

לכתוב על מושאים "לא-נכונים"

אנתרופולוגיה ומוסר בשדות שנויים במחלוקת
בהקשר פוליטי ישראלי

מילות מפתח: מפנה מוסרי, אתנוגרפיה, שיח על טראומה, חוויה מוסרית, תוכנית ההתנתקות

תקציר

המחקר בשדות שנויים במחלוקת מעלה שאלות על המשמעות המוסרית של העבודה האתנוגרפית. השדות האלה מתאפיינים בהיררכיה מוסרית של מושאי המחקר. יש בהם שחקנים חברתיים המעוררים ביקורת או, לכל הפחות, שחקנים שאינם מתמיינים בקלות לקטגוריות ברורות של "טובים" ו"רעים". יש ששדות אלה תובעים מהחוקרת לחבר בין מחקר לבין סגור (advocacy) על אוכלוסיית המחקר.

מערך הציפיות שהחוקרים פוגשים בשדות שבמחלוקת נדון כאן על בסיס הכתיבה האנתרופולוגית בנושא המגמות העכשוויות באנתרופולוגיה של מוסר ומתוך הסתמכות על ניסיוני המחקרי בשדה שנוי במחלוקת – מרכז מקצועי של אנשי בריאות הנפש המזוהים עם הצינונות הדתית שטיפלו במפוני תוכנית ההתנתקות מרצועת עזה ומצפון השומרון (2005). מערך הציפיות הזה מאפשר להתחקות אחר המשמעויות של המפנה המוסרי המאפיין את הדיסציפלינה בעשורים האחרונים. הוא גם מאפשר לעמוד על האופנים שבהם משמעויות אלה באות לידי ביטוי במחקר ובכתיבה על סבל טראומטי

בהקשר הפוליטי של ישראל ועל הדרכים שבהן הן מגיעות לכדי ערבוביה של סוגיות אנליטיות ונורמטיביות במחקר אנתרופולוגי.

המחקר והכתיבה בשדות שנויים במחלוקת מזמנים לחוקרים אסטרטגיות אפשריות אחדות להצגת המציאות החברתית במלוא מורכבותה המוסרית. באופן ספציפי, המאמר דן באמביוולנטיות ככלי מתודולוגי ובמיקוד המחקרי במופעים תלויי נסיבות של סוכנות מוסרית (moral agency) של השחקנים בשדה. טענתי היא שהאוריינטציה המחקרית הזאת מאפשרת לזנוח את הנחת קיומם של סובייקטים מוסריים קוהרנטיים הפועלים על פי הנחות ותפיסות מוסריות ידועות מראש ולשחרר את החוקרת ממעמסת הציפיות בדבר הייצוג הראוי של השדה. אוריינטציה זו רלוונטית במיוחד בשדות שבלב המחלוקת הפוליטית והמוסרית בהם החוקרת אינה ניצבת מלכתחילה בצד של המוחלשים שיש להשמיע את קולם, ומצופה למיין את השחקנים בשדה על פי מפות מוסריות קיימות.

מבוא

ר יקטור סטוצ'קובסקי, אנתרופולוג ממוצא פולני, מספר במאמרו "התכלית הרביעית של האנתרופולוגיה: בין ידע לאתיקה" על המחקר האתנוגרפי הראשון שעשה כמה עשורים קודם לכן. באותה עת הוא היה אנתרופולוג צעיר והיה חבר בתנועה דמוקרטית שהתנגדה לשלטון הקומוניסטי הטוטליטרי במדינתו. במסגרת הכשרתו כאנתרופולוג הוא תכנן לצאת לעבודת שדה במקום מרוחק ממולדתו על מנת לחקור את "האחר האקזוטי", אך נאלץ, בשל המגבלות שהטיל המשטר, להישאר בגבולות המדינה. כך הזדמן לו לחקור את אנשי המשטרה הסודית שהיו חברים במפלגה הקומוניסטית. הם בהחלט נראו לו כמו "האחר האולטימטיבי" – אותו אחר שאנשים כמוהו ניסו להתנתק ממנו וראו בו "עויין" ו"שנוא" (Stoczkowski, 2008). הסיפור האתנוגרפי שיצר מתוך עבודת השדה הזאת מעולם לא התפרסם. במאמרו זה, שנכתב כאמור שנים רבות לאחר עבודת השדה המדוברת, סיפר כיצד הפך למושא ביקורת של חבריו לאופוזיציה הדמוקרטית על שיצר דימוי "אנושי מדי" של האויבים. הוא הסביר שהוא נתפס כמי שבחר את המושא הלא-ינכון – אותם אנשים שעליהם "אף אחד לא רצה לדעת כלום".

"הערכים ההיוריסטיים של האתנוגרפיה", כתב, "התנגשו עם הערכים הבסיסיים" שנבעו מתפיסותיו הפוליטיות. השאיפה של החוקר לחקור מציאות חברתית חדשה נחוותה אז כ"חשובה פחות מן התשוקה המוסרית לתרום לשינוי המציאות הזאת". ההתבוננות הרפלקטיבית שלו בחווייתו המחקרית כעבור שנים אחדות העלתה בו את השאלה אם העשייה האנתרופולוגית אמורה להיות תחומה לחקר תופעות "נכונות" מבחינה פוליטית ומוסרית, דהיינו תופעות "שקיבלו אשרור מוסרי ממחשבה רגילה" (שם).

מהי אפוא אותה "מחשבה רגילה" (ordinary thought) בקהילת מחקר רלוונטית? כיצד התגבשה? מה היא מאפשרת ומה היא מונעת?

במאמר זה אדון באתגרי החוקרת הבוחרת לחקור שדות חברתיים שיש בהם "מושאים לא־נכונים", כפי שסטוצ'קובסקי כינה אותם – אותם שחקנים חברתיים המעוררים עליהם ביקורת, או לפחות אינם מתמיינים בקלות לקטגוריות ברורות של "טובים" ו"רעים". שדות חברתיים אלה מתאפיינים בכך שיש להם מפות מוסריות מנחות, ויש שהם תובעים מהחוקרת לחבר בין מחקר לבין סנגור (advocacy) על אוכלוסיות מסוימות (Kierans & Bell, 2017) או להתגייס למאבק נגד פעולתן של קבוצות אחרות. אני סבורה כי השדות האלה מעלים ביתר שאת את השאלות בדבר המשמעות המוסרית של העבודה האתנוגרפית.

המאמר בנוי משלושה חלקים. בחלק הראשון אמפה את מערך הציפיות מהמחקר האנתרופולוגי המתקיים בשדות פוליטיים מקוטבים ובשדות טראומה וסבל, המתאפיינים בהיררכיה מוסרית של מושאי המחקר. בחלק השני, על בסיס כתיבה אנתרופולוגית על אודות מגמות עכשוויות באנתרופולוגיה של המוסר ועל סמך ניסיוני המחקרי בשדה עם "המושאים הלא־נכונים", אתחקה אחר המפנה המוסרי המאפיין את הדיסציפלינה בעשורים האחרונים ואעמוד על האופנים שבהם משמעויות של המפנה הזה פוגשות את הדקדוק המוסרי של השיח על סבל טראומטי ומתגבשות לכדי "היררכיה מוסרית של מושאי המחקר" (Stoczkowski, 2008). בחלק השלישי אציע אסטרטגיות מתודולוגיות שיש בכוחן לאפשר לחוקרים לספר את המציאות החברתית במלוא מורכבותה המוסרית בד בבד עם יצירת יחסים פוריים בין "אנתרופולוגיה של אתיקה ואתיקה באנתרופולוגיה" (Caduff, 2011).

מאמר זה נכתב ממרחק הזמן. בדומה לסטוצ'קובסקי, אשר התבונן בחוויה ובהחלטה שלא לפרסם את המחקר כמה עשורים לאחר עבודת השדה בניסיון להבין את התגבשות המניעים שלו ושל חבריו באשר להקשר החברתי שבו נוצרו, גם אני מבקשת להתבונן בהתמקמותי דאז בעיניים של היום. מטרתי: לחשוב על המחקר ועל הכתיבה האנתרופולוגיים בשדות שנויים במחלוקת בהקשר חברתי ישראלי עכשווי.

