

“AJATTELE, AINA OLLA KELVOTON NÄYTTELIJÄTÄR, AINA SULKEA  
IHMISENSÄ IHMISELTÄ! JA MINKÄ VUOKSI?”

Friedrich Nietzschen ajattelun intertekstuaalinen linkittyminen L. Onervan *Mirdja*-romaaniiin

Pyry Ojala

Kandidaatintutkielma

Oulun yliopisto

Humanistinen tiedekunta

Kirjallisuus

Tammikuu 2020

## Sisällys

1 Aluksi.....	3
2 Tutkimuksen kontekstualisointi ja teoreettinen pohja.....	4
2.1 L. Onervan suhde Nietzschen filosofiaan.....	4
2.2 Intertekstuaalisuus.....	6
2.3 Nietzschen käsitteistä.....	6
3 “Mitä te tiedätte ihmissieluista te siveysdiakonissat – – meillä on eri sielut ja eri siveys” – elämää normien piirin ulkopuolella.....	9
3.1 Mirdja ja yli-ihmisyys.....	11
3.2 Mirdjan sisäinen ristiriita.....	16
3.3 Mirdja ja dekadenssi.....	19
4 Lopuksi.....	22
Lähteet.....	24

## 1 Aluksi

Tutkin kandidaatintutkielmassani Hilja Onerva Lehtisen (1882–1972) vuonna 1908 ilmestyneen *Mirdja*-romaanin intertekstuaalisia yhteyksiä Friedrich Nietzschen (1844–1900) ajatteluun. Jatkossa viitaan Lehtiseen hänen vakiintuneella taiteilijanimellään L. Onerva. *Mirdjassa* esiintyvien suorien lainausten analysoinnin ja keskeisiin teemoihin linkittämisen ohella tulkitsen teosta Nietzschen filosofian keskeisten käsitteiden avulla, joista tutkimuksen kannalta tärkeimpinä mainittakoon *vallantahto*, *dekadenssi* ja *yli-ihminen*. Kirjallisuustieteellisistä käsitteistä Michael Riffaterren määritelmän mukainen *intertekstuaalisuus* on tutkimukseni ytimessä. Riffaterren mukaan intertekstuaalisuutta on siellä, missä lukija tulkitsee sitä olevan. Artikkelissaan “La Trace de l'intertexte” (1980) hän esittää ajatuksen, että intertekstuaalinen yhteys voi muodostua kohdeteosta ajallisesti edeltäviin tai seuranneisiin teoksiin. (Makkonen 1991, 22, sit. Riffaterre 1980.) Edellä mainittujen käsitteiden avulla erittelen *Mirdjan*, teoksen nimihenkilön, psykologista ja moraalista kehitystä eri elämänvaiheissa sekä hänen suhteitaan elämänsä miehiin. *Mirdjan* ohella analyysini ulottuu joissain kohdissa myös tämän miesystäviin, jotka tarjoavat vertailukohteen ja siten lisävalottavat teoksen selkeää päähenkilöhahmoa.

Vaikka *Mirdjan* yhteys Nietzscheen on tunnistettu jo kauan sitten (ks. Parente- Čapková 2013; Ervasti 1960), nähdäkseni intertekstuaalisesta yhteydestä ei ole kuitenkaan vielä kirjoitettu sillä laajuudella, mihin edellytykset ovat olemassa. Esimerkkinä *Mirdjan* ja Nietzscheen suhdetta käsittelevästä tutkimuksesta annan Esko Ervastin 1960 julkaistun väitöskirjan *Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche*. Teoksessa *Mirdjaa* käsittelevä osio on ytimekäs asiassaan, mutta se ei tyhjennä tekstikokonaisuuksien välistä suhdetta; Ervastin tulkinta toimii kuitenkin yhtenä oman tulkintani sytykkeenä ja lähteenä. Väitöskirjassaan Ervasti (1960, 135–136) tuo esille *Mirdjassa* esiintyvän tärkeän uskonnollisen teeman: hän näkee henkilöhahmojen olevan kriisissä Nietzscheen julistaman Jumalan kuoleman jälkeisessä maailmassa, ja tulkitsee *Mirdjan* sekä muiden henkilöhahmojen ihmissuhteen kaipauksen olevan eräänlaista Jumalan korvikkeen etsintää. Ervasti tulkitsee *Mirdjan* ja Nietzscheen yhteyttä lähinnä tämän käsityksen rajoissa. Hänen väitöstutkimuksensa sivujuonteena *Mirdjan* analyysi ei kuitenkaan osoita tarkemmin, kuinka tämä tapahtuu. Omassa tutkielmassani tulen analysoimaan vielä lähemmin *Mirdjan* ihmissuhteiden erityispiirteitä Nietzscheen käsitteistön siivittämänä. Tutkimukseni

pääjuonne on silti Mirdjassa itsessään. Käyn läpi Mirdjan kehityksen transgressiivisesta, moraaliset rajat haastavasta yksilöstä, yhä passiivisemmaksi käyväksi, yhä enemmän nietzscheläistä dekadenttia muistuttavaksi porvarin vaimoksi. Olennaisena osana osoitan Mirdjan yli-ihmisyyden piirteitä Nietzschen kanssa yhteisten metaforien ja alluusioiden kautta.

Viola Parente-Čapková on hänkin maininnut nietzscheläisyyden useaan otteeseen *Mirdjaa* käsittelevissä artikkeleissaan ja nimennyt esimerkiksi yli-ihmisyyden projektin olevan Mirdjan identiteetin etsinnän ytimessä (2013, 203–204). Hänenkään kohdallaan en kuitenkaan ole löytänyt tarkempia intertekstuaalisuutta tutkivia tai perustelevia kannanottoja nietzscheläisistä lähtökohdista, joten osaltani pyrin luomaan tukevamman pohjan sekä Ervastin että Parente-Čapkován väitteille. Tutkielmassani tulen näyttämään, ettei Nietzschen filosofian ja *Mirdjan* välinen intertekstuaalinen yhteys ole vain pinnalla todettava kuriositeetti, vaan että se ulottuu teoksen ytimeen saakka. Lähdän purkamaan teosten välistä suhdetta tutkimuskysymykseni pohjalta: miten Nietzschen ajattelu ilmenee L. Onervan *Mirdjassa*? Toivoakseni valitsemani intertekstuaalisen yhteyden tutkiminen avaa uudenlaisen näkymän Onervan klassikkoteokseen ja sen arvoitukselliseen nimihenkilöön.

## **2 Tutkimuksen kontekstualisointi ja teorettinen pohja**

Perustellakseni intertekstuaalista lähestymistapaani, osoitan seuraavassa kontekstualisoivassa osiossa L. Onervalla olleen suotuisat olosuhteet Nietzschen ajattelun syvälliselle omaksumiselle. Aloitan esitykseni Nietzschen rantautumisesta Suomeen, mistä siirryn käsittelemään L. Onervan Nietzschen filosofiaan henkilökohtaisesti luomansa suhteen todennäköisiä alkujuuria. Myöhemmin teoreettisessa osiossa pyrin määrittelemään joitakin Nietzschen avainkäsitteitä.

### **2.1 L. Onervan suhde Nietzschen filosofiaan**

Nietzschen filosofian merkitys avautui suomalaiselle kulttuurille suhteellisen varhain globaalisti katsoen. Jo 1890-luvulla Suomessa alkoi olla puhetta Nietzschestä, ensimmäisten joukossa olivat muiden muassa Arvid Mörne ja Eino Leino. Vaikutteet omaksuttiin Tanskasta ja Norjasta. Norjalaisista Georg Brandes oli yksi Nietzschestä varhain kirjoittanut, ja hänen vuonna 1889 julkaistu Nietzscheä käsittelevä esseensä *En afhandling om aristokratisk Radikalisme* oli yksi nietzscheläisyyden tuloväyliä suomalaiseen kulttuuriin. (Ervasti 1960 49.) Brandesilla korostui erityisesti Nietzschen vitalistinen elämänasenne sekä yksilön ensisijaisuus

yhteiskuntaan nähden (ks. Ervasti 1960, 33). Suomalaiset puolestaan inspiroituiivat filosofin ideoiden tarjoamasta eettisen vapautumisen ja sen myötä avautuvien puhtauden, raikkauden sekä mahdollisuuden kokemuksista (Ervasti 1960, 49).

L. Onerva toimi Hämmäläis-Osakunnassa vuonna 1903 Hälläpyörä-lehden toimikunnassa ja seurasi uteliaana uusia kirjallisia ilmiöitä. Tällöin hän sai ensimmäisen kosketuksensa Nietzschen ajatteluun. Nuorsuomalaiset ja vanhasuomalaiset muodostivat omat ryhmänsä ja heidän erimielisyytensä ulottuivat politiikan lisäksi kirjallisuuden alalle. Nuorsuomalaiset puhuivat modernin ja kansainvälisyyden puolesta, heidän toiveensa kohdistuivat mannermaisiin virtauksiin, joita seuraten heidän kirjalliset ihanteensa kallistuivat uusradikaaliin dekadenssiin. Nietzschen ajattelu myötäili ryhmän makua, ja koska se soveltui aseeksi nuorsuomalaisille vanhasuomalaisten kansallista uusromantiikkaa vastaan, Nietzschen filosofia tuli osaksi Hämmäläis-Osakunnan keskusteluja. (Ervasti 1960, 126.)

