

## סדר יום חדש ל"היסטוריה החדשה"

בשנה האחרונה נעשה ניסיון, הממשיך גם בחוברת זו, לסכם ולתמצת את תופעת "ההיסטוריה החדשה". מן הסיכומים הטנטטיביים הללו עולה כי לעת עתה הבציר המהפכני האקדמי הזה הוא הופעתה של היסטוריוגרפיה ריביוניסטית, שאמונה על הגישה האמפירית-הרציונלית לחקר ההיסטוריה והעוסקת בקורותיה ובעמדותיה של הצמרת הפוליטית, הציונית והישראלית. חוקרים המכונים "חדשים" קראו תיגר על הדרך שבה תוארה העלילה ההיסטורית הציונית, מראשיתה ועד לשנות החמישים, בספרי לימוד, בטקסי זיכרון ומעל הכל בכתבים אקדמיים ואקדמיים-למחצה. רוב החוקרים האלה לא קראו תיגר מתודולוגי או היסטוריוסופי על דפוסי הטיעון והגילוי המקובלים על הממסד ההיסטוריוגרפי האקדמי בארץ, והתמודדו רק עם הגילויים והטיעונים עצמם. השינוי עד כה היה אם כן קוגנטיבי ולא פרדיגמטי.

אבל הדיון האקדמי גלש לכמות הציבוריות, ובמקביל גדלה התעניינותם של מדעני החברה בדיון ההיסטורי על הציונות. בעקבות שני התהליכים האלה התערער גם ויכוח מטא-היסטורי בשאלות תיאורטיות ומתודולוגיות. וכך, מעל דפי העיתונות דנו בהשלכות הפוליטיות והמוסריות של הגילויים החדשים, ומעל במות מחקר אקדמיות שונות עסקו בשאלות פרדיגמטיות ונרטיביות הקשורות בכתיבת היסטוריה מקומית בישראל.

מבחינה ממסדית הדיון ב"היסטוריה החדשה" התנהל בארץ בשתי רמות, או מעל שתי במות. בתוך עולם המחקר והפרסום האקדמיים, תמצית "ההיסטוריה החדשה", לפחות עד כה, הסתכמה בשורה של מאמרים וספרים, שעסקו, רובם ככולם, בהיסטוריה פוליטית ודיפלומטית. מחברי המחקרים האלה ערערו על תקפות המטא-נרטיב הציוני בעזרת גילויים ארכיוניים חדשים או באמצעות פרשנות ביקורתית יותר של המקורות הגלויים. מעל במת התקשורת המקומית, לעומת זאת, התנהל דיון מטא-היסטורי, שחרג משאלות של גילוי וחיפוש וגלש לעיון-מחדש במתודולוגיה ההיסטורית. כאן בלט העניין בשאלות של אובייקטיביות היסטורית וכן רוחב הטריטוריה ההיסטוריוגרפית ועומקה.

דווקא הדיון העיתונאי ב"היסטוריה החדשה" הזיז את צמיחתה של סוציולוגיה ביקורתית ישראלית; או יותר נכון החיה סוציולוגיה זו. הסוציולוגיה הביקורתית, כפי שהערתי במקום אחר, הקדימה את "ההיסטוריה החדשה" אך זכתה לפריחה מחדשת רק לאחר שהדיון בסוגיית "ההיסטוריה החדשה" עבר ממגדל השן האקדמי לספירה הציבורית (Pappe 1995). כבר בשנות השבעים עסקו הסוציולוגים במבט ביקורתי על דרך התפתחותה של החברה בישראל בעזרת חומר ארכיוני חדש וישן (רם, בגיליון זה). אך בהתגלמותה החדשה עסקה סוציולוגיה זו גם בוויכוח עצמו והעמיקה את התודעה הציבורית בדבר קיומו של הוויכוח כתופעה בתרבות הפוליטית בישראל. אורי רם, העוסק בשאלות הקשורות בתרמית הידע הסוציולוגי הישראלי (שם), מעביר את הדיון המטא-היסטורי מן העיתונות חזרה לאקדמיה. דיון מטא-היסטורי אקדמי שכזה נערך גם מעל דפי כתבי-העת *History and Memory* (Ne'eman Arad 1995).

לאחר יותר מעשר שנים של דיון ומחקר כדאי אולי לנסות ולאתר את החללים והפערים שנתגלעו בדיון ההיסטורי עד כה. יתרה מכך, מתוך מודעות למתח הכפול שנוצר בין הדיון המטא-היסטורי לדיון ההיסטורי מחד גיסא, ובין העיסוק האקדמי הטהור לבין ההתעניינות התקשורתית הציבורית הרחבה, מאידך גיסא, אולי הגיעה העת להמשיך במלאכה ולנסות לשרטט סדר יום אפשרי להמשך הדיון בסוגיית ההיסטוריה החדשה.

## הדילוג מפרה-היסטוריה פוזיטיביסטית למטא-היסטוריה פוסטמודרניסטית

אחת התוצאות המיידיות של המתח הכפול הזה הוא התפתחות אנומלית ומהירה ביותר של העיסוק האקדמי הישראלי בעבר הציוני. בין הכתיבה האמפירית לדיון המטא-היסטורי, דילגה האקדמיה הישראלית על שלב פורמטיבי חשוב, שזכה משני צדי האוקיינוס האטלנטי לכינוי "היסטוריה חדשה". זהו שלב שבו התרחקה ההיסטוריה מן הצמרות הפוליטיות והחברתיות ושלבה כלי מחקר ממדעי החברה במאמץ ההיסטוריוגרפי להרחיב את היריעה ההיסטורית כך שתכסה את כל החברה ואת מגוון יחסיה עם הטבע, האקלים וה"סטרוקטורות" הכלכליות והתרבותיות אשר מניעות את גלגלי ההיסטוריה.

בזכות הדיון המטא-היסטורי שלהם התחברו המתדיינים הישראליים לשלב הנוכחי בהיסטוריוגרפיה העולמית, שבו החוקרים מתדיינים-מחדש במגבלות ההיסטוריה ה"טוטאלית" ונטולת המימד הפוליטי; אך הם עושים זאת מבלי שהם עצמם התנסו בכתיבת היסטוריה מן הסוג הזה. הדיון המטא-היסטורי בארץ מגלה כי קיימת מודעות גבוהה לצורך בקיומו של דיון תיאורטי בנפלאותיה של ההיסטוריה התרבותית הפוסט-סטרוקטוראלי, אך לא נעשה שום מאמץ לנסות וליישם גישה זאת במחקרים קונקרטיים על ההיסטוריה המקומית.<sup>1</sup> יתרה מכך, לתוך השיח האקדמי הישראלי חדר, בקלות רבה, השיח הפוסטמודרניסטי, ועמו התפיסה הספקנית כלפי קיומן של "האמת" ו"המציאות". רוב המשתתפים בדיון הפוסטמודרני אינם היסטוריונים אך הם מצביעים בעבודותיהם האקדמיות ובתרומתם לשיח הציבורי על דרכים אפשריות לפירוק שליטתו של הנרטיב ההגמוני, הלבן והגברי, בסיפור ההיסטורי של ה"אחרים" ו"האחרות" בארץ הזו (ראו למשל צוקרמן 1993; לאור 1995, 171-115).

הדילוג הזה משלב אנכרוניסטי של פוזיטיביזם היסטורי, לשלב פוסטמודרני, הותיר חללים רחבים בהיסטוריה החברתית של הארץ; חללים שעדיין משועים למחקרים חדשים וחלוציים. כמו תהליכים של מודרניזציה מיובאת, שלרוב הם נכפים ממעל, מהירים ועל כן מובילים לקיטוב ואי-יציבות בחברות מתפתחות, כך גם בגרות טרם זמנה של ממסד היסטוריוגרפי יכולה להשמיט את הקרקע מתחת לכל מי שחפץ באמת בדיאלוג בין-דורי, בינתחומי ובין-השקפתי.

הדילוג המהיר ערער את הבסיס לדו-שיח של ממש בין קבוצות שונות של היסטוריונים ישראלים אשר עוסקים בהווה המקומית. בעוד דוד טל, אהרון שי, אניטה שפירא ובני מוריס יכולים להתמודד זה עם זה על פרשנות נכונה של מסמכים, הם נקלעים למבוי סתום בחיפושם אחר קרקע משותפת וזאת משום שעל-פי תפיסתם, שאותה מייצג בגיליון זה גרעון קרסל, מישוהו משקר (ביודעין ובמזיד על-פי קרסל ומוריס), ושלא במודע (על-פי שי וטל 1996). יתרה מכך, היסטוריונים פוזיטיביסטים, כפי שמוריס מבהיר בעמודים המסיימים מהדורה מחדשת של ספרו *1948 and after*, אינם מתעניינים כלל ועיקר בדיון המטא-היסטורי, וכך גם ניתק חוט הדיאלוג בתוך הקבוצה הקרויה "היסטוריונים חדשים" (Morris 1995). מבחינה מתודולוגית, אם כן, הוויכוח בתוך שדה המחקר ההיסטוריוגרפי הוא בתוך האורתודוקסיה, אך קיימת הטרודוקסיה והיא מתקבלת, אם כי בדרך ייסורים, ככנסיה נוספת.

הפערים שהמצב האנומלי הזה יוצר הם משעשעים למדי. כך, למשל, אורי רם יכול כבר לכתוב בבטחה את ההסבר לצמיחתה של "ההיסטוריה החדשה", עוד בטרם התגבש קונצנזוס בקרב החוקרים כי קיימת תופעה כזו כלל ועיקר. אך, בכל זאת, למרות הדילוג המהיר והפערים הנראים

1. בשלב זה קשרו החוקרים בין הסטרוקטורות של אסכולת ה"אנאל" ובין קוגניציות אידיאולוגיות, וחיברו בין רמת הידע בחברה ותפוצתו לבין דפוסי עוצמה פוליטיים וכלכליים.

