



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Kaosets inträngande

Nihilismens metamorfoser i Nikanor Teratologens

Att hata allt mänskligt liv (2009)

Incursion of Chaos

Metamorphoses of Nihilism in Nikanor Teratologen's

Att hata allt mänskligt liv (2009)

Daniel Götstedt

Termin: VT 2017

Kurs: LV1310, Uppsatskurs, 15 hp.

Nivå: Kandidat

Handledare: Dag Hedman

Abstract

Bachelor Thesis in Comparative Literature

Title: Incursion of Chaos: Metamorphoses of Nihilism in Nikanor Teratologen's *Att hata allt mänskligt liv* (2009)

Author: Daniel Götstedt

Year: Spring 2017

Department: Department of Literature, History of Ideas, and Religion at the University of Gothenburg

Supervisor: Dag Hedman

Examiner:

Keywords: Nikanor Teratologen, *Att hata allt mänskligt liv*, Nietzsche, nihilism, Deleuze

This paper examines how various aspects of Friedrich Nietzsche's notorious concept of nihilism can be identified in Nikanor Teratologen's novel *Att hata allt mänskligt liv* (2009). Based on the theories formulated in French philosopher Gilles Deleuze's seminal monograph *Nietzsche and the Philosophy* (1962), the study incorporates analyses of the novel's relationship between the British empire and its colonial subject, India; its protagonist, Alexander Cunningham, and his affinities to Nietzsche's predecessor, and in many regards coming-to-be antipode, Arthur Schopenhauer; its monstrous (im)moral center Bhairava, and the ways he can be interpreted as a personification of Nietzsche's will to power itself; and, finally, the epitomizing reflections conveyed in its two concluding chapters. The results of these investigations show that Nietzsche and nihilism are unmistakable and frequently recurring elements in *Att hata allt mänskligt liv*, proposing the novel to fulfill the epistemologically pessimistic Nietzschean theme that has been intimated in the author's previous work.

Innehållsförteckning

Inledning	4
Bakgrund	4
Material	5
Tidigare forskning	6
Nikanor Teratologen	6
Nietzsche och nihilismen	7
Syfte och metod	8
Teoretiska utgångspunkter	9
Viljan och krafterna	10
Nihilismens metamorfoser	11
Negativ nihilism: Ressentimentet och dialektiken	11
Reaktiv nihilism: Gud är död!	12
Passiv nihilism: De sista människorna	13
Nihilismens upplösning: Övermänniskan och den Dionysiska affirmationen	13
Analys	14
Krafternas kamp	14
Cunningham som ”den sista människan”	16
Bhairava som Dionysos	22
Kaosets inträngande	26
Avslutande diskussion	27
Vidare forskning	28
Litteraturförteckning	29

Inledning

Bakgrund

Nikanor Teratologen – pseudonym för Niclas Lundkvist (f.1964) – har med sin säreget ekivoka prosa gjort sig känd som en av landets mest kontroversiella författare. Hans texter har fått honom att anklagas för att vara både fascist och antisemit, samtidigt som han – som en av dessa belackare uttryckt det – är ”både kult- och geniförklarad av åtminstone delar av den ironiskt nog militant antifascistiska svenska kulturvärlden”.¹ Denna omständighet drevs till sin spets när tidskriften *Expo* i juni 2016 avslöjade att Lundkvist, genom avataren ”Ezzelino,” publicerat flera antisemitiska inlägg på internetforumet Flashback.² Bl.a. fördes en debatt i *Aftonbladet*, där professor Magnus Ullén inledningsvis beklagade att den svenska litteraturkritiken ”inte känner igen en fascistoid text ens när den pissar oss i ansiktet”, men efter att ha besinnats en aning av bl.a. Anders Johansson (som apostroferats av Ullén) avslutande konstaterade att Teratologens texter är ”en fråga som syntes mig alldeles för angelägen för att få passera utan att vi reflekterar kring den”.³

Ämnet för denna uppsats kan alltså betraktas som både aktuellt och angeläget. Men trots att både författare och verk – och de moralfilosofiska aspekterna angående förhållandet mellan dessa – har diskuterats flitigt, är den litteraturvetenskapliga forskningen om de faktiska texterna mycket begränsad. Den ringa mängd forskning som gjorts är dessutom koncentrerad runt den debutroman som blivit i det närmaste emblematiskt för Teratologens författarskap (även så i ovan nämnda debatt): *Äldreomsorgen i övre Kågedalen* (1992). Om *Att hata allt mänskligt liv* finns ingen forskning alls, och flera kritiker har dessutom avslutat sina recensioner av romanen med direkta eller indirekta frågetecken, vilket ytterligare motiverar en litteraturvetenskaplig undersökning av verket.⁴

¹ Tobias Hübinette, ”Om försvaret för Nikanor Teratologen och om svenska kulturpersonligheter som har visat sig vara högerextremister”, 20/7-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <https://tobiashubINETTE.wordpress.com/category/nikanor-teratologen>.

² Charlotte Wiberg, Jonathan Leman, Mikael Färnbo, ”Rasideologen i övre Kågedalen?”, *Expo*, 17/6-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: http://expo.se/2016/rasideologen-i-ovre-kagedalen_7119.html.

³ Magnus Ullén, ”Kritikerna blinda för Lundkvists nazism”, *Aftonbladet*, 11/7-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.aftonbladet.se/kultur/article23153570.ab>.

⁴ T.ex. Marie Norin, som avslutar sin recension i *Göteborgsposten* med orden: ”Det är mörkt, vidrigt och måhända meningslöst, men det är vackert ändå. En sorts poetik?”, 27/5-2009 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.gp.se/n%C3%B6je/nikanor-teratologen-att-hata-allt-m%C3%A4nskligt-liv-1.1067029>, och Jonas Thente i *Dagens Nyheter*: ”Teratologen lämnar oss som vanligt med famnen full av frågor”, 24/5-2009 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.dn.se/arkiv/kultur/ett-samtal-med-avgrunden>.

Trots att över ett sekel passerat sedan Nietzsche formulerade sina teorier om nihilismen och dess förödande konsekvenser, kan fenomenet fortfarande betraktas som roten till de flesta av det moderna samhällets problem.⁵ Hans Hertel konstaterade redan 1995 att verkligheten i det postmoderna mediasamhällets flod av intryck blivit ”den enskildes redigeringsproblem”,⁶ och i dagens värld av ”filterbubblor” och ”fake news” kan nog den värde- och kunskapsrelativism som Nietzsche både uppmuntrade och befarade till stora delar sägas ha realiserats.

Nietzsches nihilism bygger dock på komplexa, fragmentariskt disponerade, och ofta dunkelt formulerade teorier med stor tolkningspotential, vilket gör det svårt att grundera några vetenskapliga analyser av dess verkningar i det moderna samhället. Denna uppsats föresätter sig inte heller att lösa några samhällsproblem, men då nihilismen kan konstateras vara ett lika problematiskt som högst påtagligt faktum, känns en undersökning av hur fenomenet manifesteras i litteraturen som ett bra ställe att börja på.

Material

Att hata allt mänskligt liv (i forts. benämnd som *Att hata*) är Teratologens fjärde roman, och den första som inte på norrländsk dialekt berättar om Morfar och Pyrets makabra liv och äventyr i ett surrealistiskt Västerbotten.⁷

I *Att hata* är handlingen förlagd till 1800-talets koloniala Indien, och protagonisten är den brittiske arkeologen Alexander Cunningham. Huvuddelen av romanen utgörs av analepser, berättade ur ett tredjepersonsperspektiv, i vilka den gamle arkeologen, febrig och döende i en tältsäng i Bharhut, begrundar de ofta mycket morbida minnena från sitt yrkesliv. Kärnpunkten i dessa kontemplationer är mötet med den bisarra orakelvarelse Bhairava, ”det visdomsstinna missfostret,” vars lika kusliga som kryptiska förkunnelser lämnat djupa avtryck i den gamle mannens själ.

Bokens två sista kapitel består av ett mer ostrukturerat flöde av tankar och sentenser, ett slags ”stream of consciousness,” där protagonistens egna insikter på dödsbädden smälts samman med berättarinstansens tematiska sammanfattning.

Romanen har översatts till norska av Stig Saeterbakken, *Å hate alt menneskelig liv*, utgiven av förlaget Cappelen Damm, 2012.

⁵ Bülent Diken, *Nihilism*, New York: Routledge, 2009, abstract.

⁶ Hans Hertel, ”Boken i mediasymbiosens tid”, i Svedjedal Johan (red.): *Litteratursociologi: Texter om litteratur och samhälle*, Uppl. 2:3, Lund: Studentlitteratur, 2012, s. 235.

⁷ Nikanor Teratologen, *Att hata allt mänskligt liv*, Umeå: hström – Text & Kultur, 2009, 101s. Jag bortser här från författarens fjärde verk, *Apsefiston* (2002), som är en aforismsamling.

Tidigare forskning

Nikanor Teratologen

Forskningen kring Teratologens texter är som sagt mycket begränsad. Det mest omfattande arbetet inom ämnet är Anna Hultmans masteruppsats ”Att bruka binariteter och sönderstycka skrivandet.” Med stöd i bl.a. Bachtins karnevalsteorier undersöker Hultman i detta arbete hur binaritets- och språkkritik opererar i Teratologens debutroman, samt dess uppföljare, *Förensligandet i det egentliga Västerbotten* (1997).