1. בין "טובים" ל"רעים", "סובלים" ו"אחרים": על הציפיות מהמחקר האנתרופולוגי בשדה חברתי מקוטב

כאשר התחלתי לעשות, ובהמשך להציג, מחקר אתנוגרפי על פרקטיקות מקצועיות של אנשי בריאות הנפש המזוהים עם הצינונות הדתית שעסקו במפוני ההתנתקות, פגשתי באתגרים שעוררו אצלי שאלות דומות לשאלות ששאל ויקטור סטוצ'קובסקי. את המחקר המדובר עשיתי במרכז מקצוע שאנשי הטיפול שעבדו בו פיתחו סוגים שונים של מענים מקצועיים לקראת הפינוי של יישובי רצועת עזה וצפון השומרון באוגוסט 2005 ואחרי. דוגמאות: תוכניות התערבות לסיוע למועמדים לפינוי להיערך לפינוי, תוכניות לאנשי חינוך מהזרם הצינוני-דתי בכל הארץ להתמודדות במערכת החינוך עם משמעות הפינוי ותוכניות לקהלי יעד מגוונים – מטפלים, מנהיגות רוחנית, אנשי חינוך. נוסף על פעולות אלה, שהוגדרו פעולות מניעה של תגובות טראומטיות להתנתקות, העניקו אנשי המרכז בעלי ההכשרה הקלינית מענה טיפולי למצוקה נפשית סביב הפינוי באמצעות היחידה הקלינית שפעלה גם היא במרכז.

העבודה האתנוגרפית שעשיתי במשך כשנתיים וחצי אפשרה לי ללמוד כיצד אנשי המקצוע האלה ממשיגים, מפרשים ומתווכים לקהלים אחרים את חוויית הפינוי מרצועת עזה וצפון השומרון. במהלך עבודת השדה ומלאכת הכתיבה כוון המאמץ העיקרי שלי לפרשנות של תהליכים נרטיביים בשדה המחקר לאור ההנחות האפיסטמיות, האידאולוגיות והמוסריות של נחקריי. במילים אחרות, ראיתי בהם קהילה אפיסטמית שיש לה "תרבות אפיסטמית" (Knorr Cetina, 1999) וקוסמולוגיה ייחודית, אם כי, ללא ספק, לא אחידה ולא מונוליטית; קהילה שעוסקת בתהליכים של יצירת ידע שניזון מן המודלים הטיפוליים של טראומה וחוסן, מתפיסות אידאולוגיות של גבולות הלאום ומתפיסות תאולוגיות בדבר מערכות היחסים שבין אדם, ישות אלוהית, מדינה, עם (פישר, 2009; Plotkin Amrami, 2016).

נוסף על המאמץ האנליטי שהתמקד בפענוח התהליכים של בניית הנרטיבים על אודות הסבל וההתמודדות שנוצרו בקהילה האפיסטמית שחקרתי היה גם האתגר של ההתנהלות מול ציפיות והנחות אפריוריות באשר לאוכלוסייה הנחקרת, מקומי בשדה ואף התוצרים הצפויים של המחקר האתנוגרפי שלי. הנחות וציפיות אלה הגיעו מכיוונים שונים – מנחקריי, מעמיתותיי ואף מעצמי. כבר בעת הכניסה לשדה המחקרי שאלה אותי אחת מנשות המקצוע שעבדה במרכז אם אני קשורה לאוניברסיטת בר-אילן (שמזוהה עם הצינונות הדתית). שאלתה באה מן החשש מהתערבות העשייה המחקרית עם הפוליטיקה ומדאגתה שמה, במסווה המחקר, אשתמש בנתונים שאסוף על מנת להשמיע ביקורת פוליטית נגד נחקריי ונגד הקולקטיב האידאולוגי שהם שייכים אליו. נחקריי אכן היו טרודים בסוגיית ייצוגם הציבורי באותה תקופה רגישה וסוערת, לקראת הפינוי. התבקשתי להסביר בכל פורום שהגעתי אליו את מטרותיי, נשאלתי מהי בעצם ביקורת אקדמית ואם וכיצד היא מובחנת מביקורת פוליטית. בתום השנה הראשונה של עבודת השדה התבקשתי לשתף את אנשי המרכז בתובנות ובמחשבות שלי ולהסביר את ההיגיון התאורטי שמאחורי הפרשנות של ההתרחשות בשדה המחקר שהתחלתי לנסח. גם אם הרגשתי שאנחנו מדברים בשפות שונות – אקדמיות, מקצועיות ואידאולוגיות – הערכתי מאוד את פתיחותם של נחקריי, שאפשרה לי להיות נוכחת בדיונים רגישים וטעונים, רוויים מינוח מקצועי וחשיבה אידאולוגית, שעסקו במפונים, בחוויית הפינוי, ביחס למדינה ולצבא ובזיקה בין עבר, הווה ועתיד (Plotkin Amrami, 2013; 2019), ואפילו באנשי המרכז עצמם. לצד הפתיחות שלהם למחקר, שנבעה, ככל הנראה, מכך שהם הבינו שההתנתקות מרצועת עזה ומצפון השומרון היא אירוע היסטורי משמעותי שחשוב שיתועד, חשתי שיש גם ציפייה לייצוג שייטיב איתם, ולא זיק (אולי אף מעבר לרצונו הטבעי של כל נחקר באשר הוא להיות מוצג באופן הטוב ביותר). מעולם לא נאמר לי מהו הייצוג הרצוי, אך בחלוף הזמן למדתי כיצד נחקריי מתווכים לקהילות טיפוליות אחרות, לא דתיות, את הסבל הכרוך בהתנתקות ואיזו פוליטיקה של הייצוג נוכחת בשדה זה (Plotkin Amrami, 2016).

תחושת החשיבות של הייצוג שחווייתי מנחקריי העידה ללא ספק על מאפייני התקופה שהמחקר נעשה בה. ימי הפינוי היו ימי קיטוב בין "אנחנו" ו"הם". במחקרה האתנוגרפי על ההתנחלויות של רצועת עזה בתקופת הפינוי טענה ג'ויס דלשיים (Dalsheim) כי הזירה החברתית הפוליטית הישראלית יוצגה בתקשורת ובשיח האקדמי בקטגוריות בינריות: מצד אחד – ישראלים חילונים, המזוהים עם השמאל, ליברלים המתנגדים להתנחלויות; ומנגד, ישראלים דתיים, המזוהים עם הימין ותומכים בפרויקט גאולת הארץ. היא אף

תיארה "אנטגוניזם אינטנסיבי" ששרר בין שתי הקבוצות, במיוחד בתקופת ההתנתקות. אנטגוניזם זה חיזק, לטענתה, "קטגוריות קיימות, התוחמות גבולות לדרכי החיים וקובעות מגבלות לדיון הציבורי". זאת ועוד, היא סברה כי המתנחלים הדתיים מוצגים בדרך כלל בתקשורת הפופולרית כאיום על הדמוקרטיה בשל אי-נכונותם להסכים לפשרות טריטוריאליות וכי הסימפטיה אליהם פחותה באקדמיה החילונית והליברלית. הם נתפסו, לדעתה, כ"אחרים" לחילוניות הליברלית, מי שמייצגים את שבירת הקשר הן עם היהדות והן עם הציונות הסוציאליסטית (Dalsheim, 2010; 2011). תמונה קוטבית זו הולכת יד ביד עם ההתמיינות לקטגוריות של "טובים" ו"רעים" ועם היווצרות מערך ההנחות והציפיות כלפי סוגי הסיפורים שניתן לספר על האנשים המשתייכים לקטגוריות אלה.

אכן, פגשתי ציפיות והנחות אפריוריות בתוך הקהילה האקדמית באשר לטבעו של הסיפור שאפשר לספר על קבוצות חברתיות שונות שלעיתים חוברו בלא הבחנה יתרה (המתנחלים, אנשי הציונות הדתית, אנשי המקצוע המטפלים בהם). אחת מעמיתותי הציעה לכתוב "אנתרופולוגיה של שנאה", ואחד ממשתתפי הכנס הבינלאומי שהצגתי בו את ממצאי המחקר העיד על עצמו לאחר הרצאתי שהוא "מזועזע". ה"זעזוע" נבע, כך הנחתי, מעצם שיוך המושג "טראומה" לאוכלוסיית המתנחלים. מתוך דבריו ברור היה כי מפוני ההתנתקות אינם יכולים להיות מוגדרים "קורבנות טראומה", כפי שאנשי המשטרה הסודית שסטוצ'קובסקי כתב עליהם לא היו יכולים להיתפס כ"אנושיים מדי". התגובה הפתיעה אותי מאחר שבהרצאתי לא טענתי שהמפונים אכן בטראומה, אלא הראיתי כיצד הוצגו חוויותיהם בקהילה המקצועית שחקרתי. טשטוש הגבולות בין המציאות האמפירית ובין הייצוג האתנוגרפי שלה, ואף בין השדה לבין החוקרת, ליווה אותי גם בנסיבות אחרות שגם בהן הייתי צריכה להסביר איך ומדוע הגעתי לחקור דווקא את השדה הזה והאם יש קשר בין מאפייניו לבין דעותיי האישיות.