כבלתי-ניתנים לגישור בין "היסטוריונים חדשים" ל"ישנים", נוצרה מציאות חדשה באקדמיה הישראלית. אנו עדים לתהליך התבססותה של הטרודוקסיה אקדמית על רקע של חברה פוסט-ציונית. בתוך התהליך הזה הדיון המטא-היסטורי ילווה כעת באופן תדיר את הגילויים ההיסטוריים" וזו אולי תמציתה של "ההיסטוריה החדשה" בשלבים הבאים של התפתחותה. במרכז הצג ההיסטוריוגרפי לא יעמדו רק גילויים נוספים על מלחמות בצמתים היסטוריים חשובים, שהחומר הארכיוני לגביהם טרם נפתח, כי אם גם הזיקה בין הגילויים הללו לשאלות אידיאולוגיות ומטא-היסטוריות.

יש גם יתרון מסוים להתבגרות מהירה שכזו של הכתיבה ההיסטורית בישראל. המחקר החברתי והתרבותי הנחוץ כל-כך, יכול כעת להיעשות מתוך מודעות גדולה יותר לשאלות של אובייקטיביות מדעית, ולהתרחב על בסיס מיומנות מרשימה יותר בפירוק המציאות, שעיצבה האליטה הפוליטית והכלכלית בעבר, ובחשיפת הפיגומים המדעיים שבונה המסד האקדמי לשימור הזיכרון הקולקטיבי של אותה מציאות.

זאת ועוד: הדיון כולו עתיד לשוב בתוך מציאות חדשה – וזו טענתי העיקרית במאמר זה – שבה עירנות החוקרים לקיומם של הקשרים סביבתיים, פוליטיים וחברתיים המשפיעים על עבודתם, תשמש בסיס עיקרי ומהותי להמשך פורה של הדיון ההיסטוריוגרפי, ותאפשר לנהל דרשיח אקדמי. וזאת למרות החלוקה בין פוזיטיביסטים לרלטיביסטים, שמתארים רם וזקס במאמריהם (רם; זקס, בגיליון זה). במבט מקרוב, דומה כי הניתוק בין הקבוצות השונות אינו מוחלט. המונח "פוסט-ציונות", למשל, הפך למושג המאפשר לכולם להתבטא ולהשתתף בדיון על העבר ה"ציוני". גם אלה שטענו שאין לעמדתם האידיאולוגית כל השפעה על מבטם ההיסטוריוגרפי, מוכנים להשתתף בדיון על הצד המוסרי של המעשה הציוני. ואולי פה עיקר תרומתו של גדעון קרסל כשהוא מעיר את עינינו לחשש הרווח בתוך הזרם המרכזי באקדמיה הישראלית מן הנזק הטמון בדיון עצמו לדימויה המוסרי של ישראל (קרסל, בגיליון זה). מאז ראשית הציונות היה החשש הזה לבלבא של ההתמודדות הקונגיטיבית של ראשי תנועת העבודה ומשכיליה עם דילמות מוסריות. הציונות היא תנועה שכל הישגיה הושגו בכוח הזרוע אך כותבי קורותיה טענו וחלקם מוסיף לטעון, כי הישגים אלה נרכשו כולם בכוח הזכות. ואין לך תהליך מסוכן יותר לשמיטת הבסיס המוסרי, מאשר ביקורת "צברית" מבפנים. ומכאן שלא כדעתו של דן זקס, אני סבור שלא ההיסטוריוגרפיה הפוזיטיביסטית לבדה מאיימת על "שומרי החומות" (זקס, בגיליון זה). מאמרו של קרסל מלמד כי יש כאן קצה של קרחון עמוק יותר ורחב יותר של דיון בסולם ערכים מוסרי ומערכת אמונה אידיאולוגית.

אך דיון מטא-היסטורי שאינו נח על שכבות מוצקות יותר של מחקר היסטורי של ממש, שבו מתמודדים ההיסטוריונים, בעזרת מתודולוגיה בינתחומית ותיאוריה ספקנית, במקרי-חקר מקרו או מיקרו היסטוריים, יכול ליצור חזות מטעה של שטחיות בדיון ההיסטוריוגרפי. לכאורה, ניתן לטעון וגם כבר נטען, כי הדיון המטא-היסטורי פטר, לעת עתה, את בעלי הגישה הרלטיביסטית וה"נרטיבית", מעיסוק מחקרי של ממש. "דיון-העל", הוא תמיד אלגנטי ושוטף יותר מן המחקר עצמו. מכאן החשד שעולה בקרב ארכיונים למיניהם, כי הדיון ה"תרבותי" וה"מטא-היסטורי" הוא מסווה לעצלות אינטלקטואלית שמקורה באי-ידיעת שפות אחרות או נובע מסף סבלנות נמוך מדי עבור המטלות הכרוכות בנבירה ארכיונית או ספרייתית.

יתר על כן, טוענים לפעמים שכל החוקרים המתעסקים במחקרים קונקרטיים בהיסטוריה הישראלית סרים בסופו של דבר למרותה של הגישה האמפירית (טל ושי 1996). הטענה הזו מתעלמת מקיומה של כתיבה רלטיביסטית שכבר קיימת באקדמיה, גם אם הופעתה היתה עד כה במשורה, אך בעיקר יש כאן קריאה לא נכונה של אופי התפתחותה של היסטוריוגרפיה לאומית. החוקרים הללו נוטים להתייחס להיסטוריוגרפיה בצורה גלית. הם רואים בדיון ההיסטוריוגרפי מטוטלת שהתעופפה לקצה הרחוק והבלתי-מתפשר של אידיאולוגיה אנטי-ציונית או של עמדה היסטורית רלטיביסטית, וכעת, עם שוך המאבק העיתונאי, תחזור המטוטלת ותנוח על מקומה בשלום. וכך יחזרו הכל לכתיבה פוזיטיביסטית, גם אם ביקורתית יותר של העבר הציוני. הכמיהה היא לכך שהמטוטלת המדעית תיעצר בנקודת משען קונצנזואלית לאחר התנודות הקיצוניות שגרם לה הדיון המטא-היסטורי והאידיאולוגי (הקצנה הן מבחינת חומרת ההתייחסות לישראל בעבר, והן מבחינת הביקורתיות כלפי המסמכים הדיפלומטיים). בנקודת עצירתה החדשה תיחשף גרסה מקובלת

ומתונה יותר של אירועי העבר אשר תתקבל כ"אמיתית" ועמה יוכלו להסכים גם אנשי הממסד בעבר וגם המבקרים בהווה (לתהליך הזה קוראים טל ושי תהליך סינתטי).

אך, כתיבת היסטוריה היא תהליך דיאלקטי שאין בו נקודת סיום או מנוחה, ועל כן המושג "היסטוריוגרפיה סינתטית" מטעה. כתיבת היסטוריה היא תמיד עניין שנוי במחלוקת. המחלוקת אינה שוכבת לעולם, והיא נסערת מדיונים על אומנתו של ההיסטוריון ומתרומות של הדיון המטא-היסטורי, ולא רק בגלל זעזועים שיוצרים הממצאים ההיסטוריים עצמם. על כן יש לצפות כי בדיוק כמו אצל היסטוריונים נרטיביים גדולים הכותבים כיום, כגון סימון שמאע ותיאודור זלדין, שמבליעים בכתיבה קונקרטי את הדיון המטא-היסטורי, כך גם סדר היום העתידי של ההיסטוריה החדשה יציג עבודות מעין אלו (Schama 1989 ; Zeldin 1992).

ניצנים ראשונים של סינתזיה אפשרית בין דיון תיאורטי לניתוח של סוגיה קונקרטית אפשר כבר למצוא בספרם של ברוך קימרלינג ויואל מגדל, הפלסטיות. ספר זה מתבסס על מתודולוגיה בינתחומית ומציג ניתוח של תופעת הלאומיות הפלסטינית כמקרה-חקר, לא ייחודי, של התופעה הלאומית בכללותה (Kimmerling and Migdal 1993). קימרלינג ומגדל מציעים מבט חדש שאינו נובע מחומר ארכיוני טרי, שכמעט אינו מופיע בספר, אלא מתובנה חדשה של תופעת הלאומיות ואפילו, גם אם הכותבים עצמם מתכחשים לכך, מרגישות גדולה יותר ללגיטימיות של הנרטיב הפלסטיני. שני חוקרים אלו, למרות טענתם לאובייקטיביות ואמפיריות, בולטים בכך שהם מעזים לכתוב מבלי להיזדקק למאות הערות שוליים שיעידו עליהם עדות ניצחת, שהם אכן הולכים בדרך הנכונה, האחת והיחידה, לשחזור העבר.

## סדר היום החדש: השלב הסינתטי בגוף הידע

הספרות העדכנית התיאורטית על הלאומיות הניבה צרור נוסף של תהיות שמעטים מן החוקרים הישראלים של הציונות השכילו להשתמש בהם (למשל פיטרברג 1995). מאמרו של לורנס ג. סילברשטיין בקובץ זה מסמן כיוון מחקרי כזה המושפע מן הדיון התיאורטי העדכני בתחומי פרשנות השפה והספרות: לכיוון הזה עשויה להיות תרומה מרתקת להבנת מקומה של ההיסטוריה כמנגנון המשתתף בכינון הזהות הלאומית והזיכרון הקולקטיבי של חברה נתונה ומובנה על-ידם בתורו (סילברשטיין, בגיליון זה).