L. Onervan esikoisteos kasvoi ryhmän yleisestä ilmapiiristä, minkä osoituksena hänen, vuotena 1904 julkaistu runokokoelmansa nimellä *Sekasointuja*, sisälsi jo huomattavan nietzscheläisiä piirteitä. Runoissa kaikuu yhtäältä Suomessa käyty siveellisyyskiista, jossa L. Onerva asettui liberaalille kannalle. Runoissa käsitellään kriittisesti perinteisiä moraalituntoja, mikä vastaa Nietzschen projektin ilmeisintä painopistettä. Toiseksi nousevat elämän eri puolia luotaavat runot, joista voi paikoin erottaa nietzscheläistä ihmiselämän traagista luonnetta kontemploivia sävyjä. Nietzscheläinen ajattelutapa sai vielä lisätukea luotujen ystävyysuhteiden ansiosta: L. Onerva tutustui Eino Leinoon, Aarni Koutaan ja Joel Lehtoseen. Heidän kanssaan hän liittyi myös uusradikaalin nietzscheläisyyden elementtien värittämään Päivän piiriin ja sen elimenä toimivan viikkolehden toimitukseen. (Ervasti 1960, 127.)

Viikkolehti "Päivän" lukijakunta koostui suomen- ja ruotsinkielisistä, taiteilijoista ja vapaa-ajattelijoista. Lehden poliittinen sanoma oli radikaalin uusliberalistinen ja sen uudistustavoitteet hajaantuivat taiteeseen, tieteeseen ja yhteiskuntaan. Uudistusinto ja kritiikki kohdistuivat myös uskonnolliseen ulottuvuuteen, mikä ilmeni ryhmän taistelussa kristillisen kirkon määräysvaltaa vastaan. (Ervasti 1960, 54.) Vuonna 1907 alkunsa saanut Päivän piiri voidaan lukea merkittäväksi ajanjaksoksi L. Onervan kehityksessä, sillä hänen tuolloin omaksumansa näkemykset nuorsuomalaisten ja vanhasuomalaisten antipodisuudesta vahvistuivat. L. Onervan käsitys puolueiden välisestä erosta on Ervastin mukaan liioiteltua, mutta on ehkä mahdollista nähdä vastakkainasettelun jyrkkyyden olevan keino oman

identiteetin ja ihanteiden vahvistamiseksi. L. Onerva tunnusti nuorsuomalaisena maailmankatsomuksessaan auktoriteeteista riippumattoman ajattelun, avarakatseisuuden nationalistisen asenteen sijasta, uuden kokeilemisen ongelmien ratkaisemiseksi sekä uusien arvojen löytämisen L. Onervan näkemyksen mukaan aikansa eläneiden tilalle. (Ervasti 1960, 127.) Hänen perinnevastainen asenteensa muistuttaa Nietzschen katsantokantaa, jossa niin ikään painottuu vanhan hävittäminen uuden tieltä. Vuoden kuluessa L. Onerva saa näitä teemoja kantavan *Mirdjan* valmiiksi.

## 2.2 Intertekstuaalisuudesta

Koska Nietzschen merkitys L. Onervalle on todennäköinen kuvaamieni kontekstuaalisten lähtökohtien perusteella, ja se on todettu useiden tutkijoiden toimesta, näen intertekstuaalisen yhteyden tulkinnalle olevan vahvat perusteet. Tästä syystä en pidättäydy analysoimaan pelkästään tekstikokonaisuuksien välistä, kiistattomasti todettavaa avointa intertekstuaalisuutta, eli *Mirdjassa* esiintyvien suorien Nietzsche-lainauksen ja -alluusioiden pohjalta (ks. Heikkinen et al. 2012, 105). Sen sijaan laajennan tulkintani koskemaan myös varmistamattomia, mutta mahdollisia yhteyksiä, toisin sanoen konstituovaa intertekstuaalisuutta (ks. Heikkinen et al. 2012, 105). Näihin kuuluvat esimerkiksi tietyt yhteiset metaforat, mikäli ne ovat molemmissa, sub- ja kohdetekstissä, toistuvia tai jos niiden temaattinen rinnakkaisuus on riittävän vahva. Myös tilanteessa, jossa metaforalle ei löydy selkeää motivaatiota yksin kohdeteoksesta ja subtekstistä on erotettavissa valaiseva yhtymäkohta, teen tulkinnan sen mukaisesti. Kuvaamistani syistä käyttämäni intertekstuaalisuus on lukijan valtaa korostavan, Michael Riffaterren teorian mukaista, jossa lukijan havainnot tekstien välisistä yhteyksistä ovat etusijalla (Makkonen 1991, 22, sit. Riffaterre 1980). Käytän subteksteinä lukuisia Nietzschen teoksia, mutta tutkimuksessani painottuu erityisesti teokset *Näin puhui zarathustra (1883)*, *Ecce homo (1888)* ja *hyvän ja pahan tuolla puolen (1886)*.

## 2.3 Nietzschen käsitteistä

On selvää, että Nietzschen laaja-alainen, monimutkainen ja näennäisen ristiriitaisia ääniä sisältävä ajattelu ei voi tulla ilmaistuksi näin rajoitetussa tilassa kaikkine vivahteineen. Tässä osiossa pyrkimykseni kuitenkin on antaa koherentti kosketus Nietzschen ajatteluun lyhyen, tarkoitukseni mukailevan yleiskatsauksen muodossa. Esitykseni rakentuu tekstianalyysissä käyttämieni käsitteiden ympärille, jotka ovat vaikeatulkinnaisuutensa vuoksi versoneet

lukuisia hyvin erilaisia tulkintoja. Yrityksenäni on välttää pitkälle vievää tulkintaa tutkimuksessani soveltamieni käsitteiden osalta ja pidättäytyä Nietzschen tuotannossa suoraan esiintyvissä väitteissä.

Euroopassa 1900-luvulla Nietzschen ajattelussa kiinnostusta herätti yleisesti vitalismi, individualismi sekä kristinuskonkriittikki, johon liittyy läheisesti hänen sovinnaiseen moraaliin kohdistamansa hyökkäys. Nietzschen mukaan tarvitaan yksilölähtöistä hyve-etiikkaa vallitsevien kristillisten moraalikoodistojen tilalle, jotka ovat osoittautuneet elämänvastaisiksi – päätavoite on kaikkien arvojen uudelleenarviointi ja uusien, elämää edistävien luominen (Nietzsche 2008, 30). Yksilön arvoasteikolla elämä korotetaan ylimmäksi, kaikki muu määrittyy sen itseilmaisun – ja kasvamisen – kustannuksella. Nietzsche ei tunnusta hyvän ja pahan perinteistä käsitystä objektiiviseksi totuudeksi, koska yksilöiden kokemukset siitä mikä on hyvää ja paha vaihtelevat ajallisesti ja paikallisesti, eikä kyseisillä uskomuksilla ole tukevaa perustaa kristinuskon hiipumisen jälkeen (Nietzsche 1972, 193–194). Lisäksi pahaksi nimetyllä, usein kärsimystä tuottavalla asialla, on kasvattava vaikutus, joskin tämä pätee vain vahvan yksilön kohdalla. (Nietzsche 1972, 45.) Hyvän ja pahan keskinäinen suhde on Nietzschen mukaan väärinkäsitys: hyvä ja paha eivät elä itsenäisinä entiteetteinä, vaan ne edellyttävät vastaparinsa olemassaolon. (Nietzsche 1966, 8.)

Dekadenssiin tavallisesti liitettävä moraalinen rappio, ei päde yksiselitteisesti Nietzschen ajattelussa, jossa nykyaikaisten sovinnaisuuksien rikkominen on useammin vahvan yksilön itseilmausta. Hänelle dekadenssissa on pohjimmiltaan kyse vitalismista, dekadenssin edustaessa vähäistä elämänhalua, mutta moraaliset seikat liittyvät siihen olennaisesti (Nietzsche 1966, 168–169). Tästä esimerkkinä: elämänviettiä heikentävät arvot, kuten epäitsekkyys, ovat Nietzschen mukaan dekadenssin oireita (Nietzsche 2002, 77). Dekadentti on tyypillisesti moderni ihminen, jonka olemuksellisiin piirteisiin lukeutuu muun muassa pessimismi, väsymys, ruumiin, hengen ja tahdon heikkous sekä mukavuudenhalu (Nietzsche 1966, 118; Nietzsche 2002, 146–147, 153). Kaikki nämä hakevat oikeutuksensa kristillisen moraalin turvin, koska dekadentti hakee parannusta itselleen haitallisista toimintamalleista (Nietzsche 2002, 18–19, 27). Omaelämäkerrassaan *Ecce homo* Nietzsche kuvaa dekadenssia: “Ihmiset ja asiat tulevat tungettelevan lähelle, kokemukset sattuvat liian syvästi, muisti on märkivä haava.” (Nietzsche 2002, 25) Muistimetafora liittyy Nietzschen käsitykseen kostonhimosta, joka syntyy kyvyttömyydestä unohtaa vastoinkäymisiä ja siten jättää ne

taakseen. Dekadenssi ei ole kuitenkaan välttämättä pysyvä ominaisuus, siitä voi irtautua tai siihen voi vajota.