התמודדות עם ההנחות שמחברות בין מושאי המחקר לבין זהות החוקרים אינה חדשה לחוקרים, בפרט אלה הבוחרים לחקור "אחרים". במאמרה הידוע מצביעה סוזן הרדינג על מגמה דומה ועל שורשיה האנטי-אוריינטליים:

נראה כי כלי האנטי-אוריינטליזציה המשמשים את ביקורת התרבות [...] מותאמים ל"אחרים" מסוימים טוב יותר משהם מותאמים ל"אחרים" אחרים [...] אני יודעת זאת הודות לבדיקה המתמשכת שעמיתי עושים לרקע ולמניעים שלי כאשר אני בוחרת

במושג אתנוגרפי זה ולא אחר, בכל מושג אתנוגרפי באשר הוא [...] בדיקות כאלה ממשטרות את הגישה לשיח האקדמי בהגדרתן אותו כ"מודרני" במובן של "החילוני". (Harding, 1991, 375)

מעבר לצורך להתמקם יחסית לציפיות ולהנחות אפרוריות של הנחקרים והעמיתים נוכחתי לדעת, במבט לאחור, שגם אני ניגשתי לשדה מצוידת בציפיות מגובשות יחסית באשר לאופיין של הפרשנויות של חוויית הפיניו שאמצא שם. ציפיותי אלה התעצבו בעיקר על ידי ההנחות המוסריות על השיח על טראומה ועל הכתיבה האנתרופולוגית על שדות סבל טראומטי.

אדגים בקצרה כיצד הנחות אלו באו לידי ביטוי סביב הבניית הנרטיבים הקליניים. לשם כך אתייחס לאחד המקרים שנדונו במפגשי ההדרכה של המטפלות ביחידה הקלינית של המרכז המקצועי שחקרתי.¹ מדובר במפגשי היועצות עמיתות שנשות המקצוע (פסיכולוגיות ועובדות סוציאליות) הביאו אליהם מקרים טיפוליים לדיון. אחד המקרים שנדון היה מקרה של נערה מתבגרת שחווה מצוקה בהקשר של ההתנתקות. הוריה הוצגו בידי המטפלת שלה כאנשים "מגויסים אידאולוגית". אומנם הנערה לא הייתה אחת ממפוני ההתנתקות, אבל הוריה החליטו להשתתף במאבק נגד הפיניו ועברו למשך מספר שבועות עם כל ילדיהם ממקום מגוריהם אל אחד הישובים שיועדו לפיניו. הדיונים במצבה של הנערה במפגשי העמיתים חשפו לעיתים קרובות הזדהות עמוקה של המטפלת עם החוויה של הנערה ועם האידאולוגיה של הוריה. אך יותר מכול משכה את תשומת ליבי בדיונים הללו, ובמידה רבה הפתיעה, הבניית הסיבתיות למצוקתה של המטפלת. ציפיתי שאנשי המקצוע המזוהים עם הציונות הדתית והמתנגדים באופן נחרץ לפיניו יבנו נרטיב מסוים על מצבה של הנערה, שבו האחריות לסבלה תיוחס בלעדית למאורע הטראומטי ולסוכנים שנתפסים כאחראים לתוכנית ההתנתקות – המדינה, השמאל, הממשלה והצבא. כדי להבין כיצד התגבשה אצלי ציפייה זו אתייחס למאפייניו האינהרנטיים של השיח על טראומה נפשית כפי שהם באים לידי ביטוי בהקשרים של סכסוכים פוליטיים.

כמו שאנתרופולוגים והיסטוריונים גרסו כבר בעבר, השיח על טראומה מתאפיין בלוגיקה מוסרית ייחודית המניחה את חפותו של הסובייקט הסובל וממקמת את מקור הסבל

1 המקרה נדון בהרחבה במאמרי "Rethinking the moral in narrating trauma: Ethnographic insights on" (Plotkin Amrami, 2021) "clinical reasoning".

מחוץ לקורבן (Young, 1995; Brunner, 2002; Breslau, 2004; Fassin, 2008). כבר ב־1980, כאשר צורפה ההפרעה הפוסט־טראומטית לספר האבחנות הפסיכיאטריות (DSM – Diagnostic Statistical Manual), היא הוגדרה "תגובה נורמלית למצב לא נורמלי". דהיינו, ה"מצב", או גורם הטראומה, נמצא מחוץ לגבולות העצמי של הקורבן, מה שמשמר את "טוהרו" המוסרי והפסיכולוגי (הסובייקט הסובל אינו אשם, והוא לא היה "חולה" או "עם בעיות" לפני שחוה טראומה). הלוגיקה המוסרית הזאת באה לידי ביטוי ביתר שאת בהקשרים של סכסוכים ואלימות פוליטיים, שבהם הטראומה נתפסת לא רק כתיאור קליני של המצב הפסיכולוגי אלא גם כביטוי פוליטי של המצב החברתי (Fassin, 2008). המסמן "טראומה" יכול, אם כן, להפוך ל"מטבע פוליטי ומוסרי" (Breslau, 2004) רב עוצמה ולהיות מתורגם להון כלכלי או סמלי. טראומה "מחברת קבוצות חברתיות עם נרטיבים עוצמתיים של התפתחות תרבותית, לגיטימציה פוליטית וצדק חברתי" (Breslau, 2004). זאת ועוד, שיח על טראומה מניח מארג של היווצרות של קורבנות (grid of victimization) (McKinney, 2007) המניח את קיומן של הבחנות ברורות בין השחקנים השונים – הקורבנות, מחוללי הסבל והצופים.

מאחר שההסבר לתסמינים טראומטיים מלווה בייחוס אחריות לסבל, נרטיבים קליניים המציעים פרשנות לטראומה נושאים כוח מוסרי. עם זאת, הנרטיבים הקליניים אינם ניטרליים. הם מושפעים מהחיברות המקצועי של אנשי המקצוע (Landau, 1999), מזהותם הלאומית (Kidron, 2003) ומעולמות מוסר מקומיים (Matingly, 2014). המחקרים מראים כיצד העמדות האידאולוגיות של אנשי בריאות הנפש מעצבות את אופני השימוש שלהם בקטגוריות מקצועיות (Plotkin Amrami, 2016) וכיצד הנרטיבים של סבל טראומטי שהמומחים הבנו משקפים את הרגישויות המוסריות שלהם כעדים לסבל (McKinney, 2007). הזיקה בין הרגישויות של אנשי המקצוע ועמדותיהם לבין התהליכים הנרטיביים שהם יוצרים בולטת עוד יותר בשדות של טראומה וסבל. בשדות אלה להתערבויות המקצועיות יש ממדים מוסריים ופוליטיים מובהקים. לפיכך יש להן הפוטנציאל ליצור צורות ייחודיות של "סובייקטיביזציה מוסרית" (moral subjectivation) שדרכה אנשי בריאות הנפש יכולים לבוא לידי ביטוי כסובייקטים מוסריים ופוליטיים (Fassin & Rechtman, 2009).