כדי להמחיש מה הוא לדידנו מבט סינתטי שכזה, נעיין בחטף בדרך שבה מנותחת הציונות על-ידי חוקרים "זרים", לא ישראלים, שתחום התמחותם הוא עיסוק תיאורטי ומתודולוגי בשאלת הלאומיות. הקוראים יוכלו בעצמם להשלים את ההשוואה בין הבציר הזה למבט ההיסטורי הישן והחדש על הציונות. אנו רק נעיר כי המבט המשולב הזה, שבין הדיון התיאורטי למקרה-החקר הקונקרטי, מכיל מבט פרו-ציוני, א-ציוני ואנטי-ציוני, גישות פרימודיאליסטיות ומדרניות, ומהווה, כך אנו מאמינים, הוכחה לפוריות שדיון כזה מניב. זהו ניתוח שאינו מתבסס על חומר ארכיוני רב, נטול יומרה לאובייקטיביות מדעית ומשוחחר, כמובן, מן הפטריטיזם המעוור של האקדמיה הישראלית העוסקת בחקר הציונות.

דומה כי המכנה המשותף לכל החוקרים הללו שיוצגו להלן הוא התייחסותם לציונות כחלק מתופעת הלאומיות בעולם השלישי, באופן כללי, ובמזרח התיכון באופן מיוחד. משמע שציונות היא נושא בתוך מחקרים אזוריים על המזרח התיכון המתנהלים באמצעות מתודולוגיות בינתחומיות. מעטים הם החוקרים הזרים אשר יתבוננו בתנועה הלאומית היהודית הטריטוריאלית בנפרד מהתנועות הלאומיות הערביות. למעשה רק מקס ובר בולט בהתבוננות נפרדת בציונות והדבר מובן אם מביאים בחשבון את זמנו ומקומו. ובר בודק תנועות לאומיות על-פי שני קריטריונים עיקריים. הבדיקה הראשונה מאפיינת באופן פונקציונלי ורציונלי את התנועה עצמה, בהתאם ליומרותיה. עברו הציונות התיימרה לפתור את הבעיות של העם היהודי, אך למעשה רק החריפה אותן, משום שהיא פיצלה את היהודים לציונים, ללא-ציונים, למתבוללים, לחרדים ולחילוניים. הבדיקה השנייה מאפיינת את התופעה הלאומית מנקודת מבט חיצונית. התייחסות ליהדות כלאום תלויה לא מעט בסביבה החיצונית. וכך, עבור האמריקנים היהדות היא דת, עבור הערבים היא אימפריאליזם ועבור הציונים היא אומה. ובר חושף כאן כמובן את הפרדוקס הראשון של

בנדיקט אנדרסון: זה שבין ההגדרה הסובייקטיבית של הלאומיות על-פי מחולליה וזו האובייקטיבית, של חוקריה. לפי ובר אין הגדרה שתגשר בין שתי נקודות המבט האלה על הלאום, ולכן מאזן הכוח בין ההגדרה הסובייקטיבית של הקבוצה מול עוצמתן של ההגדרות המוצעות על-ידי הכוחות החיצוניים יקבע בסופו של דבר את כישלונה או הצלחתה של הציונות. תנאי להצלחת הציונות היא רמה מסוימת של הכרה חיצונית, אשר לה זכתה הציונות בסופו של דבר, כמה שנים אחרי שובר כתב את דבריו (Weber 1948, 174).

גם גלנר משתמש בציונות כדוגמה, שבעזרתה הוא מוכיח את טענתו העיקרית כי לאומיות היא פרי מובהק של תהליכי מודרניזציה. הציונות, לדידו, היא דוגמה מצוינת לדרך שבה חברות מודרניות משתמשות במאגרים תרבותיים עתיקים כדי להמציא זהות לאומית יש מאין: "ולעתים אפשר להמציא או לברוא מחדש – באמצעות רצייה פוליטית והנדסת תרבות – תרבות גבוהה חדשה, מבוססת על אלמנטים שנלקחו מן העבר הרחוק וחוברו להם יחדיו כדי ליצור משהו חדש לגמרי, כמו שנעשה בישראל" (Gelner 1994, 907).

מכיוון אחר, דומה לרגע שגלנר, בשניות שאופיינית ללא מעט מעבודותיו, נשבה באופיה הייחודי של הציונות כ-*sui generis*, כלומר, מדובר במקרה-חקר בעייתי שמטיל צל על מי שמנסה להכלילו בקטגוריות מיון מוכנות מראש. נסתפק בשתי דוגמאות מעבודותיו. ראשית בעניין התיעוש. עבור חוקר שקישר בעוצמה רבה כלי-כך בין תהליכי תיעוש ללאומיות, רצונם של היהודים לשוב לקרקע ולחקלאות מבלבל קמעה את המסקנה הכללית. גלנר מסכים כי על-פי ההסבר שלו לתנאי צמיחתה של לאומיות, אופיה של האוכלוסיה היהודית מצביע על מקרה שאינו מתאים לתיאור הכללי. האוכלוסיה היהודית היתה חדר-ממדיית בכישוריה המעמדיים והתעסוקתיים, ועל כן לא היוותה בסיס נאות להקמתה של מדינה. יתרה מכך, בעוד שבאירופה מוקד הלאומיות היה בערים הרי במקרה הזה הלאומיות הובילה אל הכפר. גלנר מתעשת, פותר את הבעיה ומחזיר את הציונות כעוד דוגמה לקטגוריה הכללית של הלאומיות: זו לא היתה שיבה של ממש אל הקרקע; למעשה היתה זו חברה שייצרה תחליפי איכרים – "איכרים שבטיים", בשפתו של גלנר, שיצרו יחידות יצרניות ולוחמניות. היה כאן מסדר נזירים חילוני שאפשר וחולל טרנספורמציה מן החיים האורבניים למסגרת חיים כפרית, ומצא את האידיאולוגיה שטרנספורמציה כזו נזקקה לה בסוציאליזם הפופוליסטי. הסוציאליזם הזה אומץ כתוצאה של מקריות היסטורית. הוא היה פונקציונלי לצורך השתלטות על הקרקע, ולא נוצר דווקא כמוזר לבעיית האדם היהודי בעידן המודרני כפי שטענו מחולליו.<sup>2</sup>

הציונות בשלב מאוחר יותר ממשיכה להטריד את גלנר כדוגמה שיש בה עירוב של מודרניות ומסורתיות. גלנר ער לכך כי שיקולים קואליציוניים בישראל מותירים את חיי האישות בידיה של רשות חוקתית השואבת מן ההלכה היהודית את הכוח לשלוט בחיי הפרט. בניגוד למקרה הראשון שבו פתר גלנר את המתח, כאן הוא מעדיף לראות את הציונות כדוגמה של מודרניות מוגבלת, שיש לה כמובן השלכות על הלאומיות "וכך ארגון קהילתי פרה-מודרני שורד בזכות איוון פרלמנטרי שנובע משיטת בחירות יחסית. מסורת יכולה להשתמש בדפוסים מודרניים כדי לחסום את המודרניות" (Gelner 1994).

אך כאמור, מרבית החוקרים בשנים האחרונות אינם מטפלים בסוגיה זו בפני עצמה אלא רק בהקשר מזרח-תיכוני, או לאומי-דתי, או לאומי-קולוניאלי (בניגוד להפרדה שקיימת בארץ בין חקר הציונות לחקר המזרח התיכון בגלל חלוקת עבודה אירוצנטרית באקדמיה). חוקרים פרימורדיאליסטים ומודרנים ישתמשו במקרה-החקר הציוני בשני אופנים שונים. עבור פול בראס, הפרימורדיאליסט, הלאומיות היהודית היא דוגמה טובה לקשר שבין עידן קדום לזהות לאומית מודרנית. ישנן קבוצות בעלות זהות אתנית ברורה יותר, שלהן גרעין תרבותי ברור, והיהדות היא אחת מהן. זהותה נשמרה לאורך הזמן בעזרת הרבנות ותלמידי חכמים, אך לא דווקא מתוך כוונה לאומית. בראס אינו סבור על-כן כי במימד האתני שברת היהודית ישנה ערובה להצלחה של היהדות כתנועה לאומית. נהפוך הוא, לדעתו דווקא תנועות שהמציאו את הגרעין האתני לאחר הקמתן יכולות להצליח יותר בהקמתה של מדינת לאום או מדינה מודרנית יציבה. זהות האתנית

2. ראו: Gelner 1994, 140–141. ניתוח זה אומץ בחלקו על-ידי גרשון שפיר (Shafir 1989).

לכדה, גם אם היא מתקבלת כנתון, אינה ערובה למעבר נוח למדינה. כדברי בראס, עצם קיומו של גרעין תרבותי אורתודוקסי, יהודי או אסלאמי, אינו טומן בחובו כל הסבר להופעתה של תנועה לאומית כמו הציונות או של מדינת לאום כמו פקיסטן. אחרי הכל, המבטאים הבולטים ביותר של הגרעין התרבותי הזה, הרבנים וה"עלמאא", טענו כנגד הקמתה של מדינת לאום חילונית כביטוי למימוש דתם. נכון הוא שהרבנים וה"עלמאא" אחראים על המשכיות קיום הקהילות הדתיות, אך בתודעתם הם קיימו קבוצה בעלת הגדרה אחרת לגמרי מאלה שקמו בסופו של דבר בישראל ובפקיסטן.