Tahto tarkoittaa Nietzscheillä yksinkertaisesti subjektin toiminnan suuntaa, sitä ei tule ymmärtää pelkästään psykologisena ilmiönä (Ahmala 2016, 33). Vallantahdon voi nähdä vastauksena Charles Darwinin ja Benedictus de Spinozan käsitykselle itsensäilytysvietistä organismin perustavimpana pyyteenä. Nietzsche puolestaan näkee kaiken olemassa olevan luonnostaan pyrkivän voimansa kasvattamiseen. Voiman kasvaminen tuottaa iloa: voima on Nietzscheillä määritelmällisesti hyvää (Nietzsche 2001, 8). Voimalla Nietzsche tarkoittaa kykyä muovata ympäröivää todellisuutta (Anderson 14.12.2019). Vallantahto on kaiken olevan sisin taipumus, joten säilymisvietti on vain sen seuraus. (Nietzsche 1966, 18.) Olio pyrkii aina kasvamaan, valtaamaan alaa, mutta toisin kuin nimestä ”vallantahto” usein päätellään, se on kiinnostunut vain itsestään. Ollon kasvulle ei ole ulkopuolista, teleologista syytä, sen tavoitteena ei ole ensisijaisesti hallita toisia olioita, vaan ilmaista itsensä vapaasti maailmassa. Vallantahto on itse elämän ilmenemistä (Nietzsche 1966, 169).

Nietzschen individualismin pohjana on väite, etteivät ihmiset ole tasa-arvoisia. Hänelle on tyypillistä kuvata vastakkaisia ihmistyyppisiä, joista toinen on hallitseva ja toinen alisteinen, tai että tyypit johtavat kehitystä vastakkaisiin suuntiin. Kuuluisimpia vastapareja on herra ja orja, jotka käsitteinä vastaavat ylhäistä ja alhaista. Kuten käsitteistä voi päätellä, ne muodostuvat tyypeiksi suhteessa toisiinsa, konstruoivat hierarkian: toinen on hallitseva, toinen hallittava, heidän välisensä voimasuhteen mukaan. Jotkut ihmiset ovat luonnostaan etuoikeutettuja, heidän kauttaan muut ihmiset määrittyvät hyviksi tai huonoiksi (Nietzsche 1966, 168). Luonnonmukaisessa tilassa ylhäinen ihminen on ”hyvän” ja ”huonon” määrittelijä, hän halveksuu laadultaan vastakkaisia, eli itseänsä halveksuvia, opportunistisia, heikkoja ja valehtelevia. Ylhäinen ihminen on ”arvovaluova [Sic]” kunnioittaessaan hyvänä kaikkea itsessään tuntemaansa. (Nietzsche 1966, 170, 172.) Vallitseva kristinuskosta juurtuva moraali on heikkojen piilevässä kostonhimossaan laatimaa, jonka alkuperäisenä tarkoituksena oli rappeuttaa vahvat, tasapäistää, alentaa heidät osaksi ”laumaa” (Nietzsche 2008, 106–108). Alhaiset ihmiset ovat aktiivista luovaa voimaa vastaan asettaessaan kieltoja vahvoille, heidän luovuutensa kasvaa kielteisestä tahdosta (Nietzsche 1969, 27–28). Nietzschen alhaisiksi määrittelemät yksilöt suhtautuvat elämään kielteisesti, he eivät näe kokemaansa kärsimystään



oikeutetuksi ja syyttävät siitä elämää. Menestyvä ihmistyyppi puolestaan myöntää elämän kaikkine kipupisteineen; myöntävä yksilö on dionyysinen (Nietzsche 2002, 119).

Tunnetuin Nietzschen ihmistyyppi, yli-ihminen esitellään teoksessa: *Näin puhui Zarathustra* (1883) omasta tahdostaan käsin luovana ja uudistavana voimana – yli-ihmisen olemukseen on kaiverrettuna muutos ja liike. Zarathustran mukaan ihminen on välietappi tiellä elämellisyydestä yli-ihmiseen, jonka aika mahdollisesti koittaa tulevaisuudessa. “Jumalan kuoleman” jälkeen yhä selkeämpänä noussut ongelma elämän merkityksettömyydestä, ja vallitsevien arvojen objektiivisen pohjan kadottua, myyttisen yli-ihmisen on määrä tulla ihmiskunnan uudeksi Jumalan korvaavaksi tarkoitukseksi, esikuvaksi “ylhäisille ihmisille”. Ylpeys, rohkeus, itsensä hallitseminen ja voimakastahtoisuus ovat yli-ihmisen tunnuspiirteitä. (Ervasti 1960, 23–24.) Ylhäinen ihminen on monella tapaa samanlainen kuin yli-ihminen, voisi vähintään sanoa, ettei voi olla yli-ihminen olematta ylhäinen ihminen. Ero on nähdäkseni historiallisessa tilanteessa: yli-ihmisen täytyy myös irtautua vallitsevan moraalien siteistä. Yli-ihmisen antipodi “viimeinen ihminen” edustaa keskiluokkaisuutta, mukavuudenhalua ja pysähtyneisyyttä: tasa-arvoa ja tasapainotilaa, jossa ei enää ole syytä odottaa yli-ihmisen tuloa. Ihmiskunnan kohtalona se on Zarathustran mukaan pahin mahdollinen: viimeinen ihminen ei enää osaa halveksia itseäänkään. (Nietzsche 2008, 32–33; Ervasti 1960, 24.) Se muistuttaa tyyppinä “alhaista ihmistä”, mutta käsitan sen olevan vielä pidemmälle ulottuva visio ihmiskunnan vakiintuneesta elämäntyylistä, jossa helppo elämä tyytyväisyydessä on kaikkien osa, mutta jossa mikään ei enää muutu eikä kasva. Koska käsitteet limittyvät toisiinsa monin osin, käytän tekstianalyysissä selkeyden vuoksi lähinnä yli-ihmisen ja dekadenssin käsitteitä kuvatessani vastakohtaisuutta. Viimeisen ihmisen käsitteellä viitataan elämäntyyliin, joka edustaa edellä kuvattuja piirteitä.

### **3 "Mitä te tiedätte ihmissieluista, te siveysdiakonissat – – meillä on eri sielut ja eri siveys." – Elämää normien piirin ulkopuolella**

Seuraavaksi siirryn varsinaiseen tekstianalyysiin. Aloitan Mirdjan luonnehdinnalla, jossa tuon esille hänen nietzscheläisen irrottautumispyrkimyksen kristillisestä moraalista. Tämän jälkeen erittelen Mirdjan hahmoa yli-ihmisyyden käsitteen kautta ja osoitan, missä määrin Mirdja onnistuu toteuttamaan Nietzschen ideaalia. Lisäksi analysoin Mirdjan ihmissuhteita vallantahdon ilmentyminä. Myöhemmin syvennyn Mirdjan sisäiseen ristiriitaan ja yhä lisääntyvien dekadenssin piirteiden ilmenemiseen sekä hänen avioliittoonsa Runarin kanssa.

*Mirdjan* keskiössä on vallitsevia normeja monella tavoin uhmaava henkilöahamo. Mirdja kuvataan alusta lähtien ambivalentiksi hahmoksi, johon sisältyy hengen hyveitä, arvoituksia ja narsistisiakin piirteitä. Hän on syntyperältään mustalaistaustainen orpo, joka lahjakkaana ja viehättävänä naisena kerää lukuisia ihailijoita vastakkaisen sukupuolen edustajista. Närkästyttä ja pelkoakin hänen toiminnassaan aiheuttaa erityisesti “sivistyneiksi” tunnustautuvien aikalaisnaisten löyhäksi tulkitsema moraalinen, josta Mirdja ei ole halukas luopumaan: “Häijy ja pirullinen hän on eikä säästä loukkauksiltaan ketään, joka häntä lähestyy kääntämismielellä. – – Hän on kokonaan kaiken moraalin ulkopuolella” (M, 21). Mirdjan näennäisen immoraalisuuden alkuperäksi on luettavissa hänen perimänsä lisäksi poikkeuksellinen kasvatus, joskin hänellä on tieto yhteisön “hyvästä” ja “pahasta”, mikä vaikuttaa häneen tunnetasolla. Hän on kasvanut yksinomaan miesten keskuudessa, lähinnä erakkomaisen filosofisetänsä ja alkoholisoituneen ystävänsä Rolfin huolenpidossa, etäällä normien ylläpitäjistä. Apteekkarinrouva Alma kuvailee käsitystään Mirdjan kasvatuksesta: “Ja nyt tuo setä muka on kasvattanut tyttöä, so. antanut hänen kasvaa kuin minkä villin ikään” (M, 20). Mirdjaa ei ole pakotettu kristillissävytteisen moraalin muottiin, jonka vuoksi hän erityisesti teoksen alkupuoliskolla toteuttaa itseään vapaasti ihmissuhteissaan. Hän solmii useita eroottisia suhteita miesten kanssa ja tuntee olevansa oikeutettu erityiseen kunniaan, jota kuvaa esimerkiksi Mirdjan mielikuvitelmissa toistuva itseensä viittaaminen arvonimellä, kuten “valtiatar”, sekä “orjien” omistamisesta haaveileminen (M, 49). Vapaus johtaa toisinaan “häijyksi” tulkittavaan toimintaan Mirdjan kokeillessa omia moraalisia rajojaan. Hän ei vielä tunne itseään ja on siksi itsensä etsijä: “Ja elämän minä tahdon tuntea ja itseni.” (M, 49).