Dessa verk, som utgör två tredjedelar av den s.k. Kågedalssviten, är sprängfyllda med allsköns bisarra hyperboler och skurrila perversioner, och kan nog betraktas som groteskteoretiska guldgruvor. Många av dessa drag finns – om än i betydligt mindre grad – även representerade i *Att hata*, och romanen skulle säkerligen villigt låta sig underkastas en groteskteoretisk analys med fokus på humoristiskt-karnevalska aspekter. Min personliga upplevelse är dock att det finns ett bakomliggande mörker i Teratologens texter, och att den humor som i Kågedalssviten på ett rent teoretiskt plan extatiskt dansar med i den bachtinska karnevalen ändå rent instinktivt känns inkompatibel med konceptets folkliga och renande skrattkultur. Det perversa och morbida är högst påtagligt i alla Teratologens texter, och något man kan – och kanske bör – skratta åt, men i *Att hata* låter sig dessa element inte lika enkelt skrattas bort genom – som det uttryckts – en ”postmodernistiskt ironisk läsning”.⁸ Liknande invändningar lyfts dock även av Hultman,⁹ och hennes arbete innehåller mycket intressanta observationer som är relevanta även för denna uppsats, vilket aktualiseras i den avslutande diskussionen.

Jerker Erikssons har i sin magisteruppsats, ”Jag har just läst den vidrigaste bok jag någonsin stött på” (2004), gjort en litteratursociologisk receptionsanalys av Teratologens verk.

⁸ Jakob Sandberg, ”Att läsa en rasideolog”, *Internationalen*, 19/8-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.internationalen.se/2016/08/att-lasa-en-rasideolog>. Sandberg menar här att detta sätt att läsa *Äldreomsorgen* omöjliggjordes i.o.m *Expos* avslöjande.

⁹ Anna Hultman, ”Att bruka binariteter och sönderstycka skrivandet: En studie av groteska strategier för binaritets- och språkkritik i Nikanor Teratologens *Äldreomsorgen i Övre Kågedalen* och *Förensligandet i det egentliga Västerbotten*”, Masteruppsats, 2014 (hämtad 23/4-2017), Tillgänglig: <http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/4529899>, s. 26: ”Det diaboliska eller sataniska i skrattet är också värt att beakta i förhållande till Teratologens romaner, då skrattet där inte kan sägas framstå som renodlat glatt och pånyttfödande.”

Andra som diskuterat Teratologens författarskap i olika sammanhang är Patrik Hultin, Anders Johansson, Mattias Fyhr och ovan nämnde Stig Saeterbakken, som även översatt två av Teratologens verk till norska.

Nietzsche och nihilismen

Termen nihilism (från lat: *nihil* = ingenting) tillskrivs oftast den tyske filosofen Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), men begreppet utvecklades och fick sin nuvarande innebörd främst genom den ryska 1800-talsrealismen, där författare som Ivan Turgenev (1818–1883), Michail Lermontov (1818–1841), och Fjodor Dostojevskij (1821–1881) i sina romaner gestaltade den nya generationens längtan efter frihet och nytänkande.¹⁰

Den ryska realismen utgjorde en av många viktiga influenser för den man vars liv och verk främst kommit att förknippas med begreppet: den tyske filosofen Friedrich Nietzsche (1844–1900). Det mest avgörande inflytandet kom dock från landsmannen Arthur Schopenhauer (1788–1860), som i det banbrytande verket *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) presenterade en orientaliskt inspirerad metafysik, där allt levande är delar av en blind och hänsynslös urvilja som genom sin rasande hunger dömer all existens till lidande.¹¹

Schopenhauers ateistiska världsbild kom att utgöra ett fundamentalt och ständigt aktuellt element genom Nietzsches karriär, trots att denne successivt kom att förkasta sin föregångares metafysiska pessimism som varandes en del av det alltför mänskliga fenomenet *nihilism*: ett negerande av livet till förmån för högre värden.¹²

Under sin livstid producerade Nietzsche en uppsjö av epigram, aforismer, romaner och essäer som av eftervärlden har tolkats lika omfattande som oenigt. Att ge en rättvis och heltäckande bild av denna tolkningshistoria är här av utrymmesskäl omöjligt, och följande redovisning begränsar sig därför till det material som är relevant för denna undersökning.

I antologin *Interpreting Nietzsche* av Ashley Woodward redovisas tretton av de historiskt mest inflytelserika Nietzscheläsningarna, med start hos den tyske filosofen Martin Heidegger (1889–1976).

I förordet till monografen *Nietzsche och filosofin*, av den franske filosofen och teoretikern Gilles Deleuze (1925–1995), tecknar översättaren Johannes Flink en övergripande skiss över

¹⁰ Michael A. Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, s. 65, resp. 135–173.

¹¹ David Berman, ”Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism”, i Janaway Christopher (red.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 183.

¹² *Ibid.*, s. 187ff.

Nietzschetolkningens moderna ram: Efter Heidegger – ”den förste betydande 1900-talsfilosof som tog Nietzsche på fullt allvar” – kan två skiljelinjer skönjas i det postmodernistiska genombrott som efter nazismens vämjeliga misstolkningar kastade ett nytt positivt ljus över Nietzsche: Deleuze och dennes landsman Jaques Derrida (1930–2004). Derrida representerar här en dekonstruktivistisk linje, ”som använder Nietzsche för att omvandla fenomenologin inifrån till ett nytt slags filosofi”. Detta till skillnad från Deleuzes *konstruktiva* kurs, ”som använder Nietzsche för att skapa en ny filosofi ’bortom all fenomenologi’”.¹³

I *Nietzsche och filosofin* sätter Deleuze Nietzsches koncept *viljan till makt* i relation till nyckelbegreppen *aktiva* och *reaktiva* krafter, och formulerar en teori där nihilismen – i formerna *negativ*, *reaktiv*, och *passiv* – utgör ett ständigt gäckande amoraliskt centrum.

I antologin *Willing and Nothingness* samlar Christopher Janaway ett antal essäer som syftar till att reda ut relationerna mellan Nietzsche och Schopenhauer.

I likhet med sin föregångare Schopenhauer, var Nietzsche även influerad av orientalisk filosofi, vilket behandlas i Graham Parkes antologi *Nietzsche and Asian Thought*.

Syfte och metod

Nihilismen som sociologisk förklaringsmodell är en ofta förbisedd och till stora delar utforskad möjlighet,¹⁴ vilket säkerligen beror på att Nietzsches filosofi i allmänhet och nihilismen i synnerhet är mycket svårtolkade och omtvistade ämnen. Varje anspråk på att klargöra vad nihilismen *gör* förutsätter den mycket vanskliga uppgiften att klarlägga vad den *är*, och enligt Nietzsche själv är det dessutom högst angeläget att fråga sig *vem* som tolkar.

Även Deleuze konstaterar att den kritiska filosofin består av två oupplösligt förbundna delelement: ”att relatera alla ting och alla typer av ursprung till värden, men också att relatera dessa värden till någonting som fungerar som *deras* ursprung och värdebestämning.”¹⁵

Mot denna bakgrund är min intention att anlägga ett deskriptivt perspektiv, där en i grunden hermeneutisk ansats inkluderar positivistiska aspekter av romanens verkliga personer, händelser och miljöer. Arbetet kan därmed sägas syfta till att undersöka hur Nietzsches nihilism manifesteras i *Att hata*, men även i vilken utsträckning romanen låter sig läsas som en spegling av – och därmed ett inlägg i – den historiska diskussionen om fenomenet och dess metafysiska och epistemologiska förutsättningar.

¹³ Flink i Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin* [1962]. Översatt från franskan av Johannes Flink. Göteborg: Daidalos, 2003, s. 12f.

¹⁴ Diken, e.g. abstract och s. 8.

¹⁵ Deleuze, s. 32.

Analysen är uppdelad i fyra delmoment. Inledningsvis undersöks hur kampen mellan krafterna manifesteras i romanen, med fokus på förhållandet mellan det brittiska imperiet och det koloniserade Indien.

I nästa steg analyseras protagonisten Alexander Cunningham, och dennes färd genom nihilismens metamorfoser, fram till den utmattade slutpunkt som Nietzsche tillskrev sin föregångare Schopenhauer, och som i romanen *Also sprach Zarathustra* (1891) – på svenska: *Sålunda talade Zarathustra* – gavs en allegorisk gestaltning i ”de sista människorna.”

I det tredje momentet undersöks hur Bhairava kan tolkas som en sorts personifikation av den nihilismens upplösning som Nietzsche under hela sin karriär lät symboliseras av den grekiske guden Dionysos.¹⁶

Den fjärde och sista punkten, ”Kaosets inträngande,” är en kort analys av romanens två avslutande kapitel.

Teoretiska utgångspunkter

Deleuzes *Nietzsche och filosofin* har både hyllats och kritiserats.¹⁷ Det jag personligen finner fascinerande med Deleuzes läsning är att den faktiskt kan sägas realisera kärnan i Nietzsches filosofi, vars kallhamrade perspektivism obönhörligen kastar en ironisk skugga över alla föresatt objektiva tolkningsanspråk. Deleuze fastslår: ”[a]tt tillägna sig [...] karaktäriserar den aktiva kraften. Att tillägna sig betyder att påtvinga sina egna former, att skapa former genom att utnyttja omständigheter,”¹⁸ och just denna metod med vilken Deleuze så ogenerat *införlivar* Nietzsche i sitt eget subjekt kan mycket väl – i linje med Nietzsches paradoxala logik – sägas vara den enda konsekventa.¹⁹ Oavsett hur man ställer sig till detta, kan det inflytande Deleuzes verk haft på dagens Nietzschebild och på den moderna filosofin i stort inte förnekas, vilket i kombination med dess passionerade och uppslagsrika stil gör den till en både gedigen och produktiv utgångspunkt.

