskoisi omiin kertojan kykyihinsä ja joka on kadottanut vakaat elämäntarinat ja vaihtanut eheän identiteettinsä tilapäisiin ja tilannekohtaisiin identiteetteihin.

#### *Päiväkirjan aika: kamppailun kohde*

Toinen kulttuurin muutosprosesseihin kytkeytyvä minän, ajan ja maailman suhteen kysymys, jonka olen nostanut esiin lukiessani Saaran, Ainon ja Kertun päiväkirjoja, on kysymys naisen paikasta ajassa. Moderni aikakäsitys on sisältänyt ajatukset kehityksestä ja edistyksestä samalla kun se on siirtänyt ajan sisänpäin kääntyneen yksilön ja maailman välisen suhteen kysymykseksi.

Modernissa omaelämäkerrallisesta kirjoittamisesta tuli autonomisen individualistin omaelämäkerrallisten performanssien sija. Omaelämäkerrallisissa diskursseissa minän aika rakensi tämän egon sisäisyyden diskursseja. Kysymys ajasta, minästä ja omasta elämästä kirjoittamisesta kuitenkin purkautuu sisäänpäin kääntymisen synnyttämästä näennäisestä harmonisuuden tilastaan, kun keskusteluun astuvat sukupuolta ja valtaa koskevat kysymykset. Ajan ja omaelämäkerrallisen kirjoituksen suhde politisoituu kysymyksen neutraaliuden purkautumisen myötä. Naisten omaelämäkerrallisten kirjoitusten lukeminen pakottaa kysymään esimerkiksi kenen aikaa modernin aikakäsityksen aika on. Naisen historian näkökulmasta katsoen ei ole itsestään selvää, että nainen saa käyttöönsä vakiintuneet omaelämäkerralliset diskurssit ja niihin sisäinrakennetut ajan ja minän väliset suhteet oman identiteettinsä performoimiseksi. Onko modernin, julkisesti performoidun omaelämäkerran aika miehen aikaa, ja mahtuuko nainen moderniin, miehen rakentamaan aikaan? Onko naisen aika aikaa, joka ei kuulu miehen aikaan? Onko päiväkirjan toistoa, syklisyyttä ja arkisuutta ilmaiseva aika ”sopinut” naisen omaelämäkerrallisiin projekteihin, toisin sanoen onko nainen ja arkinen, toistoon perustuva aika, samastettu?

Tässä luvussa olen nostanut esiin viimeisen teeman omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluissani, poeettisen ja arkisen ajan suhteen. Se ei lopultakaan ole joka suhteessa hedelmällinen lähestymistapa päiväkirjan aikaan, sillä se palauttaa mieleen ne tavat, joilla arkielämä ja nainen on yhdistetty toisiinsa. Nainen on kuulunut arkeen (Felski 2000, 93). Kuitenkin kirjoittavat naiset ovat kamppailleet juuri sitä vastaan, että naisen arki ei kuulu miehen ylevien kenttien, korkeakulttuurin, sivistyksen ja hienostuneisuuden alueille. Näille areenoille astunut nainen tuli määritellyksi epäkäytännölliseksi, ei-arkiseksi epänaiseksi esimerkiksi Minna Canthin tavoin (Lappalainen 1990, 82).

Arkisen ja poeettisen suhteen kannalta on kuitenkin kiinnostavaa pohtia omaelämäkertojen ja fiktiota tuottavien suhdetta kulttuurin symbolisiin ja metaforisiin resursseihin. Näiden resurssien avulla rakennetaan hierarkioita ja näkymättömiä, luonnollistettuja rajoja sukupuolten välille, ja ne ovat yhtä lailla osa omaelämäkertojen kuin fiktiota tuottavien kulttuurista todellisuutta. Onko kuitenkin niin, että omaelämäkertoajat omaksuvassa lähestymistavassaan ottavat kulttuurin tarjoamat resurssit annettuina, kun taas fiktiota tai runoutta kirjoittavat suhtautuvat etäännyttävästi näihin ulottuvuuksiin? Näin nämä toisella tapaa kirjoittamiseen ja kielen käyttöön asennoituvat voivat problematisoida teksteissään muun muassa temporaalisuuden ja sukupuolen suhteita toisella tapaa kuin omaelämäkertoajat, jotka eivät ole suunnanneet etäännyttävää katsetta oman aikakautensa kulttuuriin.

Toisaalta esimerkiksi Ainon päiväkirja on osoitus siitä, että hän tekee samaa sukupuoli-järjestelmää murtavaa työtä kuin ne naiskirjailijat, jotka teoksissaan tuovat esiin sukupuoli-järjestelmän problematiikan. Kaunokirjailijoilla on kuitenkin tietoisempi suhde kieleen ja siten he voivat tuoda esiin ja purkaa retorisia rakenteita, vastustaa määrittelytapoja ja hallitsevia kielellisiä ja ideologisia rakenteita. Fiktiota kirjoittavat voivat tietoisesti ottaa käyttöönsä kulttuurin tarjoamat metaforiset ulottuvuudet. Siten kirjailijoilla on mahdollisuus murtaa ja työstää kulttuurin konstituivia rakenteita ja ottaa esimerkiksi sukupuolen ja temporaalisuuden representaatiot tarkoituksellisesti käsittelynsä, tuoda esille kyseenalaistavasti tai osoittavasti tähän suhteeseen liittyviä kysymyksiä. Vakiintunutta sukupuoli-jakoa ja sen kautta tuotettua naisen paikkaa ajassa purkavat ja konstituivat diskurssit ovat kuitenkin yhteistä kulttuurista pääomaa, josta myös lukevat ja kirjoittavat omaelämäkertoajat ammentavat.