Koska tukeudun tutkimuksessani paljon Rolf Tannen puheisiin ja hänen käsitykseensä Mirdjasta, ja koska hänellä on huomattava vaikutus Mirdjan kehitykseen, näen tarpeelliseksi kommentoida lyhyesti häntä ja hänen suhdettaan teoksen nimihenkilöön. Vaikka Rolf on dekadentti, hänen suustaan tulvii nietscheläiset ajatukset, joiden kohteena on Mirdja. Hän näkee Mirdjassa paljon Nietzschen ideaalia – tästä jatkan myöhemmin. Läpi teoksen Rolf säilyy Mirdjalle tärkeänä ystävänsä ja eräänlaisena oppi-isänä, mikä käy ilmi esimerkiksi Mirdjan myöntäessä omaksuvansa Rolfin ajatuksia: “Ja minä kopioin sinua.” (M, 89). Toisaalta Mirdja, joka jatkuvasti pettyy hänet väärinymmärtäviin ihmisiin, sanoo Rolfille: “Niin, sinä tunnet minut – – “ (M, 90). Kunnioitus on molemminpuolista, Rolf pitää Mirdjaa erityislaatuisena yksilönä. Mahdollinen tulkinta onkin, että Rolf istuttaa Mirdjaan yli-ihmisen tavoitteen, ainakin Rolf on lukenut hänen kanssaan Nietzscheä ja ilmeisesti tutustuttanut

Mirdjan tähän (M, 145; ks. Parente-Čapková 2013, 203). Mutta onko Mirdjan pyrkimys yli-ihmisyyteen vilpittöntyä ja autenttista individuaation prosessia, vai onko hän omaksunut ideologian merkityksettömänä ammottavan elämän pakosta?

### 3.1 Mirdja ja yli-ihmisyys

Mirdja on yhdistetty Nietzschen yli-ihmisoppiin useiden tutkijoiden toimesta, esimerkiksi Viola Parente-Čapková on nähnyt Mirdjan vaeltelija ja diletanttitaiteilija isänsä Ervinin kirjeessä toiveen tyttärensä yli-ihmisyydestä (2013, 204). Ervin kertoo kirjeessään suurista odotuksistaan vastasyntyntä esikoistaan kohtaan, josta voimmekin erottaa muutaman yli-ihmiseen viittaavan piirteen.

Hänen pitää olla kaikkeusolento, joustava kuin järki ja välitön kuin vaisto, syvä ja keveä, kaikkea yht'aikaa, ja ennen kaikkea ihminen, ihminen, joka voi huudahtaa: en luule mitään inhimillistä vieraaksi itselleni! – – Kenties tulee hänestä se täydellinen ihminen – –. (M, 125.)

Nietzsche (2002, 118–119) kuvailee yli-ihmistä samantapaisesti suosissaan korkean ja syvän metaforia tämän mielentiloja kuvatessaan sekä korostaessaan keveyttä hänen elämänasenteessaan. Yli-ihmisyys ei kuitenkaan ilmene edellisessä sitaatissa puhtaassa mielessä. Yli-ihmisyystulkinnasta vieraannuttaa ihmisyyden korostaminen Mirdjan olemuksessa. Nietzsche (2008, 27) puolestaan toistaa useasti “ihmisen olevan jotain, mikä pitää ylittää”, enkä usko tämän olevan vain retoriikkaa. Toisessa yhteydessä Nietzsche (2008, 28) pitää apinaa yhtä kaukaisena ihmisen näkökulmasta kuin on itse vielä toteutumattomalle yli-ihmiselle. Näenkin Ervinin kirjeen tyypillisesti maskuliiniseksi mielletyn nietzscheläisen yli-ihmisen ja toisaalta feministisen sanoman synteessä. Sisäistekijän tarkoituksena voi tunnistaa naisen tuomisen yhtäläiseksi ihmiseksi miehen rinnalle. Ervinillä on isänä halu antaa Mirdjalle mahdollisuus kasvaa sukupuolelleen vedettyjen rajojen ulkopuolella, vapaana yksilönä. Teoksessa perinteisesti naiseuden ja miehuuden mieltävät miehet liittyvät Mirdjaan useaan otteeseen “miehen hengen” tai kuvaavat muuten hänessä yhdistyvän miehen ja naisen tunnuspiirteet; on selvää, että Mirdjan transgressiivinen ulottuvuus on heidän näkemyksessään hänen miehuuttansa (M, 87). Sukupuolittuneen ajattelun ulkopuolella kirjeen ihmiskuvasta välittyy nietzscheläinen ihanne. Nietzscheläisiin elementteihin kirjeessä voi vielä lukea inhimillisyyden nurjia puolia kaihtamattomuuden, dionyysistä henkeä kantavassa, ihmisyyden

kokonaisuudessaan myöntävässä huudahduksessa, joka myös esittää toivomuksen Mirdjan moraalista kahlitsemattomuudesta.

Suurimmat odotukset Mirdjaan kohdistavat hänen miesystävänsä. Kerta toisensa jälkeen kukin Mirdjaan rakastuneista yltyvät pitkiin vuodatuksiin rakastajattarensa “lumoavuudesta”, “jumalaisuudesta” ja “ylimyksellisyydestä” (M, 87, 76, 182). Heillä ei ole epäilystäkään Mirdjan ainutlaatuisuudesta. Rolf ja Selinä pohdiskelevat absinttilasin äärellä Mirdjan salaisuutta ja näkevät hänessä yli-ihmisen enteet.

Mies voi kestää elämäkäsitteensä juuri siksi, ettei hän sekoita siihen tunnettaan, ja nainen säilyttää sen tunnearvot siksi, ettei hän käsitä mitään... Mutta yhdessä molempia! ... Ei, silloin tulee se suuri ‘Ubergang’ ja ‘Untergang’, josta Nietzsche puhuu, ... yli-ihminen on lähellä, mutta sitä ennen tulemme me lyödyiksi. – – Mutta Mirdja, Mirdja, hän on sekä heikko että voimakas, yhtaikaa, mies ja nainen. (M, 96–97.)

Heikkous, jonka Rolf yhdistää Mirdjaan, ei ole yksinkertaisesti huonoa tai vailla arvoa. Nietzsche (2002, 17) ei pitänyt dekadenssia puhtaasti huonona asiana, sillä kuvatessaan omaa dekadenssin ajanjaksoaan hän myös yhdistää siihen “käsittämisen ja ymmärtämisen tarkkuutta vaativan taidon, vivahteiden tajun, ‘kulman taakse näkemisen’ psykologian”. Kaikki dekadenssista oppimansa asiat yhdistettyinä myöhemmin “terveyteen” ja elinvoimaisuuteen kohonneen olemukseensa, ovat johtaneet kykyyn suorittaa kaikkien arvojen uudelleenarviointi (Nietzsche 2002, 17–18). Dekadenssiin liittyvän heikkouden ja mukautuvuuden käänköpuoli on herkkyys havaita vaikutuksia, kun taas elinvoimaisuuteen kuuluu kyky muovata maailmaa. Rinnakkaisuus Mirdjan kanssa on huomattava. Mirdja on teoksessa vielä osittain heikko ja dekadentti, mutta hänessä on Rolfin mukaan edellytykset kohota heikkouksiensa yläpuolelle, ylittää itsensä ja tulla yli-ihmiseksi. Samoin Mirdjan miesystävät eivät hekään ole tyypillisiä dekadentteja pystyessään aidosti kunnioittamaan itseensä nähden ylivertaista yksilöä. Ei ole sattumaa, että Rolf puhuu yli-ihmisen yhteydessä myös Eerik Selinästä, vaikka hän on monella tapaa heikko ja täyttää lähes kaikki Joris-Karl Huysmansilta (1848–1907) periytyvän dekadentismin elkeet. Tunnetuimmassa teoksessaan *Vastahankaan* (1884) Huysmans keskittyy dekadentin päähenkilön, Jean des Esseintesin, eksentrisen elämäntavan kuvaamiseen. Selinän tavoin des Esseintes on fyysisesti hauras, sosiaalisesta vuorovaikutuksesta vetäytynyt ja turmeltunut oppinut. Nuoruudessaan Selinä oli osoittanut lupausta opinnoissaan, mutta pian

kumartunut pysyvästi absinttilasin ylle, mikä on vienyt pohjan lupaavalta näyttäneeltä tulevaisuudelta. Monet Mirdjan miehistä elävät sovinnaisen elämän ulkopuolella, moraalisen mallin ivaelmina. He ovat jääneet haaveilijoiksi. Useimmat Mirdjan miehistä ovatkin tulkittavissa epäonnistuneiksi yli-ihmisen puolikkaiksi, jotka pitävät Mirdjaa eräänlaisena ihanteen kuvana ja näkevät hänessä onnistuneemman version itsestään.

Kaikki Mirdjan ihmissuhteet, lukuun ottamatta Runarin kanssa solmittua avioliittoa, päättyvät Mirdjan toimesta. Monissa tapauksissa irtautuminen tapahtuu silloin, kun Mirdjalla on tunteita vastapuolta kohtaan – on kuin hän pyrkisi eroon pelosta tulla riippuvaiseksi, mikä muistuttaa yli-ihmisen tarvetta toimia herrana itselleen (Nietzsche 1966, 43). Irtautumisen päätöksen vaikeudesta huolimatta Mirdja aina “unohtaa” tapahtuneen tai päästää siitä irti, eikä hän jää haikailemaan menneen perään. Rolf on jälleen nietzscheläisen monologin lausujana.

Paljon sinä säilytät – ja kuitenkin on sinulla taito unhottaa niin kuin ei kukaan kuolevaisista. – – Muut ostavat juuri muistonsa kärsimyksillään. Mistä he paljon ovat antaneet, mille paljon uhranneet, sen itseään varten säilyttävät. (M, 86.)

