

מלנכוליה

אפי זיו

הפסיכולוגיה, במבנה הפנימי שלה, חייבת לגלות את עצמה כפוליטית. הנפש נראית באופן מיידי יותר ויותר כחלק מהטוטליות החברתית, כך שאינדיווידואציה היא כמעט מילה נרדפת לאפאתיות ואף לאשמה, אך גם לעקרון השלילה של מהפכה אפשרית.

הרבנט מרקוזה¹

מלנכוליה לפני המדיקליזציה המודרנית

במבט פנורמי-היסטורי קשה למצוא הגדרה יציבה למלנכוליה. אחד המנסחים הראשונים של המושג, רוברט ברטון, התריע כבר בשנת 1621 על כך שהניסיון לאחד את ריבוי המופעים של המלנכוליה לכדי הגדרה אחת משול לניסיון להשתלט על מפלצת מרובת ראשים. הוא כתב: "אפילו מגדל בבל לא יצר בלבול שפות כמו שמיצר הכאוס של המלנכוליה, המשמש אכסניה למגוון רחב מאוד של סימפטומים."² "הכאוס של המלנכוליה" הוא גם מה שאפשר את גמישותה כקטגוריה אפיסטמולוגית-תרבותית-פוליטית רחבה ומרכזית בהיסטוריה של התרבות המערבית ומעבר לה.

אטימולוגית, מקורה של המילה מלנכוליה ביוונית. Melas פירושו שחור, ומשמעותה של Khole היא מרה. עד המאה השמונה-עשרה התקיים הדיון במלנכוליה במסגרת המסורת של ארבע הליחות, שפותחה על ידי היפוקרטס³ במאה החמישית לפנ"ס. המלנכוליה שימשה כקטגוריה כללית והכילה אוסף של מופעים גשמיים ורוחניים, נפשיים וגופניים, שהמשותף ביניהם פיזיולוגי: חוסר איזון במרה השחורה.

במאה השנייה לספירה הפכה המלנכוליה בכתביו של הרופא היווני קלאודיוס גאלן (129-200)⁴ מקטגורית מיון על בסיס פיזיולוגי לחלק ממערכת מיון של סוגי טמפרמנטים, והיתה הקטגוריה הפתולוגית והשלילית ביותר. המלנכוליה כאפקט סומטי נקשרה עם פחד, חוסר שקט, עצב ותנודות בלתי מוסברות אחרות במצבי הנפש והגוף.

גם פוקו⁵ טען שהמצבים, המאפיינים והתגובות שמקוטלגים בתקופות היסטוריות שונות תחת הכותרת "מלנכוליה" מגוונים ולעתים סותרים. עם זאת הם מתאפיינים במה שפוקו כינה אחדות סמלית (symbolic unit) – יובש, קור, אופל, כובד (המרה השחורה). אחדות סמלית זו היא לטענתו הציר המרכזי הקבוע היחיד בהיסטוריה של המונח, שכן המלנכוליה היתה רוויה משמעויות סותרות במהלך תקופות היסטוריות שונות, ונעה מייחוסים פוזיטיביים כמו עומק, גאונות ויצירתיות לייחוסים נגטיביים כמו ייאוש, עצבות והתבודדות. לעתים היא נתפסה כשקיעה, ניתוק והתרחקות מהעולם ומהמצואות, כמכשול שמונע או מעוות את ההכרה ואת

התפיסה. פעמים אחרות היא נתפסה דווקא כעמדה שמאפשרת גישה בלתי אמצעית לעולם ולאמת, הבנה צלולה ומדויקת של המציאות. בכל מקרה, הגורמים למלנכוליה נותרו עמומים וללא מקור מוגדר (*fear and sadness without cause*).

בימי הביניים ההסבר הדומיננטי למלנכוליה היה תיאולוגי, ונקשר בחטאים ובמודל של שכר ועונש. בתקופת הרנסנס הוחלפו לעתים ההסברים הפיזיולוגיים והתיאולוגיים בהסברים אסטרולוגיים, וקשרו אותה עם השפעות כוכב הלכת שבתאי על מצב הרוח ועל הנטייה האישיותית. במאה השבע-עשרה היא נקשרה עם השפעות שטניות ועבודת כישוף. במאה התשע-עשרה חולן המושג תוך אידאליזציה של המלנכוליה כמעוררת יצירתיות וגאונות.⁷

ממבט-על זה ניתן לומר שעד למדיקליזציה המודרנית, המלנכוליה שימשה מעין אשכול סימפטומולוגי (גם אם משתנה), ללא מסומן יציב, והיתה מעין מסמן צף של מטענים קונטקסטואליים משתנים: מנעד של רגשות ואובדנים שלא ניתן היה למיין לקטגוריות הקיימות בשל היותם בעלי אופי מופשט: תחושות עמוקות של ייאוש, ריקנות, אמביוולנטיות, חוסר משמעות, כולם מתאפיינים בהיעדר גורם ברור. המשמעויות שנקשרו במלנכוליה התייחסו לגוף הסומטי ולנפש, אולם במהלך ההיסטוריה היא שימשה גם כקטגוריה תרבותית, חברתית ופוליטית.⁸

המלנכוליה לאחר המדיקליזציה המודרנית

במאה התשע-עשרה הצטמצם השימוש במלנכוליה כקטגוריה רחבה. היא איבדה את גמישותה, התמצקה והצטמצמה למודל מדיקלי. במאמרו של פרויד "אבל ומלנכוליה"⁹ היא הפכה מקטגוריה תרבותית רחבה לקטגוריה קלינית שמגדירה אותה במונחים של פסיכופתולוגיה. פרויד עסק ברזולוציה הפנים-נפשית של אובדן שאירע בעולם האמיתי. בניסוחו, האבל מנורמל כהליך "טבעי" של פרידה מאובייקט שאבד, בעוד המלנכוליה מומשגת במונחים של קיבעון והיצמדות פתולוגית לאובדן. פרויד טען שהעמדה הנפשית שיוחסה עד כה למלנכוליה קשורה בכישלון של העצמי להתאבל כראוי על אובדן שהתרחש במציאות. במקום אָבל – שפרויד הבין אותו כהליך שכוון בהתקת הליבידו מהאובייקט האבוד – המלנכולי בולע את האובייקט שאבד, כדרך של העצמי לסרב לשחררו. המלנכוליה היא אם כך אָבל שנכשל.

המדיקליזציה של המלנכוליה משמשת עבורי כסוג של מקרה בוחן לדיון רחב יותר בסוגיית ההשמטה של הפוליטי מן השיח הפסיכואנליטי. לטענתי, המלנכוליה בשימושיה ההיסטוריים, כמסמן צף שמקבץ אליו אובדנים שטרם שוימו והתמסדו בפוליטיקה של האובדן, יכולה להכיל את הפוליטי. את המלנכוליה אגדיר כתופעה שעדיין לא זכתה להכרה כאובדן או כסבל אנושי הראוי לאבל, ולא רק כאבל כושל כפי שהוגדרה על ידי פרויד. מהלך זה של חילוץ קטגוריית מיון אנושית מן המדיקליזציה, כמו שעשה למשל פוקו בעבודות הידע/כוח שלו, מאפשר לאתר את התמרת הפוליטי לשיח הפסיכואנליטי,¹⁰ ולהתבונן במצבים אנושיים נורמטיביים שגורמים

לסבל ולעצבות (מצבים מלנכוליים) בלי לתייגם במונחים של מחלה ופתולוגיה ו/או למקמם רק כתופעה אינדיבידואלית.

אני טוענת שההמשגה הרפואית מסיטה את המבט מן החוץ וממקדת אותו בתגובה הפנים-נפשית לאובדן שהתרחש במציאות. לפיכך היא עלולה להשמיט אובדנים חברתיים-פוליטיים מסוימים, ובכך לחבור לנרמולם או ל"עקרון השלילה של מהפכה אפשרית", בלשונו של מרקוזה. בניסוח אחר, המשגה רפואית שעושה פתולוגיזציה של תגובה לאובדן מאבדת את יכולת ההתבוננות הביקורתית באובדנים שראוי להתקומם נגדם, היות שהם אינם "טבעיים" (על אף שעברו תהליך של טבעות ונרמול) אלא נובעים ממצבי דיכוי חברתיים, ועל כן אינם ראויים לתהליך "טבעי" של השלמה עימם (אבל).