I motsatsparet aktiv-reaktiv reducerar Deleuze stora delar av den terminologi som genom nazismen fått lika olustiga som missvisande konnotationer, och teorierna om viljan och krafterna formuleras här huvudsakligen på ett filosofiskt plan – en manöver som enligt min uppfattning korrelerar med Deleuzes övergripande projekt att återföra Nietzsches tankevärld

¹⁶ Gillespie, s. 174.

¹⁷ Den entusiasm jag personligen delar med nämnde Flink kan jämföras med e.g. Stefan Arvidssons recension i *Svenska Dagbladet*, 2/9-2003 (hämtad 4/5-2017), Tillgänglig: <https://www.svd.se/nietzsche-haller-pa-att-kramas-sonder>.

¹⁸ Deleuze, s. 87.

¹⁹ Flink i Deleuze, s. 11, se även Jon Roffe, ”Deleuze’s Nietzsche”, i Woodward Ashley (red.), *Interpreting Nietzsche*, London: Continuum International Publishing Group, 2011, s. 67.

till en mer abstrakt och symbolisk – filosofisk – nivå.²⁰ Detta resulterar dock i ett mycket komplext system där viljorna och krafternas exakta inter- och intraspecifika förhållanden ibland ter sig lika problematiska som onödiga att precisera,²¹ och i denna undersökning tillämpas endast detta systems mest grundläggande och relevanta principer.

I likhet med Nietzsches egen produktion, är Deleuzes tankefigurer ibland också svåra att summera med enskilda citat, och jag kommer därför även förankra mina personliga tolkningar i Jon Roffes essä, ”Deleuze’s Nietzsche”, från Woodward’s antologi.

Viljan och krafterna

Den metafysiska grundbulten i Nietzsches filosofi är *viljan till makt*. Denna urkraft – ”den primitiva affektformen ur vilken alla andra känslor härleds”²² – kan sägas vara en vidareutvecklad variant av Schopenhauers *Wille zum Leben*, med de avgörande skillnaderna att Nietzsches vilja strävar efter *makt* snarare än *liv*, samt att människan bör sträva efter att *affirmera* denna vilja, snarare än att *negra* den.²³

Viljan till makt manifesteras i en ständigt pågående kamp mellan dominerande och dominerade krafter. Makt innebär dock inte de mänskliga representationerna av makt – pengar, ära, kontroll över andra etc.; makt innebär snarare en realisering av en krafts fulla potential. Relationen mellan dessa krafter, och den vilja som genererar den, är vad all materia och allt medvetande består av: ”Varje relation mellan krafter konstituerar en kropp – kemisk, biologisk, social eller politisk.”²⁴

I en väl fungerande kropp kan alla krafter sägas vara *aktiva*, även de dominerade.²⁵ Den aktiva kraften kan beskrivas som en ”plastisk, dominant och underkuvande kraft” med möjlighet att uppnå sin fulla potential. Den aktiva kraften definierar sig genom att affirmera sin skillnad, enligt formeln: jag är god alltså är du ond.

Aktiva krafter är dock oundvikligen på väg att bli *reaktiva*. Detta sker när de dominerade krafterna undandrar sig de dominerande, och slutar svara på dessas retningar. Den reaktiva kraften kan beskrivas som ”nyttoinriktad, adaptiv och partiellt begränsande”, och definierar

²⁰ Cf. Arvidssons upplevelse, att ”den fascistiska dimensionen smusslas – som i all postmodern Nietzscheception – undan”.

²¹ Något som Deleuze också implicit medger: ”Det som Nietzsche ger namn av *det ädla*, *det höga* och *herre* är ibland den aktiva kraften, ibland den affirmativa viljan. Det han kallar *oädel*, *låg* och *slav* är ibland den reaktiva kraften, ibland den negativa viljan” (s. 103).

²² Deleuze, s. 114.

²³ David E. Cartwright, ”Nietzsche’s Use and Abuse of Schopenhauer’s Moral Philosophy of Life”, i Janaway, s. 117.

²⁴ Deleuze, s. 84 et pass.

²⁵ Roffe, s. 72.

sig i stället genom att negera det som skiljer sig: du är ond, alltså är jag god.²⁶ Deleuze betonar dock att:

De reaktiva krafterna bildar aldrig, ens genom att slå sig samman, en större kraft som därmed skulle vara aktiv. De opererar på ett helt annat sätt: de är nedbrytande; *de skiljer den aktiva kraften från det som den förmår*; de fråntar den delvis eller nästan helt dess makt; och genom detta blir de inte aktiva, utan får tvärtom den aktiva kraften att sluta sig samman med dem och själv bli reaktiv i en helt ny bemärkelse.²⁷

Nihilismens metamorfoser

Negativ nihilism: Dialektiken och ressentimentet

Nihilismen kan sägas ha blivit en ontologisk del av den mänskliga kognitionsapparaten i samma stund som medvetandet segrade över instinkten. Detta paradigmskifte kan ges en symbolisk början i Sokrates, som genom det teoretiska tänkandet skapade en möjlighet att värdera det mänskliga livet från en extern position; en möjlighet för de dominerade krafterna att med hjälp av minnet skapa teoretiska konstruktioner – fiktioner – som sedan projiceras på de aktiva krafterna. Deleuze beskriver hur Sokrates ”sätter upp idén mot livet, han dömer livet utifrån idén, han framställer livet som något som borde dömas, rättfärdigas och benådas av idén”, och han hänvisar till ett berömt citat av Nietzsche: ”Hos alla produktiva människor är det just instinkten som är den skapande positiva kraften, medan medvetandet uppträder kritiskt och avrådande: men hos Sokrates blir instinkten till kritiker och medvetandet skapare.”²⁸

I samband med denna värdeomkastning (ont blir gott, svagt blir starkt etc.) uppstår i människan en ’hämdlystnad’ – en sorts ’sjukdom’ som Nietzsche kallar *ressentiment*. Deleuze beskriver att ”ressentimentet är en reaktion som på en och samma gång blir sinnligt förnimbar och upphör att ageras”, och förloppet kan sammanfattas med två citat av Nietzsche: ”instinkter, som inte får tillfälle att urladda sig utåt, vänder sig inåt,” och ”I samma stund människan började tänka lät hon tingen besmittas med hämndens bacill.”²⁹ Ressentimentet kan således sägas utgöra både orsaken till och resultatet av den negativa motpol som skapats med hjälp av fiktionen.

²⁶ Deleuze, s. 112 et pass.

²⁷ Ibid., s. 106 (kursiv. i org.).

²⁸ Ibid., s. 47.

²⁹ Ibid., s. 181, 199, resp. 58.

Den mest betydande fiktionen i människans historia uppstod i form av kristendomens Gud, och föreställningen om den obotligt syndiga människan som förtjänar att lida. Genom denna fiktions mänskliga representant, prästen, riktades ressentimentet även mot människan själv – något som hädanefter, genom genomgripande kulturell indoktrinering, internaliserat den upplevelse av skuld och skam som Nietzsche kallar *det dåliga samvetet*.³⁰ Deleuze summerar: ”Ressentimentet, det dåliga samvetet, nihilismen är inte psykologiska grunddrag utan själva fundamentet i människans egen mänsklighet. De utgör tillsammans grundprincipen för det mänskliga väsendet som sådant.”³¹

Principen att definiera och utvärdera tillvaron på basis av fiktiva negationer är även grunden för Nietzsches viktigaste epistemologiska villsbråd: den tyske filosofen Friedrich Hegels (1770–1831) berömda dialektik:

Dialektiken är ressentimentets och det dåliga samvetets naturliga ideologi. Den är tänkandet i nihilismens och de reaktiva krafternas synvinkel. Den är från början till slut det fundamentalt kristna tänkandet; oförmöget att skapa nya sätt att tänka och känna. Guds död är en stor och pompös dialektisk händelse under dånet av de reaktiva krafterna i nihilismens rökridåer.³²

Dessa negationer, byggda på fiktioner, där livet nedvärderas till förmån för, och på grundval av, högre världar och värden är vad (Deleuzes) Nietzsche kallar *negativ nihilism*.

Reaktiv nihilism: Gud är död!

Nihilismens drivkrafter kommer dock successivt förmå människan att negera alla tidigare fiktioner. Den reaktiva människan mördar således Gud och sätter sig själv och sina nya värden på tronen:

Det reaktiva livet kämpar länge för att alstra sina egna värden, den reaktiva människan övertar Guds plats: anpassning, utveckling, framsteg, lycka för alla och det bästa för samhället, människan som Gud, den moraliska människan, den sanna människan och den sociala människan. Detta är de nya värden som föreslås ersätta de högre värdena, detta är de nya personligheter som förslås träda i Guds ställe.³³

³⁰ Deleuze, s. 203ff.

³¹ Ibid., s. 116.

³² Ibid., s. 241.

³³ Ibid., s. 230.