Nietzsche puhuu vahvan yksilön kohdalla “unohtavuudesta”, mikä viittaa elämänhalua ylläpitävään ominaisuuteen. Unohtaminen on Nietzschen mukaan aktiivinen kyky, jolla organismi varmistaa toimivuutensa, virittyy ennalleen kielteisistä tapahtumista. (1969, 48–49.) Samassa ylistyspuheessa Rolf attribuoii Mirdjaan vielä sokean lahjoittamisen hyveen, jota painotetaan Nietzschen pääteoksessa yli-ihmisen hyveenä. Yli-ihminen tulee verratuksi suihkulähteeseen ja tähteen, joka ei “tunne ottamisen onnea”, sillä tämän valo loistaa kirkkaimpana. (Nietzsche 2008, 112.) Voimat asettuvat Nietzschellä aina järjestykseen, ja hallitseva voima esitetään luovana ja heikommalle antavana. Voimakkaamman ilo on antamisessa, joskin täytyy muistaa, ettei antaminen välttämättä ole vastaanottajan toiveisiin vastaamista. Kaikki Mirdjan miehet kokevat saavansa häneltä paljon, kyse ei ole mistään maallisesta tai konkreettisesta – vaan merkityksestä. Runar kertoo Mirdjalle hänen korvaamattomuudestaan: “– olette te todellakin liian kallisarvoinen korukalu. Mutta yksilöt tarvitsevat sellaisia korukaluja. Ihminen ei elä ainoastaan leivästä.” (M, 172). Rolf näkee lahjoittamisen olevan Mirdjan elämänvoimaa nostattavaa toimintaa ja siten olemuksellista: “Sinussa Mirdja ei ole loppua, ei tyhjentyä, ei elämän kutistumista. Siinä, mitä olet antanut, siinä on sinun elämäsi virkoaminen. (M, 87.) Lahjoittaminen on luonnollinen seuraus vahvan yksilön aktiivisesta vallantahdosta, joka on periaatteeltaan itsekästä, mutta välillisesti antaa

myös toisille. Seuraava lainaus Runarin ylistyspuheesta Mirdjalle vahvistaa edellä ilmaisemaani intertekstuaalista yhteyttä ja lahjoittamisen ambivalenttia laatua vastaanottajille. Sitaatissa Runar käyttää nietzscheläisiä käsitteitä ja metaforia kuvatessaan Mirdjan poikkeuksellisuutta.

– – sittenkin omistat sinä uskon ja voiman, joka on aivan loppumaton ja ääretön, joka virtaa sinusta ympärillekin kuin säkenöivä sähkö, joka hedelmöittää kuivimmankin erämaan, nostaa elämän vaikka itse kuolemaan. Elämän ylhäisimmän tarkoituksen täytyy sinun ihmisessäsi silloin koskemattomana elää, muuten sinä et voisi olla se alati sytyttävä ja syventävä – – muuten sinä et voisit etsijäksi elähyttää muita – – Tämä itsetietoisuus paistaa sinusta vakuuttavana, se lumoo, se herpaisee tahdon, ja tekee voimattomiksi sinun edessäsi kaikki ne, joilta se puuttuu. (M, 182.)

Runarin puhuessa “elämän ylhäisimmästä tarkoituksesta”, voi huomata yhteyden yli-ihmisen kanssa, jonka on tarkoitus toimia uutena, Jumalan korvaavana merkityksenä. Mirdja tekee “etsijöitä” osoittaessaan elämässä olevan jotain tiedettyä suurempaa, hän toisin sanoen nostaa ihmisiä dekadenssista ja pessimismistä. Hierarkkinen asetelma on kuitenkin selvä, Mirdja “herpaisee tahdon”, muutos lähtee hänestä. Runar näkee Mirdjan ylpeänä ja itsetietoisena, vahvana ja siksi luontaisena hallitsijana, kuten Nietzschen ideaalissa.

Teoksen alussa kuvatulla nuorella Mirdjalla ei vielä ole muita yli-ihmisen ominaispiirteitä kuin avara moraalinen ja lahjakkuus. Rolfin kanssa käytävän keskustelun voi nähdä käännekohtana Mirdjan kehityksessä. Rolf kannustaa häntä toimimaan aktiivisesti ja keräämään kokemuksia rakkaudesta: “– – elä ja koe itse!” (M, 34). Mirdja ei koe pakkoa asettua lopullisesti yhden miehen rinnalle, vaan hän toimii aktiivisesti vallantahdostaan ja kokeilee erilaisia vaihtoehtoja. Nietzschen (1966,43) ylhäinen ihminen on riippumaton, joten Mirdjakaan ei ennen Runaria halua elää mistään tietystä ihmisestä tai asiasta. Rakkauden etsintä merkityksellistyy yhtäältä oman paikan hakemiseksi, Mirdja pyrkii selvittämään omaa identiteettiään erilaisten mielihien kautta. Hän toivoo aika ajoin löytävänsä miehistä jotain itseänsä suurempaa, jotakin itseänsä hallitsemaan, mutta Rolfin ennustuksen mukaan hän tulisi löytämään vain palvelijoita: “Ja sentään sinulla on miehen voimakaslentoinen ja rikas henki, jota ei koskaan voi hallita, kuten niitä ikuisesti naisellisia.” (M, 34) Vaikka ihmissuhteet päätyvät toistuvasti Mirdjan pettymykseksi yksipuoliseen rakkauteen, osa Mirdjasta nauttii vallastaan miehiin.

Sillä seppelöidyksi tahdon minä tulla, kuten valtiatar, sillä minä olen syntynyt valtiattareksi. Ja kasvakoot maasta alttarit ja nouskoot uhrisauhut minun takanani: te palvelette kohtaloanne, kun minua palvelette. (M, 49.)

Halu hallita miehiä on Mirdjan tahtoa valtaan, hän haluaa tulla tunnustetuksi yliverlaisena, hallitsevana yksilönä. Dekadentit miehet asettuvat vuoron perään hänen “palvelijoihseen” tai “orjiksi”, Mirdjan tahdon jatkeeksi. Mirdja haluaa yhä enemmän ja useampia miehiä hallittavakseen, siksi hän ei halua lupautua yhdellekään (M, 204). Miehet menettävät persoonallisuutensa tai yksilöllisen tahtonsa, kuten Nietzsche kirjoiissa menettävät ne, jotka asettuvat toisen tahdon alaisuuteen (1966, 109–110). Rolf näkee Mirdjan tekemän miehistä jotain muuta kuin he ovat, Mirdjan edessä miehet paljastuvat heikoiksi.

Mutta minä en usko, että sinä olet tuntenut heistä ainoatakaan, sellaisina kuin he todellisuudessa ovat olleet. Sinä olet tehnyt heistä naisia, hentomielisiä ja uskollisia –. (M, 252.)

Mirdjassa säilyy kuitenkin toisena haluna alistua suuremman voiman turvaan. Sama tahto, olla olennaisesti palveleva tahto, ilmenee vahvemmin Mirdjan miehissä, joille Mirdjan merkitys on mittasuhteiltaan suuri, luonteeltaan uskonnollinen, mikä ilmenee uskonnollisen diskurssin tiheänä esiintymisenä teoksessa. Esko Ervasti (1960, 134) on tulkinnut teoksen keskusaiheeksi “Jumalan kuoleman ja uuden ihmisjumaluuden synnyttämisen ongelma[n]”. Hänen mukaansa dekadentit henkilöhahmot ovat eksyksissä vailla päämäärää, ja he toivovat löytävänsä yli-ihmisen Jumalan korvikkeeksi (1960, 135). Ervastin kuvaama historiallinen Nietzsche tulkinta ei edusta puhdaspiirteistä Nietzsche filosofiaa, johon tavallisesti liittyy vahvaan yksilöön kohdistuva kauna. Sen sijaan teoksen maailmassa rakkaus voi kohdistua vain itseään vahvempaan yksilöön, Rolfin mukaan ainoastaan voimien taiston hävinnyt voi kokea “rakkauden mysterialian” (M, 253). Edessään avautuvan näköalattomuuden vuoksi Mirdjan miehet pysyvät hänelle uskollisina – he eivät välttämättä edes halua häntä itselleen kuten on Rolfin kohdalla, sillä se voisi tarkoittaa illuusion purkautumista ja ajaa heidät tuohon merkityksen ja turvan kaipuussaan. Mirdja on heille ainoana valopilkuna säilyvä ihanne, johon heidän toivonsa kohdistuu. Kun Mirdja tiedustelee Rolfin reaktiota, jos saisi Mirdjan omakseen, Rolfin vastaus on peittelemätön.

Minähän puhun unelmasta, etkö sinä ymmärrä, vain unelmasta, joka ei koskaan voi eikä saa olla muuta, kuuletko, ei saa olla! Minä olen saanut tarpeekseni todellisuusarvoista, ne eivät ole minulle enää mitään arvoja. (M, 35)

Rolf on dekadentti, joka tarvitsee idealismia selviytyäkseen (Nietzsche 2002, 79). Nietzschen (1972, 196–197) filosofiassa ainoastaan vahva yksilö selviää ilman varmuutta, dekadentit sen sijaan tuhoutuvat epävarmuuden jalansijalla. Mirdjan ohjelmallisena pyrkimyksenä ilmeneekin pitkään illuusiottoman maailmankuvan omaksuminen, hän kohdistaa kriittisen ja usein tuhovoimaisen katseensa erilaisiin ihanteellisiin käsitystapoihin. Vielä porvarilliseen elämäänkin Mirdjaa seuraa tämä taipumus. Runarin historiankäsityksen osoittaminen epäjohdonmukaiseksi on esimerkki Mirdjan halusta kohdata karu todellisuus ja paljastaa se myös muille, lisäksi vielä Mirdjan vaikutusvallasta Runariin ja tämän ajatuksiin. Dekadenssiin kallistuvan Mirdjan kokemus kuitenkin rajoittaa häntä, huono omatunto herää Runarin synkistyessä. Mirdja peruu sanansa, hän kieltää itseltään tuhovimmansa.