אם כך, אני שמה לי למטרה להתיר את המלנכוליה לשימושיה ההיסטוריים הרחבים "מרובי הראשים", כהגדרתו של ברטון, ולחלצה מהצמצמות בניסוח המדיקלי (דיכאון קליני). כך נוכל להרחיב את המבט הביקורתי ולשיים אובדנים שאין להם שם או נוכחות בשיח המדיקלי.¹¹

תחילה אסביר את המלנכוליה כקטגוריה שיכולה להכיל את הפוליטי בשיח הפסיכואנליטי על הפוליטיקה של האובדן. אחר כך אתמקד בטקסט הפרוידיאני, כדי להראות שפרויד עצמו מתיר שוליים רופפים, והמלנכוליה מבצבת דרכם כקטגוריה נפשית שאינה פתולוגית ומצומצמת. אחר כך אשתמש בניסוחים פסיכואנליטיים ופוסט-סטרוקורליסטיים כדי לעשות דה-פתולוגיזציה של המלנכוליה, ולהסביר כיצד אפשר להבין אותה כתגובה נפשית ראויה לאובדן שהוא בטבעו פוליטי-חברתי. לבסוף אדון במהלך התיאורטי של הפוליטיזציה של המלנכוליה ובמשמעותו לעמדה טיפולית פסיכו-פוליטית.

מטרתה של פעולת ההתערבות שאבקש להפעיל כאן היא לשקם את מעמדה של המלנכוליה כקטגוריה רחבה, כדי לשוב ולנסח אותה במונחים של השיח הפסיכואנליטי, כעדות לכאב נפשי מאובדן חברתי/פוליטי שלא התנסח ולא הוכר כאובדן. בהתרת המלנכוליה לשימושיה הרחבים – הפוליטיזציה והדה-מדקליזציה שלה – יש כדי להשיב את המבט הפסיכואנליטי אל עבר אובדנים תרבותיים, חברתיים ופוליטיים שאין להם שם, ולהישיר מבט אל השפעתם על הנפש. המלנכוליה היא אפוא מעשה נפשי של עדות, שאינה מניחה להתעלם מן הגורמים האפשריים לנוכחותה.

מלנכוליה והפוליטיקה של האובדנים

"They get their knowledge by books, I mine by melancholizing."¹²

בשונה מפרויד, ולטר בנימין¹³ ניסח את המלנכוליה כבעיה היסטורית שקשורה בחווית המודרניות. בנימין טוען שמלנכוליה אינה בעיה אישית שדורשת מרפא, אלא הוכחה למעמד ההיסטורי של הסובייקטיביות. בניסוח זה, מלנכוליה אינדיבידואלית היא למעשה עדות להיסטוריה של האובדנים של הסובייקט. אם המלנכוליה האישית נתפסת כעדות לאובדן שהוא

ביסודו פוליטי, אולי אפשר לומר שהיא הביטוי הנפשי של האמירה "האישי הוא הפוליטי".

במאמר קודם ב"מפתח" טענתי כי אובדן נפשי שאין לו שם קשור למה שכינתי "טראומה עיקשת"¹⁴ – טראומה חברתית-פוליטית (גזענות, סקסזם, מעמדיות) שגורמת לנזקים נפשיים סמויים מן העין, בשל טבעה השגרתית, היומיומי והמנורמל. הפוליטיזציה של המלנכוליה בתוך השיח הפסיכואנליטי תאפשר את שיומו של אובדן חברתי כטראומה עיקשת, תוך הגדרת האובדן החברתי בנפש כמלנכוליה. זהו מהלך שיש לעשות במסגרת מה שאני מכנה "פוליטיקה של האובדנים" בשיח הפסיכואנליטי. הפוליטיקה של האובדנים ממפה אובדנים על פי מידת ההכרה שהם זכו לה. בהמשך אטען כי אובדנים שלא זכו להכרה יופיעו כאובדנים מלנכוליים.

בכך אני חוברת לזרם מחשבה פוסט-סטרוקטורליסטי בשיח הפסיכואנליטי העכשווי,¹⁵ שמטרתו לבקר ולהזהיר מפני האפשרות שהשיח הפסיכואנליטי והפרקטיקות הטיפוליות שנגזרות ממנו עלולים לגבות ולעבות מבלי דעת עמדות שמרניות ונורמטיביות, שמנרמלות מצבי דיכוי חברתיים ועיוורות לאובדנים שהם כופים על הסובייקט.

הפסיכואנליטיקאית לין לייטון מציינת שהפיצול בין החברתי לפסיכואנליטי עלול לקבע את ההפנמות המסוכנות של "תהליכים של תת-מודע נורמטיבי"¹⁶ ולעוור מטפלים/ות ומטופלים/ות כאחד באופן שימנע מהם לאתר ולהבין את ההשפעות וההפנמות של מצבי דיכוי פוליטיים על נפשו של הפרט ולדון בהן. מושא המחקר המרכזי של השיח הפסיכואנליטי – הפנמות וייצוגים פנים-נפשיים – תורם לייתורו של הדיון הפוליטי והתרבותי במציאות חברתית דכאנית.¹⁷ עמדה כזאת מעקרת את היכולת להתנגד להם ולהביא לשינוי במציאות כחלק אינטגרלי מה"פרויקט" הפסיכואנליטי. בהקשר זה כותבת ג'סיקה בנג'מין: "ייתכן כי הטשטוש בין אחרים 'אמיתיים' לבין ייצוגיהם הפנימיים מתקבל בסובלנות כה רבה משום שהשאלה האפיסטמולוגית – מהי מציאות ומהו ייצוג – נראית לנו, בענוותנו המוצדקת, רחבה ונשגבת מדי למלאכתנו הקרתנית. או אולי, מכיוון שאנו פסיכואנליטיקאים, שאלת המציאות לא באמת מטרידה אותנו."¹⁸

הקריאה הפוליטית של המלנכוליה מבקשת להנכיח את הפוליטי על ידי החשדתה כביטוי נפשי אפשרי של אובדן שהתרחש במציאות, שהוא ביסודו חברתי-פוליטי. קריאה של המלנכוליה במונחי הפוליטיקה של האובדן באה לידי ביטוי אצל שייסארי,¹⁹ שחושפת את הפוליטיקה הממוגדרת של האובדנים המיוחסים למלנכוליה דרך הדיון במבנה ההיררכי והממוגדר של האבחנה בינה ובין אָבל. לשיטתה, מרגע מסוים בהיסטוריה, הקישור של מלנכוליה עם גאונות גרם להדרה שיטתית של נשים מהפנתיאון המלנכולי, ולשיום המצוקה שממנה הן סבלו במונחים פתולוגיים נחותים יותר, כמו דיכאון. אני מבקשת להרחיב את הניתוח של שייסארי, ולטעון כי המלנכוליה – היות שהיא שייכת לקבוצה של "רגשות חברתיים" (Public Feelings)²⁰ ופוליטיים, כמו אסידיה,²¹ טריסטיציה, אָבל, דיכאון והיסטריה – מהווה קטגוריה בפוליטיקה שיחנית וממוגדרת. הפוליטיקה הזאת היא שמיינה בתקופות שונות תגובות שונות לאובדנים אישיים ותרבותיים, ובתוך כך ייחסה ערך רב יותר לאובדנים מסוימים וערך פחות לאובדנים אחרים, כלומר ייצרה היררכיה לוגוצנטריסטית של אובדנים. אם כך, המלנכוליה היא מונח

שניתן לחשוב עליו במונחים קליניים/רפואיים, אולם בו בזמן ניתן לדון בה גם כסוג של פרקטיקה דיסקורסיבית ורגשית, שדרכה ניתן לנסח את הפוליטיקה המשתנה של אובדן אישי ותרבותי. אם לחזור לציטוט של ברטון, המלנכוליה טומנת בחובה ידע שיש ללמוד לקרוא אותו. פעולת המלנכוליזציה היא פעולה של התבוננות בסמוי מן העין.