Passiv nihilism: De sista människorna

Att ersätta en fiktion med en annan återger dock aldrig livet självt sitt ursprungliga värde: ”Nyss förringade man livet från de högre värdenas höjd – livet negerades i namn av dessa värden. Här, å andra sidan, kvarstår endast livet, men detta liv är fortfarande ett nedvärderat liv: ett liv som fortskrider i en värld utan värden, ett liv tömt på mening och målsättningar, ett liv som glider allt längre mot sitt eget intet.”³⁴

Och genom den dystra dialektiska processen når nihilismen den slutpunkt då de reaktiva krafterna vänds mot viljan själv. Deleuze sammanfattar:

Den *negativa nihilismen* ersätts av den *reaktiva nihilismen* och den reaktiva nihilismen fullbordas i och med *den passiva nihilismen* [...] detta är för Nietzsche en enda historia, utstakad av judendomen, kristendomen, reformationen, fritänkarna, den demokratiska ideologin, socialismen, etc. Ändå fram till de sista människorna.³⁵

Nihilismens upplösning: Övermänniskan och den Dionysiska affirmationen

Nyckeln för att komma ur nihilismens destruktiva spiral är att ersätta negationen med *den Dionysiska affirmationen*, där stabilitet och *varande* ersätts av förändring och *blivande*. I *Sålunda talade Zarathustra* framställs denna möjlighet i konceptet *der Übermensch* – ”övermänniskan:” en framtida superindivid som slutat döma, mäta och jämföra livet, och ovillkorligen accepterat alla aspekter av sig själv och tillvaron, utan att dela upp dessa i gott och ont.³⁶

³⁴ Deleuze, s. 226.

³⁵ Ibid., s. 230f.

³⁶ Denna sista metamorfos – nihilismens upplösning och den reaktiva människans räddning från sig själv – är dock en renodlat teoretisk, högst hypotetisk möjlighet, och idén om övermänniskan utgör också, ironiskt nog, den mest missuppfattade och missbrukade komponenten i Nietzsches filosofi.

Analys

(Hänvisningar till primärmaterialet ges inom parenteser i löptexten.)

Krafternas kamp

Förhållandet mellan krafterna introduceras omgående i romanen, om än på en högst symbolisk nivå. I romanens inledning beskrivs hur ”Cunningham äcklats nästan till vansinne av vissa ruvande ordlösa aningar i sitt inre, och av dagligt förekommande oförklarligt slippriga antydningar från de kroniskt sjuka krymplingar som utan giltiga skäl svärmade kring stuporna och gravarna med en utmanande och uppfordrande pervers undergivenhet i kroppsspråk och minspel” (s. 7). Nietzsche liknade processen genom vilken de reaktiva krafterna och nihilismen segrar vid en smittsam sjukdom, vilket i detta scenario får en tydlig symbol i de ”kroniskt sjuka” krymplingarna. Dock är ju även de dominerade krafterna aktiva så länge de låter sig domineras,³⁷ vilket krymplingarnas ”undergivenhet” antyder att de gör, men de ”oförklarligt slippriga antydningar” som redovisas parallellt med Cunninghams ”ruvande ordlösa aningar” indikerar att situationen inte är helt stabil.

Den brittiske kolonialherren och de infödda krymplingarna som symboler för de aktiva respektive reaktiva krafterna är också ett demonstrativt exempel på människans felaktiga förståelse av viljan till makt. Deleuze betonar att de aktiva krafterna, den *affirmerande* viljan, undflyr det mänskliga medvetandet som till sitt väsen är reaktivt, och beskriver att, ”[s]laven föreställer sig bara makten som ett objekt för erkännande, som innehållet i en representation, som vad som står på spel i en tävling, och därför låter han den, efter att ha kämpat om den, bli beroende av det enkla tilldömandet av redan etablerade värden”.³⁸ Han påpekar även att, ”[d]ärmed förbiser man den principiella förstarangsplats som tillkommer de spontana, angripande, våldsamma, nytolkande, nybestämmande, gestaltande krafterna, i vilkas fotspar ’anpassningen’ först sätter in”.³⁹

Dessa invändningar uttrycks också tidigt i romanen, genom Cunningham som konstaterar att, ”de enkla och brutala lösningarna nästan alltid i historien tycktes gå segrande fram och lämna ett enfaldigt likriktat ödsligt elände efter sig” (s. 10). Och processen i vilken de aktiva krafternas hänsynslösa skaparkraft följs av de reaktiva krafternas oundvikliga triumf demonstreras med all önskvärd tydlighet när han:

³⁷ Eller åtminstone inte *re*-aktiva, se Roffe, s. 72.

³⁸ Deleuze, s. 43 (kursiv. i org.), se även 135ff.

³⁹ *Ibid.*, s. 86.

En gryning [...] vandrade långsamt och tankfullt i riktning mot Dhamekhastupan, vars snöpta penisform väckte ett matt obehag i hans inre.

Sarnath hade liksom Benares härjats grundligt av Qutb-ud-din Aibaks muslimska horder i slutet av 1100-talet, munkar och sadhus slaktats eller fördrivits, templen skändats och förstörts. Qutb Minars väldiga kuksymbol restes jämte den svarta och förunderligt rostfria järnpelaren i Delhi som triumfatoriska minnesmärken över det ögonskenliga betvingandet av Allah-förnekarna (s. 9).

Den felaktigt förstådda makten – ”det ögonskenliga betvingandet” – visar sig här, av tre olika kulturer, ha fått sin representation genom det universellt etablerade värdet, fallos-symbolen: erigerade och skenbart potenta men i realiteten hopplöst kastrerade – ”snöpta”; aktiva krafter skilda från det de förmår.

Även Bhairava insinuerar att de outgrundliga aktiva krafterna tillhör den otyglade aggressionen, och att alla tolkningar och beskrivningar av dess efterverkningar är det mänskliga medvetandets reaktiva vanföreställningar. Bhairava påpekar att, ”i kampen, i striden, gestaltas detta världsallts oskuldsfulla och våldsamma skönhet” (s. 81); och han beskriver vid ett annat tillfälle hur överste James Tods verk, ”*Annals and Antiquities of Rajasthan* är ett demoniskt benådat stycke fantasisjudande återskapande av de stridbara rajputernas förlorade härlighet” (s. 56).

De reaktiva krafternas eviga triumf innebär också att ingenting är immunt mot förändring; nihilismens metamorfoser får till slut även den ’ädlaste’ och starkaste av civilisationer att förfalla.⁴⁰ Denna degeneration illustreras när Cunningham betraktar ”ett sällskap förnäma, förmögna hinduer som i maklig välmåga strövade fram och med onda och hämndlystna ord samtalande om Manus klokt stränga lagar och de beskäftigt affärsdrivande skenheligt hycklande dyrkare av den korsfäste judiske vandringspredikanten som bemäktigat sig deras uråldriga mytologiserade nation Aryavarta” (s. 16). Att Nietzsche var mycket fascinerad av Manus lagar – grunden för det hinduistiska kastsystemet – är ett välkänt faktum. Han ansåg att detta kategoriskt ojämlika samhällsskick genererade ett toppskikt av ’rena’ och aktiva *herre*-typer.⁴¹ I denna scen är dock dessa forna herrar – som rent formellt fått behålla sin makt, men i praktiken kontrolleras av briterna – förbittrade och fulla av ressentiment; de samtalar med ”onda och hämndlystna ord”: aktiva krafter som genom att skiljas från det de förmår blivit reaktiva.

⁴⁰ Deleuze, s. 254: ”Människans väsen, liksom väsendet hos den värld hon bebor, är det blivande-reaktiva hos alla krafter – nihilismen, inget annat än nihilismen”, se även Roffe, s. 76f.

⁴¹ John Richardson, *Nietzsche's System*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 175.

Det brittiska imperiets dominans framstår således som ännu ett resultat av de reaktiva krafternas triumf. Som Deleuze påpekar kan ”de underlägsna krafterna [...] ta överhanden utan att upphöra att vara kvantitativt underlägsna eller kvalitativt reaktiva, utan att upphöra att vara slavlika till sättet”. Och de ”adaptiva, nyttoinriktade och partiellt begränsande” egenskaper som utmärker de reaktiva krafterna och deras triumf får också sin kanske allra tydligaste demonstration när Cunningham reflekterar över den brittiska invasionen och hur den gått till:⁴²

Britterna hade inte planerat någon erövring av Indien, det hade aldrig funnits någon övergripande strategi för att underkasta de indiska massorna ett brittiskt herravälde. En starkare, listigare, bättre organiserad, mer effektiv och inkräktande etnisk organism hade successivt helt enkelt på ett kyligt, smidigt, realistiskt risktagande sätt genom kliniskt våld, hot om våld, arrogansens karisma, byråkratisk och kommersiell infiltration, och genom att när så krävdes med bestämdhet reagera på provokationer, gjort sig till härskare över svagare, splittrade, kortsynta och vidskepliga etniciteter, som snabbt lärde sig att dessa främmande herrar likt mogulerna rikt belönade samarbetsmän och lojala tjänare (s. 87).