Ei, ei! Huudahtaa hän. Se ei ole totta. Minä olen väärässä. Minussa asuu vain paha henki, ikuisen kieltäytyksen ja nihilismin henki, joka ei koskaan lepää, ennen kuin se on kaiken kauniin ja ehjän hävittänyt, jokaisen uskon ontoksi porannut, jokaisen unen usvaksi puhaltanut... Mutta niin ei saa olla. (M, 181.)

### **3.2 Mirdjan sisäinen ristiriita**

Ervastin tulkinnasta poiketen tunnistan Mirdjan usein taistelevan vallantahdosta, nousevan vallitsevaa järjestystä vastaan omasta yksilöllisyydestään lähtöisin, tavoitteenaan siten kehittyä yli-ihmiseksi, luovaksi tahdoksi. Ervastin mukaan yli-ihmisyiden ihanteet ovat liian suuria ihmisen toteutettaviksi, mutta perustellessaan tulkintaansa hän tukeutuu dekadenssiin lopullisesti uponneen Mirdjan ja Runarin puheisiin. (Ervasti 1960, 135–136.) Kysymys siitä, miksi Mirdja myöntyy tappioonsa, luopuu alkuperäisistä haaveistaan mennäkseen naimisiin ja asettuakseen aloilleen Runarin kanssa, vaatii mielestäni vielä tarkastelua. Syy Mirdjan tuhoon sisältyy häneen itseensä. Mirdjan ongelma on alusta lähtien hänen mielensä sisäinen ristiriita. Mirdja muistelee Rolfin kanssa luettuja Nietzschen sitaatteja ja toistaa mielessään: “Itse olet itsesi pahin vihollinen” (M, 145). Myöhemmin Mirdja päätyy introspektion yhteydessä toteamaan itselleen seuraavaa.



Ja minussa onkin kaksi Mirdjaa. Toinen elää ja toinen kummittelee. Kun toinen nauraa ja leikkii ja on kova ja säälimätön, niin kuin kaikki, jotka ovat päättäneet elää, itkee se toinen surun ja hellyyden avuttomia kyyneleitä, se kummittelija... Epäilemättä on hän se parempi Mirdja. (M, 155.)

Tässä kohdassa Mirdja on siirtymässä dekadenssin ajanjaksolleen ja luopumassa etsinnästä. Hänessä alkaa puhua vahvemmin yhteisön ääni oman äänensä sijaan, juuri moraalinen Mirdja on ”hyvä” ja herkkä, toinen puoli, vallanhimoinen nietzscheläinen toimija, taas on egoistinen ja elinvoimainen. Hyvyyteen Mirdja yhdistää Nietzschen heikkouden piiriin lukeman säälin. Nietzschen (2008, 96–98; 2017, 112–113) mukaan sääli on yksi toimintaa haittaavia tunteita; vallantahdosta toimiva yksilö kun pyrkii vain oman yksilöllisen onnensa saavuttamiseen eikä toimi miellyttääkseen toisia. Sääli sitoo yksilön heikompiin yhteisön jäseniin ja passivoi. Mirdjan yksilöllisyydestä ponnistava vallantahto ilmenee ajoittain hänen käytöksessään, toisina hetkinä hänet vallitsee moraalinen pidättyväisyys, jolloin kieltävä vietti ottaa yliotteen hänen aktiivisista vieteistään ja toimistaan.

Mirdjan lainaamat sitaatit ovat peräisin Nietzschen teoksen *Näin puhui zarathustran* luvusta ”Luovien tiestä”, jossa kaikuu Mirdjan kohtaamat vaikeudet: ”Joka etsii, katoaa helposti itse.” Yhteisön moraalisen jäljen luovaksi pyrkivän yksilön olemuksessa keskeiseksi ongelmaksi nostaa seuraava virke: ”Huomaatko, tuo kärsimys syntyi juuri tästä yhteisestä omastatunnosta: ja tämän omantunnon viimeinen kajo hohtaa yhä murheestasi.” (Nietzsche 2008, 73.) Yli-ihmiseksi tulemiseen vaaditaan tämän tuntemistavan hävittämistä, sillä se estää yksilön luovaa tahtoa toteutumasta. Luovuuden ensimmäinen vaatimus on pidättävien voimien hävittäminen. (Nietzsche 2008, 94–95.) Huono omatunto on lauman ääni, joka ajoittain hukuttaa allensa Mirdjan oman äänen ja kääntyy sitä vastaan: ”Kerettiläinen! Se sinä tulet olemaan omalle itsellesi – –” (Nietzsche 2008, 74). Mirdja ei missään vaiheessa onnistu tulemaan eheäksi tai Nietzschen sanoin, sellaiseksi kuin on. Hänessä vallitsee vastakkaiset voimat eikä hän kykene ylittämään itseään irtautumalla täysin yhteisön moraalilaista; se elää heikennettynä, kummituksena hänen olemuksessaan. Hänen toiveensa tämän osan hävittämisestä itsestään ennen luovaa prosessia, tiivistää toinen avoin intertekstuaalinen viite, johon Mirdja tunnustaa ”erityistä rakkautta”: ”Sinun täytyy olla valmis polttamaan itsesi loppuun omalla liekilläsi: kuinka sinusta voisi tulla uusi, ellet ensin palaisi tuhkakksi!” (M, 145; Nietzsche 2008, 74).

Mirdja itse tulkitsee itsensä “olevan pohjimmiltaan hyvä” (M, 45), joka antaa vaikutelman jonkinlaisesta essenssistä, perimmäisestä, muuttumattomasta minuudesta. Tähän on syytä suhtautua skeptisesti. Olisi Mirdjan transgressiivisten mielihalujen vähättelyä, jos ne tulkittaisiin pinnallisesti vastakulttuuriksi. Mirdja tuntee todellista halua toimia niin kuin hän toimii, vaikka hän jälkeenpäin tuntisikin katumusta. Nietzsche (1968, 22–23) kyseenalaistaa yksinkertaisen sielun ja kuvaa ihmisruumista “monien sielujen yhteiskuntarakenteeksi”, eli erilaisten ja eri vahvuisten viettien jatkuvasti muuttuvaksi kompleksiseksi valtarakenteeksi. Mirdjan teot kumpuavat hänen kehossaan vallitsevista vieteistä, joista kukin ajaa omaa asiaansa, ja siksi ne käyvät keskinäistä kamppailua mahdollisuudesta itseilmaisuun – katuvassa Mirdjassa puhuvat eri vietit kuin hänen egoistisissa toimissaan. Mirdjan miehet tulkitsevatkin hänen tekojaan vastuullisuuden ja moraalisen kehyksen ulkopuolella. Yrjö Särkkä esimerkiksi toteaa Mirdjasta: “Turmeltunut olet ja viaton.” (M, 75). Mirdjassa vuorottelevat kontradiktoriset äänet, ja hänestä puhuessaan miehet yrittävät toistuvasti turhaan tiivistää hänet paradokseihin, koska hän täyttää Ervinin ennustuksen ihmisenä, joka “sisältää elämän”. Mirdja on modernina ihmisenä pirstaleinen yhteen palautumattomien äänien mosaiikki, eikä hän onnistu itsensä luomisen tehtävässä, eli luomaan viettien hierarkiaa, yhden, kaikkia muita ohjailevan päävietin alaisuuteen (Nietzsche 2002, 55–56).

Ihminen on sosiaalinen eläin ja yksilön minuus rakentuu suhteessa yhteisöön. Nietzscheä on usein kritisoitu liiallisesta painotuksesta yksilöön: että yksilö käytännössä pystyisi kasvamaan riippumattomana ympäröiviin ihmisiin nähden, kykenisi asettumaan yhteisön yläpuolelle luomalla omat arvonsa ja jättämällä huomiotta traditionaalisen moraalin (Ervasti 1960, 136; Anderson 14.12.2019). Kuin vastalauseena Nietzschen filosofialle Mirdja epäonnistuu yrityksessään kohota kaikkien muiden yläpuolelle, hän ei pysty lopullisesti irrottautumaan kristillisestä moraalista. Syyksi epäonnistumiselle ei voi kevyin perustein määrittää vastustavan yhteisön taakkaa tai sisäistä ristiriitaa. Nietzschen (1966, 117–118; 1969, 35) mukaan vahva yksilö tarvitsee vastusta, jotta voisi purkaa vallantahtonsa tyydyttävästi ja tulla yli-ihmiseksi. Taustalla on sama ajatus kuin hyvän ja pahan pohdinnoissa: jotta voisi olla vahvoja yksilöitä, täytyy olla heikkoja. Voi olla, ettei Mirdja yksinkertaisesti ole riittävän vahva yksilö täyttääkseen yli-ihmisen vaatimuksia – mutta lopputuloksen voi myös lukea Nietzschen kritiikkinä, ettei yli-ihmisen idea voi käytännössä toimia. On myös otettava huomioon Mirdjan sukupuoli, joka lähtökohtaisesti asettaa hänelle vielä vähäisemmän vapauden, ja suuremman vastuksen. Mirdja tuo pohjalla kytevä ajatuksen ilmi epäsuorasti

viitatessaan naisen rooliin miehelle alisteisena (M, 223). Eittämättä Mirdja vielä epäonnistumisen näyttäessä lähes väistämättömältä uskoo riittävän vahvan yksilön kykenevän tehtävänantoon – mutta yli-ihmiseksi voisi yltää ainoastaan nero.