סביר להסיק שהלוגיקה המוסרית של השיח על טראומה, בשילוב עם מאפיינים אידאולוגיים ופוליטיים של מושאי המחקר, עיצבה את הציפיות שלי לנרטיבים שדמיינתי שאמצא בשדה. ואולם למעשה הציפיות האלה לא התממשו. העבודה האתנוגרפית

חשפה אותי לשדה רב-קולי שלא היה כפוף לחלוקות בינריות בין "טובים" ל"רעים" או בין "קורבנות" ל"מקרבנים". בדרמה האנושית של ההתנתקות שנדונה במפגשי הפורום, הנערה המטופלת והוריה לא הוצגו כלל כדמויות שמתמינות לתפקידים מוסריים צפויים מראש. לצד הסיפור המסביר את תסמיניה הטראומטיים של הנערה בכך שנחשפה לפינוי עצמו (ומכאן ההנחה שיש להטיל את האחריות לסבל שנגרם לה על המדינה, על הצבא או על תומכי הפינוי), נרקם הסיפור על התפקוד הלקוי של הוריה ועל היעדר אחריות הורית. לצד הסיפור המרמז על הצלחת החינוך האמוני והרגישות שלדעתה של המטופלת פיתח החינוך הזה אצל נוער ציוני-דתי, נוצר סיפור המניח בעייתיות עמוקה במחויבות היתר של ההורים למאבק האידאולוגי הפוגעת בתפקודם כהורים. יתרה מזו, הסיפורים המתחרים הללו לא היו מזוהים באופן גורף עם אשת מקצוע ספציפית זו או אחרת, והיו רגעים שהפרשנות של אותן נשות מקצוע שיקפה הגיונות מוסריים שונים וכמעט הפוכים.

ממצאים אלה הפגישו אותי עם המורכבות המוסרית שמאפיינת את השדות של סבל טראומטי (Wilkinson, 2004), במיוחד כשהמחקר האתנוגרפי מתבצע בהקשרים פוליטיים חברתיים מקוטבים. ההתייחסות לשדות האלה מניחה חלוקה עבודה מוסרית ידועה מראש ומעלה שאלות בדבר ייצוג הסבל, מה שהופך את מלאכת הפרשנות והכתיבה למורכבת במיוחד. המבט האנתרופולוגי מכון אותנו לפעמים לראות בשחקנים הנמצאים בשדות האלה סוכנים מוסריים ופוליטיים ולהעלות השערות על השאלה כיצד הסוכנות המוסרית שלהם תבוא לידי ביטוי. הדבר נכון לא רק באשר לציפיות של החוקרים המתבוננים בשדה המחקר שלהם, אלא גם באשר למערך הציפיות מתוצרי המחקר בקרב הנחקרים והקהילה האקדמית; לא רק בשדות הסבל הטראומטי, אלא גם בשדות אחרים שבמחלוקת.

ברעיון קיומה של חלוקה העבודה המוסרית בשדות חברתיים מסוימים דנו כבר אנתרופולוגים שניסו לבחון את ההתפתחות של הדיסציפלינה. בהקשר זה ראוי להזכיר את קרלו קאדוף, המדבר על "היררכיה מוסרית של מושאים לגיטימיים" (Caduff, 2011) המזינה את מהלך הפרשנות של החוקר ותוחמת את גבולות פרשנותו; ושוב את ויקטור סטוצ'קובסקי, העוסק ב"כלכלה המוסרית", המאפיינת את הדיסציפלינה האנתרופולוגית ומכוונת להשקעה בלמידה של נושאים ה"מעניקים הכרה חברתית" (Stoczkowsky, 2008).

קיומה של היררכיה מוסרית של מושאי המחקר מתורגמת לפרקים לתביעה מהחוקרת לחבר בין מחקר לבין הגנה או תמיכה או סנגור על אוכלוסיות מסוימות (Kierans & Bell, 2017). החיבור הזה בין מעשה מחקרי למעשה מוסרי או פוליטי, שמזוהה עם המפנה

המוסרי באנתרופולוגיה, מעלה שאלות בדבר המשמעות הפוליטית והמוסרית של העבודה האתנוגרפית. המקרה שמתאר ויקטור סטוצ'קובסקי (שבו פתחתי את המאמר) מעלה את התהייה אם בחירתו של החוקר להיכנס לקהילה שמעוררת בו התנגדות פוליטית היא בחירה שמעקרת את כתיבתו מן המשמעות המוסרית הראויה; או אולי דווקא ההפך – המחקר על קהילה שהחוקר מזדהה איתה ומעוניין להשמיע את קולה עשוי להתגלות כבחירה שמשמעותה המוסרית והפוליטית מצומצמת. האם אפשר להניח שכאשר החוקר יצר אתנוגרפיה עם "דימוי אנושי מדי" של נחקריו, הוא נטרל את עמדותיו? האם הגניזה של התוצר האתנוגרפי היא מעשה מוסרי ראוי? אילו סטוצ'קובסקי היה נמנה עם תומכי השלטון, האם האתנוגרפיה שלו הייתה טובה יותר, חשובה יותר, מלמדת יותר על הקבוצה החברתית הזאת?

התשובות שסטוצ'קובסקי עצמו מציע לנו מלמדות לא מעט. הוא מסביר את החלטתו שלא לפרסם את המחקר בכך שהרצון שלו להכיר מציאות חברתית נתפס בעיניו כחשוב פחות מהצורך המוסרי שלו לתרום לשינוי המציאות הזאת. עם זאת, בהתבוננות בדיעבד, הוא שואל אם ההעדפה שלנו, החוקרים, שהיא לגמרי מובנת, ללמוד את המדוכאים, את הקורבנות, את אלה שחובה להשמיע את קולם, מאפשרת לנו "להגיע לידע כשיר על המציאות החברתית"; האם חקר התופעה שקיבלה "אשרור מוסרי על ידי מחשבה רגילה" אינה פוגעת במי שאינם נהנים מאותו מעמד? (Stoczowski, 2008).

כיצד, אם כן, ניתן לכתוב על שדות שנויים במחלוקת שבהם החוקר לא ניצב מראש לצידם של המדוכאים, או הקורבנות, ובוחר דווקא לחקור את מי שאינם מעוררים אהדה ואמפתיה מיידית, או לכל הפחות אינם מתמיינים בקלות לקטגוריות ברורות? האם ניתן לעשות זאת בלי "ליפול" לשני קצוות לא-רצויים, כפי שמנסח אותם קרלו קאדוף – "ההחלטיות המקבעת של נקיטת עמדה מוסרית, מחד גיסא, או הניהיליזם של רלטיביזם תרבותי, מאידך גיסא" (Caduff, 2011).

סוגיות אלה ראויות כמובן להיבחן במקרים ספציפיים. ואולם לפני שאנסח כמה רעיונות על כתיבה על שדות במחלוקת מתוך הניסיון האתנוגרפי שלי ומתוך הדיון המתקיים בעשור האחרון בשדה האנתרופולוגי, חשוב להידרש, ולו בקצרה, לשורשים האפיסטמיים של החיבור בין עשייה פוליטית מוסרית לבין עשייה מחקרית אתנוגרפית, או בין "הרצון לדעת" לבין "הרצון לשנות" (Stoczowski, 2008). באמצעות ההתייחסות למחקרים אנתרופולוגיים שעניינם המוסר באנתרופולוגיה אדון במשמעויות הסותרות של המפנה המוסרי המאפיין את הדיסציפלינה.

2. המפנה המוסרי באנתרופולוגיה: שורשים ומשמעויות

על פי האנתרופולוג דידיה פאסין, שחקר רבות את תחום הטראומה באזורי אלימות פוליטית, לאנתרופולוגיה יש – בשל סיבות היסטוריות ואפיסטמיות – יחס מורכב למוסר. מצד אחד, האנתרופולוגיה ייסדה את האוטונומיה האינטלקטואלית שלה על בסיס עקרונות היחסיות התרבותית, ומצד שני יש לאנתרופולוגיה היסטוריה ארוכה של עשיית שגיאות בשמו של המוסר (Fassin, 2008).