Cunningham som ”den sista människan”

Alexander Cunningham framstår som en grubblande man som inte funnit någon tröst i religionen, och ett symboliskt fördömande av kristendomen – och dialektiken – kan utläsas tidigt i romanen, i form av Cunninghams äktenskapliga historia:

Den första hustrun, Emily, en devot subba helt i avsaknad av humor eller charm, hade jämte spädbarnet dött under förlossningen; den andra, ett torrt hysteriskt skinn till kvinna vid namn Lisbeth, hade omkommit på ett snöpligt men tankeväckande sätt några dagar efter äktenskapets trista fullbordan, biten i ansiktet av en kobra, död i den egna trädgården (s. 8).

Hegel föreställde sig kristendomen som en syntes av två strategier som människan tillgripit för att hantera verklighetens lidande: de filosofiska skolorna stoicismen och skepticismen. Stoicismen grundades, enligt Hegel, på den hårt arbetande slavens försök att genom idog mental träning uppnå ett fördragsamt jämnmod. Detta tankesätt fick en naturlig fortsättning – och antites – i skepticismen, som i stället sökte uppnå sinnesro genom att förneka alla möjligheter till kunskap om lidandet och om verkligheten i stort. Detta resulterade i ett

⁴² Deleuze, s. 107f, resp. 112.

oscillerande mellan två sinnestillstånd – ”slav” och ”herre” – där individen genom den skeptiska kontemplerationen temporärt lyckades upprätta en känsla av frid och oberoende, men sedan återföll till de världsliga begär (sex, mat, dödsfruktan etc.) som förutsatte stoicismens – slavens – verklighetsuppfattning. Dessa tillstånd kom sedan successivt att utvecklas till bilden av två världar: den jordiska och den transcendenta, och slaven och herren kom att motsvaras av syndaren (i.e. människan) och Gud.⁴³

Om man i anekdoten om Cunninghams två döda fruar betraktar Emily – ett namn som betyder ”flitig” – som en personifikation av stoicismen, och Lisbeth – som betyder ”Gud är fullkomlighet”⁴⁴ – som en dito av den begynnande kristendomen, i form av Eva, kan den läsas som en satirisk allegori av Hegels dialektiska process och dess syntes, som enligt Nietzsche är den falska slutledningen av dubbla negationer.⁴⁵ Det frö som i Hegels version såddes genom stoicismen dör här i form av spädbarnet redan vid förlossningen, och mötet mellan Eva och ormen genererar inget *felix culpa*, utan slutar med ”död i den egna trädgården”.

Cunninghams egen inställning till detta händelseförlopp, både den faktiska⁴⁶ och den allegoriska versionen, vittnar i stället om dennes förkärlek för Schopenhauers världsbild – en förkärlek som även explicit bekräftas på flera ställen i romanen (e.g. s. 18 och 71). Cunninghams attityd gentemot den traditionella kristendomen, ressentimentets hämndlystnad och det dåliga samvetets vanda indikerar att han sedan länge har genomskådat den negativa nihilismen:

Den presbyteriska kristendom som präglat hans uppväxt hade för honom aldrig varit mer än en tämligen trist social konvention, och upptäckten av Schopenhauers gudlöst utplåningsträngande visdom hade dödat de sista resterna av slentrianmässig pietet gentemot den sortens fromhet.

Även i det omoget värkande skedet av sitt liv hade han instinktivt förstått att undfly tankestiltjen, mörkermässan, själsdödsboet ... Han betraktade i sitt förtegnade inre kristendomen som en depressiv och degenererad lära som bejakade allt det lägsta och svagaste hos människan och frodades av hysterisk syndaångest och vanmäktigt egocentrerat hämndbegär (s. 41).

⁴³ Julian Young, *The Death of God and the Meaning of Life*, London: Routledge, 2003, s. 65–68.

⁴⁴ Historiska museet, ”Nomina – vad betyder namnet?” (hämtad 17/5-2017), Tillgänglig: http://historiska.se/nomina/?nomina_name=emily.

⁴⁵ Young beskriver t.o.m. Hegels tes i dessa termer: ”Whereas Stoicism achieves only an incomplete ’negation’ of natural existence, Scepticism achieves its ’absolute negation’” (s. 67).

⁴⁶ Cunninghams beskrivning av ”den svala olusten vid tanken på barnalstring och de frätande tvivlen på möjligheten att fostra sunda individer i en värld så obotligt fördunklad av sönderslitande och illusoriska begär” (s. 39) ekar av Schopenhauers antinatalism, se e.g. David E. Cooper, ”Self and Morality in Schopenhauer and Nietzsche”, i Janaway, s. 208.

Schopenhauer motiverade ofta sin pessimistiska metafysik genom att hänvisa till människans egna begär och drifter. Som människor är vi, som Young sammanfattar, ”constrained to conceive ultimate natural reality as analogous to our own inner experience, as ’will’. By looking inward at the ’microcosm’, as Schopenhauer often puts it, we discover the fundamental nature of the ’macrocosm’”.⁴⁷ Denna hållning fick senare Nietzsche (och många andra) att misstänka att den diaboliska världsbilden snarare var ett uttryck för Schopenhauers egen dystra personlighet,⁴⁸ och i analogi med dessa antropomorfa projektioner speglas även Cunninghams inre i romanens naturskildringar som – trots berättarröstens heterodiegetiska tredjepersonsperspektiv – fokaliseras genom honom. Här beskrivs bl.a. hur ”[f]ullmånen koppärriga och mongoloida hallickansikte [...] mödosamt pressat sig över den vildvuxet förkvävande trädhorisonten” och ”[o]kända fåglar gav mot en lågfrekvent bakgrund av hjärdött surrande och vinande och lockande och hotande mörkerinsekter ifrån sig läten som tydde på att de befann sig i akut livsfara eller plågades av svårartad mjältsjuka” (s. 31).

Trots att den rådande kristna moralen tvingar Cunningham att behålla sina schopenhauerska sympatier för sig själv, är den brittiska imperialismens motiv dock inte längre huvudsakligen teokratiska. I det tidiga 1800-talets kantianska optimism, där tro och vetenskap separerats,⁴⁹ har upplysningens reaktiva nihilism fått fria tyglar, och kristendomen håller gradvis på att ersättas av den nya tron ’kunskap,’ i vilken vetenskapsmannen är den nya prästen. Ett lysande exempel på detta finns i beskrivningen av hur ”Cunningham [...] när han skulle fostras till effektivt lojal Indienadministratör och militär på främmande mark givetvis först av allt pådyvlats Macaulays och James Mills högmodigt nedlåtande verk, som aldrig tröttnade på att predika om den indiska kulturens påstådda värdelöshet, efterblivenhet och moraliska fördärv” (s. 40). Att James Mill, som den amerikanske ekonomihistorikern Murray Rothbard påpekar, var ateist har som synes inte förändrat hans sätt att på traditionellt kristet ressentimentmanér definiera sin position genom att negra sin motpol. Deleuze beskriver hur ”den reaktiva människan, ’den fulaste människan’; ’ful, föraktlig och full av dold skam’” mördar Gud och intar dennes plats, och ”[r]essentimentet blir ateistiskt, men denna ateism är fortfarande ressentiment”.⁵⁰ Detta uttrycks även mycket kärnfullt av Rothbard (angående Mills): ”he lost his Christian faith and became an atheist, but, as in the case of so many later

⁴⁷ Young, s. 33.

⁴⁸ Berman, s. 180.

⁴⁹ Young, s. 27.

⁵⁰ Deleuze, s. 229.

evangelically trained atheist and agnostic intellectuals, he retained the grim, puritanical and crusading habit of mind of the prototypical Calvinist firebrand.”⁵¹

Människans benägenhet att substituera de gudomliga värdena men bibehålla deras grundläggande förtryckande funktioner har även, som Deleuze påpekar, formulerats av Heidegger: ”Även om Gud har lämnat sin plats i den översinnliga världen så kvarstår själva platsen, fastän tom. Den översinnliga världens och idévärldens tomma regioner kan ändå upprätthållas. Den tomma platsen ber till och med på något sätt om att på nytt intas, om att den försvunne Guden skall ersättas med något annat.”⁵² I romanen synliggörs detta urgamla mänskliga fenomen i de arkeologiska utgrävningarna av Indiens buddhistiska ursprung:

Dessa Jatakas, mytfantiserande skildringar av Siddhartha Gautamas så kallade tidigare liv, visade sig vid det omsorgsfulla blottläggandet i form av sönderbrutna brottstycken ha överlevt tidens, naturkrafternas och den mänskliga förstörelselustans härjningar. Inga avbildningar av Buddha själv tycktes dock förekomma, endast symboler, ofta frånvarons antydningar, fotspår eller en tom tronstol (s. 86).

Cunningham själv motsätter sig dock James Mills föraktfulla och fördomsfulla självgodhet. Cunningham ”hade förstulet tigande värjt sig mot de kristet-bigotta och megalomant-chauvinistiska teser som hamrades in i *the Companys* rekryter” (s. 41), och han identifierar sig i stället med andra, mer ödmjukt kunskapsörstande föregångare: ”Prinseps sakt- och godmodighet, tillitsfullhet, det rättskaffens och rakryggade sinnelaget hade gjort ett starkt intryck [---] Den avspänt kultiverade och genuint förundrade vidsynthet och objektivt registrerande nyfikenhet som kännetecknat män som William Jones och James Prinsep levde vidare i honom” (s. 40f). I motsats till Nietzsche var också Schopenhauer, trots sin pessimistiska grundsyn, positivt inställd till kunskap. Han var, som Berman påpekar, metafysisk pessimist men epistemologisk optimist: ”although the world is bad, knowledge about it is good, indeed profoundly liberating.”⁵³ Och han var dessutom – liksom Cunningham – en flitig student och beundrare av Upanishaderna.⁵⁴ Cunningham är också övertygad om sin egen objektivitet när han, som Bhairava beskriver, ”uthärdande, ständigt på väg, oavbrutet sysselsatt, oförtröttligt självförlömmande men principfast” (s. 81), dokumenterar de

⁵¹ Murray N Rothbard, ”James Mill: Laissez-Faire’s Lenin”, MisesInstitute, 5/10-2012 (hämtad 20/5-2017), Tillgänglig: <https://mises.org/library/james-mill-laissez-faires-lenin>.

