

SÄGA NEJ

Nedslag i olydnadens litteraturhistoria

Den som inte har något att invända mot de maktägande, eftersom han själv lever gott tack vare dem, känner sig alltid fri och oavhängig.

— Max Frisch, *Stiller*

Att börja är alltid att ställa frågor. Sålunda: den franska mystikern, tillika radikala aktivisten och filosofen Simone Weil ställde en gång en viktig fråga till vänstern: "vad pågår i själen [”l'esprit”] hos dem för vilka ordet 'kapitalism' representerar den absoluta ondskan?" (*Oppression et liberté* 172) Weil ställde frågan under ett 1930-tal med oroväckande politiska likheter med vårt innevarande 2020-tal. Kanske kan man se också Michel Foucaults frågor, i hans förord till Gilles Deleuze och Felix Guattaris *Anti-Ædipe*, som en precisering av Weils, mot bakgrund av fascismens återkomst och normalisering i europeisk politik: "Hur avhåller man sig från att vara fascistisk, också (och särskilt) när man menar sig vara en revolutionär militant? Hur rensar vi vårt tal och våra handlingar, våra hjärtan och våra njutningar, från fascism? Hur letar vi upp den fascism som är ingrodd i vårt handlande?" ("Preface" 135) Frågorna lever kvar när man försöker reflektera över de senaste årtiondenas revolter och upproriska rörelser: det "svarta blocket",

Tute bianche, TAZ – temporära autonoma zoner –, zapatister, liksom torgen i Aten, Istanbul, Kairo, Beijing...

I.

Det var den tionde november 2011 som Herman Melvilles berättelse *Bartleby* oväntat aktualiserades: den lästes högt den dagen under Occupy Wall Streets (OWS) ockupation, inte av Wall Street, men av den näraliggande Zuccotti Park i New York. Parken, som tidigare hade hetat Liberty Plaza, fick sitt namn efter John E. Zuccotti, stadsplanerare och en tid vice borgmästare men också ordförande för ett privat fastighetsbolag, som bekostat parkens renovering efter 9/11. Platsen för OWS ockupation var alltså inte så illa vald, trots att det inte var själva Wall Street.

Högläsningen – av en text ursprungligen publicerad 1853 – väckte stor uppmärksamhet i amerikansk media, läsningen gillades och ogillades i allt vidare kretsar, även akademiska. Det handlade då om att upprorsmakarna i parken gjorde anspråk på en i amerikansk litteratur klassisk text, skriven av en långt ifrån revolutionär författare: vad menade man egentligen med läsningen? Eller om man vill utvidga frågeställningen: vad kan vi ha litteraturen till?

Ett svar på frågan är att litteraturen använder oss för att aktualisera sig och vinna närvaro. En annan är att litteraturen samtidigt upplåter sig för vårt tänkande och vårt fantiserande: den är en kanal till det vi inte förmår säga. Litteraturen kan vara det teorin inte förmår vara, eller som Bernard Harcourt uttrycker det: "Det kan inte finnas någon allmängiltig teori om icke-våld eller själv-offer, eller för den delen om avsaknaden av ledare, eller om partiet som förtrupp, eller om Revolutionen. Varje kritisk praktik måste vara precis utformad för en särskild tid och plats, med ödmjukhet och omsorg" (434). Litteraturen blir, när den är som bäst, en form för denna särskildhet. I den kan vi spåra olika historiska subjektformer – och hur undersåtarna försöker befria sig från sin underordning.

Också en revolutionsteoretiker som Marcello Tari citerar tidigt i sin *Non esiste la rivoluzione infelice* 2017, dock utan att ange källan, Bartlebys vad Tari kallar "störande" ("disruptive") nyckelord: "I would prefer not to" – "Jag

skulle föredra att inte" (Tari 13). Frasen upprepas, med några variationer, ett tjugotal gånger i Melvilles text, och är skrivaren Bartlebys svar på hans chefs anvisningar, krav, uppmaningar och order. Bartleby säger helt enkelt nej, om än artig och med vad chefen, romanens berättare och tillika innehavare av ett advokatkontor på Wall Street, uppfattar som en avväpnande, "förunderlig mildhet" (Melville 145). Bartleby är ingen himlastormande revolutionär, han har inget program för någon förestående revolution, och han är heller inte någon facklig aktivist, han försöker inte få med sig sina arbetskamrater i sin arbetsvägran. Han konstaterar bara, helt saktmodigt: "Jag skulle föredra att inte". Kanske hade han kunnat instämma i författarkollektivet Osynliga Kommitténs påpekande: "Att ha ett arbete är hedersamt, men att arbeta är inställsamt" (*Det stundande upproret* 31).