כאמור, עם התמצקותה של המלנכוליה לניסוח הפרוידיאני והצטמצמותה אל המדיקלי/פתולוגי, היא איבדה מאופייה האפיסטמולוגי הרחב. בחלק הבא של המאמר אבקש לבאר את הפרשנות של פרויד למלנכוליה ולחלצה מן ההסתגרות בפתולוגי, דרך קריאה מחודשת ב"אבל ומלנכוליה".

חילוץ של המלנכוליה מהמדיקליזציה בטקסט הפרוידיאני

עמדתו של פרויד לגבי המלנכוליה מורכבת ודו-משמעית. מצד אחד, בפתחת הטקסט שלו על המלנכוליה הוא מצביע על אופייה הרופף של האבחנה: "המלנכוליה מופיעה בדפוסים קליניים מגוונים ואפיונה המושגי רופף למדי גם בפסיכיאטריה התיאורית. כריכתם יחד של אותם דפוסים קליניים מגוונים לכדי יחידה אחת אינו נראה מביטח, שכן אחדים מהם מזכירים מיחושים סומטיים יותר מאשר פסיכוגניים."²²

פרויד אכן שם לו למטרה לחקור ולהבהיר את הכאוס של המלנכוליה, אולם עד מהרה הוא נעל אותה בקוטב הפתולוגי. להלן אראה כי הקריאה הדומיננטית של פרויד במלנכוליה אכן מבהירה אותה, אך בו בזמן היא מצמצמת את השימוש האפשרי בה. אחר כך אציע שהאזורים שפרויד הגדיר כרופפים הם אלה שעשויים לעניין אותנו בבואנו לדון באובדנים חברתיים שאין להם שם.

כדי להבהיר את אופייה של המלנכוליה, פרויד מיקם אותה במסגרת מבנה דיכוטומי והיררכי שמורכב ממלנכוליה ואבל. בניסוחו, האבל נתפס כביטוי מוצלח (לא פתולוגי) לעיבוד טראומה (working through) שמקורה באובדן אובייקט אהוב: "לעולם לא יעלה על דעתנו לראות באבל מצב חולני ולהעניק לו טיפול רפואי, אף על פי שהוא מלווה בחריגות קשות מההתנהגות הרגילה. אנו סומכים על כך שלאחר פרק זמן מסוים יחלוף האבל, ואנו מחשיבים כל הפרעה לאבל כבלתי הולמת, ואפילו מזיקה."²³

בשונה מאבל, שמומשג במונחים של תהליך נורמלי של היפרדות מהאובייקט האבוד והתפנות ליבידינלית אל כניסתו של אובייקט חדש, המלנכוליה היא למעשה פסיכופתולוגיה נרקסיסטית של היתקעות (פיקסציה) באובייקט שאבד. "המלנכוליה מציג בפנינו דבר מה נוסף שאינו חל על האבל; הפחתת ערך יוצאת דופן של דימויו העצמי, כלומר התדלדלות אדירה של האני."²⁴ בניסוח זה, המלנכוליה היא ביטוי לעיבוד פתולוגי (acting out) של אובדן, שכן היא משכפלת את היחסים הטראומטיים עם האובייקט האבוד בתוך העצמי. קיבעון כזה אינו מוביל לשינוי "מתקן", אלא להתקבעות רעלנית באובייקט שאבד. בניסוחו של פרויד: "באבל מדובר בעולם הנעשה דל וריק, ואילו במלנכוליה מדובר באני עצמו הנעשה כזה."²⁵ בשנים שקדמו ל"אבל ומלנכוליה" סימנה המלנכוליה מנעד עשיר של מצבים מנטליים, אך פרויד צמצם אותה הלכה

למעשה כשמיקם אותה במבנה היררכי שבו ניתנת עדיפות לאבל (כמצב נפשי לא פתולוגי), ומכאן ואילך היא מתקבעת לכאורה באזורים של פסיכופתולוגיה. טרנספורמציה זו עלולה להסיט את תשומת הלב מהאובדנים עצמם אל הפתולוגיה של הסובייקט שאינו מסוגל להתמודד עימם. הסופיות של האובייקט הופכת את חוסר הקבלה של מותו, של הסתיימותו, של אובדנו, לפתולוגית. אולם המלנכוליה, מעצם טבעה, מוצאת לה דרכים להתחבא ולשמר את מה שמאויים באובדן. אפילו בטקסט הפרוידיאני היא מצליחה לחמוק מן ההצטמצמות שנכפית עליה, שכן פרויד שימר ממד של המלנכוליה כמסמן צף כשהותיר, לצד האובדן הקונקרטי, מתחם של אובדנים "מופשטים", קולקטיביים או תרבותיים, והחשיד אותם כגורמים לסבל של המלנכולי. הוא כותב: "האבל הוא באופן קבוע תגובה לאובדן של אדם אהוב או של אובייקט מופשט שהוצב במקומו, כגון: מולדת, חירות, אידיאל"²⁶.

ניסוח כמו-פוליטי זה פותח סדק לניסוחם של אובדנים שאין להם שם ולמרות זאת הם מסבים סבל רב. פרויד מוסיף ומנסח את התגובה המלנכולית ביחס לאובדנים מופשטים אלה:

האובייקט לא מת, חלילה, באמת, אך הוא אבד כאובייקט של אהבה (למשל, המקרה של כלה נטושה) [...] במקרים אחרים ישנם חוקרים הסבורים שמן הראוי להמשיך ולדגול בהשערה שהתקיים אובדן מעין זה, אך אין בידיהם לזהות בבירור את האובדן, והם רשאים להניח, ויפה שעה אחת קודם, שגם לחולה אין תפישה מודעת באשר לאובדן שלו.²⁷

מהם אותם אובדנים החסומים לתודעה? האם העובדה שאין להם שם היא גם זו שהופכת אותם מועדים למלנכוליה? הבחנה זו מחזירה אותנו לאפשרות לדון במלנכוליה ובאבל כסוגים שונים של פוליטיקת האובדנים. האם ניתן לומר שאבל מתייחס לאובדן שקיבל הכרה, בעוד המלנכוליה מתייחסת לאובדן מוכחש (טראומה עיקשת, למשל)?

פרויד שימר אפשרות למקם את הפסיכולוגי בתוך התרבותי כשהותיר את המלנכוליה כקטגוריה עודפת, שמכילה עקבות של הפוליטיקה של האובדן בכל תקופה. בשונה מהגדרות נפשיות אחרות שנטבעו עם התמסדות השפה המדיקלית, המלנכוליה נותרת מלנכולית ונאמנה לאובדנים שאין להם שם, והיא מופיעה כאמצעי ביטוי שמכיל בתוכו גם את הפוליטי. היא מכילה את האובדנים החסומים מהתודעה – אלה שלא זכו להכרה ולכן אין להם שם. פרויד כותב: "מתקבל, אם כן, על הדעת לייחס את המלנכוליה בדרך כלשהי לאובדן-אובייקט החסום לתודעה, להבדיל מן האבל, אשר אין בו דבר לא-מודע ביחס לאובדן."²⁸

בהמשך לפרויד, ניתן אפוא לטעון שאבל הוא הליך שמתרחש ביחס לטראומות קיצון (אובדן קונקרטי שמוכר ככזה), בעוד המלנכוליה היא הליך שמתרחש בין השאר ביחס לטראומות עיקשות (אובדנים מוכחשים חסומים לתודעה).