Naissubjektin ja temporaalisuuden suhteen jännitteistä historiaa vasten tarkasteltuna Saaran, Ainon ja Kertun voi halutessaan nähdä etsivän omaa aikaansa. On selvää, että tämä positiointi on minun, ei Saaran, Ainon ja Kertun. Yhtä lailla on selvää, että omaelämäkerrallisen ajan tarkasteluni koskevat omaa aikaani, eivät siis ainoastaan Saaran, Ainon ja Kertun aikaa.

Lyyrisyys, syklisyys ja lineaarisuus eivät tarkasteluissani sitoudu naiseuden tai mieheyden essentialisiin kategorioihin. Pikemminkin näissä keskusteluissa kyse on siitä, mihin ne assosioituvat kulttuurisissa diskursseissa ja kuinka niitä käytetään erottelumekanismena sukupuoli-järjestelmässä. Puhuttaessa syklisyydestä, lineaarisuudesta ja lyyrisyydestä eli sukupuolen ja temporaalisuuden representaatioista siirrytään käsittelemään kulttuurin symbolitasoa ja metaforista kielenkäyttöä. Filosofeista Ricoeur on kiinnittänyt huomiota metaforiseen kielenkäyttöön ajan filosofiassa. Edellä, luvussa neljä, toin esiin kuinka kulttuurintutkimuksen tulkitseva paradigma on hampaaton valtakysymysten tarkastelussa. Keskustelujeni tässä vaiheessa olen valmis lisäämään, että juuri kulttuurin symbolisista ja metaforisista resursseista kiinnostunut kulttuurintutkimus kykenee keskustelemaan siitä, kuinka kaikille sama aika muuttuu kulttuurin diskursiivisten, symbolisten ja metaforisten resurssien kautta erojen ajaksi. Eikö keskustelu naisen ja miehen ajasta ole käyty juuri kulttuurin metaforisia ja symbolisia ulottuvuuksia koskien? Tämän keskustelun voi nähdä olevan kamppailua näistä kulttuurin resursseista ja niihin kytkeytyvistä ulottuvuuksista. Keskusteluissani Ricoeurin ohella keskeisen aseman saaneet feministisen tutkimuksen edustajat ovat myös liikkuneet tällä alueella, tuoden esiin kuinka naisen tulee luoda itselleen symbolinen taso uudelleen ja kuinka nainen asettuu semioottiseen, tyhjään, siihen mitä ei voi sanoa.

Myös se myöhäismodernia temporaalisuutta koskeva keskustelu, jossa nykyistä aikakokemusta kuvataan menettämisenä, kadottamisena ja epävakautena voitaisiin siirtää tarkasteltavaksi tässä horisontissa. Kieli, jolla puhutaan temporaalisuudesta tyhjentyneestä nykytilanteesta tuottaa vaikutelmaa fragmentoitumisesta sellaisena rikkinäisyyden ja irrallisuuden tilana, josta pitää pelastautua. Kaipuu syvempään ja eheämpään temporaalisuuteen voi enenevästi olla myöhäismodernin synnyttämä reaktio muutosta ja vauhtia idealisoivan aikakauden temporaalisuuteen. Myöhäismodernin temporaalisuuden kääntöpuoli näyttäytyy puheissa, jotka esiintyvät ainakin niissä viimeaikaisissa itsehoito- ja kasvatusoppaissa, sekä muissa puheenvuoroissa, jotka nostavat esiin pysähtymisen, kiireen vastustamisen ja hetkestä kiinni tarttumisen. Nämä myöhäismodernin temporaalisuuden pakottavasta rytmistä irrottautumaan kannustavat puheet (esimerkiksi Eriksen 2003) ehdottavat ajan, ihmisen ja teknologian suhteen muutosten vastapainoksi hitaan ajan merkityksen havaitsemista. Hitaan ajan löytäminen on kuitenkin haastavaa myös siksi, että aika on oikeasti viime kädessä aina kaikille samaa kaikkialla, se vain otetaan eri tavoin diskursiivisella ja symbolisella tasolla käsiteltäväksi yhdistämällä se vaihtelevasti kokemusmaailman muihin ulottuvuuksiin.

Lähdin liikkeelle hyvästijätöistä eron hetkellä ja lopetin kohtaamiseen. Tämän tekstin kirjoittaminen on ollut minulle monella tapaa omaelämäkerrallinen prosessi, minkä seikan huomaaminen osaltaan sekoittaa sitä näkymätöntä rajaa, joka usein asetetaan omaelämäkerrallisen ja tieteellisen sekä omaelämäkerrallisen ja fiktion kirjoittamisen väliin. Nyt päästyäni lähemmäs viimeistä pistettä on omien hyvästieni aika, joten kiitän sinua lukijani, kun lähdit mukaani.

## LÄHDELUETTELO

### AINEISTO

"Saaran" päiväkirjat 1927-1974. KL 27520. Päiväkirjat tutkimuskäyttöön-kokoelma. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. 1992.

1927-1927

1931-1933

1932-34 (sis. Esipuhe lukijalle 1960)

1935-1973

Loma Roomassa eli eläkkeelle siirtymisen muistomatka 1970

Isä -Helmerin sairaskertomus 1973

Yllätys-hiihtolomamatka Mallorcalle 1974

"Kertun" päiväkirja KL 27503. Päiväkirjat tutkimuskäyttöön-kokoelma. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. 1992.