מראשית דרכה של האנתרופולוגיה הייתה פעילותם של האנתרופולוגים מכוונת להבטחת "הקדמה המוסרית של המערב באמצעות ידע" (Fassin, 2008). סטוצ'קובסקי סוקר כמה אפיזודות היסטוריות המבטאות את האג'נדה המוסרית של האנתרופולוגיה החל מסוף המאה ה-19. הוא מזכיר, לדוגמה, את אדוארד בורנה טיילור, שהאמין שהמחקר האנתרופולוגי – המביא לקדמת הבמה את "שרידי העבר הפראי שלנו" – יכול לתרום לטיהורה של התרבות המערבית ולפיכך למסד "קוד מוסרי חדש"; ואת אמיל דירקהיים, שבתחילת המאה ה-20 ראה במחקר על "אנשים פרימיטיביים" אמצעי ליצירת תנאים להתחדשותה של החברה המערבית כדי שתוכל להיפטר מאנומיה ומ"בינוניות מוסרית" (Stoczkowski, 2008). גם במהלך מלחמת העולם השנייה ואחריה, במלחמה הקרה, שועבד הידע האנתרופולוגי למטרות פוליטיות וצבאיות והוצדק בשם המאבק של המדינות הדמוקרטיות בכוחות הרשע. סטוצ'קובסקי רואה בשנות ה-70 את התקופה שבה האנתרופולוגיה נחשבה "ביקורת תרבות", וככזו הייתה שותפה לפירוק של מה שהיה מזוהה עם המסורת המערבית – אימפריאליזם, קולוניאליזם, קפיטליזם, גזענות, לאומיות, הומופוביה. סטוצ'קובסקי סבור שגם בתקופה הזאת האדם הלבן "נוטל מעמסה מוסרית" על כתפיו, מה שתורם, שוב, ל"טיהורו המוסרי של המערב". את השלב הנוכחי, בשלושת העשורים האחרונים, של התפתחות הדיסציפלינה הוא מזוהה עם כניסתם של אנתרופולוגים רבים למשימות של עדות והגנה על זכויות האדם של אוכלוסיות שונות. הוא רואה במשימות אלה ביטוי למחויבותם המוסרית של האנתרופולוגים לשזירה יחד של ערכים אפיסטמיים ומוסריים (Stoczkowski, 2008).

קודם שאפרט בקצרה את מאפייני השלב הנוכחי, המכונה גם "המפנה המוסרי", אציין כי חוקרים שסקרו את היחסים ההיסטוריים שבין אנתרופולוגיה למוסר סבורים כי לפני המפנה המוסרי נמנעו האנתרופולוגים מעיסוק ישיר במוסר או שהמוסר לא היה מושא למחקר בפני עצמו (Fassin, 2008; Heim & Monius, 2014; Mattingly & Throop, 2018).

אומנם נעשו ניסיונות פה ושם לחולל אנתרופולוגיה מוסרית, אך הם "לא יצרו השפעה משמעותית על החוגים האנתרופולוגיים" (Klenk, 2019).² אחת הסיבות להימנעות של האנתרופולוגים מן העיסוק במוסר הייתה קשורה לדומיננטיות של הפרדגימה הדירקטיבית ואף הווריאטיבית (Fassin, 2014). מיכאל קלנק, אשר דן בהשפעותיהם של דירקטיבים באירופה ושל פרנץ בועז בארצות הברית, התייחס לנטייה של אנתרופולוגים רבים לאמץ פרשנות נורמטיבית של רלטיביזם אתי שלפיה "לא נכון מוסרית להעריך, או אפילו לתאר, את הקוד המוסרי של תרבות אחרת" (Klenk, 2019).

התקופה הנוכחית, שמזוהה עם התמקדות המחקר האנתרופולוגי במוסר ובאתיקה (Klenk, 2019), הביאה עימה התפתחות של "אנתרופולוגיה של אתיקה" (Laidlaw, 2002), "אנתרופולוגיה של מוסר" (Zigon, 2008) ו"אנתרופולוגיה מוסרית" (Fassin, 2012). התפתחויות אלה באות לידי ביטוי בהופעה של כתבים רבים שהנושא המרכזי שלהם הוא מוסר ואשר ממסדים את תחום האנתרופולוגיה המוסרית (Klenk, 2019). המחקרים שסימנו את המפנה המוסרי לא רק פיתחו כלים חדשים לזיהוי ולניתוח של "נתונים מוסריים" (moral data) בשדות המחקר אלא גם קידמו תפיסות חדשות של "מה אתיקה מוסר יכולים להיות וכיצד ללמוד אותם" (Heim & Monius, 2014).

המפנה המוסרי מחזיק בתוכו משמעויות שונות, כולן קשורות לשורשים האפיסטמיים וההיסטוריים של האנתרופולוגיה. משמעויות אלה רלוונטיות גם לסוגיה הנדונה בטקסט זה – מקומם של החוקרים בשדה ומערך הציפיות באשר לתוצרי עבודת המחקר. במאמרו משנת 2008 פאסין טוען ש"התמררות מוסרית", בהקשר של חוסר צדק, הפכה למשאב מרכזי בבחירת נושאי המחקר האנתרופולוגי, במיוחד אצל חוקרים צעירים, והדבר עלול לגרום, לטענתו, בלבול בין פרשנות אנתרופולוגית להערכה מוסרית (Fassin, 2008). במאמר מאוחר יותר, מ־2014, פאסין מצביע על המגמה שהוא מכנה "בנליזציה של השיח המוסרי" בזירה הציבורית (Fassin, 2014). בנליזציה של מוסר באה לידי ביטוי בהתקשות לפרש סוגיות חברתיות במונחים של טראומה וסבל, בעיסוק בזכויות אדם והומניטריזם ובהדהוד של שפת המחקר החברתי בשפה שבשימוש של פוליטיקאים, של ארגונים לא־ממשלתיים ושל אסטרטגיות של יחסי ציבור. הבחנה זו של פאסין מתכתבת עם טענות של חוקרים אחרים שמצביעים על החיבור בין אנתרופולוגיה לבין סגור על אוכלוסיות

2 דידיה פאסין ומיכאל קלנק מזכירים, בנפרד, את המאמר של ג'יימס לידלו (Laidlaw), שהכריז ש"אין אנתרופולוגיה של אתיקה" (Fassin, 2014; Klenk, 2019), ובמידה רבה הניע את הדיון על אנתרופולוגיה מוסרית.

מסוימות ועל הפיכתה של האנתרופולוגיה לדיסציפלינה מוסרית המחפיה בעיה אתית לסוגיה של שחרור מדיכוי וקידום ערכים של צדק. כפי שקרלו קאדוף ניסח זאת – "יש מגמה חזקה, הן בהקשר האקדמי והן בהקשר הלא-אקדמי, להגביל את השדה האתי למערך ערכים וכללים מוסריים ולעשות רדוקציה של בעיה אתית לשאלה של שחרור ושיפוט" (Caduff, 2011).

החיבור בין מחקר לתמיכה-הגנה והנטייה לצמצם בעיות אתיות לשיפוט מוסרי נוצרו, בין היתר, בעקבות המעבר של העיסוק האנתרופולוגי בשלושת העשורים האחרונים לעיסוק באלימות וסבל, בטראומה ואבל, בבתי כלא ומחנות, במלחמות ואסונות, בהומניטריזם וזכויות האדם. טענה זו מהדהדת את ההבחנה של ג'ואל רובינס שלפיה החל משנות ה-90 הסובייקט הסובל, זה שחי בכאב בתנאי אלימות ודיכוי, הפך למושא המחקר האנתרופולוגי והחליף במידה רבה את הסובייקט הפראי, מאחר שהסובייקט הפראי, לטענתה של רובינס, "כבר לא נתן מענה לסוגיות התרבותיות הלוחצות ביותר" של המערב (Robbins, 2013). הכניסה לזירות של סבל וטראומה הביאה עימה עמדה מגויסת של החוקרים (Kieran & Bell, 2017) ויצרה "אנתרופולוגיה מוסרית" שמניחה לא רק אנתרופולוגיה של הטוב (anthropology of the good) אלא אף אנתרופולוגיה של "עושי טוב" (a do-gooder's anthropology). ההתמקדות בסבל ובטראומה, טוענת רובינס, מסמלת את עלייתו של שיח ההומניטריזם וזכויות האדם ואת הופעתם בזירה של ארגונים ללא מטרת רווח, שהם אחד מסימני ההיכר של הארגון החברתי הגלובלי. ואולם מעבר לכל אלה, המיקוד בסובייקט הסובל נשען על תפיסת קטגוריית הטראומה כביטוי של מצב אוניברסלי, כקטגוריה המגדירה אנושיות חסרת גבולות, מה שמעלה מחדש את השאלה בדבר הרלוונטיות של הידע האנתרופולוגי (Robbins, 2013). נוסף על העלייה בהתעניינות של המחקר האנתרופולוגי בשדות הסבל והטראומה ניתן להסביר את צמיחתה של האנתרופולוגיה המוסרית גם על ידי השפעת התאוריה הביקורתית במדעי החברה. התאוריה הביקורתית, המונעת מרוח הנאורות, מתמקדת בניטוח התנאים המכשילים את שחרור האינדיווידואל ומהדקת את החיבור בין מחקר לבין אקטיביזם וסגור על מוחלשים (מזרחי ושדה, בהכנה).