Skriven vid mitten av artonhundratalet, och ursprungligen publicerad i en litterär tidskrift, hade *Bartleby* underrubriken "A Story of Wall Street". Gatan hade då börjat etableras som centrum för en expanderande kapitalistisk utveckling, och den skulle snart få den symboliska betydelse den behållit fram till idag. Också romanen hade, redan innan OWS tog den i anspråk, fått en stark symbolisk ställning, den har tolkats, analyserats och diskuterats, stötts och blötts, av såväl kritiker och litteraturforskare som filosofer – som en klassisk text har den också bevarat en kärna av gåtfullhet som lockar än idag: Vem var Bartleby? Varför handlar han som han gör? Varför förklarar han sig inte? Vad vill han egentligen? Varför är han, trots allt, så artig i sin arbetsvägran? Och som advokaten, hans chef, konstaterar, beklagar sig Bartleby aldrig, "fast han var så tunn och blek" (Melville 148). Emily Apter har sammanfattat några av de viktigare akademiska tolkningarna, och även lagt till sin egen:

Till Žižeks Bartleby (en vandrande självmotsägelse eller form av epistemologisk ogenomskinlighet), Agambens Bartleby (den verkninglösa politikens avatar), [Wendy] Browns Bartleby (en neoliberal förkämpe för en urvattnad demos), [Jean-Claude] Milners Bartleby ('pratpolitikens' stjärna), Butlers Bartleby (en rättvisans förbryllare), lägger vi trotsaren, en ontolog för de förunderligt effektfulla verkningarna av stumhet, förstrockelse och envishet. (45)

Man kan lägga till många namn till denna lista, många tolkningar och analyser: kärt barn har många identiteter – frågan är bara om inte också den

akademiska läsningen riskerar att bli delaktig i de maktens operationer som påtvingar oss och fixerar identiteter: Bartleby är den "nye Kristus" (Deleuze 90) eller, kanske, den "nye Messias" (Agamben 270).

Man kunde tycka, och en del kommentatorer gjorde det, att Bartleby i sin motsägelsefullhet var ett underligt val av förebild: olydig, men också förtegen, svältande, hemlös, artig... Men Bartleby säger inte bara nej, han är också en av de första, eller kanske rentav den förste, att ockupera Wall Street – åtminstone sedan koloniseringen av marken: Advokaten upptäcker en dag att Bartleby bosatt sig under sitt skrivbord på advokatkontoret, där han tycks livnära sig på enbart jordnötter, och en dag vägrar han rentav att släppa in advokaten på kontoret. Så kan man antydningssvis se det stora symboliska värde som gestalten kan få: Han vägrar ett mekaniskt kopieringsarbete i storfinansens tjänst, han ockuperar ett territorium i kapitalismens hjärtland, samtidigt som han personifierar, genom sin utsatthet, vad vi idag kallar "prekariatet" eller vad Judith Butler i sin *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* diskuterat som "osäkerhet" ("precarity") och "sårbarhet" ("vulnerability"), dock utan att mig veterligen ha pekat på just Bartleby.

Sårbar och utsatt – men också stridbar och envis: Bartleby vill inget, gör inget, men han säger faktiskt nej, artigt men bestämt, och han beslagtar ett specifikt territorium, advokatkontoret. Också när advokaten med polisens hjälp avhyser Bartleby från kontoret, vidhåller han sin vägran att göra någonting, och när han förs till fängelset The Tombs fogar han sig "tyst på sitt bleka, orörliga sätt" (Melville 170). I fängelset svälter han sig synbarligen till döds: erbjuden middagsmat svarar Bartleby att han "föredrar att inte äta middag idag" (172).

En underlig hjälte för en upprorisk rörelse som OWS? Bartleby ställer inga krav, har inga önskningar, inget mål, han bara föredrar att inte: Det finns något djupt ouppklarat i romanen som gör den *användbar*. Just detta, romanens oavslutade användbarhet, fångade OWS upp, och just denna avsaknad av kravlista, krav på reformer, krav på inflytande, avsaknaden av en politik i traditionell mening, avsaknaden till synes också av en radikal politik, var uppenbarligen provocerande för offentligheten, som svarade med att avfärda OWS som opolitisk. Den liberala och konservativa pressen förstod helt enkelt inte vad OWS var för sorts varelse: vilka var dess krav,