1932-1933

1925-1933

1965-1977

1973-1977

1977

1977-1978

1985

1979-1981

1980-1982

"Ainon" päiväkirjat 1930-1952. Paunun sukuarkisto III: 24. Jyväskylän maakunta-arkisto.

1930-1932

1933-1936

1936-1939

1939-1942

1942-1944

1944-1947

1947-1949  
1949-1951  
1951-1952

## LÄHTEET

Adam, Barbara (1990) *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

Adam, Barbara (1995) *Timewatch. The Social Analysis of Time*. Polity Press.

Arendt, Hannah (2002) *Vita Activa - ihmisenä olemisen ehdot*. Suomentanut Riitta Oittinen ja työryhmä. Tampere: Vastapaino.

Arthos, John (2000) “ "To Be Alive When Something Happens": Retrieving Dilthey's Erlebnis”. *Janus Head* 3.1 (2000). <http://www.janushead.org/3-1/ja> tulostettu 25.4.2006.

Atwood, Margaret (2000) *Sokea surmaaja*. Suomentanut Hanna Tarkka. Helsinki: Otava.

Bakhtin, Mihail (1981) *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Michael Holquist (toim.). Austin: University of Texas Press.

Barthes, Roland (1990) *Camera Lucida. Reflections on Photography*. London: Fontana Paperbacks.

Barthes, Roland (1993) *Tekstin hurma*. Tampere: Vastapaino.

Bauman, Zygmunt (2002) *Notkea moderni*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Baynham, Mike (2003) “Narratives in Space and Time: Beyond Backdrop Accounts of Narrative Orientation.” *Narrative Inquiry* 13:2, 147-166.

Blodgett, Harriet (1988) *Centuries of Female days. Englishwomen's Private Diaries*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Boone, Joseph Allen (1987) *Tradition Counter Tradition: Love and the Form of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press.

Brady, Ivan (199): *Anthropological poetics*. Savage (Md.): Rowman & Littlefield. Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Brockmeier, Jens (1995) “Anthropomorphic operators of time: Chronology, Activity, Language, and Space.” Teoksessa *Dimensions of Time and Life: the Study of Time VIII*. J. T. Fraser & M. P. Soulsby (toim.). Madison, CT: International Universities Press.

Brockmeier, Jens (2001) “From the end to the beginning: Retrospective teleology in autobiography.” Teoksessa *Narrative and Identity: Studies in Autobiography, Self and Culture*, s. 247-280. Jens Brockmeier & Donal Carbaugh (toim.). Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

Brockmeier, Jens (2000) “Autobiographical Time.” *Narrative Inquiry*, 10/1, 51-73.



Brooks, Peter (1984) *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*. New York: Knopf.

Bunkers, Suzanne (1986) "Reading and Interpreting Unpublished Diaries by Nineteenth-Century Women." *A / B Auto / Biography studies*, 15-17.

Bunkers, Suzanne (1991) *The Diary of Caroline Seabury 1853-1864*. University of Wisconsin Press.

Buss, Helen M. (1996) "A Feminist Revision of New Historicism to Give Fuller Readings of Women's Private Writing." Teoksessa *Inscribing the Daily: Critical Essays on Women's Diaries*, s. 86-103. Suzanne L.Bunkers & Cynthia Anne Huff (toim.). Amherst: Massachusetts University Press.

Carr, David (1986) *Time, Narrative, and History*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

Carranza, Isolda E. (2003) "Genre and Institution: Narrative Temporality in Final Arguments." *Narrative Inquiry* 13: 1, 41-59.

Chodorow, Nancy J. (1978) *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press.

Cixous, H len  (1991) "*Coming to Writing*" and *Other Essays*. Cambridge & al: Harvard University Press.

Clifford, James (1988) *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.

Cobb-Moore, Geneva (1996) "When Meanings Meet: The Journals of Charlotte Forten Grimk ." Teoksessa *Inscribing the Daily: Critical Essays on Women's Diaries*, s. 139-155. Suzanne L.Bunkers & Cynthia Anne Huff (toim.). Amherst: Massachusetts University Press.

Cox, James M. (1988) "The Memoirs of Henry James: Self-Interest as Autobiography." Teoksessa *Studies in Autobiography*, s. 24-31. James Olney (toim.). New York: Oxford University Press.

Culley, Margo (1998) "Introduction to A Day at a Time: Diary Literature of American Women, from 1764 to 1985." Teoksessa *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, s. 217-221. Sidonie Smith & Julia Watson (toim.). Madison & London: The University of Wisconsin Press.

Davies, Karen (1989) *Women and Time. Weaving the Strands of Everyday Life*. Lund: Universitet I Lund.

De Fina, Anna (2003) "Plotting the "right place" and the "right time": Place and time as interactional resources in narrative." *Narrative Inquiry* 13: 2, 413-432.

De Man, Paul (1979) "Autobiography as De-facement." *Modern Language Notes* 94: N 5, 919-930.