המושג "המפנה המוסרי" נושא עוד משמעות חשובה. לצד המחויבות של החוקרים לשחרור מדיכוי וסבל ולקידום שוויון וחירות החלו אנתרופולוגים להתמקד בדרכים שהמוסר והאתיקה "נחווים, נבנים, נדונים", בחיי היום-יום, בדרך כלל באופן סמוי, בהקשרים אתנוגרפיים פרטיקולריים (Heim & Monius, 2014). אנתרופולוגים אלה כותבים, על בסיס

גישה פנומנולוגית, על מצבי רוח וסנטימנטים מוסריים (Throop, 2014), על התמוטטות המוסריות (Zigon, 2007) ועל חוויות מוסריות (Zigon & Throop, 2014). האתיקה נעשתה "ממד של טווח רחב של פעולה או פרקטיקה אנושית" (Heim & Monius, 2014). במשמעות זו המפנה המוסרי נתפס כפרויקט תיאורי יותר מאשר כפרויקט נורמטיבי (Klenk, 2019).

המפנה המוסרי במחקר האנתרופולוגי, הן במשמעותו הנורמטיבית והן במשמעותו הלא-נורמטיבית, מציב לאנתרופולוגים אתגרים לא פשוטים, במיוחד בשדות שבמחלוקת. מהי הדרך הנאותה להתמודד עם האתגרים האלה? או במילותיו של קאדוף – "כיצד נוכל להביא את האנתרופולוגיה של האתיקה ליחסים פוריים עם אתיקה באנתרופולוגיה?" (Caduff, 2011).

3. על האפשרות של "יחסים פוריים" בין אנתרופולוגיה למוסר

בהשראת הדיון על היחסים בין אנתרופולוגיה למוסר ואגב סיכון לפישוט יתר אביא כעת אסטרטגיות מתודולוגיות שיכולות לאפשר לאנתרופולוגים להציג את המציאות החברתית במלוא מורכבותה המוסרית. באופן פרטיקולרי, אתיחס לאימוץ האמביוולנטיות ככלי מתודולוגי (Kierans & Bell, 2017) ואדון בחיוניות המיקוד המחקרי במופעים תלויי נסיבות של "סובייקטיביזציה מוסרית" של השחקנים בשדה (Fassin, 2008; Caduff, 2011). אטען כי אסטרטגיות אלה רלוונטיות במיוחד בשדות שבהם מושאי המחקר אינם מתמיינים בקלות ל"טובים" ו"רעים", בעוד שהחוקר נושא על כתפיו את המשקל המוסרי של פועלו ומצופה למינם על פי מפות מוסריות מנחות.

מעבר ל"טובים" ול"רעים": אימוץ אמביוולנטיות ומיקוד במוסר כפרקטיקה חברתית
במאמרן בנושא טיפוח האמביוולנטיות דנות קיאהר קרנס וכריסטין בל במאפיינים הייחודיים של שדות מחקר מסוימים, כמו תעשיית הטבק והשתלת איברים. הן מראות כיצד המבט האתנוגרפי על השדות האלה מוכוון על ידי מפות מוסריות מנחות, והן מתמודדות עם השאלה מהן ההשלכות של קיום המפות האלה על העבודה המחקרית (Kierans & Bell, 2017).

המחקר על תעשיית הטבק מבוסס על התפיסה שצריכת טבק היא בעיה מוסרית ועל חלוקת השחקנים בשדה ל"רעים" (תעשייני הטבק) ול"טובים" (המפקחים על תעשיית הטבק). מאחר שהנחת הבסיס של המחקר היא השימוש בטבק אינו רצוי ושהאחריות על

"מגפת העישון" היא על תעשיית הטבק, ההתייחסות לצרכנים ולפרקטיקות שלהם הופכת למיותרת. שאלות כגון "למה אנשים מעשנים?" טומנות בחובן את ההנחה שצריך לעצור את "מגפת העישון", ולכן המחקר הופך להיות מחקר פונקציונלי לקידום מטרות אלה. מסגור כזה, לדעת שתי הכותבות, מייתר כמה מהנושאים, הממצאים והדיונים שהשדה יכול לעורר. כאשר מצמצמים את סוגיית השימוש בטבק לשאלת הניצול, הן טוענות, לא ניתן ללמוד הרבה על טבעו של העישון. לדעתן, אמירות נורמטיביות מהסוג הזה מציירות תמונה פשטנית למדי שמצמצמת את סוכנותן של הדמויות המרכזיות בשדה ל"טובים" ול"רעים". התמונה הפשטנית המצטיירת מצמצמת את יכולת הבחירה האוטונומית של הדמויות המרכזיות ואת הבעלות שלהן על מעשיהן והופכת אותן לקריקטורות חברתיות שממשיכות להתנהל על פי התסריט התרבותי שכבר נכתב בעבורן (Kierans & Bell, 2017).

באמצעות דוגמאות נוספות של מחקרים אתנוגרפיים בשדות המחקר המאוכלסים באותם גיבורים "טובים" ו"רעים" קרנס ובל מפתחות את הטענה שיש לטפח אמביוולנטיות ככלי מתודולוגי מרכזי. הן גורסות כי "האמביוולנטיות האפיסטמית האינהרנטית למחקר אנתרופולוגי הייתה אחד היסודות שלה בעת היווסדה ובמהלך הפרופסיונליזציה שלה" והניעה דיונים על תפקידן של אנתרופולוגיה יישומית, אתנוגרפיה פמיניסטית ואנתרופולוגיה ציבורית (Kierans & Bell, 2017).

בצד ההמלצה על אימוץ עמדה אמביוולנטית הן מציעות גם לראות במוסר אתר של פרקטיקה חברתית שיש ללמוד, במקום משהו מובן מאליו וידוע מראש. תפיסה זו של מוסר קשורה בשני מושגים אחרים שנמצאים בדיון בעשור האחרון בקרב אנתרופולוגים של מוסר ואתיקה – "ניתוח ביקורתי" (Fassin, 2008; Caduff, 2011) ו"חוויה מוסרית" (Zigon 2008; 2009; 2014; Parish, 2014; Throop, 2014). מושגים אלה מאפשרים לנסח מאפייני מחקר על שדות שנויים במחלוקת בלי "לערבב סוגיות אנליטיות ונורמטיביות" (Fassin, 2008).

מ"סובייקטים מוסריים" למופעי "סובייקטיביזציה" והשהיית ידע אפרורי

דידיה פאסין מנסח את עקרונות האנתרופולוגיה המוסרית באמצעות ההשוואה לאנתרופולוגיה פוליטית או רפואית: "כפי שאנתרופולוגיה רפואית אינה מרפאת ואנתרופולוגיה פוליטית אינה מנחה כיצד להצביע, כך אנתרופולוגיה מוסרית אינה מציעה קוד מוסרי להתנהגות. [תחת זאת] היא חותרת להבין כיצד חברות מוצאות את ההבחנות

שלהן בין טוב לרע". מתוך ניסוח כללי וכביכול מובן מאליו של האג'נדה המחקרית האנתרופולוגית פאסין מציע מסגרת אנליטית שהוא מכנה "ניתוח ביקורתי" (critical analysis) ככלי להתמודדות עם סוגיות מוסריות בשדה. ניתוח ביקורתי, הוא טוען, מכוון לבחון את "המשמעויות שהמילים והפעולות נושאים עבור הסוכנים החברתיים", והוא עושה זאת על ידי תיאורם בהקשרם החברתי וההיסטורי. בניגוד לשיח המוסרי, הניתוח הביקורתי מתנסח א-פוסטריורי, בעקבות המחקר. מטרתו היא לפענח היכן ומדוע הסוכנים החברתיים ממקמים את הטוב ואת הרע, ולפיכך הוא מחייב בחינה אמפירית לצד דיון תאורטי (Fassin, 2008). בהמשך להתוויה הזאת, קרלו קאדוף מציע להסית את המיקוד המחקרי מהסובייקט המוסרי אל אופני הסובייקטיביזציה (modes of subjectivation) (Caduff, 2011), אותם פרקטיקות ומופעים שדרכם השחקנים בשדה מתהווים כסובייקטים מוסריים.