Ah, miksi minä yhä ajattelen toisten ajatuksilla? Siksikö että olen nainen vai siksikö että olen keskinkertaisuus? – Neroko vain ajattelee ja tuntee omaansa...? Mutta minä en ole vielä kertaakaan tavannut neroa. (M, 145.)

Teoksessa neroksi kuvataan Runarin läheinen ystävä ja kirjailija, “Nero-Norkko”. Mirdja tuntee häneen jähmeän alun jälkeen lopulta voimakasta vetoa, mutta ei saa tältä vastakaikua. Näennäisen yksipuolinen ihastus antaa ymmärtää Mirdjan viimein löytäneen itseensä nähden ylivertaisen yksilön, sillä, kuten on aiemmin mainittu, henkilöhahmot pystyvät romanttisesti antautumaan vain itseään suuremmalle voimalle. Mirdjan menetettyä järkensä Nero-Norkon kuitenkin annetaan ymmärtää olleen rakastunut Mirdjaan (M, 296), mikä vahvistaisi sisäistekijän kriittistä asennetta Nietzschen yli-ihmisoppia kohtaan.

### **3.3 Mirdja ja dekadenssi**

Mirdja päätyy avioliittoon Runarin kanssa tavalla, joka muistuttaa tahdosta riippumatonta ajautumista. Mirdja aluksi päättää erota Runarista huomattaessaan hänen olevan itseään heikompi kuin kaikki aikaisemmatkin miehet, mutta taipuu lopulta päätöksessään. Tilanteessa, jossa tavallisesti koittaisi “irti repäiseminen”, Mirdja kokeekin olevansa toimenpiteeseen liian heikko: “– – minä en jaksa sinusta enää erota.” (M, 195). Nietzcheläisittäin sanoen hänen “puolustushyökkäysvaistonsa” on menettänyt teränsä, minkä puolesta puhuu kyvyttömyys vapautua omasta päätöksestä itselleen haitalliselta asialta (Nietzsche 2002, 25). Mirdjan energia on lopussa, hän on väsynyt eikä kykene kieltämään itseltään poroporvarillista, päällisin puolin tasaista viimeisen ihmisen elämää Runarin rinnalla, jossa hän ei pysty elämään rajoituksitta itselleen – hänen tahtonsa suunta on kääntynyt dekadenssin voitoksi (ks. Nietzsche 2002, 52–53). Mutta voitto ei ole täydellinen ja lopullinen, Mirdja pikemmin kaartaa hitaasti tuhoonsa. Vaikka dekadenssi onkin tässä vaiheessa Mirdjaa enemmän kuvaava käsite kuin nietzscheläinen yli-ihminen, hän ei koskaan ole yksinkertaisesti dekadentti. Hänessä yhä elää vallantahtoinen Mirdja, mutta tällä dekadenssin ajanjaksollaan hän tekee ratkaisevan virheen mennessään naimisiin, mikä puolestaan asettaa hänelle tulevaisuudessa tiettyjä rajoituksia ja saa hänet elämään normeja mukailen. Mirdja on edelleen yksilö, joka sisältää kaiken, mutta ei mitään, on puolinainen kaikessa (M, 154). Dekadenssista kertovat piirteet ovat kuitenkin

toistaiseksi lisääntyneet huomattavasti. Mirdja on kääntynyt menneisyyttään vastaan, hän pitää aikaisempaa etsintäänsä olemattoman hamuamisena: “Minä ajoin takaa pelkkiä unikuvia...” (M, 168). Rauha on alkanut viehättää Mirdjaa.

Mutta sittenkin on se, jota en koskaan ole kokenut, en edes osannut toivoa ennen: rauhaa... – – Tai oikeastaan, jos tahdon olla oikein suora itselleni, minä kaipaen nyt tuota niin paljon vihaamaani uskollisuutta jollekin asialle, jollekin vakaumukselle, jollekin työlle, niin, ja miksei jollekin ihmiselle... (M, 178.)

Lainauksesta näkyy, kuinka Mirdja ei enää jaksaa toimia aktiivisen vallantahdon pohjalta ja on pyörtänyt entiset ihanteensa olla riippumaton kaikesta ulkopuolisesta. Mirdjassa yhä ajoittain nousevat immoraaliset äänet saavat häneltä nyt selkeän kiellon ja samalla hän entisen elämäntyyliensä valossa kokee ansainneensa rangaistuksen. Hän haluaa karsia itsestään “pahuuden”. Mirdjaa vaivaa yhä selkeämmin ja raskaammalla painolla huono omatunto, mikä ilmentää yhteisön moraalien yllätystä hänen olemuksessaan. “Onneton, onneton, sinä! Siinä on elämäsi ainainen pohjasävel! Kärsi, kärsi! Sen olet elämälläsi ansainnutkin!” (M, 203.) Mirdjan kehityskulku mukailee Nietzschen käsitystä vahvan yksilön heikentämisestä huonon omantunnon motivoimalla. Nietzscheille huonossa omassatunnossa on kyse ihmisen “sisäistymisestä”, siitä että ne vietit, jotka ennen suuntautuivat ulospäin, kääntyvät yksilöä itseään vastaan. (Nietzsche 1969, 77–78.) Mirdjan aikaisemmin ulospäin suuntautunut vallantahto on dekadenssin ajanjaksolla taipunut ja hänen tunnonvaivansa ovat voimistuneet. Hänen lukuisat valloituksensa vainoavat häntä hänen harhanäyissään, mikä osoittaa entisten voiton symboleiden muuttuneen henkiseksi painolastiksi.

Viimeisen ihmisen elämäkään ei kuitenkaan luonnistu Mirdjalta. Avioliittoelämä ei lunasta Mirdjan odotuksia, ja toisinaan hänellä nousee mieleen vanhat ajatukset, joiden pohjalta nykyisyys saa tuomionsa. Hän on löytänyt itseään suuremman – avioliittoinstituution: “Alistettua jollekin itseään suuremmalle, välikappale ei päämäärä, elämän täydennys, ei elämä itse...” (M, 214). Kuten “orjuuttamansa” miehet, hän on menettänyt itsensä suuremmalle, joka on hänelle yhteiskunta avioliittoinstituution muodossa. Avioliitto rajaa hänen vallantahtonsa pois, mikä tarkoittaa Mirdjalle pysähtymistä, elämän itseilmaisun lakkautumista; Mirdja ei voi enää epäonnistua, mutta samalla hän on menettänyt mahdollisuuden onnistumiseen. Runarkin alkaa vaikuttaa tyypilliseltä viimeiseltä ihmiseltä porvarillisessa ammatissaan ja tasaisessa mihinkään-pyrkimättömyydessään. Ero Runariin on, ettei Mirdja alistu toiselle voimalle

mielellään. Mirdjan omat tavoitteet ovat pelkkä muisto, taiteilijaunelmat ovat hukkaan heitetty yhteiselon kustannuksella. Eroaminen ei silti ole vaihtoehto, sillä he ovat molemmat liian heikkoja irtautumaan toisistaan. Mirdja avautuu Runarille keskustelussa siitä, minkä hän näkee modernia ihmistä piinaavaksi ongelmaksi, syyksi heidän liitolleen.

– – minä tahdoin olla hyvä sille, jota luulin rakastavani. Ah, ei pidä kenenkään koskaan vedota toisen ihmisen hyvyteen! Sillä hyvyys on eniten levinnyt ja anteeksiannettavin kaikista heikkouden synneistä. Mutta sentään se on kuolemansynti, jolle ei ole armahdusta, eikä saakaan olla. Sillä ei minkään asian nimessä koko maailmassa ole tehty niin paljon paha kuin sen. Sen nimessä on luovuttu luonnollisesta itserakkaudesta ja julistettu sijaan ihmisrakkauden käsky, joka on julmin ja typerin kaikista käskyistä. – – Niin, niin, ajattelehan vaan, mistä ihmeestä on ihmiskunta saanut niskoilleen tuon suuren, ulkokullaisen ja selkärangattoman loiskansan, kaikki nuo ahdasmieliset profeetat ja raukkamaiset filisterit, jotka eivät kunnioita yksilön vapautta, jotka laativat ennakkoluuloja ja evankeeliumeja, lakeja ja rangaistuksia, jotka lähettävät lähetyssaarnaajia kääntämään ihmisiä uskottomiksi itselleen, tuon siveellisen mädännäksen! (M, 221.)

