Upplevelsen av att vara utan en plats

Fethi Benslama

Jag ska här försöka precisera vad exilen är, med utgångspunkt i en definition som jag lade fram redan för flera år sedan: ”exilen, det är erfarenheten av att vara utan en plats”, i den mån som denna erfarenhet ger upphov till omedvetna, förmedvetna och medvetna psykiska bearbetningsprocesser. Jag skulle alltså vilja precisera vad denna erfarenhet av att vara ”utan en plats” innebär, och i synnerhet försöka tänka kring vad platsen är.

Jag ska börja med att närma mig historien. Hur har denna fråga om exilen blivit en klinisk fråga? Om man går ett tiotal år tillbaka i den kliniska, psykopatologiska litteraturen, finner man inte ordet ”exil”. Där finns emigration, naturligtvis, omflyttning och rotlöshet, men ordet ”exil” existerar inte som benämning på ett kliniskt problem utan betecknar ett litterärt, filosofiskt och religiöst tema. Det är grundläggande, eftersom de stora symboliska systemen, litteraturen och filosofin, principiellt har tänkt sig det mänskliga varat som befinnande sig i exil, alltså som ”existens”, och ordet existens praktiskt taget är synonymt med exil, varvid ”ex” indikerar utsidan. 1991 var det år som gruppen omkring *Intersignes* lade fram rubriken ”kliniska verkningar av exilen”. Med denna utgångspunkt har vi försökt säga att ”exilen kan vara ett kliniskt problem”.

Tre punkter konstituerar frågan om exilen som en klinisk fråga. Den första är just exilen såsom knuten till en klinisk (och inte bara filosofisk eller litterär) problematik. Den andra är exilen som arv. Hur kommer det sig att exilen kan ärvas från en generation till nästa? Den tredje punkten skulle jag vilja kalla exilen som konfliktualitet. Det är utifrån dessa tre punkter som jag ska försöka tala om denna erfarenhet av att vara ”utan en plats”.

Det var redan från början nödvändigt att förskjuta frågan om förflyttningen; till att börja med från emigration till exil, sedan från kulturalism till en fråga om subjektet och slutligen från en rotlöshetens psykopatologi till en exilens klinik.

För det första: emigration är ett sociologiskt begrepp. Det betecknar massförflyttning och kan tillämpas lika väl på djur som på mänskliga varelser. Bortsett från några självbiografiska röster rör det sig alltså i de texter som behandlar emigrationen om massemigration, oftast beskriven i termer av behov. Det finns fattiga människor, det finns rika människor, och de fattiga förflyttar sig i riktning mot de rika för att finna arbete och därmed kunna överleva.

Frågan om själva det subjekt som förflyttar sig började inte ställas förrän mycket sent. Inte heller de som har använt sig av frågan om kulturen för att behandla förflyttningen har för den skull behandlat subjektet, för kulturen är just massan, det anonyma. Någon subjektets kulturantropologi finns inte. Frågan om vad subjektet är har undersökts i Västerlandet, men nästan ingen annanstans, i synnerhet inte i Afrika, finns det några arbeten kring vad ett subjekt är, någon subjektets antropologi. Det är ett problem som antropologerna inte har tagit sig an. Vad de skapar är kulturantropologi, i betydelsen fiktionen om en genomsnittlig person och hans kultur. Man talar om Mali och om malier, eller rentav om afrikaner, som om Afrika inte var diversifierat. Här härskar alltså i allmänhet ett masstänkande. För mig betecknar däremot frågan om exilen ett subjekts erfarenhet av att vara utan en plats. Exilen hänvisar till förflyttningens subjektiva innebörd. Det är inte exilen i sig, omständigheten att man har passerat en verklig geografisk eller politisk gräns, som har en traumatisk effekt. Förvisso finns förflyttningar som är knutna till våld, förorsakat av krig, härrörande från staten själv, etc., men exilens upplevelse av att vara utan en plats har att göra med en unik subjektivitet som är innesluten i den egna historiens sammansättning och i individuella fantasier, med andra ord i begäret, som bestämmer den inträffade exilens effekter på subjektet. Jag använder ordet exil i denna mening, snarare än i betydelsen rotlöshet.