⁵² Deleuze, s. 230.

⁵³ Berman, s. 181.

⁵⁴ Mervyn Sprung, ”Nietzsche’s Trans-European Eye”, i Parkes Graham (red.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 76.

arkeologiska fynden. Deleuze påpekar dock att denna föreställda objektivitet, denna ”vilja till sanning,” i själva verket är den reaktiva nihilismens sista dödsryckningar, där ”den sista människan” slutligen vänt ressentimentets hämndlystnad mot viljan själv. Men trots att de passiva sista människorna förnekar den egna viljan är de fortfarande slavar under det dåliga samvetets drivkrafter. I *Sålunda talade Zarathustra* gestaltas detta genom kamelen, som lastar sig själv med ”det verkliga sådant det nu är [---] Men denna verklighet, som återförenar kamelen med dess bördor intill den punkt där de blandas samman i en enda hägring, är bara öknen och öknens egen verklighet: nihilismen”. Kamelen affirmerar sin smärta men negerar sin vilja, och ”försvinner bort i öknen, i en utdragen dröm om passiv förintelse”.⁵⁵ Denna metafor speglas bl.a. i sammanfattningen av Cunninghams yrkesliv: ”Sedan dess hade omärkligt bortsipprande decennier av outröttligt långfärdsmarscherande under den indiska solen, och det samvetsgrant genomförda inventerandet och dokumenterandet av nyupptäckta fornminnen från okända tidsåldrar, fått honom att förtidsåldras på ett måhända manligt stiligt men ändå för hans närmaste i tjänsten nästan skrämmande sätt” (s. 7).

Negerandet av den egna viljan var enligt Schopenhauer lösningen på människans lidande, och i romanen beskrivs också hur Cunningham även på sin dödsbädd ”vill göra sig onåbar utan att lita till annat än viljans upphörande” (s. 97). Cooper beskriver dock att, ”[f]or Nietzsche, all of this is contemptible nihilism of the Buddhist stamp, a symptom of ’decadence’, ’exhaustion’, and ’weakness’”,⁵⁶ något som även Deleuze sammanfattar:

Och här inser vi Schopenhauers största misstag: han trodde att viljan negerade sig själv i dessa högre värden. Det är i själva verket inte viljan som negerar sig själv i de högre värdena, det är de högre värdena som träder i förbindelse med en vilja att förneka och förinta livet. Denna vilja att negera definierar de högre värdenas ”värde”. Dess vapen: att ställa livet under de reaktiva krafternas styre, på ett sådant sätt att livet i sin helhet skiljs från det som det förmår, görs mindre och mindre, försvinner allt längre bort, ”Ut i Intet? Ut i den genomborrande känslan av sin intighet.”⁵⁷

Buddhismen var alltså, enligt Nietzsche, ”den passiva nihilismens religion [...] en religion för den avslutande och trötta civilisationen”,⁵⁸ och i romanen illustreras också hur britternas

⁵⁵ Deleuze, s. 270f, resp. 273.

⁵⁶ David E. Cooper, ”Self and Morality in Schopenhauer and Nietzsche”, i Janaway, s. 211.

⁵⁷ Deleuze, s. 158.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 236.

fåfänga försök att erövra österlandets okända visdomar liknar kamelens öde: ”och långt borta de svagt flimrade ljusen från den arkeologiska expeditionens utsatta läger” (s. 23).

Strax före sitt första möte med Bhairava serveras också Cunningham en vision av den passiva nihilismens yttersta konsekvenser. Deleuze frågar och svarar angående den passiva människan: ”Hur länge kan hon följa denna väg? Ända till det stora äcklet,”⁵⁹ och i denna scen speglas den dystopiska framtid där den moderna europén – som Nietzsche kallade ”det sublimes missfostret”⁶⁰ – assimilerat österlandet i sitt globaliseringsprojekt:

När han rundade ett bestånd tulsibuskar såg han klart den löjligt vederstyggliga scenen: ett dussintal tanigt brunhyade indiska soldater i brittiska uniformer som bildade en halvcirkel och masturberade. De maniskt grupprunkande sepoynas osunt beslöjade, självuppslukade ögon och det ymniga dregel de hatiskt tungrotsmuttrande gav ifrån sig under den lika glädje- som skamlösa självbefläckelsessionen störde något primordialt skikt i Cunninghams germanskt välordnade psyke. Han såg, och förnekade det han såg. Särskilt den varelse som utgjorde centrum för deras sterila åtrå, den nakna och bisarrt vanskapta kropp som oljig ormade sig inför de styva lemmarna i hetsig väntan på spermaspruten och tycktes kurra och spinna på ett kväljande intimt och hånfullt eggande sätt ... Cunningham vände sig om och återvände till sitt tält. Han lade sig ner och blundade, förnekade men kunde inte glömma (s. 10).

Här demonstreras hur västerlandets högre värden, som med tiden antar allt mer ”bisarrt vanskapta” former, påtvingas dess omvärld – här i form av de ”indiska soldater i brittiska uniformer” som samlats runt européernas nyförlösta gudom. I ”sepoynas osunt beslöjade, självuppslukade ögon och det ymniga dregel de hatiskt tungrotsmuttrande gav ifrån sig under den lika glädje- som skamlösa självbefläckelsessionen” speglas både ressentimentet och de sista människornas zombielika passivitet. Och i ”centrum för deras sterila åtrå” tar denna dystra framtids högsta ideal – likt sin föregångare prästen – girigt emot det ressentiment som genom masturberandet får sitt demonstrativt reaktiva utlopp.

⁵⁹ Deleuze, s. 229.

⁶⁰ Ibid., s. 214.

Bhairava som Dionysos

Den bisarra orakelfiguren Bhairava kan med starkt stöd tolkas som ett slags polygonal personifikation av de tankar om nihilismens upplösning som Nietzsche samlade i sin Dionysosmyt. Två av elementen i denna myt är Dionysos som ett barn omgiven av gudomliga leksaker och ”tillagandet av Dionysos”.⁶¹

De gudomliga leksakerna kan i detta avseende sägas representeras av de hijras – ”eunucker och transvestiter [...] djupt föraktade och frånstötande vulgära, men fruktade för sina magiska egenskaper” (s. 11) – som omger Bhairava. Att dessa hijras symboliserar leksaker kan i första hand, om än något cyniskt, motiveras med det faktum att de är prostituerade (s. 74), men även deras antal – ”sex eller sju stycken” – korrelerar med mytens verkliga sakförhållanden.⁶² Dessa hijras leker, skrattar och dansar, vilket Deleuze beskriver som karaktäristiskt affirmerande egenskaper.⁶³

I motsats till sina föregångare Hegel och Schopenhauer, som förenklat kan sägas ha uppfattat världssjälen som god respektive ond, attraherades Nietzsche i stället av den grekiske filosofen Heraclitus vision av skaparen som ett oskyldigt lekande barn på en strand, som godtyckligt bygger upp och river ner sina sandslott, enbart för sitt höga nöjes skull.⁶⁴ Martin beskriver hur ”Nietzsche’s writings from early to late are permeated with the theme of creative play and the symbol of an innocent, game-playing child”, och i *Sålunda talade Zarathustra* gestaltas (som tidigare nämnts) nihilismens metamorfoser och dess potentiella upplösning, ”from ’the camel,’ who bears the weight of traditional metaphysical values [...] to the playful ’child’ of renewed affirmation”.⁶⁵ Och i romanen finns hos Bhairava tydliga drag av detta sorgfritt skapande barn: ”Skuggvarelserna Bhairava fortsatte tala, förstörelsetörstande, sublimt likgiltig för lidande uthärdat eller förorsakat [...] och dess mörka ögon i det uråldriga barnansiktet glittrade ekivokt [---] Jag talar till dig för att det behagar mig, sade Bhairava med barnlig arrogans” (s. 42f).

Angående kopparkitteln och ”tillagandet av Dionysos” förklarar Bhairava: ”Att vistas i kitteln i denna stympade och vanskapta kropp och bäras omkring av mina osaligt uppsluppna hijras tycks mig helt enkelt bekvämast, naturligast, mest ändamålsenligt i det skede jag befinner mig nu” (s. 80). Bhairavas avslappnade attityd och besynnerliga fysik speglar

⁶¹ Deleuze, s. 62, resp. 71.

⁶² Olga Levaniouk, ”The Toys of Dionysos”, i *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 103, 2007, s. 168f, (hämtad 16/5-2017), Tillgänglig: www.jstor.org/stable/30032222.

⁶³ Deleuze, s. 256.

⁶⁴ Young, s. 52.