Deleuze, Gilles (2000) *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques (1976) *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Derrida, Jacques (1988) *The Ear of the Other*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques (1994) *Given Time I. Counterfeit Money*. University of Chicago Press.
- Dimitroulia, Maria (1996) " "Here then was I": Virginia Woolf's Subjectivity and Criticism." *Manuscript* 1: 2, Spring 1996.
- DuPlessis, Rachel Blau (1985) *Writing Beyond the Ending: Narrative Strategies of Twentieth-Century Women Writers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Duran, Jane (2004) "Virginia Woolf. Time and the Real." *Philosophy and Literature* 28:2, 300-308.
- Durkheim, Émile (1980) *Uskontoelämän alkeismuodot: australialainen toteemijärjestelmä*. Helsinki: Tammi.
- Eakin, Paul John (1985) *Fictions in Autobiography*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Eakin, Paul John (1989) "Foreword." Teoksessa Philippe Lejeune: *On Autobiography*, edited and with a foreword by Paul John Eakin. Minneapolis: Minnesota University.
- Eakin, Paul John (1998) "Narrative and Chronology Structures of Reference and the New Model Autobiographer." Teoksessa *Studies in autobiography*, s. 32-42. James Olney (toim.). New York: Oxford University Press.
- Eakin, Paul John (1999) *How Our Lives Become Stories. Making Selves*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Eliade, Mircea (1993) *Ikuisen paluun myytti, Kosmos ja historia*. Helsinki: Loki-kirjat.
- Elias, Norbert (1992) *Time: An Essay*. Oxford & al: Blackwell.
- Ellis, Carolyn & Bochner Arthur P. (2000) "Autoethnography: Personal Narrative, Reflexivity. Researcher as Subject." Teoksessa *Handbook of Qualitative Research*, s. 733-768. Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (toim.). Sage.
- Eriksen, Thomas Hylland (2003) *Hetken tyrannia*. Helsinki: Johnny Kniga.
- Ermarth, Elizabeth Deeds (1989) "The Solitude of Women and Social Time." Teoksessa *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, s. 37-46. Frida Forman Johles & Sowton Caoran (toim.). Oxford: Pergamon Press.
- Ermarth, Elizabeth Deeds (1992) *Sequel to History. Postmodernism and the Crisis of Representational Time*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.

- Fabian, Johannes (1991) "Of Dogs Alive, Birds Dead, and a Time to Tell a Story." Teoksessa *Chronotypes. The Construction of Time*, s. 185-204. David E. Wellbery & John Bender (toim.). Stanford: Stanford University Press.
- Fabian, Johannes (2001) "Time, Narration and the Exploration of Central Africa." *Narrative* 9: 1, S 4-20.
- Faulkner, Joanne (2001) "Amnesia at the Beginning of Time: Irigaray's reading of Heidegger in The Forgetting of Air." *Contretemps* 2: 124 – 141.
- Felski, Rita (1989) *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Felski, Rita (2000) *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*. New York: New York University Press.
- Fleishman, Avrom (1983) *Figures of Autobiography. The Language of Self-writing*. Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press.
- Fothergill, Robert A. (1974) *Private Chronicles. A Study of English Diaries*. London: Oxford University Press.
- Fothergill, Robert (1995) "One Day at a Time: The Diary as Lifewriting." *a/b: Auto/ Biography Studies* 10:1, 81-91.
- Fox, Meg (1989) "Unreliable Allies: Subjective and Objective Time in Childbirth." Teoksessa *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, s. 123-134. Frida Forman Johles & Sowton Caoran (toim.). Oxford: Pergamon Press.
- Freeman, Mark (1993) *Rewriting the Self. History, Memory, Narrative*. London: Routledge.
- Freeman, Mark (1998) "Mythical Time, Historical Time, and the Narrative Fabric of the Self." *Narrative Inquiry*, 8:1, 27-50.
- Friedman, Susan Stanford (1989) "Subversion of Narrative in Women's Writing: Virginia Woolf and the Tyranny of Plot." Teoksessa *Reading Narrative: Form, Ethics and Ideology*, s. 162-185. James Phelan (toim.). Columbus: Ohio State University Press.
- Friedman, Susan Stanford (2005) „Spatial Poetics and Arundhati Roy's The God of Small Things.“ Teoksessa *A Companion to Narrative Theory*, s. 192-205. James Phelan & Peter J. Rabinowitz (toim.). Oxford: Blackwell.
- Game, Ann (1991) *Undoing the Social. Towards a Deconstructive Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Game, Ann (1999) "Time, Space, Memory, with reference to Bachelard." Teoksessa *Global Modernities*, Mike Featherstone, Scott Lash & Roland Robertson. London: Sage.
- Game, Ann (1997) "Time Unhinged." *Time & Society* 6: 2/3, 115-129.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford (1993) *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. S. 19-35. London: Fontana Press.

Gell, Alfred (199): *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps*. Oxford & Washington D.C.: Berg.

Genette, G rhard (1980) *Narrative Discourse*. Oxford: Basil Blackwell.

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

Grossberg, Lawrence (2006) ”Kulttuurin elämät ja teot ”.Suomentanut Urpo Kovala. Teoksessa *Tarkkoja siirtoja. Erkki Vainikkalan juhlaKirja*.  
<http://tuki.hum.jyu.fi/~julkaisu/grossberg.html>)Tulostettu 15.5.2006.

Grönroos, Henrik (1957) ”Almanakka muistikirjana.” Teoksessa *Suomen almanakan juhlaKirja*, s. 155-182. *Kustaa Vilkuna & al (toim.)*. *HelsinkiKirja*: Helsingin yliopisto, Oy Weilin & G os Ab.

Grönstrand, Heidi (2000) ”Puheenaiheena perhe. Melodraama yhteiskunnallisen keskustelun välineenä naisten kirjoittamisessa romaaneissa 1840-luvun Suomessa.” *Naistutkimus* 3/2000, 42-56.

Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity. An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Hatavara, Mari (2004) ”Fredrika Runeberg ja naishistorian kirjoittamisen strategiat.” *Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja* 2003, 99-120. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Hatavara, Mari (2007) *Historia ja Poetiikka Fredrika Runebergin ja Zacharias Topeliuksen Historiallisissa Romaaneissa*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura.

Heidegger, Martin (2000) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.

Heilbrun, Carolyn (1990) *Hamlet’s Mother and Other Women*. New York: Ballantine Books.

Henderson, Mae Gwendolyn (1998) ”Speaking in Tongues. Dialogics, Dialectics and the Black Woman Writers’ Literary Tradition.” Teoksessa *Women, Autobiography, Theory*, s. 343-351. Sidonie Smith & Julia Watson (toim.). Madison & London: The University of Wisconsin Press.

Holladay, Melanie Butler (2006) *Individualism Possessed: The Supernatural Marriage Plot, 1820-1870*. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University, Nashville, Tennessee. [http://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-07212006-113702/unrestricted/MELANIE\\_HOLLADAY DISSERTATION.pdf](http://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-07212006-113702/unrestricted/MELANIE_HOLLADAY DISSERTATION.pdf) tulostettu 15.4.2007.

Holdheim, W. Wolfgang (1984) *The Hermeneutic Mode. Essays on Time in Literature and Literary Theory*. London. Cornell University Press.

Hubert, Henri (1999) *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic*. Oxford: Durkheim Press Ltd.

Huttunen, Rauno & Kakkori Leema (2002) "Hermeneutics of Truth and Self. Heidegger's, Gadamer's and Ricoeur's Significance in Autobiographical research." Teoksessa *Narrative Research. Voices of Teachers and Philosophers*, s. 77-90. Rauno Huttunen, Hannu L. T. Heikkinen & Leena Syrjälä (toim.). Jyväskylän yliopisto.

Irigaray, Luce (1999) *The Forgetting of Air*. London: The Athlone Press.

Iser, Wolfgang (2000) *The Range of Interpretation*. New York: Columbia University Press.

Johansson, Ella (1996) "Inber och mamma gjorde lite av varje. Kvinnor, män och tid i en bondedagbok från 1920-talet." Teoksessa *Oväntat. Aspekter på etnologisk kulturforskning*, s. 111-124. Roger Jacobson & Britta Lundgren (toim.). Tukholma: Carlssons.

Jokinen, Eeva (1996) *Väsänyt äiti. Äitiyden omaelämäkerrallisia esityksiä*. Helsinki: Gaudeamus.

Jokinen, Eeva (2004) "Päiväkirjat tiedon lajina." Teoksessa *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*, s. 118-140. Marianne Liljeström (toim.). Tampere: Vastapaino.

Jokinen, Eeva (2005) *Aikuisten arki*. Helsinki: Gaudeamus.

Josselsson, Ruthellen (1996) "On Writing other People's Lives: Self-Analytic Reflections of a Narrative Researcher". *Ethics and Process in the Narrative Study of Lives*. vol 4 , s. 60-71.

Kagle, Steven E. & Gramegna Lorenza (1996) "Rewriting Her Life: Fictionalization and the Use of Fictional Models in Early American Women's Diaries." Teoksessa *Inscribing the Daily: Critical Essays on Women's Diaries*, s. 38-55. Suzanne L. Bunkers & Cynthia Anne Huff (toim.). Amherst: Massachusetts University Press.

Kahn, Robbie Pfeufer (1989) "Women and Time in Childbirth and During Lactation." Teoksessa *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, s. 20-36. Frida Forman Johles & Sowton Caoran (toim.). Oxford: Pergamon Press.

Keefe, Terry (1995) "Autobiography and Biography: Simone de Beauvoir's Memoirs, Diary and Letters." Teoksessa *Autobiography and the Existential Self. Studies in Modern French Writing*, s. 61-81. Terry Keefe & Edmund Smyth (toim.). Liverpool: Liverpool University Press.

Keesing, Roger M. (1987) "Anthropology as Interpretive Quest." *Current Anthropology* 28: 2 , 161-176.

Kellner, Douglas (1989) "Jameson, Marxism, and Postmodernism." Teoksessa *Postmodernism. Jameson. Critique*, s. 1-42. Douglas Kellner (toim.). Washington: Maison Neue Press.

Koivisto, Päivi (2004) "Anja Kauranen-Snellmanin romaanit autofiktioina." *Kirjallisuuden tutkijain seuran vuosikirja* 2003, s. 11-31. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koselleck, Reinhart (2004) *Futures past. On the Semantics of Historical Time*. Irvington, New York: Columbia University Press.