Etymologin för ordet exil är ”ex”, utsida, och ”il”, som är platsen. Till att börja med ska jag säga att platsen inte är ett rum, ett kärl. Platsen är ett rum, ett kärl, i den mån som det är fångat i en representation, eller snarare i en representans, det freudska begreppet. När vi säger att vi bor på en plats, innebär det inte bara att vi bor i ett visst arrondissement, på en viss gata, etc., det innefattar mer än så. Vi bebor inte området i rått tillstånd utan såsom representerat. Exilen inträffar alltså inte bara när det uppstår en upplevelse av att vara utan en plats, utan när vi lämnar inte bara rummet utan också representationen.

Låt oss titta närmare på denna andra rörelse, övergången från kulturalism till en fråga om subjektet. Kulturalismen tänker sig individen som summan av determinanterna i hans miljö. I bästa fall rör det sig om en person och hänvisar lika mycket till ”någon” som till ”ingen”. Men om en förflyttnig innebär någonting, är det först och främst att ett subjekt träder ut ur sin ursprungsmiljö. Man kan alltså inte hålla fast vid en kulturell definition av den som förflyttar sig, eftersom det är just kulturen som han avlägsnar sig från. Det som jag skulle vilja lägga fram rör detta brott, som till sitt väsen är en överträdelse (fr. *transgression*). Bokstavligen betyder ”trans” överfart, passage, och ”gression” gå, förflytta sig.[1] I ”överträdelsen” sker ett passerande av gränsen, skrankan.

Det finns ingen exil där inte skuldkänslan bidrar med en återklang. Jag känner från min kliniska erfarenhet inte till någon person som har talat om sin förflyttning utan att frågan om skulden befunnit sig i centrum. Detta medför ett antal konsekvenser, förluster, brott, som man inte enbart kan beskriva i termer av sorg.

Det första som uppträder i kliniken och som är mycket viktigt, gäller omständigheterna för avresan, hur våldsamt den ägt rum, begäret att ge sig av. Det finns begär, det finns tvingande omständigheter. Har subjektet givit sig av på grund av krig, rör det sig om en flykt, och i så fall vilken sorts flykt? Mycket ofta möter vi en flykt som är knuten till framspringandet av subjektets vuxna sexualitet, eller en familjekonflikt som på ett våldsamt sätt innefattar genealogin. Avresans omständigheter är alltså mycket viktiga, därför att de mycket väl kan innebära ett trauma redan före ankomsten till ett land. När man talar om exilen uppväcks ofta minnet av en första självstympning, i Ferenczis mening,[2] en första separation som subjektet inte kan säga någonting om och som barnen ibland kommer att ärva.

Det andra viktiga elementet är berövandet av modersmålet. Någon som från en dag till nästa inte längre kan använda de betecknande element genom vilka han blivit älskad av sin mor men vilka också förbjudit modern för honom – att inte längre kunna anlita dessa betecknande element saknar inte konsekvenser för subjektet.

Det tredje elementet är brottet med gemenskapen, med det gemensamma; gemenskapen i termens politiska mening, det faktum att någon inte längre har någon gemenskap. Den som befinner sig i exil är, som man kunde säga om Oidipus, ”apolis”. Han befinner sig inte längre i samhället i termens politiska mening. Till exempel har emigranten inte längre någon politisk rätt. Den som befinner sig i exil är alltså också i exil i förhållande till en genealogi som inte bara är individuell eller familjemässig.

För det fjärde är exilen överföringen av en kropp. Denna överföring av en kropp förändrar dokumenten om ödets gång från vaggan till graven. Vaggan är födelseplatsen, graven förutsätter en begravning, och frågan om begravningen är avgörande för emigranterna. Överföringen av kroppen innebär en rörelse genom vilken kroppen blottas på det som inneslöt den i fantasin, i representationen. Det är det som av nödvändighet skapar så många dystra emigranter. Olivier Douville har beskrivit denna dysterhet som en kroppens melankoli, där kroppen egentligen inte längre finns utan bara är exponerad i naket tillstånd. Man kan i sammanhanget nämna den idé om den nakna kroppen, den nakna människan, som Agamben förde fram i boken *Homo sacer*. Man skulle kunna säga att den emigrerade är en homo sacer. ”Homo sacer”, säger Agamben, är ”en människa som man får döda”, således en människa som inte längre är skyddad av juridiska fiktioner, av representationer, som inte längre är något annat än ”bios”, uppenbarad i sin nakenhet.[3]