הניסוח הפסיכו-פוליטי של המלנכוליה

בהמשך לקריאה זו בעבודתו של פרויד, אפשר לראות במלנכוליה קטגוריה של עדות למציאות

חברתית/פוליטית שמחוללת אובדנים, אך אינה מכירה בהם ואינה מאפשרת את שיומם. במונחים פסיכו-פוליטיים, המלנכוליה היא גלעד בתוך העצמי לאובדן שלא הוכר וממתין לזכותו להיות מנוסח. הפעולה הרעלנית של המלנכוליה בתוך העצמי היא למעשה עדות לפגיעה שכרוכה בהכחשה חברתית של האובדן. בפרדיגמה הפרוידיאנית, הסובייקט שמתמודד עם אבל על אובייקט חסום לתודעה, אובייקט שהעדויות להסתלקותו היא במלנכוליה, מתחיל להתעכל באופן קניבליסטי על ידי האובייקט האבוד. המלנכוליה הפרוידיאנית מסמנת מהלך של אובדן, הכחשה ובליעה (אינקורפורציה) שדרכו מתהווה האגו. פרויד כותב: "צלו של האובייקט נפל, אם כן, על האני."²⁹ המלנכוליה היא פתולוגית, שכן "סעודת האובייקט" היא רעלנית: תחושות של אשמה, זעם ושנאה שהופנו בעבר כלפי האובייקט האבוד מופנות כעת כלפי העצמי. היחס אל האובייקט האבוד הוא אמביוולנטי. זעם וגעגוע, שנאה ותלות. המלנכוליה מסמנת את הקשר של העצמי לאובדניו. במילותיה של צ'נג³⁰: "ההיסטוריה של האגו היא ההיסטוריה של האובדנים שלו."

יתרה מזו, ניתן להוסיף ולטעון שאבל מתאפשר ביחס לאובייקטים שהוכרו כאובייקטים ראויים לאהבה, ועל כן הם מוכרים גם כמושאים ראויים לאבל. המלנכוליה, לעומת זאת, מיוחסת לאובייקטים שלא הוכרו כראויים לאהבה, ועל כן לא ניתן להתאבל עליהם.

קלי אוליבר³¹ טבעה את המונח "מלנכוליה חברתית" כדי לדון בהתפתחותה של המלנכוליה כתוצר של אובדן עצמי ראוי לאהבה בתרבות, ונסמכת על פרנץ פנון כדי לדבר על "שלב מראה" הפוך (reversed mirror stage). במצב זה, הפיצול שנוצר באני אינו תוצר של דרמה אינטר-פסיכית (אי-הלימה בין האגו-אידיאל לאגו), אלא תוצר של דרמה בין האופן שבו האני תופס את עצמו לאופן שבו החברה תופסת אותו.

בהיעדר ארכיון תרבותי של ייצוגים חיוביים, העצמי הנתון בהווה של דיכוי סופג דימוי (עצמי) של מי שאינו ראוי לאהבה, ועל כן הוא נאלץ להתפצל מהחלקים שמאיימים על זהותו כזהות מוערכת בתרבות: פיצול מחלקי עצמי שממוגדרים כנשי, שמוגזעים כשחור, שמסומנים באפיונים של נחיתות חברתית. אולם המלנכוליה אינה רק עדות לפיצול של העצמי, אלא גם דרך של העצמי להחביא ולהצפין את האובדנים או להגן עליהם מפני החודרנות הברוטלית של הטראומה החברתית (העיקשת). אם המלנכוליה היא הפוליטיקה של האובדן שהוכחש, אזי היא אינה פתולוגית כשלעצמה, אלא משמשת תגובה אדפטיבית לפגיעה שאופייה תרבותי. ואכן, כותבים פוסט-סטרוקטורליסטים שעוסקים במלנכוליה בהקשר של מציאויות דכאניות מוכחות שגורמות לאובדנים מוכחשים, כמו גזענות, מעמדיות, סקסיזם והומופוביה, עוסקים בדה-פתולוגיזציה של המלנכוליה ורואים בה סוג של נאמנות לאובייקט האבוד בקונטקסט תרבותי של היותו מוכחש ועל כן חסום לתודעה.³²

דרידה³³ ניסח את המלנכוליה במונחים של אתיקה של נאמנות לאובייקט רלבנטי. דרידה מסביר שאבל "מוצלח" מהווה בגידה באובייקט האבוד, שכן אם האובייקט האבוד נטמע באופן מלא בעצמי, ההכרה בחיצוניותו ובקיומו העצמאי מסתיימת. לחלופין, הוא טובע מונח שמתאר מצב של אָבל חלקי: demi-deuil. דרידה מנסח אתיקה של מוות שמשמרת את האובדן בתצורתו כאובדן ואינה מאפשרת את היטמעותו בעצמי. האָבל על האובייקט הוא מצב מתמשך, מצב

מבני של אי-התגברות. דרידה מעדיף את הניסוח של המלנכוליה כמצב מתמשך של נאמנות לאובייקט האבוד.

פרויד עצמו חזר לדון במשמעותו של אָבֵל לא פתור במאמרו "האגו והאיד"³⁴, שבו היטשטשה האבחנה ההיררכית בין אבֵל למלנכוליה. אם במאמר המוקדם (1917) הוא הניח שאָבֵל משמעותו פרידה מהאובייקט האבוד והתקת הליבידו לאובייקט אחר, ב"האגו והאיד" (1923) הוא מניח שהזדהות מלנכולית היא תנאי להיפרדות מהאובייקט האבוד. באטלר³⁵ מסבירה:

ניתן לומר שהזדהות מלנכולית מאפשרת את אובדן האובייקט בעולם החיצוני, בדיוק מכיוון שהיא מספקת דרך לשמר אותו כחלק מהאגו, ובכך מונעת מהאובדן להפוך לאובדן מלא [...] שחרור האובייקט (letting go) משמעו באופן פרדוקסלי שאין נטישה מוחלטת של האובייקט, אלא רק תווה במעמדו, כשהוא הופך מאובייקט חיצוני לאובייקט פנימי.

חוק שימור האובדן מקבל משמעות פוליטית בניסוח של באטלר, שלפיו מגדר הוא מבנה מלנכולי. היא רואה בזהות המגדרית "תזכורת ארכאולוגית של אָבֵל לא פתור".³⁶ על פי באטלר, מלנכוליה מגדרית היא תוצר של משטר חברתי הומופובי, שאינו מתיר הליך לגיטימי של אָבֵל על אובדן התקשרויות הומוסקסואליות ראשוניות. במקום פרידה מהאובייקט האבוד, מתרחש כאמור תהליך של הזדהות (identification) עם אותו אובייקט ובליעתו (incorporation).

במילים אחרות, הכחשה הומופובית של הזדהות הומוסקסואלית (a never-having-loved, and a never-having-lost)³⁷ אחראית לעיצוב תרבות של מלנכוליה מגדרית, שבה "גבריות" ו"נשיות" מופיעות כתוצרים טראומטיים של אהבה אבודה ובלתי מותרת. בניסוחה של באטלר: "המגדר עצמו יכול להיות מובן בחלקו כהחצנה (acting out) של אבֵל בלתי מעובד".³⁸ באטלר נותנת שם לאובדן שדרכו מתהווה הסובייקט הממוגדר. האובדן הוא התקשרות הומוסקסואלית בתרבות הומופובית שאוסרת על התקשרות כזו, והמלנכוליה היא האקדח שמופיע במערכה הראשונה. חקירת המלנכוליה עלולה להוביל למסקנה כי החשוד בהתחוללותה הוא האובדן החברתי המוכחש.³⁹

ככיוון זה, אנג וקאזאנג'יאן,⁴⁰ למשל, מתחקים אחר עקבותיה של המלנכוליה בהקשר של גזענות. הם טוענים שהמלנכוליה אינה רק תהליך פתולוגי של "היאחזות" ו"היצמדות" לאובייקט מהעבר, אלא גם תהליך דיאלוגי ויצירתי של קשר מתמשך עם האובדן בהווה. בהקשר של גזענות, היאחזות מלנכולית באובייקטים יכולה להתפרש כדרך לסרב לדרישה של חברה גזענית להיקרע מסימני העבר ולהיטמע, כלומר כדרך להתנגד לאובדן הזהות שנכפית על העצמי. המלנכוליה חותרת תחת הסירוב של מבני הכוח האתניים והמגדריים להכיר באובדנים שהם כופים על סובייקטיביות מוכפפת. בניסוח זה, המלנכוליה היא דרכה של הנפש להצפין ולהבוק את מה שנגזל, דרך לשמר רציפות עם העבר, עם האובדנים ועם מה שהוכחש כאובדן.