אומנם המושג "ניתוח ביקורתי" נוסח על מנת להתמודד עם שדות ומצבים שיש בהם מושאים שאינם מתמיינים בקלות לקטגוריות בינריות של "טובים" ו"רעים", ופאסין עצמו רואה במושג הזה ביטוי לרעיון עיוני כללי. ואולם בניגוד לכך, המושג "חוויה מוסרית" נראה שיש יותר בעבודה האתנוגרפית משום שהוא מכוון את המבט למגוון משמעויות, מופעים וביטויים של המוסרי בשדה. "חוויה מוסרית" מומשגת כחוויה בין-סובייקטיבית, הקשורה לדאגות מוסריות העולות מנוכחותו של האחר, מעוצבת על ידי תסריטים תרבותיים ומחוברת בחיבור הדוק לרגשות (Zigon, 2008; Csordas, 2014; Zigon & Throop, 2014). עבור החוקרים בזרם מתפתח זה של האנתרופולוגיה של מוסר, המושג "מוסרי" מגולם בחוויה, בפרקטיקה או בפעולה שבני אדם מתנסים בה ביום-יום שלהם. ה"מוסרי" משוקע בתוך הייחודיות הספציפית של המצב הפרטיקולרי, ולכן בהכרח חומק מניסוח באמצעות מושגים אוניברסליים מופשטים (Zigon, 2008). מסגרת אנליטית זו מחייבת "למקם את הניתוח בתוך מציאויות פרטניות העולות מתוך רגעים ספציפיים ולהתנגד להישארות מחוץ למורכבות של מציאויות אלה לאור המחויבויות התאורטיות שלנו עצמנו" (Zigon & Throop, 2014). על פי ג'ארט זיגון, תפיסת המוסרי הזאת, שהיא כביכול צרה, מתגלה למעשה כמאפשרת לנוע לעבר מגוון רחב ועשיר של פרטים ייחודיים שאינם חוזרים על עצמם ואינם יכולים להתגלות דרך מבט שניזון מניסוחים כוללניים (Zigon, 2008).

השימוש בכלים האנליטיים האלה – האמביוולנטיות והשהיית ההנחות האפריוריות של החוקרת, המיקוד בפרקטיקות יום-יומיות של המשתתפים ובמופעים השונים של החוויה המוסרית שלהם – יכול להעמיד בסימן שאלה את החלוקה הבינרית בין "טובים" ל"רעים",

לאתגר את הכתיבה על טראומה בשדות הפוליטיים שבמחלוקת ולהעשיר את הכתיבה האתנוגרפית על מושאי מחקר שאינם מתמינים בקלות לקטגוריות מוכרות.

בחזרה לשדה: על סובייקטיביות מוסרית לא-קוהרנטית ועל הייחודיות של המבט האתנוגרפי

אחזור כעת למקרה הטיפולי שהזכרתי בתחילת המאמר – המקרה שנדון במפגשי ההוועצות של המטפלות במרכז הטיפולי שחקרתי – ואדון בו לאור הרעיונות של האנתרופולוגיה המוסרית שהצגתי. הפער בין הנרטיבים של סבל טראומטי שציפיתי לפגוש בשדה הנחקר לבין התמונה האמפירית שפגשתי הלכה למעשה יעמוד במוקד הדיון שלי כעת.

כאמור, בטרם כניסתי לפורום המקצועי של היחידה הקלינית ציפיתי לפגוש נרטיבים טראומטיים המניחים את "טוהרו" המוסרי והפסיכולוגי של קורבן הטראומה. ציפיה זו שלי ניזונה מהכתיבה האנתרופולוגית שהצביעה על הדקדוק המוסרי של השיח הזה (Young, 1995; Breslau, 2004) ועל כך שבמצבי סבל טראומטי, במיוחד כאשר הוא מתרחש בהקשרים פוליטיים, אנשי המקצוע המעורבים בטיפול בטראומה באים לידי ביטוי כסובייקטים מוסריים ופוליטיים (Fassin & Rechtman, 2009). הנחות וטענות אלה אכן עיצבו את הציפיה שלי לראות בנשות המקצוע המזוהות עם הציונות הדתית סובייקטים מוסריים המפרשים את חוויותיה של המטופלת על פי התפיסות המוסריות, המקצועיות והאידיאולוגיות שלהן. חרף ציפיה זו גיליתי כי במקום נרטיבים רציפים וקוהרנטיים של סבל טראומטי של המטופלת הופיעו אפיזודות של חוויות ודילמות מוסריות ספורדיות של נשות מקצוע וכי אפיזודות אלה לא התחברו לכדי נרטיב אחיד ועקבי. תהליך קבוצתי אינטראקטיבי של הקניית משמעות למצבה של הנערה המטופלת חולל נרטיבים שונים להסבר מצוקתה, והיו גם רגעים שהפרשנות של אותן נשות מקצוע שיקפה הגיונות מוסריים שונים, אפילו סותרים.

הפניית מבט אתנוגרפי אל הרגעים האלה של "חוויות מוסריות" ו"מצבי רוח מוסריים" (Zigon, 2008; Csordas, 2014; Zigon & Throop, 2014) זימנה לי את האפשרות לבחון את האופנים השונים שבהם באה לידי ביטוי מוחשי דאגתן העמוקה של משתתפות הפורום למטופלת, להוריה ולעמיתתן המטפלת, כמו גם לתרחישים הפוליטיים האפשריים. החוויות המוסריות האלה תורגמו לנרטיבים על אודות הנערה המטופלת ועל אודות המאורע ההיסטורי באמצעות בניית הרצף בין העבר, ההווה והעתיד הפוליטיים והאישיים וטשטוש הגבולות בין החוויות הסובייקטיביות ובין העולמות האינטרסובייקטיביים

(Throop, 2014). בתהליך ארוך ומפותל זה של פרשנות מקצועית התנסח "הטוב המוסרי" בצורות שונות – לעיתים על בסיס התפיסות הקהילתיות האידיאולוגיות של המשתתפות, לעיתים על בסיס הגדרת הצרכים של המטופלת, ולעיתים על בסיס תאוריות פסיכולוגיות על הורות וטראומה. המבט האתנוגרפי על חוויות ודילמות מוסריות של השחקניות בשדה במהלך הפרשנות הקלינית של חוויית הסבל אפשר לי לתפוס את טבעו תלוי הנסיבות של התהליך הפרשני ולתאר את אופיו הדינמי, הבינאישי והאינטראקטיבי ואת השימושים השונים של המשתתפות במודלים פרשניים מתחרים.

לתובנה כביכול פשוטה זו השלכות חשובות על המקום של החוקרת בשדות טראומה במחלוקת, הטעונים מוסרית, וכן על התובנות של מחקרים קודמים על שדות סבל וטראומה ועל מושאי מחקר "לא־נכונים". השדה שחקרתי – שבו הסובייקט הסובל הוא גם מי שעשוי לעורר עליו ביקורת – אתגר את שתי הנחות היסוד המרכזיות של שיח הטראומה מאז הכללתה של הפרעת הדחק הפוסט־טראומטית ב־DSM בשנת 1980: האחת, מארג ההיווצרות של קורבנות (McKinney, 2007), המתבטא בהנחת הבחנות ברורות בין קורבנות, מקרבנים וצופים; והשנייה, הלוגיקה המוסרית של הנרטיב הטראומטי, המניחה את חפותו או את טוהרו של הסובייקט הסובל (Young, 1995; Breslau, 2004). אתגור הנחות יסוד אלה סייע לי בסופו של דבר להימנע מצמצום המורכבות המוסרית של השדה הנחקר לחלוקה בינרית בין "טובים" ל"רעים". אומנם, כפי שהצביעו אנתרופולוגים של טראומה לפניי, סבל טראומטי תובע התגייסות ותמיכה (Fassin, 2008; Caduff, 2011); ושפת הטראומה מתפקדת בימינו כשפה אוניברסלית חוצה גבולות (Kierans & Bell, 2017; Fassin & Rechtman, 2009; Robbins, 2013), ובכל זאת אפשר בהחלט לסייג את הטענות האלה ולהציע שלא כל סבל הוא בהכרח מגייס ומאחד.