Genom uppräkningen av dessa fyra punkter ser man i exilens rörelse, omständigheterna kring avresan och dess våldsamhet, vad den innebär i form av uppryckning och avvisande av en del av sig själv, frågan om modersmålet, brottet med gemenskapen, man ser genom alla dessa punkter frågan om överföringen av en kropp. En fråga som ställs av många är: var är jag född? Personerna återger ofta drömmar där de föds i det kvarter eller den stad där de lever nu. Frågan om att födas och att födas på nytt frammanas på detta sätt för dem, liksom frågan om att dö; avgörande frågor genom vilka det förflyttade subjektet leds att anta en förlust. Det finns en förlust.

Den tredje punkten rör passagen från en rotlöshetens, omflyttningens psykopatologi till en exilens klinik. Före Freud betraktades sorgen som en adaptionsprocess. En idé som man återfann i all omflyttningens psykopatologi innebar att en människa som flyttar måste anpassa sig till sin nya miljö; en adaptionens psykologi. Med tiden var man tvungen att vänja sig, etc. Men exilen är en psykisk bearbetningsprocess som inte har med adaption att göra. Den har heller inte med sorg att göra, för det sker ingen objektförlust, eftersom platsen inte är ett

objekt utan i stället det som innehåller både objektet och subjektet. Ett subjekt som går i exil måste ledas till ett arbete kring rekonstruktion, återupptäckt, ombildning av platsen och ibland kan denna återupptäckt sluta med katastrofala motgångar.

Vilka är då rekonstruktionsprocesserna? Jag ska räkna upp dem kort. Den första är en dekonstruktion av ursprunget, och lägg märke till att jag inte säger destruktion. Det sker en process av omläsning, omskrivning, omarrangemang av ursprunget på det mottagande landets språk. Det är ingen enkel sak. Det innebär en sorts nygrundande och blir därmed våldsamt. Ursprunget förs över till den andres språk.

Detta betyder, och det är den andra punkten, ett översättningsarbete mellan språk och mellan alla de semiotiska kodernas system. Hur talar man med sin kropp på ett nytt språk?

Den tredje punkten är att detta förutsätter en elaboration av främlingens psykiska position, vad Freud kallar främlingens – *Nebenmensch* – komplex. Det uppmanar till arkaiska ombearbetningar av den förbindelse som jag har till den andre och, vilket sades tidigare, till Tinget, det ursprungliga begärsobjektet.

Vidare – den fjärde punkten – öppnar exilen på nytt frågan om fadern och giltigheten av hans inskriptioner, emblem, kreditiv och på ett generellt plan hans företrädarskap för den tredje. Det är inte vilken far som helst det rör sig om, utan om det som gör att fadern kan upprätthålla sin funktion, vilket vilar på det som jag kallar hans kreditiv, det som ackrediterar hans sociala plats. Hans kreditiv fungerar inte längre eftersom det mottagande landet inte erkänner dem. Om man vet att ens far är av tunisiskt ursprung och att han så snart han anländer i Frankrike måste utplåna allt det som gör att han är han, kan detta inte undgå att ha katastrofala effekter för honom och för hans barn. För att hans kreditiv ska kunna erkännas måste han alltså åtnjuta en viss extraterritorialitet, det vill säga något ointagligt, icke helt översättbart eller utbytbart till nationalitet, till det mottagande landets system. Vad ska den som inte längre har någon gemenskap göra med en gemenskap som redan finns där. Ska han tillhöra denna gemenskaps politiska rum, och hur ska han i så fall bli accepterad? Frågan om adoptionen infinner sig också där, och man skulle till exempel kunna beskriva nationaliteten som en adoption.