- Kosonen, Päivi (1993) ”Naisena lukeminen.” Teoksessa *Aikanaisia. Kirjoituksia naisten omaelämäkertoista*, s 35-53. . Ulla Piela (toim.).Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kosonen, Päivi (1995) *Samuudesta eroon: naistekijän osuus George Gusdorfin, Philippe Lejeunen, Paul de Manin ja Nancy K. Millerin autobiografiateorioissa*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kosonen, Päivi (2000) *Elämät sanoissa. Eletty ja kerrottu epäjatkuvuus Sarrauten, Durasin, Robbe-Grillet'n ja Perecin omaelämäkerrallisissa teksteissä*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Kristeva, Julia (1995) ”Women’s Time.” Teoksessa *The Kristeva Reader*, s. 187-213. Toril Moi (toim.). Oxford & Cambridge USA: Basil Blackwell.
- Laitinen, Lea (1998) ”Dramaattinen preesens poettisena tekona.” Teoksessa *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*, s. 81-137. Lea Laitinen & Lea Rojola (toim.). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lappalainen, Päivi (1990) ”Isän ääni. Kirjallisuushistoriamme ja patriarkaalinen ideologia.” Teoksessa *Marginaalista muutokseen. Feminismi ja kirjallisuudentutkimus*, s. 71-95. Pirjo Ahokas & Lea Rojola (toim.). Turku: Turun yliopiston taiteiden tutkimuslaitos.
- Lappalainen, Päivi (2001) ”Johdanto. Naiset ja romaani julkisen ja yksityisen välimaastossa 1800-luvulla.” Teoksessa *Lähikuvassa nainen. Näköaloja 1800-luvun kirjalliseen kulttuuriin*, s. 7-22. Päivi Lappalainen, Heidi Grönstrand & Kati Launis (toim.). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Leccardi, Carmen (2003) “Resisting “Acceleration Society”.” *Constellations* 10:1, 34-41.
- Leccardi, Carmen (2005) ”Facing Uncertainty. Temporality and Biographies in the New Century.” *Young* 13(2), 123–46.
- Leitch, Vincent B. (1992) *Cultural criticism, literary theory, poststructuralism*. New York: Columbia University Press.
- Lejeune, Philippe (1989) *On Autobiography*. Edited and with a foreword by Paul John Eakin. Minnesota: University of Minneapolis Press.
- Lejeune, Philippe (2001) “How do diaries end?” *Biography*. 24:1, 99-112.
- Leskelä-Kärki, Maarit (2006) *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Linde, Charlotte (1993) *Life Stories: The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.
- Lloyd, Genevieve (1992) *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lyotard, Jean-Francois (1984) *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyyra, Pessi (2003) *Itseymmärrys Paul Ricoeurin tekstin hermeneutiikassa*. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja 68. Kampus Kustannus.

Makkonen, Anna (1993) ”Valkoisen kirjan kutsu eli löytöretkellä päiväkirjojen maailmoissa”. Teoksessa *Hiljaista vimmaa. Suomalaisen naisten päiväkirjatekstejä*, s. 360-376. Suvi Ahola (toim.). Helsinki: Kirjayhtymä.

Makkonen, Anna (1997) ”Paljastuksia kaikilta vuosilta.” Teoksessa *Muodotonta menoa. Kirjoituksia nykykirjallisuudesta*, s. 98-115. Mervi Kantokorpi, Lasse Koskela, Pirjo Lyytikäinen, Anna Makkonen, Jyrki Nummi (toim.). Helsinki: WSOY.

Markkola, Pirjo (2000) ”The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860-1920.” Teoksessa *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830-1940*, s. 113-145. Pirjo Markkola (toim.). SKS: Studia Historica 64.

Markkola, Pirjo (2002) *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860-1920*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Maschuch, Michael (1996) *Origins of the Individualist Self: Autobiography & Self-Identity in England, 1591-1791*. Stanford: Stanford University Press.

McNay, Lois (2000) *Gender and Agency. Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Malden: Polity Press.

Meretoja, Hanna (2004) „Tarinoiden hajottajista toisin kertojiin. Kirjailijan yhteiskuntakriittisestä tehtävästä eksistentiaalismin jälkeisessä Ranskassa”. *Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 2003*, s. 121-150. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.

Miller, Nancy K. (1988) *Subject to Change: Reading Feminist Writing*. New York: Columbia University Press.

Miller, Nancy K. (1996) *Bequest and Betrayal*. New York: Oxford University Press.

Moi, Toril (1990) ”Feministinen, naispuolinen, naisellinen.” Teoksessa *Marginaalista muutokseen. Feministinen kirjallisuudentutkimus*, s. 17-37. Turku: Turun yliopisto.

Munn, Nancy D. (1992) ”The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay.” *Annual Review of Anthropology*, 21: 93-123.

Murphy, Patricia (2001) *Time is of the Essence: Temporality, Gender and the New Woman* New York: University of New York Press.

Mäkelä, Anneli ja toimituskunta (1989) ”Naisen tehtävä on olla puoliso ja äiti, vai onko? Holhokista kansalaiseksi.” Teoksessa *Sain roolin johon en mahdu. Suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja*, s. 135-137. Marja-Liisa Nevala (toim.). Keuruu: Otava.