לסיכום ניתן לומר שלמלנכוליה יש אופי דיאלקטי. מצד אחד היא מעכלת את העצמיות תוך "הידלדלות אדירה של האני",⁴¹ ומשמשת אכסניה לרגשות קשים של אמביוולנטיות, אשמה,

נחיתות, שנאה עצמית ועצב, ובה בעת היא משמרת חלקים מאוימים של העצמי ומקיימת אותם בתצורה בלתי מעוכלת. בלשונו של פרויד, זהו "מצב נפשי של התקוממות"⁴².

השלכות תרבותיות וטיפוליות

"Depressed? It might be political", נכתב על חולצות של אקטיביסטים קווררים בהפגנה שהתקיימה בארצות הברית, וביקשה להגביר את המודעות לכך שמצבי קיום דכאניים עלולים לגרום לדיכאון. הגדרת המלנכוליה כ"מצב נפשי של התקוממות" בהקשר של טראומה חברתית עיקשת היא הקצה הדיאלקטי של ההכרה בה כקטגוריה של עדות ל"כאב השגרתי שמסב דיכוי"⁴³, בלשונו של ברלאנט.

בחלק האחרון של המאמר אבקש לעסוק במשמעויות התרבותיות והטיפוליות של ניסוחה של המלנכוליה ככתב עדות לאובדנים חברתיים שאין להם שם. לשם כך איעזר בהמשגה הפסיכואנליטית של העמדה הסכיוז-פרנואידיה והעמדה הדפרסיבית, כפי שנוסחה לראשונה על ידי מלאני קליין. המשגה זו תאפשר לנו להדגים את התנועה הנפשית שעשויה להתרחש כתוצאה מהכרה באובדנים המוכחשים ומשיומם.

אחד הצירים המרכזיים של בריאות הנפש בשיח הפסיכואנליטי כרוך במעבר (ים) שמלאני קליין הציעה, בין העמדה הסכיוז-פרנואידיה לעמדה הדפרסיבית.⁴⁴ קליין פיתחה את העמדה הסכיוז-פרנואידיה כבר ב-1935, כשהרחיבה את הדיון על אובדן בעקבות ההמשגה של פרויד ב"אבל ומלנכוליה". תחילה היא הסבירה מדוע העמדה הדפרסיבית היא המצב הפסיכולוגי המונח ביסוד המלנכוליה, ובהמשך ניסחה את העמדה הדפרסיבית כשלב בהתפתחות ינקותית נורמלית, הבא בעקבות העמדה הסכיוז-פרנואידיה. בכתבתה המאוחרת יותר של קליין, כמו גם באימוצו של ניסוח זה בפסיכואנליזה עכשווית, התנועה בין העמדה הסכיוז-פרנואידיה לעמדה הדפרסיבית מומשגת במונחים של הישג מתמשך גם אצל התינוק וגם אצל המבוגר. כלומר, המעבר לעמדה הדפרסיבית איננו הישג חד-פעמי או ליניארי אלא תנועה נפשית קבועה. העמדה הדפרסיבית היא למעשה דרך המוצעת לעצמי כדי לשקם את חוויית הרודפנות והחרדה האופיינית לעמדה הסכיוז-פרנואידיה.

על פי קליין, העמדה הסכיוז-פרנואידיה מאופיינת בפיצולים, בשיתוק, בייאוש, בניתוקים ובהיצמדות לריק, לאין, לחוסר האונים, ומכאן גם בהתמסרות להענשה עצמית ואשמה. לעומתה, העמדה הדפרסיבית מתאפיינת ביכולת אינטגרטיבית לשאת אמביוולנטיות, כישלון, מלנכוליה, בדידות, רגרסיה, קורבנות, שברון לב, בושה ופגיעות. המעברים בין התנודות, על פי קליין וממשיכי דרכה,⁴⁵ הם פנים-נפשיים בעיקרם, ואינם מניחים שינוי משמעותי במציאות. המציאות נשארת קבועה בניתוח, ומה שמשתנה הוא דרגת האינטגרציה של האגו. במסגרת העמדה הדפרסיבית, התינוק, הילד, האדם, מצליחים לשאת את מורכבותה של המציאות ולהכיל באופן אינטגרטיבי את הטוב ואת הרע שהיא מזמנת לסובייקט באופן קבוע. כך מסבירה טמפרלי את הנקודה: "מנקודת מבט קלייניאנית, ההתייחסות העצמית האופיינית כל כך למלנכוליה היא

ביטוי לכישלוננו המתמשך של הסובייקט לפשר בין רגשותיו בתוך העצמי, כלומר לשאת ולתת עם העמדה הדיכאונית [הדפרסיבית]⁴⁶. המלנכוליה על פי קליין היא אפוא תוצר של דרמה פנימית ולא חיצונית. הרזולוציה הפנים-נפשית שמוצעת לסובייקט בעמדה הדפרסיבית היא אפשרית בהנחה שהמציאות היא בסך הכול "תקינה". המעבר לעמדה הדפרסיבית כרוך באבל עמוק, אולם האבל הוא על מציאות פנטזמטית שנשחקה, ולא על מציאות טראומטית שמוסיפה להכאיב; ולא רק כייצוג בתוך העצמי, אלא כמציאות קונקרטיה ואובייקטיבית. קליין ואחרים מיעטו לנסח את המעבר לעמדה הדפרסיבית במצבים שבהם המציאות היא טראומטית/סכיוז-פרנואידיה, כמו במקרה של טראומות עיקשות שנגרמות ממצבי דיכוי מתמשכים בהווה.

האם העדפת העמדה הדפרסיבית בשיח הפסיכואנליטי, הנוטה באופן שיטתי לשמוט את החברתי ואת הפוליטי,⁴⁷ אינה משעתקת את המלנכוליה כקטגוריה שמכילה אובדנים חברתיים שאין להם הכרה? כיצד ניתן להתאבל על מציאות שעדיין לא הוכרה כטראומטית? איך אפשר לדמיין חופש בלי להכיר בכבלים?

בשונה מהשיח הפסיכואנליטי, תיאוריה ביקורתית (בייחוד השיח הפמיניסטי, השיח האנטי-גזעני והשיח הקווירי) עוסקת באופן נרחב במציאויות חברתיות דכאוניות. מתוך פרספקטיבה זו, סדג'וויק מכניסה ממד פוליטי לעמדות הקלייניאניות,⁴⁸ ומבקרת את הפרנויה כעמדה המתודולוגית המרכזית שמצויה בבסיס היחס של תיאוריה ביקורתית עכשווית למציאויות דכאוניות. עמדה זו מקדמת את האמונה העומדת בבסיס האמרה הידועה "זה שאת פרנואידיה לא אומר שלא רודפים אחריך". לדידה, עמדה (סכיוז-פרנואידיה) זו צריכה לעבור טרנספורמציה אל עמדה (דפרסיבית) שניתן לנסח אותה באמרה הפוכה: "זה שרודפים אחריך לא אומר שאת צריכה להיות פרנואידיה". היא כותבת: "העובדה שלאדם יש ראייה מפוכחת של דיכוי מוסדי אין פירושה שאותו אדם מחויב לתוצאה נרטיבית או אפיסטמולוגית מסוימת אחת. לבחור בעמדה אחרת מהעמדה הפרנואידיה... לתרגל תצורות ידע שונות מהתצורה הפרנואידיה, אין משמעו להכחיש את אותה מציאות..."⁴⁹

בעקבות קליין, סדג'וויק מציעה ארטיקולציה פוליטית של עמדה מתקנת (רפרטיבית), ומבחינה בינה ובין עמדה פרנואידיה. במסגרת העמדה הדפרסיבית, עמדה פוליטית מתקנת היא עמדה שבה ניתן, מתוך התודעות לדיכוי והכרה בו, לבחור בארגון פנימי בלתי מופצל. מתוך העמדה הדפרסיבית, הסובייקטית יכולה לעשות שימוש במנגנוניה הנפשיים כדי לבחור שלא לשעתק הווייה טראומטית. ובדומה לקליין, אחד הכינויים שסדג'וויק מעניקה למהלך מתקן זה הוא אהבה. לסובייקטית הנמצאת תחת הווייה של דיכוי, סדג'וויק יכולה להציע תיקון שמתרחש ברמת האינטגרציה של עצמי (מעבר לעמדה דפרסיבית) רק מתוך הכרה עמוקה במציאות הדכאונית ("רודפים אחריך") ובאובדן שנכפה על העצמי תחת דיכוי. השיח הפסיכואנליטי, שעל פי רוב זונח את הדיון במציאויות החברתיות/פוליטיות הללו ובהשפעותיהן על הנפש, אינו יכול להוות מרחב בטוח לעבודת נפש פנימית כזו, ללא שינוי שמשמעותו מחויבות של השיח ושל סוכניו (המטפלים/ות) לרפלקסיה על הפוליטי. לפיכך, אם נקבל את הגדרת המלנכוליה כעדות לאובדן שלא הוכר, כי אז כדי שתיווצר תנועה נפשית בקיבעון של המלנכוליה יש קודם כול להכיר בו.