Slutligen, den sista punkten, processen att bli bofast. Hur ska man bo, hur ska man vila, på vilket sätt ska man inrätta ett hem och hur ska man dö? Ett av de stora problemen för emigranterna är hur man ska begravas. De sänder sin kropp till ursprungslandet men berövar samtidigt sina barn förbindelsen till graven och därmed till den psykiska processen vid begravningen, som är så oundgänglig vid sorg. För emigranterna är det återbördandet av den egna kroppen till deras egen gemenskap som står på spel. Man kan säga att exilen är bortförandet av en kropp, och det rör sig då om att återbörda den. Hur ska man kunna acceptera att dö, att tillbringa sin evighet någon annanstans än på ursprungsplatsen? Allt detta är en bearbetningsprocess knuten till förmågan att bo, och det är lätt att se att många emigranter inte lyckas bo där de är, och när de återvänder hem lyckas de inte längre bo där heller. De förlorar förmågan att bo. Här skulle man även kunna nämna frågan om att föda barn för kvinnorna, eftersom det inte bara handlar om att ge liv utan också om att sätta till världen, och för att sätta till världen krävs det att det finns en värld som sådan. Det är på dessa sätt som exilen kan framstå som en klinisk problematik.

Nu måste vi också tala om exilen som arv, hur exilen som obearbetat moderligt eller faderligt trauma bärs av barnet. Jag arbetade tidigare med barn inom Individ- och familjeomsorgen. Jag ska kortfattat beskriva ett exempel: i en av de sista situationerna jag hade att hantera, hade en domare remitterat ett barn, fjorton år gammalt, som hade gjort sig skyldig till ett sexuellt överfall. Det rörde sig inte om en våldtäkt, men han hade överfallit en kvinna med obscena gester, och domaren hade skickat honom till oss för att få reda på om man behövde omhänderta eller internera honom eller inte. Han hade skickat honom för att fadern sagt att sonen var galen. Vi träffade honom alltså för att göra en expertbedömning.

Denna adolescent berättade för mig att han kom från södra Tunisien och att han en dag blev galen. Han var på väg hem från skolan när hans kompisar slet sönder hans skrivböcker. Sedan denna dag var han galen. Jag träffade fadern, och han berättade exakt samma sak. ”Då beslutade vi att ta Ali till Frankrike för att bota honom.” Fadern bodde sedan tjugo till tjugofem år ensam i Frankrike. ”Vi kunde få hit modern också, men resten av familjemedlemmarna var myndiga och fick inte lov att sluta upp utan stannade i landet.” Under samtalet beskrev fadern denna situation för mig och på slutet sade han: ”Ni ser, Ali har slitit sönder vår familj.” Jag sade då till honom: ”Men, *monsieur*, det var Ni som gav Er av”. Han svarade: ”Vill ni säga att det är jag som har slitit sönder…” – Jag sade honom: ”Ni tillskriver Ali det som åligger Er.” När samtalet kommit så långt, frågade han mig: ”Kan jag få träffa Er ensam?” Vi träffades alltså, men inte för Alis räkning, utan för hans egen. Detta exempel är till för att visa hur fadern fick barnet att bära och hur barnet bar denne mans sönderslitenhet och faktiskt bar den både som betecknande element och i handling, i galenskapen. Detta är ett exempel på hur exilen går i arv.

Den tredje punkten är det som jag kallar exilen som konfliktualitet. Det är när barnet – i den meningen att varje människa är ett barn – fångas mellan motstridiga men samtidiga krav på tillhörighet-exklusion, mellan olika symboliska system eller referenssystem. Jag var till exempel en dag närvarande vid ett kollokvium för barn till emigranter i Marseille. Samtidigt som de gjorde anspråk på att vara nordafrikaner, närmare bestämt algerier, ville de inte gå med på att man kallade dem ”barn av nordafrikanskt ursprung”. Det rådde samtidiga men motstridiga krav mellan tillhörighet och exklusion. Detta berör alla de frågor som man talar om i termer av omöjlig identitet, av hat mot den dubbla tillhörigheten på grund av att man inte vill vara någon ”bastard”, och det gäller också hela frågan om suveräniteten. Frågan om vad platsen är framgår som resultat av det som jag just har sagt. Platsen är inte ett rum, inte ett kärl; man skulle kunna sammanfatta vad platsen är med följande uttryck: för varje mänsklig varelse finns det ett ”det finns” [il y a].[4] Jag tycker mycket om denna formulering, och ni känner till att också Lévinas har använt den. ”Il” (det), tredje person singularis, obestämt, frånvarande; ”y” (där) motsvarigheten till platsen; ”a” (har), innehavet. ”Y” kommer mellan ”il” och ”a”, mellan frånvaron och innehavet. Jag ska sammanfatta det i två formuleringar.