vilka reformer demonstrerade man för? I rörelsens tidskrift *Tidal* försvarade Judith Butler avsaknaden av konventionell politik: En kravlista, menade hon, skänker bara legitimitet åt makten, kraven är "i förväg ägnade att främja de existerande ekonomiska och politiska strukturernas legitimitet" ("So What Are the Demands?" 10). I själva verket var redan detta att man samlades en politisk handling, en manifestation av en radikal jämlikhet ("equality") och, menade Butler, krav fanns, men de var riktade åt ett annat håll än mot maktens institutioner: "En radikal jämlikhet är ett krav, men det är inte riktat mot de institutioner som reproducerar ojämlikheten. Det är riktat till människorna själva vilkas historiska uppgift är skapandet av nya institutioner. Meningen är till oss själva, och det är detta nya 'vi' som formas, tillfälligt och globalt, i varje aktion och demonstration" ("So What Are the Demands?" 10). Butler formulerar därmed ett första svar på Weils och Foucaults frågor: Antikapitalismens själ finns i samlingen, i kollektivet, i det "vi" som just Weil var så misstänksam mot – "oändligt mycket farligare är ändå den del av själen, som säger 'vi'" (*Personen och det heliga* 18). Men det "vi" som Butler framhäver är inte det fixerade, påtvingade "vi" som Weil vänder sig mot, utan ett "vi" som alltid är under formande, tillfälligt och provisoriskt: "Om vi inte förblir på samma plats, så är det inget att beklaga. Om vi är i rörelse, så är vi, i kollektiva former, på spåren av orättvisans och ojämlikhetens platser, och vår väg blir den nya kartan över radikal förändring" ("So What Are the Demands?" 11).

Betraktad så, var OWS val att högläsa *Bartleby* i själva verket vettigt och produktivt. Att *Bartleby* som litterär text dessutom erbjuder så många gåtor och därmed så många tolkningar blev en poäng i sammanhanget: Han enrolllerades i den radikala jämlikhetens politik men utan att läggas till rätta och anpassas till en politik som inte var hans. Man hade kunnat välja att istället högläsa en verklighetens *Bartleby*, men då förlorar man den frihet för tolkningen, den användbarhet som litteraturen erbjuder. Man hade kunnat högläsa just Simone Weil, vars sista dagar så liknar *Bartlebys*: hon som varit radikal aktivist, skrivit i den anarkistiska och socialistiska pressen, deltagit (om än oduglig som soldat) på den republikanska sidan i spanska inbördeskriget och i den anarkistiska Durrutibrigaden, men som sjuk i tuberkulos avvisar den mat hon erbjuds på sjukhuset varvid hon

tynar bort: hon begärde att få samma mat som soldaterna i kriget, som de fattiga vid hemmafronten. Weil var en *olydig*, hon vägrade tänka i de vanligaste banorna, hon sade nej. Men hennes religiösa grubblerier, vilka avlöste aktivismen, är djupt tvetydiga och knappast användbara för en upprorisk rörelse: "Det rätta förhållandet till Gud är – kärlek i begrundan, slavisk lydnad i handling" (*Tyngden och nåden* 93).

Weil kan i sitt egensinne påminna om *Bartleby*, och drag av hennes tänkande kan skymta också i OWS, så som Butler utlägger dess innebörd. Weil riktade, mot bakgrund av sitt eget arbete på Renault-fabriken, en skarp kritik mot marxismen och dess, som hon menade, kult av produktionen och industrin, dess "blinda tro på framsteget": "Därför avslöjar den marxistiska doktrinens varje formel typiska drag i det borgerliga samhället, men rättfärdigar dem samtidigt" (*Oppression et liberté* 174). Liksom den alltför pragmatiska och konventionella politiken i kravlistans form, riskerar enligt Weil marxismen ytterst att legitimera makten. Istället en praktik på basis av den radikala jämlikheten, som också Weil stod för, liksom den anarkistiska misstänksamheten mot etablerade auktoriteter.

I sin *The Force of Nonviolence* nämner Butler en annan verklighetens *Bartleby*, om än hon inte gör den jämförelsen: Erdem Gündüz. Den turkiske performance-artisten Gündüz gick en dag 2013 till Taksim-torget i Istanbul, han ställde sig där, och förblev stående där en hel dag utan att säga något, med en ryggsäck och några vattenflaskor vid sina fötter. Myndigheterna hade då förbjudit människor att samlas på torget, efter de allt större protesterna mot Erdogan-regimen. Gündüz var ingen folksamling, alltså kunde han stå där. När hans aktion uppmärksammades ställde sig också andra människor på torget, och bara stod där, på behörigt avstånd från varandra så att de inte bildade någon folksamling för militär och polis att slå ner. Polis ingrep så småningom, men hade uppenbarligen svårt att finna någon brottsrubricering: "olovligt stående"? Något upproriskt tal hade inte hållits, ingenting hade sagts – men som Butler framhåller talar en församling ("assembly") redan innan något sagts: det är själva handlingen att samlas som blir den radikala jämlikhetens politik.