- Mäkikalli, Aino (2007) *From Eternity to Time: Conceptions of Time in Daniel Defoe's Novels*. Oxford: Peter Lang.
- Norkola, Tero (1996) ”Kirjoituksia sydänten kammioista: henkilökohtaisen päiväkirjan poetiikkaa.” Teoksessa *Sivupolkuja. Tutkimusretkiä kirjallisuuden rajaseudulle*. Tero Norkola ja Eila Rikkinen (toim.). Helsinki: SKS. Tietolipas 146.
- Norkola, Tero (1995) ””Tavallisten ihmisten päiväkirjat” - merkintöjä kirjallisuuden marginaalissa.” Teoksessa *Karnevaali ja autiomaan - Kirjallisuustieteellisiä tutkimuksia*, s. 111-133. Anna Makkonen & Teemu Ikonen (toim.). Helsingin yliopiston yleisen kirjallisuustieteen, teatteritieteen ja estetiikan laitoksen julkaisuja n:o 1. Helsinki: Yliopistopaino.
- Nussbaum, Felicity A. (1988) ”towards Conceptualizing Diary.” Teoksessa *Studies in Autobiography*, s. 128-140. James Olney (toim.). New York: Oxford University Press.
- O'Brien, Mary (1989) ”Periods.” Teoksessa *Taking Our Time: Feminist Perspectives on Temporality*, s. 11-19.
- Oesch, Erna (1993) ”Teksti, maailma ja tekstin maailma. Tulkinnan logiikasta ymmärtämisen avoimuuteen.” Teoksessa *Malli metodi merkitys. Esseitä Veikko Rantalan 60-vuotispäivän kunniaksi*, s. 417-429. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol 49.
- Oesch, Erna (1994) *Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta vol. 53.
- Ollila, Anne (1998) *Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden seura.
- Olney, James (1973) *Metaphors of Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton: Princeton University Press.
- Perec, Georges (2006) *Elämä Käyttöohje. Romaaneja*. Suomentanut Ville Keynäs. Loki-Kirjat.
- Perrot, Michelle & Martin-Fugier Anne (1990) ”The Actors.” Teoksessa *A History of Private Life IV. From the Fires of Revolution to the Great War*, s. 95-338. Michele Perrot (toim.). Cambridge Mass. & al: Belknap Press of Harvard University Press.
- Peterson, Linda (1986) *Victorian Autobiography. Tradition of Self-interpretation*. New Haven and London: Yale University Press.
- Peterson, Linda (1988) ”Gender and Autobiographical Form: The Case of the Spiritual Autobiography.” Teoksessa *Studies in Autobiography*, s. 211-222. James Olney (toim.). New York: Oxford University Press.
- Pike, Burton (1976) ”Time in Autobiography.” *Comparative literature* 28:4, s. 326-342.
- Poyatos, Fernando (1988) *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*. Amsterdam: Benjamins.



Probyn, Elsbeth (1993) "True voices and real people. The 'problem' of the autobiographical in cultural studies." Teoksessa *Relocating Cultural Studies. Developments in Theory and Research*, s. 105-122. Valda Blundell, John Shepherd, Ian Taylor (toim.). London: Routledge.

Reme, Eva (1999) *De biografiske rom. Konstruksjon og konservering av selvbilder*. Universitetet i Bergen.

Renza, Louis A. (1980) "The Veto of the Imagination: A Theory of Autobiography." Teoksessa *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, s. 268-295. James Olney (toim.). Princeton University Press.

Ricoeur, Paul (1980) "Narrative Time." *Critical Inquiry* 7,:1, 169-190.

Ricoeur, Paul (1981) "Appropriation". Teoksessa *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, s. 182-193. John B. Thompson (toim.). Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul (1981b) "Model of the Text: Meaningful action considered as text." Teoksessa *Hermeneutics and the human sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, s. 197-220. John B. Thompson (toim.). Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul (1981c) "What is a Text? Explanation and Interpretation." Teoksessa *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, s. 145-164. Toim. John B. Thompson. Cambridge University Press. John B. Thompson (toim.). Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul (1981d) "Task of Hermeneutics." Teoksessa *Hermeneutics and Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation*, s. 43-62. John B. Thompson (toim.). Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul (1984) *Time and narrative vol. I*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul (1984) *Time and narrative vol. I*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul (1985) *Time and narrative vol. II*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul (1988) *Time and narrative vol. III*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.

Ricoeur, Paul (1991a) "Hermeneutics and the Critique of Ideology." Teoksessa *From Text to Action: Essays on Hermeneutics*, s. 270-308. Evanston: Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul (1991c) "Mimesis and Representation." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 137-155. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1991d) "What is a Text? Explanation and Understanding." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 43-64. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1991e) "Life: A Story in Search of a Narrator." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 425-440. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1991f) "The Human Experience of Time and Narrative." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 99-116. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1991g) "Narrated Time." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 138-154. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1991h) "Writing as a Problem for Literary Criticism and Philosophical Hermeneutics." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 331-336. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1991i) "The Function of Fiction in Shaping Reality." Teoksessa *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, s. 117-136. Mario J. Valdes (toim.). Toronto: University of Toronto Press.

Ricoeur, Paul (1992) *Oneself as Another*. Chicago: Chicago University Press.

Ricoeur, Paul (1998). Interview with Paul Ricoeur by Sorin Antohi. *Janus Head Archives*. Vol. I, No. 1 Summer 1998. [www.jjanushead.org/archives.cfm](http://www.jjanushead.org/archives.cfm) - 14k - Tulostettu 25.4.2006. Tulostettu 13.4.2006.

Ricoeur, Paul (2000) *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Suomentanut Heikki Kujansivu. Helsinki: Tutkijaliitto.

Ricoeur, Paul (2000b) *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. London: Athlone Press.

Rimmon-Kenan, Shlomith (1991) *Kertomuksen poetiikka*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Roe, Sue (1990) *Writing and Gender: Virginia Woolf's writing*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Rosa, Hartmut (2003) "Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society." *Constellations* 10:1, 3-33.

Rosa, Hartmut (2005) *Beschleunigung Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Saariluoma, Liisa (1996) *Modernin minän synty 1700-luvun romaanissa. Valistuksesta Wilhelm Meisteriin*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Saresma, Tuija (2000) "Monologi dialogisuudesta eli matkalla kohti eettistä omaelämäkertatutkimusta." *Kulttuurintutkimus* 17 (2000): 4, 3-18.