זאת ועוד, השהייה בשדה המחקר שמשך לתוכו לאורך כל הדרך ציפיות שונות וסותרות עוררה אצלי את החשיבה על משמעות הכתיבה האתנוגרפית על שדות שבלב המחלוקת הפוליטית והמוסרית, שרבים מסוגם מתקיימים בהקשר הישראלי. בדומה לויקטור סטוצ'קובסקי, אשר חזר להרהר במשמעות ההתנסות המחקרית שלו שנים רבות אחר כך, גם אני יכולתי לנסח בדיעבד את האוריינטציה המתודולוגית שיכולה להיות רלוונטית לשדות הללו, שמתבטאת במעבר מההתבוננות במושאי המחקר כסובייקטים מוסריים להתבוננות במופעים של הסובייקטיביזציה המוסרית שלהם (Caduff, 2011). ההתמקדות במופעים ובביטויים הלא־אחידים, ולפעמים סותרים, של הסוכנות המוסרית של המטפלות כלפי חוויית הסבל שנוצר בהקשר הפוליטי של ההתנתקות לא רק שאפשרו

לי להימנע מ"פרשנות סטטית" (Kierans & Bell, 2017) של העולם החברתי הנחקר, אלא גם, ובעיקר, לזנוח את הנחת קיומם של סובייקטים מוסריים קוהרנטיים הפועלים על פי הנחות ותפיסות מוסריות ידועות מראש. תובנה זו הביאה אותי אל מעבר לקטגוריות ברורות וידע אפריורי. מובלטת בה חשיבותו של המבט האתנוגרפי המסוגל לתפוס את התנועה, את הסתירה ואת הערפול בנרטיבים של השחקנים בשדה. תובנה זו מחייבת להשהות הנחות אפריוריות על האופנים שבהם מושאי המחקר יכולים לבוא לידי ביטוי כסובייקטים מוסריים, והיא אף משחררת את החוקרת מן המעמסה של הציפיות בדבר הייצוג הראוי של השדה, במיוחד כשמדובר בשדות שתובעים התמימות לקטגוריות, התגייסות, ביקורת או אהדה.

השהיית הנחות אפריוריות באשר לביטויי המוסריות של מושאי המחקר מתכתבת עם המפנה המוסרי במחקר האנתרופולוגי במשמעותו הלא-נורמטיבית של המושג. מפנה זה, כאמור, בא לידי ביטוי בהתמקדות של החוקרים בדרכים היום-יומיות שהמוסר והאתיקה נחווים, נבנים, נדונים, ונחיים בהקשרים אתנוגרפיים פרטיקולריים. המפנה מניח כי "לא המוסר ולא האתיקה יכולים להיחשב מושגים טוטליים מאוחדים. הם יכולים להימצא בעולם החברתי כמקבצים של היבטים מגוונים של מה שנתפס כמוסר או כאתיקה במצב פרטיקולרי" (Zigon, 2014). אני סבורה כי לאוריינטציה מחקרית זו יש פוטנציאל ללמד אותנו את מה שלא ידענו, ואולי, בסופו של דבר, לערער על מה שויקטור סטוצ'קובסקי הגדיר כ"כלכלה מוסרית", זו אשר מאפיינת את האנתרופולוגיה ומכוונת את החוקרים להשקיע בלמידה של נושאים "המעניקים הכרה חברתית" (Stoczkowsky, 2008).

מקורות

מזרחי, ניסים, וכנרת שדה (בהכנה). מחשד למשמעות: המפנה הפוסט-ליברלי בחקר החברה והרוח בישראל. ירושלים: מכון ון ליר.
פישר, שלמה (2009). הציונות הדתית על סף האלף השלישי. **אקדמות** כב, 9–38.

Breslau, Joshua (2004). Cultures of trauma: Anthropological view of posttraumatic stress disorders in international health. *Culture, Medicine and Psychiatry* 28, 113–126.

- Brunner, Jose (2002). Identifications, suspicions, and the history of traumatic disorders. *Harvard Review of Psychiatry* 10, 179–184.
- Caduff, Carlo (2011). Anthropologist's ethics: Moral positionalism, cultural relativism, and critical analysis. *Anthropological Theory* 11(4), 465–480.
- Csordas, Thomas J. (2014). Afterword: Moral experience in anthropology. *Ethos* 42(1), 139–152.
- Dalsheim, Joyce (2010). On demonized Muslims and vilified Jews: Between theory and politics. *Comparative Studies in Society and History* 52 (3), 581–603.
- Dalsheim, Joyce (2011). *Unsettling Gaza: Secular liberalism, radical religion, and the Israeli settlement project*. Oxford: Oxford University Press.
- Fassin, Didier (2008). Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory* 8(4), 333–344.
- Fassin, Didier (2012). Introduction: Towards a critical moral anthropology. in Didier Fassin (ed.). *Moral Anthropology*. Malden: Wiley-Blackwell, 1–17.
- Fassin, Didier (2014). The ethical turn in anthropology: Promises and uncertainties. *Journal of Ethnographic Theory* 4(1), 429–435.
- Fassin, Didier, & Richard Rechtman (2009). *The empire of trauma: An injury into the condition of victimhood*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harding, Susan (1991). Representing fundamentalism: The problem of the repugnant cultural other. *Social Research* 58 (2), 373–393.
- Heim, Maria, & Anne Monius (2014). Recent work on moral anthropology. *Journal of Religious Ethics* 42(3), 385–392.
- Kidron, Carol (2003). Surviving a distant past: A case study of the cultural construction of trauma descendant identity. *Ethos* 31(4), 513–544.
- Kierans, Ciara, & Kirsten Bell (2017). Cultivating ambivalence: Some methodological considerations for anthropology. *Journal of Ethnographic Theory* 7(2), 23–44.
- Klenk, Michael (2019). Moral philosophy and the "ethical turn" in anthropology. *Journal of Ethics and Moral Philosophy ZEMO* 2, 331–353.
- Knorr Cetina, Karin (1999). *Epistemic cultures: How the sciences make knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laidlaw, James (2002). For an anthropology of ethics and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), 311–332.

- Landau, Ruth (1999). Professional socialization, ethical judgment and decision-making orientation in social work. *Journal of Social Service Research* 25(4), 57–75.
- Mattingly, Cheryl (2014). *Moral laboratories*. Berkley, CA: University of California Press.
- Mattingly, Cheryl, & Jason Throop (2018). The anthropology of ethics and morality. *Annual Review of Anthropology* 47(1), 475–492.
- McKinney, Kelly (2007). Breaking the conspiracy of silence: Testimony, traumatic memory, and psychotherapy with survivors of political violence. *Ethos* 35(3), 265–299.
- Parish, Steven M. (2014). Between persons: How concepts of the person make moral experience possible. *Ethos* 42(1), 31–50.
- Plotkin Amrami, Galia (2013). Between national ideology and western therapy: On the emergence of a new "culture of trauma" following the 2005 forced evacuation of Jewish Israeli settlers. *Transcultural Psychiatry* 50 (1), 47–63.
- Plotkin Amrami, Galia (2016). Competing etiologies of trauma and the mediation of political suffering: The disengagement from the Gaza Strip and West Bank in the secular and religious professional narratives. *Ethos* 44(3), 289–312.
- Plotkin Amrami, Galia (2019). Time, history and mythology in the cultural construction of the "nature of pain": Positioning Jewish settlements' evacuation within the religious timeline. *Transcultural Psychiatry* 56 (5), 1036–1055.
- Plotkin Amrami, Galia (2021, October 19). [Rethinking the moral in narrating trauma: Ethnographic insights on clinical reasoning](#). *Transcultural Psychiatry*.
- Robbins, Joel (2013). Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, 447–462.
- Stoczkowski, Wiktor (2008). The "fourth aim" of anthropology: Between knowledge and ethics. *Anthropological Theory* 8(4), 345–356.
- Throop, C. Jason (2014). Moral moods. *Ethos* 42(1), 65–83.
- Young, Allan (1995). *The harmony of illusions: Inventing post-traumatic stress disorder*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wilkinson, Iain (2004). The problem of "social suffering": The challenge to social science. *Health Sociology Review* 13(2), 113–121.

- Zigon, Jarrett (2007). Moral breakdown and the ethical demand: A theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory* 7(2), 131–150.
- Zigon, Jarrett (2008). *Morality: An anthropological perspective*. Oxford and New York: Berg.
- Zigon, Jarrett (2009). Morality and personal experience: The moral conceptions of a muscovite man. *Ethos* 37(1), 78–101.
- Zigon, Jarrett (2014). Attunement and fidelity: Two ontological conditions for morally being-in-the-world. *Ethos* 42(1), 16–30.
- Zigon, Jarrett, & C. Jason Throop (2014). Moral experience: Introduction. *Ethos* 42(1), 1–15.



ד"ר גליה פלוטקין עמרמי, המחלקה לחינוך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.
דוא"ל: plotking@bgu.ac.il