אך בראס חושב שכדי להבין את הציונות יש להבין את הרבנות של ימי הביניים כמייצגת שלב פרוטו-אתני. מבקרי הגישה הפרימורדיאלית טענו כי באתניות אין דבר מעבר להתאגדות פונקציונלית לצרכיה הפוליטיים והכלכליים של קבוצה זו או אחרת. בראס אינו מקבל את השוליות המיוחסת לרקע התרבותי והדתי בתופעת האתניות; שוליות המיוחסת על-ידי קבוצת חוקרים, שהוא מכנה אינסטרומנטלית. הוא מקבל את האתניות כשלב נוסף, מומצא בהיסטוריה האנושית, אך טוען כי חברה שצומחת על רקע תרבותי דתי עשיר, כמו במקרה של יהדות ואסלאם, ועל מסד של מוסדות מסורתיים חזקים, תפתח גם זיקה אתנית חזקה. כלומר, היהדות לדעתו של בראס, כמו האסלאם, הפכה מדרת לתודעה אתנית אצל מספר רב של קבוצות. יש כאן ציר שראשיתו בהופעת הדת, והוא נשמר בזכות ההתמדה התרבותית.

בכך כמובן קולע בראס לדעת ההיסטוריוגרפיה הציונית הממסדית לגבי הקשר בין ציונות ליהדות. בראס משווה את המקרה של הציונות ללאומיות ההודית והפקיסטנית. כפי שאישש טענות לאומיות ציוניות הוא מחזק גם את טענותיו של הימין ההודי ואת עמדתה של ההיסטוריוגרפיה הפקיסטנית בדבר זהות נפרדת לאורך הזמנים. על-פי טענת אינטלקטואלים מן הימין ההודי והזרם ההיסטוריוגרפי הפקיסטני הרשמי, ההינדואים והמוסלמים השתייכו בתקופה הפרה-מודרנית, לא לתרבות אחת, כי אם לשתי תרבויות שונות בצורה מובהקת. התרבויות הללו היו מסד לגיוס פוליטי נרחב שהוביל ליצירת שתי אומות. התהום הפעורה בין שתי התרבויות בתקופה הפרה-מודרנית היתה כה עמוקה שלא ניתן לבצע מיזוג של המוסלמים וההינדואים לכדי תרבות פוליטית לאומית אחת. מול הטענה הזו מצויה הטענה האינסטרומנטלית, מבית מדרשו של מהטמה גנדי, שאינה רואה הבדלים מהותיים בין אסלאם והינדואים בהקשר של תת-היבשת, או לפחות אינה תופסת את ההבדלים האלה כגדולים במידה כזו שלא מאפשרת ליצור בסיס משותף ללאומיות הודית. בסיס משותף כזה עשוי להיווצר על-ידי צירוף של שתי התרבויות או על-ידי מדינת לאום חילונית אשר האמונה הדתית הופכת בה לנחלת הפרט. האנלוגיה לחברה היהודית בשנות החמישים, שקלטתה את הדור הראשון של מהגרים יהודים מארצות ערב, או לעמדות הקיימות היום בשמאל הלא-ציוני ביחס לקיומה של חברה חילונית דמוקרטית על בסיס לאומי משותף בישראל/פלסטין, הן ברורות מאליהן ולא נרחיב בהן (Brass 1979, 87-88).

הגישה המודרניסטית בשיח התיאורטי על הלאומיות משתמשת בציונות כדי להוכיח את חדשנות התופעה ואת מידת היחסיות שלה, מקריותה או אופייה. עבור אריק הובסבאום, הדוגמאות הפלסטינית והישראלית הן הראשונות שעולות במוחו כאשר הוא מבקש להוכיח בספרו *The Invention of Tradition* כי הלאומיות היא תופעה חדשנית: "הלאומיות והלאומים הישראליים והפלסטינים חייבים להיות חדשים, למרות ההמשכיות ההיסטורית של יהודים או של מוסלמים במזרח התיכון, וזאת משום שעצם התפיסה של מדינות טריטוריאליות בעלות המבנה הסטנדרטי המוכר כיום באזורם לא היה עולה על הדעת לפני פחות ממאה שנה, ואפילו לא הפך לחזון בעל סיכויים ממשיים בתום מלחמת העולם הראשונה" (Hobsbawm 1979, 13-14).

במקום אחר נזקק הובסבאום לציונות, מחוץ להקשר הפלסטיני או המזרח-תיכוני, וזאת כאשר הוא מבקש להמחיש את כוחו של הרעיון הלאומי להשתלט על מציאות בעזרת שפה. השפה הלאומית המשתלטת זקוקה לכוח של המדינה או לפחות לכוח של הסכמה קהילתית כדי לכפות אותה על קבוצות שונות. וכך למרות ש-95% מהיהודים האשכנזים דיברו יידיש, שפה זו לא הפכה לשפת הלאום והיא נסוגה בפני השפה חדשה, עברית. אין קשר בין מידת תפוצתה של שפה להפיכתה לשפה לאומית. הקשר הוא רק קשר של עוצמה. סמלים ושפה הם כוח בידי הארגון הלאומי המאפשרים לו להלאים את המציאות שמסביבו (שם).

אלי כדורי וסילביה חיים ראו בלאומיות המזרח-תיכונית חיקוי, לא מוצלח, של הקונספציות המערביות של הלאומיות. סילביה חיים כוללת בניסיון החיקוי הזה את הציונות ואת הלאומיות הערבית. שתיהן תופעות של לאומיות אנטי-קולוניאלית אשר ביקשה לסלק את השלטון האימפריאלי ולהקים במקומו מדינות לאום. וכך, תנועות לאומיות ערביות במזרח התיכון ובצפון אפריקה אימצו את היחידות הטריטוריאליות שהקימו האימפריות ויצקו תפיסות מערביות של אומה לתוך יצירות מלאכותיות. בראשית התגבשותן נמצאו בתנועות אלה רבים שהתבוננו במבט רומנטי על מוצאם האתני וכתבו בערגה, כולל הנוצרים שביניהם, על תקופת זוהר אסלאמית, שעם המיתוסים שלה הם הזדהו. גם ארץ-ישראל היא יציר אימפריאלי שעליו צמחה תנועה שנאבקה בבריטים במאבק אנטי-קולוניאלי ואימצה תפיסה מערבית של לאומיות המעורבת בעירוב מזור עם תפיסה סוציאליסטית של תנועות אנטי-לאומיות. מנקודת מבט אוניברסלית יותר, יותר משהיתה תנועה לאומית סוציאלי-ליברלית, לפי תודעתה העצמית, היתה תנועת הציונות פאן-יהודית, אתגר דתי, שהתרפקה ברומנטיות על עבר קדום של ממלכות ישראל הקדומות. ההתרפקות הזו עוד התחזקה אחרי השואה היהודית והאסון הדמוגרפי שבא בעקבותיה. כמי שאמונה על בית מדרשו של כדורי, ממקמת סילביה חיים, ללא חשש, את הציונות על ציר הלאומיות הרומנטית, ציר שחיסל אליבא דכדורי, את כל המרכיבים הליברליים בהגות הלאומית (Kedourie ; Haim 1962). (1960, 76).

לכדורי אישיות חצויה. הציונות שימשה לו כלי נוח לניגוח הלאומיות בכתיבתו לפני 1967, אך הטייתו הפרוי-ישראלית (מעולם לא היה פרו-ציוני) לאחר 1967 מנעה מאיתנו ליהנות משנינותו בנושא זה לאורך זמן. כל מרצו הביקורתי הופנה כלפי העולם הערבי. הטענה הציונית כי היהדות היא לאום מביאה את כדורי לדיון כללי יותר בקשר שבין מדינות לאום ללאומיות. ההנחה כי מדינות לאום היו קיימות כבר בעידן הקדום היא טעות הנובעת מהתייחסות של היסטוריונים לאומיים לתקופה של טרם צמיחת הלאומיות כלאומיות. בלשונו המלגלגת מסביר כדורי כיצד קבוצות שנכחדו עוד בטרם צמחה הלאומיות, ואשר נלחמו עבור תורתו של אל זה או אחר, או למענה של שושלת זו או אחרת, או למען קיומן עצמן, מאמצות לפתע, בכתיבהם של היסטוריונים לאומיים, שפה מודרנית ומיתוסים לאומיים. וכך, למשל, אברהם אבינו אינו האיש שגילה את המונותאזים כי אם שיח' בדוי אחוז דיבוק בכל הקשור לחזון של אומה אחת, המוצג כמנהיגה של אומה. משה רבנו הופך מאישיות המתמודדת עם מציאותו של אל טרנסצנדנטי למנהיג בעל שיעור קומה המנהל מלחמת שחרור לאומית נגד מדכא אכזר. ההיסטוריוגרפיה הלאומית מלאימה את העבר ומפרשת אותו בעזרת ה"מטאפיסיקה הלאומית" כדברי כדורי. וכך גם מוחמד מאבד את ייחודו כאחרון הנביאים והופך לאבי האומה הערבית. לאומיות משתמשת בעבר כדי לערער על ההווה, וכל זה קורה ברגע היסטורי מסוים מאוד ומוגדר מאוד (Kedourie 1960).

גם החוקר ויליאם מקניל רואה בציונות תופעה שנוצרה ברגע היסטורי מסוים כמענה למציאות קשה. הוא רואה בציונות מענה חלקי ללקח שנלמד מן השואה. הלקח מן השואה הוא כי ההתבוללות האנושית נועדה לכישלון, שכן מעולם לא היה מאמץ כה מרשים להתבוללות כמו זה של יהדות גרמניה. על כן מנצחת הלאומיות שהיא אמונה בייחודיות, אנטי-תזוה להתבוללות. וכמו רבים לפניו, מקניל מתוסכל ממשקנה זו. במקרה של הציונות, היהודים, הקורבנות של כישלון תהליך ההתבוללות, גרמו להיווצרות סכסוך חדש בין יהודים ללא יהודים, דווקא בשם תנועה שביקשה למצוא פתרון לסכסוך בין יהודים ללא יהודים. קורבן של לאומיות אחת הפך אחרים לקורבן של לאומיותו הוא (McNeill 1986, 301).