בני/ות קבוצות מדוכאות מכירים/ות את הביטול שבו מתייחסים לעתים קרובות לסבל שהוא מנת חלקם/ן ולאפיונו כפוליטי. במונחים פסיכואנליטיים ניתן לומר שהציפייה התרבותית והטיפולית מסובייקטים שסובלים מדיכוי היא שהם ידלגו על השלב הסכיוז-פרנואידי ויתמקמו בעמדה הדפרסיבית, מבלי שלמעשה התאבלו על מה שעדיין לא הוכר כאובדן: השפעות הדיכוי החברתי על נפשם ועל גורלם.

פוליטיזציה של העמדה הדפרסיבית תאפשר התמודדות פסיכו-פוליטית עם מאפייניה הדיאלקטיים של המלנכוליה: בין שיתוק לפעולה, בין עיוורון לראייה, בין מוות לחיים, בין התקוממות לכניעה. האספקטים המשתקים של המלנכוליה, כקטגוריה שמכילה אובדן שטרם התנסח כאובדן ועל כן לא ניתן להתאבל עליו, הם הצד האחד של המלנכוליה כמצב נפשי של התקוממות, שיכול בתורו להפוך למצב פסיכו-פוליטי של התנגדות פרו-אקטיבית. ניסוחה של המלנכוליה כ"מצב נפשי של התקוממות" בהקשר של טראומה חברתית עיקשת יכול, בסופו של תהליך, להתיר עמדה סובייקטיבית של התענגות על מה שהוכחש ונאסר לאהוב אותו. כך, מתוך "מצב נפשי של התקוממות", הסובייקטיבית יכולה לעבור טרנספורמציה פסיכו-פוליטית אל זהות של סוכנת שמסרבת ומתנגדת באופן מודע לתוצרים של דיכוי.

כאלטרנטיבה לקיבעון המלנכולי, ניתן להציע תנועה נפשית מן המלנכוליה הסכיוז-פרנואידיה המשתקת למלנכוליה דפרסיבית פרודוקטיבית.⁵⁰ הצירוף של המונח "מלנכוליה" לעמדה הסכיוז-פרנואידיה והדפרסיבית, כפי שהן מנוסחות בשיח הפסיכואנליטי, יכול לשמר את הפוליטי: המלנכוליה מסמנת את המשך קיומה של הטראומה החברתית בזמן הווה מתמשך. על כן, כל רזולוציה נפשית צריכה לכלול את ההכרה בהמשך קיומה של מציאות טראומטית כזו בפועל.

כדי שתתאפשר טרנספורמציה זהותית מן העמדה הסכיוז-פרנואידיה לעמדה הדפרסיבית בהקשר של טראומות עיקשות, אני מציעה פרדיגמה תיאורטית המזהה שלוש רמות מתחלפות של התפתחות נפשית פסיכו-פוליטית. התנועה בין העמדות מתייחסת לדרגת האינטגרציה של האובדנים הטראומטיים בעצמי. תנועה פנים-נפשית כזו יכולה להתקיים במרחב אינטר-סובייקטיבי שיש בו מחויבות עמוקה להכרה באובדן. כמקרה מבחן נתבונן בדיאלוג נפשי של הסובייקטיבית עם נזקיה של גזענות.

א. מלנכוליה דיסוציאטיבית – הסובייקט נתון תחת דיכוי ומצוי במצב לא מודע של הגנה דיסוציאטיבית על חלקי עצמי מאוימים. במצב של מלנכוליה דיסוציאטיבית, הסובייקטיבית שחווה את נזקי הגזענות על נפשה עלולה לחוות תחושות של נחיתות, ניכור ועוינות כלפי הסביבה המשפחתית שלא נטמעה בהגמוניה ובתרבות שאליה היא משתייכת. היא עלולה לחוות רגשות של שנאה עצמית, בושה ביחס לחלקים המגונים בתרבות כ"פרימיטיביים" או נחותים מכל בחינה אחרת, פיצולים מחלקי עצמי שנחוו כפגיעים לאלימות גזענית, חוסר אונים, שיתוק, ייאוש, אפתייה, נוסטלגיה, בושה, היצמדות לאין, ריק, אשמה, צמצום העצמיות או תקיעות. בניסוחו של פרויד, האובייקט האבוד (במקרה זה – עצמי שחור ראוי לאהבה בחברה שנשלטת על ידי לובן) עבר טרנספורמציה אל תוך העצמי. "בדרך זו הומר אובדן האובייקט לאובדן של האני".⁵¹ הפנמת הגזענות גורמת לאובדנו של האני ולהידלדלותו המלנכולית, תוך ייתור

המציאות כגורם אפשרי לאותה תגובה נפשית. העצמי חווה את עצמו כבלתי ראוי, כנחות, ככישלון. בהיעדר הכרה במציאות של האובדן – גזענות והשפעותיה על הנפש – לא יתאפשר מעבר לפוזיציה דפרסיבית, או להתאבלות על מציאות שהאלימות הכרוכה בה גרמה לאובדן של עצמי הראוי לאהבה בתרבות.

השיח הפסיכואנליטי, המתמקד בייצוגי הנפש ובתא המשפחתי הסגור ולא במציאות החברתית הגזענית שמבנה את המשפחה ואת הסובייקט כנשאים של גזענות, מציב מלכוד עמוק בהקשר זה.⁵² בהיעדר סימון של המציאות האלימה שהאני נתון בה, סביר שהסובייקטית תאמץ את פעולת השכנוע הכללי, המעמיק את פעולתה של אלימות זו על הנפש. פנון כתב: "התודעה המוסרית מחייבת מעין פיצול, שבר בתודעה שחלק בהיר בה מונגד לחלק אפל. כדי שיהיה מוסר, הכרחי שהשחור, האפל, הכושי, ייעלם מן התודעה. לפיכך נלחם הכושי, בכל רגע נתון, בדימוי שלו."⁵³ הדבר משול לילד שחווה אלימות מצד הורה, ומפרש אותה דרך חוויה של אשמה שהוא מייחס לעצמו ("אני ילד רע") והגנה על האובייקט (ההורה האלים). בהיעדרו של אחר, שיחלץ את הילד הנתון לאלימות מהזדהותו עם התוקפן, הפנמה זו תמשיך לפעול על העצמי בדרכים מסוכנות. רק הכרה באלימות כמציאות חיצונית תאפשר להתיר את העצמי מהשתקעות דיסוציאטיבית במלנכוליה.

ב. מלנכוליה סכיו-פרנואידי – דרך מפגש עם המשגה פסיכו-פוליטית, הסובייקטית נעשית מודעת לכך שתנאי הדיכוי המשפיעים על נפשה חיצוניים לה. בשיח הטיפולי על אונס, למשל, למדנו לעשות זאת באמצעות המילים "את לא אשמה".