⁶⁵ Glen T. Martin, ”Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna”, i Parkes, s. 96f.

givetvis viljans obeständiga och plastiska karaktär,⁶⁶ men kopparkitteln kan även sägas alludera till den metafor för den Dionysiska affirmationen av slumpen som uttrycks i *Sålunda talade Zarathustra*: ”Jag kokar varje slump i min gryta. Först sedan den kokats i min gryta välkomnar jag den som *min rätt*”⁶⁷ – ett koncept som också upprepas av Bhairava: ”Min vision av determinismen ger åtskilligt utrymme åt det oförutsägbara, det godtyckliga, tillfälligheternas kaos, den bisarra slumpen” (s. 67).

Bhairava i sin kopparkittel kan alltså ses som ett ”hopkok” av Dionysos, affirmationen, slumpen, det skapande barnet, och viljan till makt, vilket också är helt i linje med gängse Nietzschetolkningar. Exempelvis beskriver Martin hur Nietzsche successivt utvecklade denna metaforik: ”Intertwined with the theme of play and the artist-child in the later writings are that of the will to power both as animating the creative activities of the artist-child and as a mythic symbol, beyond good and evil, for the world process itself.”⁶⁸

Tolkningen av Bhairava som en personifikation av den tidlöst allomfattande och outgrundliga viljan finner också stöd genom både Cunningham: ”Varelsen behärskade sin närmaste omgivning och även allt annat som sinnena kunde förnimma på ett svårförklarligt sätt” (s. 15), och genom Bhairavas egna kommentarer: ”Tiden bekymrar mig föga, allt är samtida, jag svävar och skådar, det förflutna och framtiden är endast bekvämt tillrättaläggande illusioner” (s. 20); och ”för att jag inte känner till någon början eller något slut” (s. 43). Detta motsvarar Deleuze beskrivningar av det Dionysiska blivandet som ”närvarande, förgånget och framtida”, och ”det som aldrig kan ha börjat och som aldrig skulle kunna sluta bli till”.⁶⁹

I denna position kan alltså Bhairava betraktas som romanens moraliska centrum, och som en källa till svar angående nihilismens upplösning. Bhairava upprepar också flera av de aspekter som synliggjorts i de föregående analysavsnitten. Han påtalar ressentimentets och dialektikens behov av negationer: ”För de självutnämnt goda och rättänkande återstår det alltid en fiende att bekämpa, betvinga, förintna” (s. 81); och han förkastar den reaktiva nihilismens jakt på stabilitet, kunskap och sanning: ”Du kan inte förstå denna värld endast genom att mäta och väga och etikettera och katalogisera och analysera den, du måste brista, vandra vilse, falla sönder” (s. 73).

I likhet med Nietzsche verkar dock Bhairavas största farhåga vara den passiva nihilism vars resultat Cunningham förfärat bevittnade i scenen med sepoyernas onanisession. Bhairava

⁶⁶ Deleuze, s. 98, se även Roffe, s. 73f.

⁶⁷ Ibid., s. 67 (kursiv. i org.).

⁶⁸ Martin, s. 97, se även 94, samt Deleuze, s. 132: ”Dionysos är viljan.”

⁶⁹ Deleuze, s. 284, resp. 94.

befarar att mötet mellan ”europérnas vetenskapligt teknologiska nihilism och epidemiska egoförhärligande” och Indiens ”buddhistiska, sufiska, asketiskt hindumysticistiska tankesfärer” ska resultera i ”en tröstlöst borttynande och överorganiserad värld berövad sin förtrollning” (s. 67f). I likhet med Nietzsche förkastar också Bhairava den tanke på upplösandet av viljan som bl.a. Cunningham, Schopenhauer, och en dryg miljard buddhister och hinduer i någon form förlitar sig på: ”Det är nämligen vad folket vill, eller åtminstone vad fromma gubbrackare under millennier av frenetiskt och raffinerat medvetandeknullande inbillat dem att de borde vilja. Viljans upphävande, återfödelsens upphörande, den slutgiltiga utplåningen, moksha, nirvana” (s. 71). Sprung beskriver också hur Nietzsche, inspirerad av Schopenhauer, inledningsvis betraktade sig som en ”European buddhist”, men under senare delen av sin karriär kom att betrakta ”nirvana as a ’nihilistic turning away from existence’ which is creeping into Europe”.⁷⁰

För den affirmerande viljan finns inget gott eller ont, och i romanen belyser Bhairava hur dessa begrepp är oavlåtligt perspektivberoende, bl.a. genom att påpeka britternas dubbelmoral: ”ni ska med frihandelsdogmatisk rovdriftspolitik ta livet av många miljoner indier, och [...] försvara det inträffade som en Jahves skickelse och en historisk nödvändighet” (s. 18f). Men i egenskap av den vilja som aldrig upphör att ”röra om i grytan” och som genom sin obändigt destruktiva skaparkraft ständigt underminerar rådande ordningar, förkastas Bhairava samtidigt av de hinduer som fått sin härskarrätt genom Manus lagar, och som Nietzsche betraktade som typexempel på herre-människan. Bhairava berättar att han av dessa hinduer getts epitetet ”förintaren av den värld som byggts på illusionen” (s. 17), och hur han likställs med Shiva: ”brahminerna kommer inte att offra till dig eftersom Shiva har besudlat den stig som goda män följer; han är oren, en som avskaffar riter och upphäver gränser, som ger Vedas ord till en sudra” (s. 80f).

Bhairava försvarar också människooffer och andra bestialiska grymheter, och summerar: ”När du brännmärker grymhet, illvilja och svek som onda företeelser försöker du särskilja något som inte låter sig avgränsas: fördömandet av någon livsaspekt förbannar oundvikligen helheten” (s. 82); ”Det naturliga är oskyldigt, och hur skulle någonting kunna undgå att vara naturligt?” (s. 81). Denna attityd korrelerar även med Nietzsches egen uppfattning: ”*Frågan är i stället: är tillvaron skuldtyngd ... eller oskyldig?* Vid denna punkt har Dionysos funnit sin mångfaldiga sanning: oskulden, mångfaldens oskuld, blivandets oskuld och oskulden hos allt som är; [---] Man kan inte döma, mäta jämföra och framför allt inte förneka helheten.”⁷¹

⁷⁰ Sprung, s. 81.

⁷¹ Deleuze, s.59f.

Tankefiguren med det lekfullt skapande barnet är även central i den indiska Vedanta-filosofin: ”Just as in the Vedanta the world is *līlā*, the play of Brahman, eternally creating and destroying with equal vigor and delight.” Vedanta-filosofin utgjorde en viktig influens för Nietzsches eget tänkande angående detta, framför allt under de sista åren av hans karriär innan han slutligen förlorade förståndet,⁷² och denna omständighet får i romanen en påfallande ironisk spegling genom Bhairavas kommentar angående en annan central aspekt av Vedanta-filosofin: ”Det konsekvent tillämpade förnuftet för tydligen oftast med sig det obotliga vansinnet, eftersom människodjuret normalt inte kan finna sig tillrätta i den till-slutet-tänkta Nagarjunanihilismens skeptiskt desinficerade och rigoröst negerande tomhetstankekrets” (s. 75).

Martin beskriver att ”Nāgārjuna can be seen as refusing to participate in any form of discourse that might misleadingly carry ontological implications”, och dess fulländning är ”the blissful cessation of all phenomenal thought constructions”.⁷³ Och denna kategoriska dekonstruktion av alla mänskliga föreställningar korrelerar i mångt och mycket med Nietzsches teorier, där ”all language and ultimately meaning itself, begins to disintegrate”, vilket betingar ett ”perpetual becoming, without metaphysical essence; a becoming, like the interpretive process, eternally without aim, meaning, or goal”.⁷⁴ Även Deleuze påpekar att affirmationen fordrar denna insikt: ”Att allt saknar mål, att det lika lite finns mål att hoppas på som orsaker att utforska,”⁷⁵ och i romanen görs samma poäng av Bhairava, när han hånfullt låter Cunninghams sanningssträvan avspeglas i en för denne generande anekdot: ”Du minns väl den kashmiriska dansflickan som du lägrade i Varanasi i fjol [...] Med vilken nästan sjukligt sorgfällig grundlighet du undersökte hennes våta unga fitta före akten, som om där funnes någon utsägligt innebördsdiger gåta att uppdaga” (s. 25). Bhairava levererar även flera andra kommentarer som kan relateras till dessa kryptiska tomhetsteorier, e.g.: ”Och inte ens den ögonskenligt påtagliga könsvällusten eller befruktandets bedrövliga mirakel existerar egentligen, strikt betraktat ... endast oändlig intighet, i all evighet” (s. 20); ”Där allt verkligen existerar finns inga ord, skillnader eller gränser längre” (s. 33); och ”allt är oupphörligt vardande och illusorisk förgänglighet” (s. 73).

⁷² Martin, s. 98 et pass. Ang. Vedanta-filosofin, se även Sprung, s. 79 et pass.: ”Good and evil, both are fetters: The Perfect One became master over both.”

⁷³ Ibid., s. 99.

⁷⁴ Ibid., s. 92f.

⁷⁵ Deleuze, s. 66.