דומה כי לסיכום ניתן לומר שבעיני רבים מן החוקרים הציונות היא תוצר סינתטי של עידן הלאומיות והקולוניאליזם. המקרה ההיסטורי הפרטי של הציונות דומה, ולא זהה, למספר לא מועט של מקרים כאלה בהיסטוריה: החל בבורים בדרום אפריקה, דרך המיסיונרים הפרוטסטנטים במערב של אותה יבשת, וכלה באוסטרלים ובניו-זילנדים. אצל רבים מחוקרי הלאומיות היא אינה שונה מתופעות לאומיות בעולם השלישי. זהו מבט שיכול לצמוח רק בסביבה שניתן לשלב בה בין מחקרי הלאומיות התיאורטיים לבחינה מחדשת של מקרה-החקר הציוני. מבט שכזה יכול להיות נדבך חשוב בסדר היום של ההיסטוריוגרפיה הישראלית.

הדיון בלאומיות הוא רק דוגמה אחת לדרך שבה גוף הידע, המחקר ההיסטורי הקונקרטי, ניוון על-

ידי דיון תיאורטי בינתחומי ומטא-היסטורי. מגבלתו העיקרית של הדיון בלאומיות שהוא מכוון את החוקרים שוב למבט ממעל על החוויות האנושיות וזאת משום שכה רבים מחוקרי התופעה משוכנעים שלאומיות היא הנדסת החברה בידי האליטה הפוליטית שלה. אך מי שיחפש היסטוריה מקיפה יותר של החברה יוכל למצוא אותה בנסיונות של אסכולות שונות במדעי החברה להבין את עולמו של היחיד מול החברה מחד גיסא, בכיווני המחקר העשירים של הסטרקטורליזם של ה"אנאל" ושל "ההיסטוריה החדשה" הטרנסאטלנטית שנוסדה בעקבותיו, מאידך גיסא.

וכך יש לקוות כי מלאכת החקירה ההיסטורית תלך גם בישראל בעקבות ההיסטוריה החברתית והתרבותית במקומות אחרים בעולם ותעסוק בשאלות שחזור חיי היום-יום בארץ הזו על כל רבדיה החברתיים, נשיה וגבריה, תושביה ואורחיה. המחקר החדש, שיכול להישען על קווי המתאר ששרטטה ה"היסטוריה החדשה" מבית מדרשם של אנשי ה"אנאל" ואלה שבאו אחריהם והתקבצו סביב כתבי-עת כמו *Past and Present*, יוכל לעסוק, ללא חשש, גם ברגשות כמו כאב ושמחה. ואולי נלמד מה חושבים ההיסטוריונים על הכאב שחשו פועלים ערבים ויהודים כאשר שוט של מנהל עבודה יהודי או ערבי הצליף בגבם בבית-חרושת נשר בשנת 1920; מה חשו, מה חשבו ועל מה חלמו יהודים שעזבו את הארץ בשנות העשרים, או נשים שלא זכו להקים משפחות במסגרות סוציאליסטיות קשיחות. מחקר כזה יתאר את ירושלים המוסלמית של המאה ה-19, לא כאותן ביב שופכין שמתארים כמה מן החוקרים הישראלים, אלא כעיר מזרחית שריחותיה הלא-נעימים הורחקו בה אל שולי העיר, ואילו ריח הבשמים והמעדנים נשמר למרכז של העיר. עיר שבה הבתים היו בסיס הקדושה של האמונה האלוהית, וספו סימן מעבר מאי-הודאות שבחוצות לעולם מוגן של ביטחון.<sup>3</sup> המחקר החדש, יספר את סיפור הארץ הזו מנקודת מבט פלסטינית ולא רק ציונית. תחושת האובדן הפלסטינית תהיה חזקה כמו תחושת השיבה הציונית. ושתי התחושות תנתחנה כחלק מן העולם המדומיין, המומצא והמלאכותי של המציאות הלאומית שהונרסה על-ידי האליטות החברתיות, הפלסטינית והציונית.

מחקר כזה אולי יצליח לספר על תחושת הסולידריות בין נהגים פלסטינים וציונים ששבתו בצוותא בשנת 1931, פקידים משני העמים שפתחו בסנקציות בשנת 1946, ופועלים ששיתפו פעולה בשנות העשרים בבתי המלאכה של הרכבת בחיפה, ויבקש להבין, אולי גם לגנות, את ההחמצה האנושית של שתי החברות, שהיו יכולות לבנות סולידריות מעמדית אך נכנעו בפני כוחה המעקר של הלאומיות בשני הצדדים (ראו פפה 1994). כל סיפור כזה יסופר, על-פי תחושתו האידיאולוגית או המוסרית של המספר, עוד בטרם יימצא החומר המלא שמתאר בדייקנות חסרת חשיבות את אשר אירע.

### סדר היום החדש: השלב הסינתטי בתרומות הידע

דוד טל ואהרון שי (1996) מחפשים את המבט הסינתטי לא רק לגבי הגרסה המקובלת של מה שאירע, אלא גם לגבי כלי המחקר שבהם ניתן לפענח את העבר. אכן, יש אפשרות לסינתזה בקרב חוקרים פוזיטיביסטים, במישור המתודולוגי, בתנאי שאיש מהם לא יחרוג מגבולות המטא-נרטיב הציוני. כך יוכלו הכל להמשיך ולקדש את המסמכים, שנכתבו בקולמוסה של הצמרת הפוליטית, כדברי אלהים חיים השוכנים במקדשה של האמת הטהורה והמזוככת, הלא הוא הארכיון הציוני המרכזי. כמו קולינגווד, לפניהם, הם ימשיכו להבדיל בין "אירוע" ל"מעשה" ויבטחו ביכולתם לשחזר את מחשבתו של הפוליטיקאי בעבר, מתוך הנחה מוצקה כי מעשיו הם אשר עיצבו את חייה של החברה כולה, וכל זאת הם עשו ויעשו באובייקטיביות מוחלטת (Collingwood 1989, 234–253).

אך, איזו מין סינתזה אפשרית בין המקדשים הללו לבין פורצי הגדר הפוסטמודרניסטים והרלטיביסטים, הכופרים בפנקסות האמפירית וביומרה האובייקטיביסטית? רק מבחנו האסתטי של היידן וייט, שהציע להתייחס אל סוגי הכתיבה של ההיסטוריה כאל זאגרים אסתטיים ספרותיים, יכול לבוא כאן לעזרת הקהילה האקדמית (White 1975, 47–48). מי שמעניין, מבקש להצחיק או

3. הם יוכלו להיעזר בספר הנפלא של אן מרי שימל *Deciphering the Signs of God, A Phenomenological Approach to Islam* (Shcimmel 1995).



לספר עלילה דרמטית ייבחר על-פי יכולתו לעמוד במשימה שהציב לעצמו בשעה שהוא מגולל את הסיפור ההיסטורי, ואולי ניתן לבנות בסיס משותף לדיון על-ידי הבחנה בין פרסומים שהונעו על-ידי שיקולים שיווקיים של הכתיבה האקדמית (כתיבה שמכוונת אך ורק לקידום אקדמי) לבין עבודות שהן פרי סקרנותו האינטלקטואלית של החוקר. וכך, רק מה שקריא, כיצירה ספרותית, ומשקף עניין אינטלקטואלי, ייכנס לתחום הדיון ההיסטוריוגרפי. אלה הם כמובן מבחנים שאיש עדיין לא יקבל אותם, משום שהם כופים השקפה רלטיביסטית ונרטיבית על הפוזיטיביסטים באותה מידה שגישתם הסינתטית של חוקרים כמו טל ושי כופה עמדה פוזיטיביסטית על הרלטיביסטים. אך דומה כי כל המשתתפים בדיון כבר קיבלו, לפחות באופן חלקי ומובלע, את שני מבחני הכניסה הללו לדיון ההיסטוריוגרפי.

דווקא הלהט ועוצמת הרגשות המעורבים בדיון על "ההיסטוריה החדשה" מעידים כי שיקולים צרים ואינטרסנטיים משחקים תפקיד פחות משמעותי ברצון לפרסם מחקר זה או אחר. לא מתקיים כאן המצב, הרווח בכמה תחומים איזוטרניים יותר, שבהם חוקרים בודקים מראש בהוצאות הספרים אילו פרסומים יתקבלו או בוחרים נושא להתעניין בו רק על-פי המלצתם, ולעתים כפייתם, של המנחים בעבודות הגמר השונות. יתרה מכך, הכתיבה ההיסטורית החברתית, התרבותית והדיפלומטית כבר אינה נושא לדיון בין יודעי ח"ן בלבד, דיון המבטיח קידום אוניברסיטאי. כל גילוי שיש בו אימוץ פרקים מן הנרטיב הפלסטיני, או קריאת תיגר על פרקים ראשיים בנרטיב הציוני, הופך לנחלת הכלל. קהל רחב יותר דורש סגנון קריא יותר, מעורר יותר, אשר לא ניתן לבססו רק על הכללים היבשים של כתיבה אקדמית, אבל גם לא לעטר אותו במאפיינים קלוקלים של התפלפלות פוסטמודרנית.