Var Erdem Gündüz en *Bartleby* i sin aktion? Kaya Genç, som översatt *Bartleby* till turkiska, skrev i en bloggpost i *The Guardian* att hon inte skulle

blivit förvånad om Gündüz haft *Bartleby* i sin ryggsäck: "Jag är faktiskt förvånad att den inte låg där."

II.

"Det revolutionära subjektet", skriver Marcello Tari, "är en fiktion, som inte längre fungerar så som det en gång gjorde, som en magnet som attraherade alla 'civilsamhällets' lager, delvis därför att det inte längre finns något civilsamhälle att aktivera. [...] För att kompensera hålls alla i ett permanent tillstånd av rörelse, vilket betyder att revolutionen bara fungerar genom att hejda rörelsen, inte ytterligare accelerera den" (65). Den rörelsen, som är kapitalets hela tiden pågående ackumulation, kan hejdas bara genom en motrörelse, ett motstånd som hela tiden finner nya former: jag skulle föredra att inte... Eller som Judith Butler formulerar det: "Om motståndet skall utgöra själva de demokratiska principer för vilka man kämpar, så måste motståndet vara pluralt och det måste vara förkroppsligat" (*Notes Toward a Performative Theory of Assembly* 217).

Men varför är det revolutionära subjektet en fiktion? Det subjekt som vänstern traditionellt laborerat med är det västerländska arbetarklasssubjekt som definierats av sitt arbete, men också genom sin stridbarhet, sin organisation i fackföreningar och partier, som framgångsrikt (och ibland mindre framgångsrikt) löneförhandlat och strejkat. Detta arbetarklasssubjekt omdanade sig självt, i kollektiva former – studiecirklar, nykterhetsloger, folkhögskolor – och fram trädde en ansvarstagande individ (Ambjörnsson, *Den skötsamme arbetaren*). Det handlar också om en socioekonomisk identitet, baserad på trygga anställningsformer, och detta subjekt, skriver Tari, "har sin egen ställföreträdare eller ersättare från vilken det kräver representation, om i ett parti, en fackförening, eller nation, eller – om än inte direkt, vilket ofta är fallet idag – regering" (64). Men dessa partier och fackföreningar har blivit delar av statsapparaten, delar av den legitimeringsapparat som också den representativa demokratin behöver. Detta historiskt traditionella arbetarklasssubjekt, frilagt särskilt av den engelska, marxistiska historikerskolan (Hobsbawm, Thompson et al.), finns idag till synes kvar bara i fragmentariska former. Joshua Clover pekar på hur "en allt större del

av befolkningen blir överflödigt ur ekonomisk synpunkt" (63), och denna del är därtill i stor utsträckning rasifierad: strejkvapnet kombineras i allt högre grad med upploppet, vars deltagare "inte nödvändigtvis förenas av någonting annat än sin egendomslöshet" (29).

Kampen de senaste decennierna har i hög grad handlat om platser, men inte om arbetsplatser, utan om torget, som den viktigaste och även symboliska platsen, torget som demokratins ursprungliga viste: Taksim-torget i Istanbul, Syntagma-torget i Aten, Tahrir-torget i Kairo, Himmelska Fridens torg i Beijing. Människor har samlats där, och bildat en församling med kraften att rikta ett samstämmigt "nej" till makten. Striden har då egentligen stått om territoriet, om det rum där jämlikheten skulle kunna förverkligas. Ett annat exempel är italienska "Centro Sociale Occupate Rivolta", som svept genom det italienska samhället i form av ockupationer, tillfälliga eller långvariga, av tomma hus (Montagna). Ett av maktens svar på alla dessa kamper har varit just identifieringen, att försöka låsa inne det rörliga, föränderliga motståndet i en fixerad identitet och därmed roll.