שלב זה של מלנכוליה סכיו-פרנואידי כולל התקוממות, כעס והתנגדות. ניקח לדוגמה אישה מזרחית שחווה במהלך חייה אינספור חוויות (מיקרו-אגרסיות)⁵⁴ של גזענות. היא למדה להתבייש במוזיקה הערבית שנשמעת בביתה, במבטא של הוריה, היא הפנימה את המבע המבוזה והמשפיל של סביבתה, והיא מייחסת לעצמה נחיתות גופנית, נפשית, תרבותית וקוגניטיבית בסביבות שבהן הלובן דומיננטי. ניסוח עצמיותה של הסובייקטית במסגרת ארכיון אלטרנטיבי של ייצוגים ושל קבוצות פוליטיות קונטרה-הגמוניות (למשל קבוצות פוליטיות שמתנגדות לגזענות) מסייע לאשרר סובייקטיביות שאובדנה הוכחו.⁵⁵

התודעות של הסובייקטית הסובלת מגזענות לחוויות דומות של סובייקטים בסביבתה ולהמשגה שממקמת את האובדן כאובייקט שחיצוני לה (גזענות) תוביל לשלב הבא בהתפתחות הפסיכו-פוליטית. בשלב זה היא תחווה את עוצמתה של המציאות הדכאנית ואת עומק השפעתה על עצמיותה: התנתקות רגשית וערכית ממשפחתה ומהתרבות שממנה היא באה, פקפוק עמוק ביכולתה להצליח בעולם הלבן, דריכות למבעים סמויים וגלויים של גזענות, פיצול מעצמה. התודעות כזו יכולה להציף חוויות של זעם, ייאוש, אשמה ותסכול, בד בבד עם הכרה והתודעות להשפעותיה של המציאות הטראומטית. זוהי עמדה של התקוממות והתנגדות, אולם היא כוללת גם סבל רב, שכן העצמי המתודע לדיכוי חווה מאבק בסביבה הדכאנית כציר המרכזי של הווייתו/ה ועלול להשתקע בתוך חוויה סכיו-פרנואידי שמתאפיינת בדריכות פוסט-טראומטית לשחזור העוול. מרגע שחויית הדיכוי אינה מופצלת, הסובייקטית עלולה להיות מוצפת בתחושה

שחוויות דיכוי מצויות ומשתחזרות בכל מקום. עמדת דריכות מוצדקת זו עלולה לקבע ולצמצם את מנעד תגובותיה האפשריות ביחס לחוויית הדיכוי בכלל וביחס לחוויות יומיומיות של מיקרו-אגרסיות בפרט. ג'סיקה בנג'מין מנסחת את ההתקבעות במעגלי אלימות כשהיא מצביעה על דינמיקה ללא מוצא של תוקף ומותקף (Doer and Done to).⁵⁶ התנועה האפשרית היחידה בתוך מעגל כזה היא בינארית: ממותקף לתוקף ובחזרה, והעובדה שאני מותקפת עלולה להצדיק תקיפה נגדית ולקבע אותי במעגל האלימות. אולם אם נחזור לסדג'וויק, העובדה שרודפים אחריי אינה אומרת שאני מחויבת להגיב רק באופן מסוים ומצומצם לרדיפה. במעבר למלנכוליה דפרסיבית גלומה האופציה להגיב לאלימות חברתית באופן שאינו משעתק אלימות.

ג. מלנכוליה דפרסיבית – מתוך הכרה ואבל על אובדן העצמי הראוי לאהבה במציאות חברתית ופוליטית של גזענות, הסובייקטית לומדת לשאת את מורכבותה של המציאות הטראומטית ולמצוא אופני הוויה יצירתיים שמאפשרים לה לחיות את העצמיים שנגזלו תחת דיכוי. לשם כך יש לייצר מערכת משמעות חדשה ולזהות מרחבי חיים שבהם העיוורון לדיכוי שממנו היא סובלת אינו משתחזר. מלנכוליה דפרסיבית מתבססת על היכולת שהושגה בשלב הקודם, לשיים את המציאות החברתית הדכאנית כטראומטית, להעמיק את ההבנה של השפעותיה על הנפש, ולאתר סביבת חיים תומכת שמתנגדת לדיכוי ולתוצריו באמצעות ארכיון ייצוגים אלטרנטיבי. כתוצאה משיום האובדן מתרחבת יכולתה של הסובייקטית לשאת אמביוולנטיות, כישלון, בדידות, רגרסיה, קורבנות, שברון לב, אי-בשלות, בושה ופגיעות. יכולתה לפגוש בתוכה חלקי עצמי שעברו ניכור, ניתוק ופיצול כתוצאה מהפנמתה של אלימות חברתית כמו גזענות תביא עימה יכולת גבוהה יותר לדאגה ולאהבה לעצמי ולזולת, כמו גם לאקטיביזם, יצירתיות וגיבוש חוויית סוכנות. מתוך עמדה כזו, שמזהה אלימות שהוסוותה, ניתן לבחור בתגובה יצירתית ובלתי אלימה, ולאפשר יציאה חד-צדדית מהשליטה של התוקפן על מרחב הנפש ומהמעגל הנצחי של תוקף-מותקף.

שלוש העמדות מתארות תנועה נפשית אפשרית בקיבעון המלנכולי, המותנית בהתוודעות לאובדן המלנכולי. טראומות חברתיות מתמשכות מציבות לנו אתגרים יומיומיים ועלולות לכלוא אותנו במצב של צמצום מלנכולי ושל הידלדלות העצמי. ההכרה בדיכוי כמציאות טראומטית היא תנאי בסיסי להיווצרות תנועה ממלנכוליה דיסוציאטיבית למלנכוליה דפרסיבית. "כיצד ניתן לדמיין חופש אחרי שאידיאל החופש התרסק?"⁵⁷ שואלת הת'ר לאב. מלנכוליה דפרסיבית היא עמדה שבתוכה ניתן לדמיין חיים ראויים, שאינם לפותים באחיזה המלנכולית שיוצר דיכוי מתמשך.

סיכום

הניסוח הפסיכו-פוליטי של המלנכוליה מבקש להשאיר אותה כקטגוריה ערבית שסופחת אליה את מה שטרם נוסח כאובדן. היא נוצרת על ידי הפנמה של אובדנים חברתיים שלא הוכרו ומנוסחים לעתים קרובות כפגעים של נפש היחיד ולא כתוצרים של טראומה חברתית שממתניים להכרה. במאמר זה הצעתי להחזיר את המלנכוליה לשימושיה ההיסטוריים והפוליטיים, כדי לחזור

ולחקור אותה כעדות לסבל חברתי/פוליטי שגורם לאובדנים שעדיין לא שוימו. כדרך לא "לשקוע במלנכוליה", הצעתי לכבד אותה כמנגנון נפשי ושיחני של עדות ושל נאמנות לאובדן שמחכה להכרה. הצעתי לעשות פוליטיזציה של המלנכוליה ושל העמדות הקלייניאניות, כדי לאפשר תנועה פנים-נפשית נוכח מציאות של דיכוי בלי לזנוח את הדיון במציאות שהנפש מגיבה אליה. ניתן לומר שהשיח הפסיכואנליטי, שנגזרות ממנו פרקטיקות שעוסקות בשחרור הנפש, יכול לחבק את המלנכוליה כאפקט שיכול להעיד על אזורים זנוחים ובלתי מנוסחים בשיח, בפרקטיקות הטיפוליות ובנפש. אם לחזור לחזונו של מרקוזה, מהלך כזה יכול לאפשר מהפכה, הן ברמה האישית והן ברמה החברתית.

הערות

1. Herbert Marcuse, *Five Lectures* (Boston, MA: Beacon Press, 1970), 1.
2. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, eds. T. Faulkner, N. Kiessling, R. Blair (Oxford: Clarendon Press, 1989 [1621]), p. 395. להלן ברטון, האנטומיה של המלנכוליה.
3. Michael Boylan, "Hippocrates", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (<http://www.iep.utm.edu>).
4. Rudolph Siegel (ed.), *Galen on the Affected Parts*, translation from the Greek text with explanatory notes (Buffalo, NY: Krager, 1976).
5. מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: כתר, 1972).
6. Jeniffer Radden, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva* (New York: Oxford University Press, 2002), 10. (להלן ראדן, טבע המלנכוליה).
7. R. Klibansky, E. Panofsky and F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (London: Thomas Nelson and Sons, 1964); Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolic of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1992) (להלן שייסארי, המגדור של המלנכוליה).
8. ראדן, טבע המלנכוליה.
9. זיגמונד פרויד, אבל ומלנכוליה. פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, תרגם אדם טננבאום (תל אביב: רסלינג. [1917] 2006) (להלן פרויד, אבל ומלנכוליה).
10. אני מבקשת להפנות להגדרתו של עדי אופיר את הפוליטי כ"תכונה שאותה מגלמים או עושים אירועים, מעשים חפצים ויחסים כשהם מעורבים בפרובלמטיזציה פומבית של השלטון או של יחסי הכוח המוסדרים על ידיו". עדי אופיר, "פוליטי", מפתח 2 (2010): 91 [2010/08/06-2]. <http://mafteakh.tau.ac.il>
11. קריאה זו אינה מייצגת קריאות פסיכואנליטיות של המלנכוליה כמצב נפשי שקשור באובדן קונקרטי אלא מבקשת להרחיבן כדי לתת מענה לטראומות שהן פוליטיות/חברתיות באופיין. Nicolas Abraham