זאת ועוד, בכל מערכת אקדמית שבה מוענקת לגיטימציה לקריאת תיגר על חדגוניות או הגמוניות במבט ההיסטוריוגרפי, מתמוטט מיד המסד ה"אובייקטיבי" של אותה מערכת ועמו מתפוררת היומרה ה"מדעית" של הקבוצה הדומיננטית. קורסי מבוא להיסטוריה הכלולים עיסוק שווה במבט פוזיטיביסטי ורלטיביסטי, הם קורסים רלטיביסטיים. מקום שבו מלמדים כי יש רק אמת אחת לצד טענה המכירה בריבוי נרטיבים, הוא אתר פוסטמודרני. ואמנם, כל ההיסטוריונים הישראליים הכותבים על העבר מתייחסים לטענותיה של "ההיסטוריה החדשה", כנקודת משען שיש לסתור, לקבל או לסנתז. עצם ההתייחסות לגרסאות אחרות, מערערת על האמונה הפוזיטיביסטית כי מקור הסיפור ההיסטורי הוא אך ורק במעיין הנובע מהרי הארכיונים הקדושים. את המאמר של בני מוריס בחוברת זו, איש מן המתדיינים בארץ, פוזיטיביסטים או רלטיביסטים, לא ילמד בתור האמת האחת והיחידה (פרט למוריס עצמו מן הסתם); אך איש גם לא יוכל להתעלם ממנו (מוריס, בגיליון זה).

הדינמיקה של הדיון ההיסטוריוגרפי תוביל אותנו מן הסתם למשעולים שחוקרים במרכזי היסטוריה עולמיים כבר פסעו בהם בעבר. הדיון המחודש ברב-תרבותיות הוליד, בעיקר בארצות-הברית, שתי שאלות שעוד יטרידו את המטא-היסטוריונים שבינינו. הראשונה היא שאלת האמת והמציאות של הקורבן אל מול תפיסה של ריבוי נרטיבים. הסוציולוגיה החדשה הישראלית אמנם חשפה בפנינו מבט רב-תרבותי על שנות החמישים בחברה הישראלית; אך היא טרם עסקה בבעייתיות הנובעת מהניסיון לתת עדיפות מוחלטת, שוב מתוך גישה "אובייקטיבית" לאמת ומציאות, למבט אחד, של הקורבן או ה"אחר", על פני כל המבטים האחרים כולם.

השאלה השנייה דנה בבעייתיות של ייצוג קולות מודחקים על-ידי חוקרים מתוך הקבוצה ההגמונית. בדיונים של הסוציולוגים הביקורתיים יש אמנם ייצוג מכובד למדי של הקול הנשי, אך מספר הפלסטינים אזרחי מדינת ישראל, או מספר הכותבים מתוך עדות המזרח השותפים למעשה המרכבה הזו בטל בששים, ואילו היסטוריה נשית או מזרחית כלל לא נכתבה. מכיוון אחר, עדיין חסר דיון ישראלי שיקביל לזוויכוח שניהלו אדוארד סעיד והומי באבא כאשר דנו בקושי שבניתוח כוחה של הגמוניה, אותה הגמוניה שאורי רם מקבל כנתון ברור מאליו ואשר הוא חש כי היא בתהליך התפוררות. הגמוניה המבוטאת באמצעות תרבות גבוהה ועממית, לדעתו של הומי באבא, אינה בת-פירוק וניתוח לכיד מן הסוג שמציע סעיד; באבא כופר למעשה ביכולת הניתוח האקדמי של הייצוג ההגמוני.

שתי השאלות הללו מהוות את הבסיס להתפתחות אפשרית של הדיון המטא-היסטורי בארץ, שעד כה הסתפק בהנגדה דיכוטומית של עמדה רלטיביסטית מול עמדה אובייקטיבית. לנו נדמה כי כאשר יבשיל הדיון הפוסטמודרני בארץ יתחיל משוב ועיון מחודש ברלטיביזם ההיסטוריוגרפי, דיון שאורי רם מתחיל בו במאמרו בחוברת זו. כאשר אלה העוסקים בתרמיות הידע יעסקו גם בנוף הידע, אם נשאל את מונחיו של רם (המאמץ מונחים שטבע יהודה אלקנה) הם עתידים להיתקל בתחושה של אנרכיה וכאוס, שאינם מהווים עוגנים נוחים להיסטוריונים. תהליך דומה עבר על המחנכים האמריקנים בשנים האחרונות. כדאי לתאר לרגע בקיצור את התפתחותו של רפורמיזם אהד בגישה הרלטיביסטית לחינוך מפני שניתן לראות בו מודל אפשרי לשינוי בגישה ההיסטוריוגרפית בארץ.

רלטיביזם היסטורי מעיק מן הסתם במיוחד על מחנכים. לאחרונה, בעקבות קשיי יישום התפיסה התיאורטית בפרקסיס החינוכי האמריקני והאירופי, נעשה ניסיון על-ידי אנשי חינוך והיסטוריה לסמן גבולות אפשריים לאנרכיה ששוררת בעולם הרלטיביזם הרב-תרבותי. זו היא ביקורת, שניתן לכנותה אהדת, על הגישה הרלטיביסטית והרב-תרבותיות. הגישה אהדת משום שאין כאן כפירה בצורך הלגיטימי לשוויוניות תרבותית ומוסרית בחברות רב-תרבותיות ואין כאן ניסיון לכפות היררכיה מוסרית בעולם רב-תרבותי. הוויכוח הוא על הדרך שבה המערכת החינוכית מבקשת לייצג את המציאות הרב-תרבותית, אם באמצעות מסרים חינוכיים ואם באמצעות המבנה המסוים שנועד לשאת את היעדים הללו. באופן יותר קונקרטי, יש כאן ביקורת על המבנה החינוכי היחידי עד כה שנוסה בארצות-הברית ואשר אמור היה לייצג את התפיסה החדשה. המבנה הזה מבוסס בחלוקה הנושאת באוניברסיטאות מסוימות בארצות-הברית בין עולמות תרבותיים הוליסטיים ואוטונומיים ללא זיקה וקשר ביניהם, תוך הפרדה גמורה כמעט (כך למשל, הקאנון הספרותי, הנרטיב ההיסטורי וההתפתחות החברתית של האפריקנים האמריקנים נלמד בנפרד מלימודי התרבות ה"לבנה" בארצות-הברית). חלוקה זו אינה משרתת את יעדי החינוך הרב-תרבותי, משום שהיא אינה מייצגת נכון את המצב הקיים או את גבולות הטרנספורמציה האפשרית בעתיד.

במקום המבנה הזה ותפיסתו הייצוגית, מציע ס.פ. מוהנטי להכיר בקשר שבין מעמדם של הנרטיבים ההיסטוריים השונים לבין מבנה הכוח בחברה נתונה. נרטיבים היסטוריים לעולם לא היו ולא יהיו לחלוטין נפרדים, קרי טהורים, או שוויוניים כדבריו. מוהנטי גורס כי חברה לעולם תהיה מבנה שיש בו היררכיה של נרטיבים, או של גרסאות בתוך נרטיבים היסטוריים. על כן ראוי להתרכז, אליבא דמוהנטי, בלמידת ציר הסכסוך והפירוד שבין קבוצות אנושיות, כציר נתון וקבוע בהיסטוריה המשותפת של החברה האנושית. דהיינו, יש קאנון תרבותי אחד, אך הוא משקף יחסי כוחות פוליטיים וכלכליים מסוימים, ולא דווקא היררכיה תרבותית או עדיפות חברתית (Mohanty 1989, 31-1). במובן מסוים גם סעיד מבהיר נקודה זו בתרבות ואימפריאליזם (Said 1994). באופן שאינו מתיישב לגמרי עם העמדה המשתמעת מספרו הראשון אוריינטליזם: המורשת התרבותית האימפריאלית לא ניתנת לפירוק לגורמים של תרבות שולטת ונשלטת; לא ניתן ל"טהרה" על-ידי חזרה לעבר פרה-קולוניאלי (בנוסף החינוך המוסלמי הדתי או על-ידי התעלמות גזענית מן המרכיבים הלא-אירופיים או הלא-לבנים של החברה). הסינתזה נעשתה והיא חלק אינטגרלי של התרבות, גם אם זו סינתזה שנכפתה בתנאי-מצב קולוניאליים ואימפריאליים (ראו פפה 1995).

הביקורת הרפורמיסטית הזו משכנעת למדי, אבל כדאי לבדוק האם ניתן ליישמה כמתכונת לחינוך היסטורי בעידן של לאומיות בוטה באזורים רוויי סכסוכים כמו המזרח התיכון, הבלקן או מזרח אירופה. דומה כי באזורים אלה הפתרון הוא, האמריקני במהותו, אינו ישים. ההיסטוריה של ההיררכיה והשונויות יכולה להיות מודגשת רק אחרי שיושלם שלב שבו קיומם העצמאי של נרטיבים רבים זוכה להכרה ולגיטימציה – דהיינו, מוכרת תקפותו העקרונית של הרלטיביזם ההיסטוריוגרפי. בהיבט מעשי – המערכת תודקק לשלב שבו יונהגו ספרי לימוד נפרדים בטרם תעבור לשלב שבו תנסה-מחדש להנחיל חינוך המבוסס על ספר לימוד מאוחד.