- Saaremaa, Tuija (2005) "The politics of reading the autobiographical I's. The 'truth' about Outi." */thirdspace/ 4* (2005): 3. <http://www.thirdspace.ca/journal.htm> Tulostettu 1.11.2006.
- Saaremaa, Tuija (2007) *Omaelämäkerran rajapinnoilla. Kuolema ja kirjoitus*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 92.
- Sartwell, Crispin (2000) *End of Story. Toward an Annihilation of Language and History*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Schmitt, Gerhard (2000) "Minän käsittämistävän yhteys tieteen kritiikkiin Nietzschellä." Teoksessa *Subjektia rakentamassa. Tutkielmia minuudesta teksteissä*. Tomi Kaarto & Lasse Kekki (toim.). Sarja A n: 48. Turku: Turun yliopisto.
- Smith, Robert (1995) *Derrida and Autobiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Sidonie & Watson Julia (2001) *Reading Autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith Sidonie & Watson Julia (2005) "The Trouble with Autobiography. Cautionary Notes for Narrative Theorist." Teoksessa *A Companion to Narrative Theory*, s. 356-371. James Phelan & Peter J. Rabinowitz (toim.). Oxford: Blackwell.
- Stanley, Liz (1992) *The Autobiographical 'I'. Theory and Practice of Feminist Autobiography*. Manchester: Manchester University Press.
- Stanley, Liz & Dampier Helen (2006) "Simulacrum Diaries: Time, the Moment of Writing, and the Diaries of Johanna Brandt-Van Warmelo Liz." *Life Writing* 3(2), 25-52.
- Stewart, Susan (1993) *On longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham: Duke University Press.
- Svenske, John (1993) *Skrivandets villkor. En studie av dagboksskrivandets funktioner och situationella kontexter utgående från Backåkers Eriks dagbok 1861-1914*. Uppsala, Institutionen för nordiska språk vid Uppsala universitet.
- Svensson, Birgitta (1997) "The Power of Biography: Criminal Policy, Prison Life and the Formulation of Criminal Identities in the Swedish Welfare State." Teoksessa *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, s. 71-107. Deborah E. Reed-Danahay (toim.). Oxford: Berg.
- Sääskilähti, Nina (2000) "Valo." Teoksessa *Arjen säikeet. Aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*, s. 13-29. Bo Lönnqvist (toim.). Jyväskylä: Atena.
- Tammi, Pekka (1992) *Kertova teksti: esseitä narratologiasta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self. Making of the Modern Identity*. Cambridge: University of Harvard Press.
- Thompson, John B. (1990) *Ideology and modern culture*. Cambridge: Polity Press.
- Vainikkala, Erkki (1983) "Kertomuksen rakenne ja tulkinta". Teoksessa *Kirjallisuuden tutkijain seuran vuosikirja 1983*, s. 123-141. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vainikkala, Erkki (1996) ”Kertova ja lukeva minä.” Teoksessa *Nainen, mies ja fileerausveitsi*, s. 157-174. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 49. Toim. Katarina Eskola.

Vainikkala, Erkki (1998) ”Minä, lukijani, kaltaiseni! Ajatuksia kerronnasta, autobiografiasta ja Li-kasta.” Teoksessa *Elämysten jäljillä: taide ja kirjallisuus suomalaisten omaelämäkertoissa*, s. 437-467. Katarina Eskola (toim.). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vanhooser, Kevin J. (1991) ”Philosophical Antecedents to Ricoeur’s Time and Narrative.” Teoksessa *On Paul Ricoeur*, s. 34-53. David Wood (toim.). London & New York: Routledge.

Vatka, Miia (2001) *Henkilökohtaisen julkistuminen ja julkisen henkilökohtaistuminen. Suomalaisen päiväkirjagenren ominaisuudet ja muutokset 1900-luvulla*. Julkaisematon lisensoitutuokielmä. Tampereen yliopiston Taideaineiden laitos.

Vatka, Miia (2005) *Suomalaisten salatut elämät. Päiväkirjojen ominaispiirteiden tarkastelua*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vehkalahti, Mari (2003) ”Kaikki loppuu aikanaan. Armonsa ei milloinkaan.” *Vanhenemisen kokemus ruustinna Elli Paunun kirjeissä ja päiväkirjoissa 1931-1953*. Julkaisematon suomen historian pro gradu -tutkielmä. Jyväskylän yliopiston historian ja etnologian laitos.

Vilkko, Anni (1997) *Omaelämäkerta kohtaamispaikkana: naisen elämän kerronta ja luenta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Wallace, Honor McKittrick (2000) ”Desire and the Female Protagonist: A Critique of Feminist Narrative Theory.” *Style*, 34 :2, 176-187.

Watt, Ian (1957) *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. Berkeley: University Of California Press.

Watts Miller, William (2000) ”Durkheimian Time.” *Time & Society* 9(1), 5-20.

Weiner, James F. (2001) *Tree Leaf Talk. A Heideggerian Anthropology*. Oxford & New York: Berg Publishers.

Weinrich, Harald (1964) *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*. Stuttgart.

Wiener, Wendy J. & C. Rosenwald George (1993) ”A Moment’s Monument. The Psychology of Keeping a Diary.” Teoksessa *The Narrative Study of Lives*. Ruthellen Josselson & Amia Lieblich (toim.). Newbury Park: Sage.

Woolf, Virginia (1979 [1931]) *Aallot*. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: Kirjayhtymä.

Woolf, Virginia (1986) ”Luonnos menneestä”. Teoksessa *Elettyjä hetkiä*, s. 84-214. . Jeanne Schulkind (toim.). Suomentanut Kaarina Ripatti. Helsinki: Kirjayhtymä.

Woolf, Virginia (2003 [1925]) *Mrs. Dalloway*. Helsinki: Otava.

Woolf, Virginia (2003 [1927]) *Majakka*. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: Tammi.