Den första formuleringen, som jag tycker är en av de vackraste som definierar platsen, är biblisk. Den återfinns i historien om Hagars kringflackande. Hagar skickas av Abraham ut i öknen och hennes barn är nära att dö av törst. Gud låter en källa springa fram under barnets fot och den bibliska passagen lyder: ”ty Gud har hört gossens röst, där han ligger”;[5] ni vet att för muslimerna är denna plats Mecka. Det som är intressant i denna passage är att Gud inte bara lät en källa springa fram, han nöjde sig inte med att ge något att dricka för att hejda kringflackandet; Gud hörde barnet på den plats där det befann sig. Alltså är platsen inte bara källan, platsen förutsätter också den Andres lyssnande. Den Andres lyssnande till barnets nöd. Platsen är den Andres plats. Detta förutsätter en verklig plats, källan, det är inte en metaforisk plats. Och det finns ett lyssnande från den Andres sida.

Den andra formuleringen som jag tycker är mycket vacker härrör från Mallarmé, när denne i den berömda dikten säger ”ingenting har ägt rum utom rummet”.[6] Det som intresserar mig här, är detta ”ingenting”: platsen uppställs bara via en negation, det vill säga via ett ”ingenting”: det är just detta ”ingenting” som tar det absoluta begärsobjektets plats. Det skulle innebära att den centrala affekt som är knuten till frågan om platsen naturligtvis är nostalgin, men inte nostalgin över magdansen etc., utan nostalgin som en affekt som inrättar subjektet. Nostalgin över det faktum att det finns någonting snarare än ingenting. Men detta ”ingenting” är vad som gör det möjligt att det kan finnas en plats; man kan vara nostalgisk utan att ha lämnat sitt verkliga land: det är inte så enkelt som att exilen bara är förflyttningen från ett land till ett annat. Exilen så som jag försöker definiera den är knuten till upplevelsen av att vara utan en plats, sådan jag just beskrivit den. Platsen såsom den Andres plats, den plats som dyker upp där det inte längre finns ”ingenting”. Ett subjekt utan plats är ett subjekt konfronterat med intet.

Slutligen ska jag upprepa vad som förenar alla dessa element. Språket, det gemensamma, den politiska gemenskapen, graven. Med hjälp av dessa element har jag försökt bestämma upplevelsen av att vara utan en plats, och det är samma sak som att säga att exilen från denna synpunkt har en mycket exakt innebörd.

Noter

1. Liksom i de svenska motsvarigheterna ”överträda”, ”överskrida”. *Ö.a.*

2. Benslama avser här sannolikt den självstympning som beskrivs i Ferenczis kliniska dagbok från 1932, *Ohne Sympathie keine Heilung*, utgiven på Fischer Verlag 1988, och som behandlas av Pierre Fédida i dennes ”L'oubli du meurtre dans la psychanalyse”, ur *Le site de l'étranger*, PUF, 1995, som Benslama hänvisar till i andra texter. *Ö.a.*

3. G. Agamben (1995) *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Turin: G. Einaudi. Boken finns översatt till både franska och engelska. Titeln lyder i översättning: ”Homo sacer: den suveräna makten och det nakna livet.” Agamben presenteras i Res Publica, nr 62/63 2004. *Ö.a.*

4. Det franska uttrycket betyder ordagrant ”det har där”, varvid ”y” representerar ”där”, men uttrycket kan också betyda ”det sker” eller ”det äger rum”. *Ö.a.*

5. 1. Mos. 21:17.

6. Det franska uttrycket ”avoir lieu” motsvarar det svenska ”äga rum”, men ”lieu” används i Benslamas text också för det svenska ordet ”plats”. *Ö.a.*

Översättning från franska av Mats Leffler. Texten utgjorde ursprungligen en föreläsning, ”L'expérience du hors-lieu”, som hölls i Freudianska föreningen i Göteborg den 27/1 2001. Tack till Fethi Benslama för rättigheten att publicera texten på svenska.