אך הערה אחרת של מוהנטי ראויה לאימוץ, וזאת משום שהיא אינה נטענת מתוך עוינות לרלטיביזם אלא מתוך הכרה במגבלותיו. על-פי תפיסה זו אין אפשרות מעשית, קרי יישומית, לבטא עמדה אינטגרטיבית, חובקת-כל, בהתייחסות שוויונית ל"שונויות" או ל"אחרות" במערכת

חינוך יום-יומית. ניתן לצייר באופן תיאורטי וטוטאלי קשת שלמה ומגוונת של "שונות" ו"אחרות" ולהמחישה בעזרת מבנה מפוצל בקמפוס או בבית-הספר. אך ציור קשת ה"שונות" כשלעצמו נתון במחלוקת בין התרבויות השונות ואינו מאפשר דיאלוג ביניהן, ובכך כפילוסופיה חינוכית הוא חסר תועלת דידקטית. יש צורך במה שמוהנטי מכנה – *minimal rationalism*. הוא מתכוון להיגיון מינימלי מקובל שאין בקבלתו שטשוש של "השונות" ולא ערעור עקרוני על שאיפתו העיקרית של הרלטיביזם להשתחרר מאתגוצנטריות ומאירוצנטריות תוך הכרה בערכים ה"אחרים" וכיבודם מתוך הקוד המסוים של האחר. ההכרה הנדרשת היא שהמונחים הללו הם תולדה של הבניה היסטורית ואין להם ערכים כמו הומו, ערבי, שחור וכו' ערך אונטולוגי משלהם. הערכים מלמדים על יחסי כוחות במצב היסטורי נתון. כאן מזהיר מוהנטי מפני הסכנה שבשימוש קנאי ומוגזם ב"תקינות פוליטית". החלפת המונחים, בשם תקינותה של השפה הפוליטית הנכונה מעניקה אף היא מעמד אונטולוגי באופן שמביס אפשרויות של דיאלוג. שינוי מבנה הכוח חייב להקדים לשינוי השפה, אחרת היא נותרת מגוחכת ומנותקת (Mohanty 1989, 1-31).

מכאן עולה שכאשר פילוסופיה פוסטמודרנית, או אפילו היסטוריוסופיה פוסטמודרנית מיושמת ברמה החינוכית היא מאבדת מדבקתה ברלטיביזם וחוזרת לחלק מהנחות היסוד המודרניות שעליהן ערערה. הכרה בריבוי הזהויות והפרשנויות במציאות אינה בהכרח עמדה רלטיביסטית טהורה, כפי שהיא נתפסת לעתים על-ידי מבקריה. בארצות-הברית במיוחד ניתן היה לראות את הקושי במעבר מן העמדה הטוענת כי באופן עקרוני אין אמת היסטורית ושאינן פרשנות אחת נכונה של המציאות אל המעשה החינוכי ברמה תיכונית או על-תיכונית. בתחילת דרכם, ומתוך אופטימיות רבה, חלק ממצדדי הגישה הרב-תרבותית ראו ברלטיביזם ה"טהור" את פניו של סדר היום החינוכי החדש, עד כדי כך שבקמפוס של אוניברסיטת סטנפורד שקלו בתקופה מסוימת להשתמש בסולמות שונים של הצטיינות. אך עד מהרה התברר שהאוניברסיטאות עדיין מבקשות להישאר מסדרון בין החוקר לטריטוריות עלומות ולא זירה למימוש מטרות פוליטיות או ערכים מוסריים. המטוטלת הזו בין קיבעון רלטיביסטי לבין התמודדות מעשית עם צרכים חינוכיים היא תולדה של בלבול, כפי שמתאר זאת ג'ון סרל: "בשני צדי המתרס של מה שמכונה "מלחמות הקמפוס" בארצות-הברית, ראשי המחנות מבולבלים למדי ואינם בטוחים בהמשגה ובמסגרת התיאורטית של עמדותיהם" (Searle 1995, 36-36). לכן קל יותר לקבל את עמדתו של סטנלי פיש כי רלטיביזם הוא עמדה שמחזיקים בה אבל לא מבצעים אותה, ולכן גם אין בסיס לחשש כי עמדה רלטיביסטית, בוודאי כשהיא מופעלת כלפי נרטיבים בעבר, תגדע את הבסיס המוסרי והאתי של כל פרט ופרט בחברה (Fish 1995, 55). העמדה האישית אינה "אישית טהורה" – היא פרי של עמדות קולקטיביות קודמות, בלאו הכי, והיא לא תיוותר נחלתו הפרטית של אדם, היא תהווה תרומה לעמדות קולקטיביות בעתיד.

ההכרה בריבוי הנרטיבים מבוססת על הנחה כי במציאות חברתית רווית עימותים יש להדריך את מערכת החינוך להתייחס למציאות זו כפרי של יחסי כוח מסוימים, אשר ברגע נתון יצרו היררכיה מסוימת שעליה מערערים נפגעים העיקריים. במערכת החינוך הישראלית, הנטייה כיום הפוכה. החינוך ההיסטוריוגרפי מתאר את המציאות העכשווית כפרי התגשמות מוצלחת של החלום הציוני: מציאות של חברה הומוגנית החולקת יחדיו פרשנות אחת של המציאות. במבט הומוגני זה טמון נזק רב יותר מאשר אי-הביטחון האפשרי שמשררה הגישה של ריבוי הנרטיבים ההיסטוריים. עדיפה ההכרה בזהויות המגוונות והצגת הזהות הלאומית כ*תוספת* לזהות שהיחיד או הקבוצה רואים אותה כזהותם הבסיסית ולא כ*תחליף* לה.

סדר היום החדש, הסינטי, צריך לכלול מגע ישיר יותר בין חקר ההיסטוריה והנחלתה במערכת החינוך. הקשיים ביישום הגישה החדשה צריכים להזין את המחקר ולעצב את כליו ואת בעיותיו הפרדיגמטיות; אי אפשר להמשיך לראות במערכת החינוך רק צרכן של חידושים והמצאות אקדמיות. הדיון ומשוב הם כורח השעה ביחסים בין שני המבנים הללו, אקדמיה ומערכת חינוך, העוסקים באופן מעשי בשימור הזיכרון הקולקטיבי, שינויו או ערעורו.

אך לא רק בחינוך ניתן לאתר דיונים מטא-חומיים המקבילים לדיון המטא-היסטורי. כך גם המקרה במדע המדינה. הגישה הפוליטיביסטית בהיסטוריוגרפיה מזכירה במיוחד את הגישה הממסדית במדע המדינה ואת זו ה"ביהוויוריסטית". הגישה הממסדית טענה כי המחקר על מוסדות

מדיניים אינו אמור לעסוק בניתוח של ארגונים פוליטיים מתוך נקודת מוצא תיאורית או בתוך הקשר היסטורי. הארגון המנותח קיים ויש רק לתאר את דרך פעולתו ותפקודו (Marsh and Stoker, 1995). זו היתה גם תמציתה של הגישה הפונקציונליסטית באנתרופולוגיה. שם נראתה החברה כמיקרו-קוסמוס שנע בתוך חלל-זמן ריק וההסבר הרציונלי לדרך שבה פועלת קבוצת אנשים בתוכה התייחס רק לתפקוד התוך-חברתי. הגישה הזו שללה מכל וכל התייחסות להקשרים סביבתיים והיסטוריים כגורמים נוספים שעשויים להסביר את תפקודה של חברה זו או אחרת. כיום אנשי הגישה הממסדית במדע המדינה נאלצים להודות כי לתיאוריות במדע המדינה, כמו rational choice, יש השפעה על תוצאות מחקרם. הם מוכנים גם לנסות ולבדוק כיצד ממסדים מתפקדים בתוך הקשרים היסטוריים. אנשי הגישה הביהוויוריסטית, לעומת זאת, אשר דחו בעבר מכל וכל, כל תיאוריה שלא הסתמכה על ניסוי כמותי שיכול היה להוכיח את תקפותה או אי-תקפותה של תיאוריה במדע המדינה, משל היה זה ניסוי פיסיקלי, מגלים כיום סובלנות גדולה יותר כלפי הפכפכות הטבע האנושי – גם אצל פוליטיקאים – ומוכנים ללמד גם גישות אנטי-ביהוויוריסטיות.

במאמרו של יגל לוי בגיליון זה מצויה דוגמה נאה הן לתפיסה החדשה במדע המדינה והן לקשר הדיאלקטי בין "היסטוריה חדשה" לתחומים אחרים. הממצאים האמפיריים והגישה הפוזיטיביסטית של "ההיסטוריה החדשה" נבחנים במאמר זה לאור תיאוריה ערכנית מתחום היחסים הבינלאומיים שמבקשת להבין את מדיניות החוץ והביטחון הישראלית. המסד שבנו "ההיסטוריונים החדשים" מאפשר ללוי לראות את שנות החמישים כשנים של תוקפנות ישראלית, אך הוא אינו מסתפק בחזרה על ממצאי המחקר הפוזיטיביסטי והאמפירי של "ההיסטוריונים החדשים" שעסקו בשנות החמישים. המסד הזה מאפשר לו התבוננות מעמיקה יותר לתוך המציאות הפנימית בחברה הישראלית הצעירה ובחינה מחודשת של יחסי הכוחות שבתוכה כדי להבין את התהליכים והנסיבות שעודדו תוקפנות שכזו. זו התפתחות אורגנית של כתיבת היסטוריה הניזונה מתובנות של מדע המדינה, ועל כן הכיוון הסינטי אינו מוביל דווקא למיתון הביקורת על הנרטיב המוכר או למבט נינוח יותר על עולות העבר. דיאלקטיקה מסוג זה היתה יכולה להפוך למשל את מאמרו של מוריס בחוברת זו לנדרבך נוסף בניסיונותיו של לוי להבין את התוקפנות הישראלית בשנות החמישים, משום שמוריס מאיר את חלקה של התקשורת בטיפוח שיח תוקפני ולחמני. שילוב כזה עשוי לקרוא תיגר על ההסברים האפולוגטיים הממסדיים לפעולות התגמול, שגם לוי וגם מוריס מסתייגים מהם. מצד שני, מאמרו של מוריס היה יכול להפוך מהארה מיקרו-היסטורית (שלמרות הדיוק שבה אין בצורתה הנוכחית הפתעה והיא אינה מדרבנת למחשבה חדשה) להזמנה לדיון כולל במקומה של העיתונות בהתלבטות המתייסרת, המתייפפת לעתים, של הציונות. ההתלבטות הזו מאפיינת כידוע את השיח הציוני מאז שנות השלושים בכל הקשור להפעלת כוח מול גילויי העוינות, האלימה לרוב, של האוכלוסייה המקומית, שאת אדמתה ואת מולדתה תפסה הציונות. כי מן הסתם חשוב לנו לדעת מה חושב ההיסטוריון על מנהגה של העיתונות הישראלית לספק לקוראיה תיאורי מציאות מעוותים על-פי שיקולים פטריטיים. האם העיתונות תפקדה כאן בשוגג, בחוסר מודעות או במזיד? ומעל הכל היינו מקווים להפיק ממקרה-החקר של העיתונות סביב פעולת קיביה תרומה כלשהי להתייחסות הציבור הישראלי לפעולות התוקפניות על רצף הזמן. האם המקרה הזה הוא שבירת רצף או דפוס קבוע, האם אנו מבינים את הדפוס טוב יותר מאז שישראל הפכה למיני-מעצמה קולוניאלית בשטחים מאז 1967? ושמה עלינו לחזור, כפי שמציע אורי בן-אליעזר, לשנות השלושים כדי להבין את היחס הישראלי הזה לכוח ול"אחר"? (בן-אליעזר, 1995).