Inte bara rörelser, utan också vi själva, en och en, påtvingas identiteter. Individerna, skriver Foucault, har blivit en effekt av makt ("Preface" xiv). Disciplinära teknologier förankrade i familj, skola, arbete producerar lydiga individer, vilkas jag – älskande, längtande, begärande – är någon annanstans. Tari fyller i: Den tomma plats som jaget ("the self") efterlämnat koloniserar av makt, och individerna påtvingas identitet (69). En socioekonomisk identitet som konsument, som bidragstagare, som tillfällighetsarbetare – men där finns inget jag, inget liv. De senaste årtiondenas uppror har inte låtit sig infogas motståndslöst i de traditionella formerna för partipolitik – deras spontanitet, varierande former och uppfinningsrikedom har motstått försöken att annektera dem, försöken att identifiera dem. Därför kunde Foucault redan 1982 kalla dem "anarkistiska", om än inte som uttryck för någon anarkistisk ideologi, utan för deras anti-auktoritära, frihetliga hållning ("The Subject and Power" 330). På motsatt vis kan vi se Donald Trumps utpekande av ett närmast metafysiskt "Antifa" som ansvarigt för allt ont i det amerikanska samhället, anarkister, maskerade till antifascister, som bygger barrikader och eldar bilar. Som Osynliga kommittén skriver: "Tro inte att man försöker förstöra oss. Utgå istället från hypotesen att man

försöker framställa oss. Framställa oss som politiska subjekt, som 'Svarta blocket', som 'antisystemet', och att rycka bort oss från den allmänna befolkningen genom att stämpla oss med en politisk identitet" (*Till våra vänner*, 153). Omdanade: omgestaltade.

Foucaults svar på denna strukturella situation var att understryka vikten av en "de-individualisering", av mångfaldiga former. ("Preface" xiv). Och Tari talar om "självförfrämmande" som en revolutionär potential. Men hur skall detta förfrämmande, med en yttre blick på det egna jaget, denna "de-individualisering" med dess kombinatorik, egentligen gå till? Osynliga kommittén talar om "den underjordiska kopplingen mellan gatukämpens rena politiska intensitet och enstöringens osminkade närvaro inför sig själv" (17). Mötet mellan gatukämpen och enstöringen, sker det i den stående mannen på Taksimtorget 2013? I mötet mellan den ensamme mannen och regimens stridsvagnar på bilderna från den Himmelska Fridens torg i Beijing 1989? Eller som Alexander Kluge och Oskar Negt skriver: "Om jag är tillräckligt ointelligent – inte ens tillräckligt intelligent för att förstå grunden för maktens krav på mig ... då kan jag inte underordnas" (170). Är det vad Bartleby är: inte tillräckligt intelligent? Rentav dum i huvudet?

III.

Om det revolutionära subjektet är en fiktion, kanske det är i fiktionen vi kan se en väg framåt? Läsa Simone Weil, eller som Tari, läsa Kierkegaard och Walter Benjamin? Eller skriva, som Foucault: "Det finns säkert flera än jag som skriver för att inte ha ett ansikte. Fråga mig inte vem jag är och säg inte åt mig att förbli den jag är: det är en mantalsskrivningsmoral, det är den som bestämmer över våra identitetspapper" (*Vetandets arkeologi* 32). Vi kommer inte undan frågan om identiteten, om individen och subjektet, den tvingas på oss. Jag kunde föreslå Lars Noréns författarskap, och särskilt de fyra volymerna av *En dramatikers dagbok*, som en gestaltning av en individs fortgående skrivande och fördjupande avindividualisering, vilken samtidigt innebär en öppenhet för världens inträngande i jaget. Men jag väljer här en annan litterär vägvisare, och försöker kombinera den med Alexander Kluges och Oskar Negts undersökning av "kapitalismen

inom oss" (som svarade de på Weils fråga om antikapitalistens inre) och det "egensinne" som motståndet mot kapitalismen och omdaning av jaget kräver: *Geschichte und Eigensinn*.

"Jag är inte Stiller."

– Så lyder den första satsen i den schweiziske författaren Max Frischs roman *Stiller* från 1954. Han heter, säger han, White och inte Stiller, men alla andra – Stillers hustru, Stillers bror, Stillers vänner, myndighetsrepresentanter som tullnärer, polis och åklagare, hävdar alla att han är Stiller, men: "Jag är inte Stiller! – Dag efter dag, från den stund jag sattes i detta fängelse som det återstår att beskriva, upprepar jag det, svär på det och fordrar att få whisky" (9). Den påstådde Stiller har gett en schweizisk tulltjänsteman en örfil, då denne ifrågasatt hans amerikanska pass, och är därför nu anhållen. Men under hela den rättsprocess som följer vidhåller Stiller att han heter White. Hans försvarsadvokat berättar att han under rättats om att White är Stiller. Trehundra femtio sidor senare bekräftar domstolen i sitt utslag att White är Stiller:

Det av domstolen avkunnade utslaget som väntat: Jag är (för dem) identisk med den sedan sex år försvunne Anatol Ludwig Stiller, bosatt i Zürich, skulptör, senast med adress Steingartengasse 11, Zürich, gift med fru Julika Stiller-Tschudy, senast bosatt i Paris, och dömd till en rad böter för örfilen mot den schweiziske tulltjänstemannen, för medborgerliga försummelse i alla möjliga avseenden, uraktlåtenhet att avanmäla mig (följaktligen föreligger sammanlagt 107 påminnelser från olika ämbetsverk); vidare skulder med avseende på statsskatt, militärskatt, ålders- och pensionsförsäkring, vidare skadestånd för ett schweiziskt armégevär, dessutom en tredjedel av rättegångskostnaderna, allt som allt 9 361.05 francs att betalas inom trettio dagar efter undertecknande av föreliggande domstolsutslag. (361f.)

Frågan om identiteten genererar med andra ord en administrativ apparat, vars aktiviteter påtvingar Stiller en identitet han inte vill kännas vid: Foucaults "mantalsskrivningsmoral" är i fullt arbete. Till identiteten kopplas då medborgarskapet och de "medborgerliga försummelse" som Stiller gjort sig skyldig till: medborgarskapet synes bestå i plikter vilka alla stödjer staten och dess apparater: skatteverk, armé, och så vidare. Staten väntar sig sålunda att medborgaren skall utföra vissa handlingar, som betala skatt, och avstå från andra, som att utdela örfile. Stiller förnekar inte örfilen,

men han nekar till den identitet som han påtvingas, och dess konsekvenser: "– jag är inte Stiller. Hur gärna de än skulle vilja det" (38).

Stiller är, likt *Bartleby*, inte heller han någon himlastormande revolutionär (om än han deltagit i det spanska inbördeskriget), men han lyder inte, han säger nej, när staten genom polis och åklagare framhårdar i att tillskriva honom identiteten som Stiller: han vägrar att vara just det medborgerliga eller politiska subjekt som staten kräver. Vad är det Stiller gör, hur ska man förstå hans handlande och hans avstående från att handla? Stiller är mycket kritisk till det schweiziska samhället, men det tycks ändå inte vara skälet till hans vägran. Det finns hos Osynliga kommittén en vacker formulering, som kan öppna för en diskussion av vad som sätts på spel genom Stillers vägran att låta sig identifieras: "Att träda ut är att bryta, inte med nationens territorium, utan med den existerande geografin som sådan. Det är att teckna en annan geografi, en diskontinuerlig, intensiv geografi i ögrupper ..." (*Till våra vänner* 173). Det är alltså inte landets territoriella gränser som står på spel, men själva den form som styrningen av territoriet tagit, ordningen, regerandet. Stiller använder sig då i sitt motstånd av den rest av subjektivitet som fortfarande återstår i den medborgare som inordnats under styrningens former. Det finns inget rationellt motiv med förklaringsvärde för hans envisa vägran. Istället vidhåller Stiller helt enkelt sin vägran, vilken synes grundad enbart i hans egensinnighet.

Egensinne är nyckelbegreppet i Kluges och Negts undersökning av kapitalismen inom oss, varför man också definierar det:

EGENSINNE (*Eigensinn*)

En grundläggande strömning som kan observeras genom människans historia. Den utvecklas ur motståndet mot ursprunglig expropriering. Dess delar konstruerar sig själva på nytt och växer fram ur sådana olikartade rötter att den sorts erfarenhet och motstånd som identifieras som EGENSINNE inte kan isoleras begreppsligt. Det är bara möjligt att observera hur egensinne ofrånkomligen utvecklas i tänkande varelsers sociala evolution. (390)

Kluge och Negt diskuterar egentligen relationen mellan historia och egensinne, kapital och arbete, men överfört också till "fält inte traditionellt förbundna med näringarna: kärlek, politik, krig, och 'kapitalismen inom oss'" (76), med det obstinata egensinnet som motståndets grundform. Men samma

motuppförande återfinns i relationen mellan styre och undersåte: motståndet mot att exproprieras och definieras av styrningens agenter, så som det exemplifieras av Stiller, är spontant, omedelbart, kroppsligt, och omöjligt att fixera vid en enda form, en enda plats. Han är "Trotsaren", för att låna Apters beskrivning av Bartleby. Och när någon egensinnigt trotsar makten, svarar denna inte bara med polisiära metoder, vilket Stiller också är varse: "De vill göra mig vansinnig bara för att kunna få mig inlemmad som medborgare och få ordning, och de drar sig inte längre för någonting" (326). Medborgaren är den form den fixerade identiteten tar, den som har att ta ansvar för sina "försummelse i alla möjliga avseenden". Medborgaren är ordningsam.