Mirdja käsittää avioliittonsa olevan seurausta omasta päätä nostaneesta hyvydestään, omasta heikkoudestaan, joka on ajanut hänet ansaan. “Hyvyys” on tässä yhteydessä tarkalleen ottaen kristinuskosta peritty käsitys hyvästä, sillä monologissa se yhdistyy kristillisiin käsitteisiin, kuten “ihmisrakkaus” ja “evankeeliumi”. Lisäksi hän viittaa degeneraatioon esittäessään retorisen kysymyksen “loiskansan” alkuperästä. Samanmielisyys Nietzschen kanssa on kiistämätön. Kuten Mirdja, Nietzsche syyttää aikaansa tekopyhydestä ja ennakkoluuloista; Nietzschen mukaan kaikki elävä on perimmäiseltä luonnoltaan itsekästä, joten kaikenlainen altruismi on pelkkää teeskentelyä. Pahaksi kristillinen moraalit ja sen lanseeraamat lait määrittyvät niiden kieltävän olemuksen perusteella, ne riistävät yksilöltä tämän luonnollisen oikeuden ja taipumuksen. Degeneraatio, ihmissuvun heikentyminen, on seurausta tahtoa supistavasta moraalista, jonka tarkoitus on palauttaa vahvat yksilöt samalle tasolle heikompien yksilöiden kanssa. Avioliittoon mennessään Mirdja alistui läpi elämänsä halveksunsa tavanomaisen porvarillisen elintavan muottiin, luopui itsestään säästääkseen muita. Dekadenssin ajanjaksolla tehty autonomian sitonut päätös vainoaa häntä.

Minä en ole enää yhtä ylväs kuin ennen, minä olen myyty porvarillisuuden sovinnaisuuden pilkkahinnasta, ollakseni kuten kaikki muu kansa ja ollakseni 'pahentamatta yhtä näistä pienimmistä' (M, 225).

Viimeisen ihmisen elämä hiljalleen heikentää Mirdjaa, johdattaa hänet yhä syvemmälle dekadenssiin, mikä näkyy nyt myös hänen fyysisessä kunnossaan. Lopullista mielenterveyden menettämistä ja kuolemaa ennakoii hermotaudin pahentumisesta aiheutuva fyysinen sairaus. Kuoleman läheisyydessä Mirdjalla ei enää ole "voimaa tahtoa elämään", mutta pyyteettömästi hänet pelastaa "Anna täti" (M, 231). Sairauden ollessa pahimmillaan Mirdja ei voi välttyä olemasta kiitollinen auttajalleen. Tervehtyessään hän alkaa kokea säälin ja auttamisen kohteena olemisen alentavana. Katumus myönnetystä kiitollisuudesta ja Annan hyveellisen elämäntyylin mahdollistajana olemisesta, ajavat Mirdjan jälleen taisteluun itseään vastaan (M, 233). Ylpeä, yli-ihmisyyttä kurotellut osa Mirdjasta tuntee vastenmielisyyttä heikentyneestä tilastaan ja siitä, että joutuu vastaanottamaan halveksumansa ihmistyyppin, eli hyvän ja epäitsekään Anna tädin, palveluksia. Sairastusjakso on vain yksi esimerkki siitä, miten Mirdjan elämäntyyli on vastoin hänen aktiivista tahtoaan. Kykenemättömänä irtautumaan siitä, hän ajautuu yhä uudelleen sisäiseen konfliktiin, mikä lopulta kuluttaa hänet epätydyttävään ja hedelmättömään loppuun. Mirdja kuolee järkensä menettäneenä, lapsettomuuttaan ankarasti katuen, minkä voi nähdä olevan hänen luovuuden puutteensa kuva ja siten yli-ihmisen projektin epäonnistumisen lopullinen sinetti (ks. Parente-Čapková 2013, 200).

#### **4 Lopuksi**

Osoitin Nietzscheä ja L. Onervan *Mirdjan* syvän keskinäisen yhteyden tutkimalla Nietzscheä filosofian intertekstuaalisia kytköksiä kohdeteokseen. Intertekstuaalisen suhteen valaiseminen oli mielestäni tarpeellista, sillä Nietzsche on kohdeteoksen tärkeimpiä ja näkyvimpiä subtekstejä eikä siitä ole aiemmin tehty laajoja ja huomattavia tutkimuksia. Tutkimukseni rakentui Michael Riffaterren määrittelemän intertekstuaalisuuden ja Nietzscheä avainkäsitteiden, eli yli-ihmisyyden, vallantahdon ja dekadenssin, ympärille.

Lähestyin tutkimusongelmaa Mirdjan ristiriitaisen luonteen pohjalta, johon kuuluu yhtäältä yli-ihmisyyden tavoittelu ja toisaalta nietzscheläinen dekadenssi, eli traditionaalisen moraalin mukainen kokemus ja elämänvoiman vähäisyys. Mirdjan toisensa poissulkevat persoonallisuuden puolet esiintyvät vuorotellen ja ovat näin aina taustalla läsnä hänen olemuksessaan, mutta Mirdjan koko elinkaaren tarkastelu näyttää hiljattaisen kallistumisen

dekadenssia kohti. Ristiriidat kehittyvät toistuvasti Mirdjan ensin vallantahdon funktiolla toimivan puolen, moraaliselta näkökannalta katsottuna arveluttavina, toimintatapoina ja ajatuksina, jotka johtavat toisinaan huonoon omaantuntoon traditionaalisen moraaliperspektiivin astuessa voimaan Mirdjan tajunnassa. Ihmissuhteiden saralla Mirdja useaan otteeseen viittaa itseensä hurmaamiensa miesten hallitsijana ja muutenkin ilmaisee onnensa siinä, minkä olen nähnyt edustavan voimaltaan yliveraisen yksilön vallantahtoa. Tulkinnassani traditionaalinen moraalikäni on merkki Mirdjan sisäistymisestä tai kääntymisestä itseään vastaan, mikä johtaa hänen tilansa heikkenemiseen, henkilökohtaisista tavoitteista luopumiseen ja vääjäämättömään tuhoon.

On luonnollisesti paljon *Mirdjan* ja Nietzschen välisiä kytköksiä, jotka jäivät tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Nietzschen tunnetuimpiin ja merkityksellisimpiin metaforiin kuuluu tanssi, joka esiintyy tärkeänä osana myös Mirdjan henkilöä. Toisaalta voi kiinnittää huomion teoksen rakenteellisiin seikkoihin, eikä vain sen fragmentaalisen ilmeen vuoksi. Useat luvut, erityisesti teoksen alkupuolella, ovat otsikoiltaan musiikin sanastoa ja ilmentävät siten Nietzschen käsitystä elämästä esteettisenä ilmiönä.

## Lähteet

### *Primaarilähteet*

L. Onerva [Hilja Onerva Lehtinen] 1982: *Mirdja (1908)* [=M]. Helsinki: Otava.

### *Sekundaarilähteet*

#### *Painetut lähteet*

Ervasti, Esko 1960. *Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche. I, 1900-luvun vaihde ja siihen välittömästi liittyvät ilmiöt*. Turku: Turun yliopisto.

Heikkinen, Vesa; Lauerma, Petri & Tiililä, Ulla 2015. Intertekstuaalisuus. Teoksessa Heikkinen, Vesa; Voutilainen, Eero; Lauerma, Petri; Tiililä, Ulla & Lounela, Mikko (toim.), *Genreanalyysi: Tekstilajitutkimuksen käsikirja*. Helsinki: Gaudeamus, 100–112.

Parente-Čapková, Viola 2013. Corinnesta ja Consuelosta Mirdjaan: L. Onervan *Mirdja* naisten kirjoittamien poikkeusnaisyksilöiden jatkumossa. Teoksessa Isomaa, Saija & Rossi, Riikka (toim.), *Kirjallisuuden naiset: Naisten esityksiä 1840-luvulta 2000-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 194–229.

Nietzsche, Friedrich 2017. *Aamurusko: Ajatuksia moraalista ennakkoluuloista (Morgenröte – Gedanken über die moralischen Vorurteile, 1881)*. Suom. Korkea-aho, Risto. Helsinki, Suomi: Books on demand.

Nietzsche, Friedrich 2001. *Antikristus (Der Antichrist – Fluch auf das Christentum, 1895)*. Suom. Kouta, Aarni. Helsinki: Unio mystica.

Nietzsche, Friedrich 2002. *Ecce homo: Kuinka tulla sellaiseksi kuin on (Ecce homo – Wie man wird, was man ist, 1888)*. Suom. Ljungberg, Tuikka. Helsinki: Unio mystica.

Nietzsche, Friedrich 1966. *Hyvän ja pahan tuolla puolen: Erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös (Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886)*. Suom. Hollo, Juho & Lyy, Toivo. Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 1972. *Iloinen tiede (la gaya scienza, 1882)* Suom. Hollo, Juho; Peromies, Aarno & Lyy, Toivo. Helsinki: Otava.



Nietzsche, Friedrich 1969. *Moraalin alkuperästä: Pamfletti (Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift, 1887)*. Suom. Hollo, Juho Helsinki: Otava.

Nietzsche, Friedrich 2008. *Näin puhui zarathustra: Kirja kaikille eikä kenellekään (Also sprach Zarathustra – Ein Buch für Alle und Keinen, 1884)*. Suom. Tammi, Jari. Helsinki: Pikku-idis.

Makkonen, Anna 1991. Onko intertekstuaalisuudella mitään rajaa? Teoksessa Viikari, Auli (toim.), *Intertekstuaalisuus: Suuntia ja sovelluksia*. Tietolipas 121. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 9–30.

Riffaterre, Michael 1980. Le trace de l'intertexte. *La pensée*, 215, 10/1980, 4–18.

### ***Painamattomat lähteet***

Ahmala, Antti 2016. *Miten tulla sellaiseksi kuin on? Autenttisuus ja itsestä vieraantuminen Joel Lehtosen varhaistuotannossa*. Suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos. Akateeminen väitöskirja. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/162077/mitentul.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Anderson, R. Lanier 2017. "Friedrich Nietzsche". Julkaisussa Zalta, N. Edward (toim.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> (14.12.2019)