- and Maria Torok, *The Shell and the Kernel*, edited and translated by Nicholas T. Rand
Chicago & London: University of Chicago Press, 1994; ג' שטיינר, לראות ולהיראות: להגיה
ממסתורי הנפש (תל אביב: תולעת ספרים, 2015), 189-207.
12. ברטון, האנטומיה של המלנכוליה.
13. Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (London: Verso, 1998 [1928]).
לקריאה נוספת: Ilit Farber, *Philosophy and Melancholy: Benjamin's Early Reflections on
Theater and Language*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2013)
14. אפי זיו, "טראומה עיקשת", *מפתח* 5 (2012): [http://mafteakh.tau.ac.il/2012/06/04-5].
15. Lynn Layton, Nancy C. Hollander and Susan Gutwill (eds.), *Psychoanalysis, Class
and Politics: Encounters in the Clinical Setting* (NY: Routledge, 2006)
הולנדר וגאטווייל, פסיכואנליזה, מעמד ופוליטיקה; Lewis Aron and Karen Starr, *A Psychotherapy
for the People: Toward a Progressive Psychoanalysis* (NY: Routledge, 2012)
וסטאר, פסיכותרפיה להמונים; Neil Altman, *The Analyst in the Inner City* (NY: Routledge,
2009), להלן אלטמן, המטפל בעיר הפנימית; Andrew Samuels, *The Political Psyche* (NY:
Routledge, 1993), להלן סמואלס, הנפש הפוליטית.
16. לייטון, הולנדר וגאטווייל, פסיכואנליזה, מעמד ופוליטיקה.
17. Steven Botticelli, "The Politics of Relational Psychoanalysis", *Psychoanalytic Dialogue* 14(5) (2004): 635-651; Phillip Cushman, *Constructing the Self,
Constructing America, A Cultural History of Psychotherapy* (DA Capo Press, 1995)
נסיים; N. Altman, *The Analyst in the Inner City* (NY: Routledge, 2010)
18. ג'סיקה בנג'מין, "הכרה והרס: מתווה של סובייקטיביות". בתוך סטיבן מיטשל ולואיס ארון (עורכים),
פסיכואנליזה התייחסותית: צמיחתה של מסורת, תרגמה איריס דילוב (תל אביב: תולעת ספרים, 2013), 232.
19. שייסארי, המגדור של המלנכוליה.
20. Ann Cvetkovich, *Depression: A Public Feeling* (Durham, NC: Duke University Press).
Project Public Feelings, שמטרתו לחשוב את הנפשי בראי הפוליטי.
21. אסדיה (לטינית: Acedia) – עצלות. מפורש גם כמלנכוליה או ייאוש; טריסטיציה (לטינית: Tristitia)
– עצבות. Irvine Ian, "Acedia, Tristitia and Sloth: Early Christian Forerunners to Chronic
Ennui". *Humanities* 12(1) (Spring, 1999).
22. פרויד, אבל ומלנכוליה, 7.
23. שם, 8.
24. שם, 11.

- .25. שם, 11.
- .26. שם, 8.
- .27. שם, 19.
- .28. שם, 20.
- .29. שם, 15.
- Anne A. Cheng, *The Melancholy of Race: Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief* (Oxford University Press, 2001), 8 .30
- Kelly Oliver, *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression* (University of Minnesota Press, 2004) .31
- J.E. Munoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999); David L. Eng & Shin Hee Han, "A Dialogue on Racial Melancholia", *Psychoanalytic Dialogues* 10(4) (2000): 667-700 .32
- Jacques Derrida, *Memories for Paul de Man* (New York, NY: Columbia University Press, 1986) .33
- Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (London: Hogarth Press, 1961 [1923]), 19: 12-59 .34
- Judith Butler, "Melancholy Gender - Refused Identification", *Psychoanalytic Dialogues* 5(2) (1995), 165-180, p. 167) .35
- .36. שם, 167.
- .37. שם, 172.
- .38. שם, 176.
- .39. באטלר כותבת: "מגדר נרכש לפחות בחלקו דרך ההכחשה של קשרים הומוסקסואליים: הבת הופכת לבת כשהיא חווה את האיסור שחוסם את האם כאובייקט של תשוקה וממקם אובייקט חסום זה כחלק מהאגו, או כהזדהות מלנכולית. כך, ההזדהות מכילה בתוכה בו זמנית את האיסור ואת התשוקה, ובאופן זה מגלמת את האובדן הבלתי מעובד של הקשר ההומוסקסואלי. אם היות האחת בת כרוך באיסור על תשוקה לבת, אזי להשתוקק לבת יעמיד את היות האחת בת בסימן שאלה. בתוך המטריצה הזאת, תשוקה הומוסקסואלית מייצרת פאניקה מגדרית". שם, 169.
- David L. Eng and David Kazanjian (eds.), *Loss: The Politics of Mourning* (Berkeley and LA: University of California Press, 2002) .40
- .41. פרויד, אבל ומלנכוליה, 11.
- .42. שם, 15.
- .43. Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham, NC: Duke University Press, 2011).

44. מלני קליין, "אבל ביחס למצבים מאנים-דפרסיביים" (1940), בתוך מלאני קליין: כתבים נבחרים (תל אביב: תולעת ספרים, 2002), 177-204.
45. Wilfred Bion, *Elements in Psychoanalysis*. (London: Maresfield Reprints, 1963).
46. ג'יין טמפרלי, "העמדה הדכאונית", בתוך קטלינה ברונסטיין (עורכת), התיאוריה הקלייניאנית: נקודת מבט בת זמננו, תרגמה שרית בוסקוביץ' (תל אביב: תולעת ספרים, 2001), 82.
47. לייטון, הולנדר וגאטוויל, פסיכואנליזה, מעמד ופוליטיקה; ארון וסטאר, פסיכותרפיה להמונים; אלטמן, המטפל בעיר הפנימית; סמואלס, הנפש הפוליטית.
48. Eve K. Sedgwick, "Paranoid Reading and Rapartive Reading, or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is about You", in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: Duke University Press, 2003), 123-152.
49. שם, 127.
50. Wendy Brown, "Resisting Left Melancholy", *Boundary 2*(26), no. 3 (1999): 19-27.
51. בראון מבחינה במאמרה בין תצורות משתקות לתצורות פרודוקטיביות של מלנכוליה.
52. לקריאה נוספת על האופנים שבהם גזענות נוכחת בשיח ובפרקטיקה הפסיכואנליטית ראו Neil Altman, "Black and White Thinking: A Psychoanalyst Reconsiders Race", *Psychoanalytic Dialogues* 10(4) (2000): 589-605.
53. פרנץ פנון, עור שחור, מסכות לבנות, תרגמה תמר קפלנסקי (תל אביב: ספרית מעריב, 2004 [1952]), 147.
54. Derald Wing Sue, *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation* (NJ: John Wiley & Sons, 2010), xvi; Derald Wing Sue et al, "Racial Microaggressions in Everyday Life: Implications for Clinical Practice". *American Psychologist* 62(4) (2007): 271-286.
55. לקריאה נוספת ראו Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: & London: Duke University Press, 2003); Ann Cveckovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures* (Durham, NC: Duke University Press, 2003).
56. Jessica Benjamin, "Beyond doer and done to: An Intersubjective view of thirdness", in L. Aron & A. Harris (eds.), *Relational Psychoanalysis, vol 4 - Expansion of Theory* (New York, NY: Routledge, 2011), 91-130.
57. Heather Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Harvard University Press, 2009), 149.