IV.

Det ovan citerade domstolsutslaget – att White är Stiller – åtföljs av ett kort P.S. där den domde kallar Wilfried Stiller "min bror": Är det ett erkännande? Romanen *Stiller* har två motto från Kierkegaards *Enten-eller*, det första av dessa lyder: "Ser du, därför är det så svårt att välja sig själv, emedan i detta val den fullständiga isoleringen är identisk med den djupaste kontinuitet, emedan genom det varje möjlighet att bli något annat, och ännu mer att omdikta sig själv till något annat, fullständigt ointetgör". Styrningen syftar till att omöjliggöra just detta "att bli något annat" – mot styrningen står då vad vi kan kalla "självregleringen", omdaning av jaget, det egensinniga framhårdandet i det man inte är.

Vi upprepar frågan: är det möjligt att inte bara omgestalta sig utan att omdana sig? Eller, med Kierkegaards ord, *omdikta sig*? För Kluge och Negt tycks självregleringen (som är det begrepp de använder) fullt möjlig, men bara i kollektiva former: "Självregleringen grundas i *samverkan* mellan autonoma aktiviteter som fungerar i enlighet med deras egna olikartade rörelselagar" (110). Bara i relation till andra människor, i relation till deras egensinnigheter, förmår vi omformulera oss själva. Och, tillägger man, "självregleringens historia i vår kultur måste skrivas som en historia om avbrott ["disruptions"]". Det är innebörden i Stillers vägran att vara Stiller: han avbryter den kontinuerligt pågående identifieringen av medborgaren. Eller som han själv formulerar det, med uppenbara kierkegaardska influenser:

”Detta vet jag: allt beror på om man lyckas att inte vänta sig sitt liv utanför upprepningen utan att av fri vilja (trots tvång) göra upprepningen, den utvägslösa upprepningen, till sitt liv i det man bekänner: Det är jag!” (66).

Namnen Stiller respektive White har uppenbara symboliska funktioner i romanen. ”Stiller” är tyskans ”tystare”, i hans namn finns också en uppmaning om att vara tystare. White är engelskans ”vit”, det oskrivna bladet, men yttrat finns i hans namn också ”why?”. Till detta skall fogas att Stiller varit skulptör, vilket kan förstås som en form av skrivare, om än hans skrift ristas i sten och inte, som *Bartleby*, på papper. Stiller skriver, med undantag för sista delen, själv romanen om Stiller, och där finns då hans svar på namnets ”varför?": ”för att bevisa att jag har ett liv, ett annat liv än det som tillhör deras försvunne Stiller”. Kommen nästan till slutet av det skrivandet reflekterar Stiller över denna aktivitet:

Att skriva är inte att kommunicera med läsare, inte ens att kommunicera med sig själv utan att kommunicera med det utsägbara, det vill säga den verklighet som animerar och betrycker den skrivande. Vi har språket för att bli stumma. Den som tiger är inte stum. Den som tiger har inte ens en aning om vem han inte är. (314)

Bara – så vill jag här förstå *Bartleby* och *Stiller* – genom att utsäga sig kan man få syn på sig själv. Och bara genom att göra sig synlig för sig själv kan man omdana sig. Om man inte skriver, inte utsäger sig själv, vet man inte vad man hade kunnat bli. Därför tynar *Bartleby* bort. Bara genom att som Stiller omdikta sig kan de autonoma rörelserna förbli autonoma, mångfaldiga, förkroppsligade, förnyade. Bara genom att inte låta sig reduceras till entydiga begrepp, bara om vi inte frågar vilka de är, utan hellre om vad de gör, kan litteraturens gestalter avlegitimera maktordningen och formulera de upprorets drömmar som inte går att utsäga. Och litteraturen vittnar om vad det kan innebära att under olika historiska regimer göra sig oregerlig: omöjlig att styra.

ULF OLSSON, professor emeritus i litteraturvetenskap, Institutionen för kultur och estetik, Stockholms universitet. Hans forskning har varit inriktad mot modern svensk litteratur från Strindberg till Norén. Han har också fokuserat olika former av motstånd i böcker som *Listening For the Secret; The Grateful Dead and the Politics of Improvisation*, 2017, och *Silence and Subject in Modern Literature: Spoken Violence*, 2013. ”Säga nej” är en del av ett pågående arbete om olydiga undersåtar.