Kaosets inträngande

I de sista två kapitlen koncentreras många av de observationer som analysen hittills genererat. Här beskrivs det mänskliga medvetandets – ”det medvetande som sedan begynnelsen sökt bemästra den påträngande verkligheten, sönderbetraktad, obevisbar, outredlig” (s. 97) – oförmåga att förstå de aktiva skapande krafterna, formulerat i en kiasm: ”Det mänskliga undandrar sig skapandet, skapandet flyr människan” (s. 98), och ressentimentets självgoda hämndlystnad: ”Alla de solida svinen vänjligt dräglade sitt uppbyggliga grymtande om egen godhet och andras förvändhet och världsordningens förnuftighet och moraliska rättvisa” (s. 92f). Här sammanfattas också hur människorna, ”[p]rimitiva och desperata, ängsliga att varken kunna förlora eller upprätthålla livet, vandrar [...] vidare i existenskrävans blodfettsskrymsle” (s. 93), i sina fruktlösa försök att fjättra den kaotiska verkligheten i ordbundet förnuft:

Det var en virvel som inte lät sig ordfångas men ändå krävde orden för att för att inte känslan av obscen samtycke skulle fräta ... Tystnaden glupsk, utan styrrel, utan riktningar, utan slut, och orden agade till underkastelse och just därför så beredvilliga att om bara i form av framflämtade obegripligheter försöka låtsas mening och sammanhang, komma till rätta med det sjudande som inte var annat än kaosets inträngande i en av naturen bräcklig organism (s. 93).

Avslutande diskussion

Undersökningen visar att Nietzsche och nihilismen samt dess idéhistoria är omisskännliga och återkommande element i *Att hata*. Romanen låter sig mycket väl läsas som en tematisering av Nietzsches tankar, med dennes relation till sin föregångare Schopenhauer – i romanen representerad av protagonisten Alexander Cunningham – i centrum. Och orakelvarelsen Bhairava kan enligt denna läsning sägas representera Nietzsche själv, med utgångspunkt i det galenskapens gränsland i vilket denne befann sig i slutet av sin karriär.

Analysens första del, där det brittiska imperiets dominans avslöjas som de reaktiva krafternas ständiga triumf, demonstrerar även hur Nietzsches maktkoncept – och framför allt begreppen *herre* och *slav* – missuppfattats genom historien.⁷⁶ Detta kan tolkas som en kritik mot imperialistiska och fascistiska ideologier – något som styrks av att Cunningham, ”den sista människan”, dör utan att ha realiserat nihilismens slutligt frigörande metamorfos; de enda spåren av övermänniskan som kan skönjas i romanen är i stället Bhairavas hijras, som genom sitt skabröst sedeslösa gränsöverskridande trotsar alla konservativa och reaktionära koncept.

Undersökningens mest påfallande resultat är dock den språkkritik som sammanfattas i romanens sista kapitel, och som Hultman demonstrerat i författarens tidigare romaner. De tankar angående ”språket och dess smitta” som (företrädesvis) Morfar formulerar i Kågedalssviten kan mycket väl sägas parafasera den nietzscheanska andemening som genomsyrar och kommer till sitt fulla uttryck i *Att hata*.⁷⁷

Som tidigare nämnts i samband med detta präglas dock Teratologens tidigare romaner trots allt av en – om än bisarr och cynisk – humor, med potential att locka till någon form av förlösande och distanserande skratt. Hultman sammanfattar att ”[r]omanerna utgör [...] en del i en språkkritisk och binaritetskritisk diskurs, samtidigt som de driver med denna och med sig själva”.⁷⁸ I *Att hata* tas förvisso denna språkkritiska diskurs till sin spets, men med andra, mindre farsartade, medel, och därmed blir även den epistemologiska pessimismen betydligt mera påtaglig.

Sammanfattningsvis är det min förhoppning att detta arbete bidragit till att besvara de frågor som *Att hata* mötts av i de recensioner som nämndes i inledningen, men också att det åskådliggjort romanens nihilistiska tema som en skoningslös kritik av allt mänskligt tänkande, inklusive alla tänkbara fascistiska ideologier.

⁷⁶ Detta manifesteras även i hinduernas förakt för Bhairava, ”som ger Manus ord till en sudra” (se s. 25).

⁷⁷ Hultman, s. 76.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 84.

Vidare forskning

Trots dess relativt korta format innehåller *Att hata* en mängd intressanta aspekter av Nietzsche och nihilismen som av utrymmesskäl inte kunnat beaktas i detta arbete. Framför allt förekommer i romanen en mängd hänvisningar till den Vedanta-filosofi som här endast ytligt berörts. Att Nietzsche influerades av orientalisk filosofi är ett allmänt vedertaget faktum, men de textuella beläggen angående dessa relationer och deras genealogi är inte lika övertygande.⁷⁹ Huvuddelen av de referenser till Upanishaderna och annan österländsk filosofi som görs i romanen – och dessas eventuella affinitet med Nietzsches tankar – kan därmed betraktas som resultat av författarens egen forskning, och en mer fullödig analys av dessa förbindelser skulle enligt min uppfattning var mycket intressant.

Undersökningen visar även att romanen innehåller flera intertextuella relationer till *Sålunda talade Zarathustra*. Detta har ur ett författarbiografiskt perspektiv sin logiska förklaring i att Teratologen översatte nämnda roman till svenska, bara två år innan utgivningen av *Att hata*, och en mer renodlat komparativ undersökning av dessa två verk skulle med all säkerhet vara mycket fruktsam.

⁷⁹ Sprung, s. 83.

Litteraturförteckning

Tryckta källor:

- Berman, David. "Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism", i Janaway, Christopher (red.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 178–195
- Cartwright, David E. "Nietzsche's Use and Abuse of Schopenhauer's Moral Philosophy of Life", i *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 116–150
- Cooper, David E. "Self and Morality in Schopenhauer and Nietzsche", i Janaway Christopher (red.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 196–216
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche och filosofin* [1962], översatt från franskan av Johannes Flink, Göteborg: Daidalos, 2003
- Diken, Bülent. *Nihilism*. New York: Routledge, 2009
- Gillespie, Michael A. *Nihilism before Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995
- Hertel, Hans. "Boken i mediasymbiosens tid", i Svedjedal, Johan (red.), *Litteratursociologi: Texter om litteratur och samhälle*, Uppl. 2:3, Lund: Studentlitteratur, 2012, s. 221–242
- Martin, Glen T. "Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna", i Parkes Graham (red.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 91–111
- Richardson, John. *Nietzsche's System*, New York: Oxford University Press, 1996
- Roffe, Jon. "Deleuze's Nietzsche", i Woodward Ashley (red.), *Interpreting Nietzsche*, London: Continuum International Publishing Group, 2011, s. 66–80
- Sprung, Mervyn. "Nietzsche's Trans-European Eye", i Parkes Graham (red.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1991, s. 76–90
- Teratologen, Nikanor. *Att hata allt mänskligt liv*, Umeå: hström – Text & Kultur, 2009
- Young, Julian. *The Death of God and the Meaning of Life*, London: Routledge, 2003

Digitala källor:

- Arvidsson, Stefan. "Nietzsche håller på att kramas sönder", *Svenska Dagbladet*, 2/9-2003 (hämtad 4/5-2017), Tillgänglig: <https://www.svd.se/nietzsche-haller-pa-att-kramas-sonder>
- Historiska museet. "Nomina – vad betyder namnet?" (hämtad 17/5-2017), Tillgänglig: http://historiska.se/nomina/?nomina_name=emily
- Hultman, Anna. "Att bruka binariteter och sönderstycka skrivandet : En studie av groteska strategier för binaritets- och språkkritik i Nikanor Teratologens *Äldreomsorgen i Övre Kågedalen* och *Förensligandet i det egentliga Västerbotten*", Masteruppsats, 2014 (hämtad 23/4-2017), Tillgänglig: <http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/4529899>
- Hübinette, Tobias. "Om försvaret för Nikanor Teratologen och om svenska kulturpersonligheter som har visat sig vara högerextremister", 20/7-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <https://tobiashubINETTE.wordpress.com/category/nikanor-teratologen>
- Levaniouk, Olga. "The Toys of Dionysos", i *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 103, s. 165–202, 2007 (hämtad 16/5-2017), Tillgänglig: www.jstor.org/stable/30032222
- Norin, Marie. "Nikanor Teratologen: Att hata allt mänskligt liv", *Göteborgsposten*, 27/5-2009 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.gp.se/n%C3%B6je/nikanor-teratologen-att-hata-allt-m%C3%A4nskligt-liv-1.1067029>
- Rothbard, Murray N. "James Mill: Laissez-Faire's Lenin", MisesInstitute, 5/10-2012 (hämtad 20/5-2017), Tillgänglig: <https://mises.org/library/james-mill-laissez-faires-lenin>
- Sandberg, Jakob. "Att läsa en rasideolog", *Internationalen*, 19/8-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.internationalen.se/2016/08/att-lasa-en-rasideolog>
- Thente, Jonas. "Ett samtal med avgrunden", *Dagens Nyheter*, 24/5-2009 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.dn.se/arkiv/kultur/ett-samtal-med-avgrunden>
- Ullén, Magnus. "Kritikerna blinda för Lundkvists nazism", *Aftonbladet*, 11/7-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: <http://www.aftonbladet.se/kultur/article23153570.ab>
- Wiberg, Charlotte, Jonatan Leman och Mikael Färnbo. "Rasideologen i övre Kågedalen?", *Expo*, 17/6-2016 (hämtad 2/5-2017), Tillgänglig: http://expo.se/2016/rasideologen-i-ovre-kagedalen_7119.html