SAYING NO

Examples From the Literary History of Disobedience

In 2011, during the occupation of Zucotti Park in New York, Occupy Wall Street arranged a public reading of Herman Melville's novella *Bartleby, 1853*. The widely discussed choice of this story points to OWS's own politics: the movement said "no", but without forming any more specific demands for reform. This article, taking its theoretical lead from Judith Butler, Marcello Tari and Michel Foucault, discusses if the self can be re-modelled. *Bartleby* and his refusal – "I would prefer not to" – is related to one other prominent no-sayer in literature: Stiller. Refusal is also the theme of Max Frisch's novel *Stiller*, 1954, in which the protagonist simply refuses to acknowledge the identity that everyone, authorities as well as his wife, forces upon him. That way, he also refuses the society in which he lives, and its political subject in the form of the citizen. Stiller thereby illustrates Foucault's theses that we must refuse who we are. *Bartleby* and *Stiller* can both be understood as examples of the obstinacy that Alexander Kluge and Oskar Negt have emphasized as the basic form of resistance.

KEYWORDS

- EN: Resistance; refusal; literature; obstinacy; self-regulation; de-individualization; *Bartleby*; *Stiller*.
SE: Motstånd; vägran; litteratur; egensinne; själv-reglering; avindividualisering; *Bartleby*; *Stiller*.

LITTERATUR

- Agamben, Giorgio. "Bartleby, or On Contingency", *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Översättning Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press 1999, s. 243-71.
Ambjörnsson, Ronny. *Den skötsamme arbetaren. Idéer och ideal i ett norrländskt sågverks-samhälle 1880-1930*. Fjärde uppl., Carlssons, 2017.
Apter, Emily. "Bartleby Politics". *Handsomely Done: Aesthetics, Politics, and Media After Melville*. Redigerad av Daniel Hoffman-Schwartz, Northwestern University Press, 2019, s. 35-54.
Butler, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press, 2015.

- Butler, Judith. *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*. Verso, 2021.
- Butler, Judith. "So What Are the Demands? And Where Do They Go From Here?" *Tidal: Occupy Theory*, nr. 2, Mars 2012, s. 8-11.
- Clover, Joshua. *Upplopp. Strejk. Upplopp: Kapitalismens kris och de nya revolterna*. Översättning Oskar Söderlind, Tankekraft 2019.
- Deleuze, Gilles. "Bartleby; or, The Formula." *Essays Critical and Clinical*. Översättning Daniel W. Smith och Michael A. Greco, University of Minnesota Press 1997, s. 68-90.
- Foucault, Michel. "Preface". Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Översättning Robert Hurley, Mark Seem, och Helen R. Lane, University of Minnesota Press, 1983, s. xi-xiv.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power". *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984*. Vol. 3, The New Press, 2000, s. 326-48.
- Foucault, Michel. *Vetandets arkeologi*. Översättning C G Bjurström och Sven-Erik Torhell, Arkiv, 2002.
- Frisch, Max. *Stiller*. Översättning Margareta Nylander och Frederik Sjögren, Alba, 1979.
- Genç, Kaya. "The standing man of Taksim Square: a latterday Bartleby". *The Guardian*, 20 juni 2013, <https://www.theguardian.com/books/booksblog/2013/jun/20/standing-man-istanbul-bartleby-melville>. Nerladdad 21 mars 2022.
- Harcourt, Bernard E. *Critique & Praxis: A Critical Philosophy of Illusions, Values, and Action*. Columbia University Press, 2022.
- Kluge, Alexander, och Oskar Negt, *History and Obstinacy*. Översättning Richard Langston, m. fl., Zone Books, 2014.
- Melville, Herman. *Bartleby*. Översättning Reidar Ekner, Tiden, 1958.
- Montagna, Nicola. *Questioning While Walking: The 'Disobedient movement', and the Centro Sociale Rivolta in Italy*. Middlesex University 2005, <https://eprints.mdx.ac.uk/13421/1/568387.pdf>. Nerladdad 21 mars 2022.
- Osynliga Kommittén. *Till våra vänner/Det stundande upproret*. Översättning Erik Bryngelsson, Gunnar Holmbäck, Oskar Sévérac, Tankekraft, 2015.
- Tari, Marcello. *There Is No Unhappy Revolution: The Communism of Destitution*. Översättning Richard Baude, Common Notions, 2021.
- Weil, Simone. *Oppression et liberté*, Gallimard, 1955.
- Weil, Simone. *Personen och det heliga*. Översättning Karin Stolpe, Bonniers, 1961.
- Weil, Simone. *Tyngden och nåden*. Översättning Margit Abenius, Alba, 1978.