הדיון בתדמיות הידע מוביל לא רק לדיאלקטיקה בינתחומית, מן הסוג שהצגנו עד כה, אלא גם מאפשר התבוננות השוואתית בדיונים מטא-היסטוריים במקומות אחרים. הן זקס (בגיליון זה) בוחר להתמקד בהקבלה ובהשוואה בין "ההיסטוריה החדשה" בארץ לבין הדיון ההיסטוריוגרפי הגרמני. למעשה, גם שלמה אהרונסון כבר ערך השוואה שכזו כדי להוכיח שיש אלמנט של הכחשת שואה גם ב"היסטוריה החדשה" הישראלית (אהרונסון, 1994). בגיליון זה זכינו להשוואות ענייניות יותר, אך גם אלה מותירות מקום להרהור נוסף. יש טעם לעיין בטיבה של האובססיה הישראלית להשוות שוב ושוב היבטים שונים של החברה והתרבות בישראל למה שנעשה בגרמניה, והאובססיה הגרמנית המקבילה, שבאה לידי ביטוי בעבודתו של נולטה, למשל, המשווה בין גרמניה לישראל. האם לצורך הבנת הסכסוך הישראלי-פלסטיני לא נכון יותר לחפש השוואות דווקא עם נסיונות

הפיוס המדיני בדרום אפריקה או בצפון אירלנד? גם בצפון אירלנד וברום אפריקה הדיון בהיסטוריה הוא חלק מתהליך שמחייב אומות שלמות או להתכחש לעמדות שהיו נכסי צאן הברזל של אמונתן הלאומית, או, לכל הפחות, להתוודע לפרקים עגומים ולא מחמיאים בהיסטוריה הלאומית שלהן כתנאי לפיוס של ממש עם הצד השני.

ניתן לקוות כי פרספקטיבות כאלה יעודדו לא רק השוואה מרחבית כי אם גם דיון בינתחומי. כך אולי ייווצר תהליך סינתטי לא רק בין מבקרי הציונות למצדדיה, אלא גם בין אלה העוסקים בחינוך, אמנות, קולנוע וספרות ובין אלה העוסקים בהיסטוריה, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה. החיפוש של כולם יהיה, כדברי קווינטון סקינר, אחר תיאוריה אחת ומקיפה בעזרתה ניתן יהיה לפרש את המציאות בעבר ובהווה מתוך הכרות במגבלות האנושיות של תרגיל שכזה (Skinner 1991, 1-20), אבל גם – ניתן להוסיף – מתוך מודעות לכך שבמשכנות האקדמיה, החיפוש הזה טרם הסתיים, ולעת עתה מתנהל מאבק לגיטימי בין גישות שונות לפרשנות המציאות. בקבלת עמדה שכזו יש משום קריאת תיגר על כל מי שרואה במסד האקדמי הישראלי, ובמיוחד באגפיו העוסקים בהווה הישראלית, ארכיון, מאגר מידע ומקדש של אמת אחת ויחידה. ולכן יש לצפות, ובעיקר לקוות, כי הגישה הפוליטיביסטית השלטת גם בכתיבה הממסדית הציונית וגם בזו הרביזיוניסטית תשכיל לבסוף לקבל את קיומן של אלטרנטיבות מתדולוגיות, ומעל הכל היסטוריוסופיות, לכתיבת היסטוריה.

ההכרה בקיומם של דיונים דומים בתחומים אחרים מחד גיסא, וברלוונטיות של שאלות פילוסופיות לעבודתם של ההיסטוריונים מאידך גיסא, זו הסינתזה, או יותר נכון פרק בדיאלקטיקה של התפתחות התודעה ההיסטוריוגרפית. אין מדובר כאן ביצירתו של מבט מאוזן יותר על העבר, מבט האמון עדיין על גישה פוליטיביסטית ואמפירית. הסינתזה תכיר כי בחברות שמתנהלים בהן סכסוכים לאומיים כמו גם בחברות רבת-תרבותיות יש להקשר הפוליטי שבו חי ההיסטוריון השפעה עצומה על ההתבוננות ההיסטוריוגרפית. יש מי שיבלע את ההשפעות וינסה להתמודד איתן ויש מי שיוותר על המאבק כחומר כל ערך. אך הסינתזה הזו תעניק לגיטימציה גם למי שמכיר בכך שמחקריו נכתבים כדי לאשש עמדות פוליטיות או על מנת לבחון אותן מחדש. עמדה, לדידי לפחות, עדיפה על כתיבת מחקר המוכיח טענה פוליטית במסווה של נייטרליות ואובייקטיביות (סגנון הנקוט עדיין על-ידי מרבית החוקרים הכותבים באקדמיה הישראלית על ההווה הישראלית בעבר).

הדיון המטא-היסטורי שיתמשך לצדה של מלאכת הכתיבה ההיסטורית יחזיר למדען מרע את משמעותיותו המדביאליות. מדע ההיסטוריה, או מוטב מדעי ההיסטוריה, לא יבקשו לחקות את מדעי הטבע, אלא יהיו בבחינת *Scientia* – רצון לרכוש ידע באמצעות מחקר. מחקר כזה יכול להיעשות בעזרת עיון, ספקולציה, רגישות, אידיאלוגיה או כל אמצעי אנושי אחר המחבר חוקר עם מאגר המידע שלו ומושא מחקרו.

## סיכום: על דיוקנות משמימה ואידיאלוגיה מפרה

אם טענו במקום אחר, כי היסטוריונים ישראלים שעסקו בהווה הישראלית לא היו מודעים לבעיות האובייקטיביות, ייתכן שטעינו. דומה כי הדבקות האובססיבית של היסטוריונים ישראלים בפנקסות פרטנית מרשימה, מקורה בפחד מעיסוק בשאלות המהותיות הקושרות בין ניתוח מעשי האבות בעבר לבין ההשלכות המוסריות הנובעות ממעשים אלה. בדיון על מלחמת 1948 בכתב-העת קתדרה (בשנת 1976), שהוגדר בדיון היסטוריוגרפי, היה כנראה קל יותר לשאול מי היה זה שקרא את הקריאה "אחרי!" ולדון בשאלה הקרדינלית מאיזה צד הותקפה גבעה 24. היה הרבה יותר קשה, כנראה, לשאול מדוע גירשה ישראל כה הרבה פלסטינים? (פפה 1993). מאחר שחלק לא מועט מן הכותבים היו עדי ראיה ושמיעה של התקופה, הם לא נאלצו לחכות עד פרסום מחקרו של בני מוריס כדי לדעת את אשר אירע במלחמה. השאלות המוסריות ההיסטוריות עניינו אותם מן הסתם. אך דיון בשאלות אלו נחשב ללא "מדעי" (כמו במדעי הטבע). לכן כל אשר עשרות התורמים לכתב-העת קתדרה יכלו לעשות, היה להמשיך ולהעמיס על קוראיהם תיאורים מדויקים להפליא, מלאים בפרטים חסרי חשיבות פוליטית או אידיאלוגית ונטולי מטען רגשי.

אך נראה שעברנו את השלב הזה לבלי שוב. החשיפה של עמדות אידיאולוגיות בתוך הדיון ההיסטורי לא רק שאין בה כדי לשמוט את הבסיס לדיון אקדמי, היא יכולה להפרות את הדיון כאשר שוררת פתיחות לגבי מגוון האפשרויות המתודולוגיות. למרות שהזיקה לנרטיב ציוני עלולה להציב מחסומים בדיון על העבר הציוני, יכולים היום גם החוקרים הנאמנים לנרטיב הציוני, לגלות עניין וחדשנות מתודולוגית בתחומי תרבות שונים באופן המאפשר את המשך הדיון גם באווירה "אידיאולוגית" ו"פוליטית". אולי לכך מכוון דן זקס במאמרו כאשר הוא כותב כי כולם מבחינים בדרך זו או אחרת כי עצם בחירת נושא המחקר ההיסטורי בתקופה כמו תקופתנו מוביל בהכרח לדיון שהוא גם אידיאולוגי.

הזיקה המתמדת בין מה שאורי רם מכנה גוף הידע לבין תדמיות הידע, בין הגילוי ההיסטורי לדיון המטא-היסטורי, ייצב את המחקרים המונוגרפיים והקונקרטיים על קרקעית הביניים שאורי רם מצדד בה ומכנה אותה גישה רלטיביסטית-אובייקטיביסטית. דומה כי כל מי שעוסק בגוף הידע, אפילו מתוך עמדה רלטיביסטית ועיסוק מתמיד בבעיות הקשורות בתדמית הידע, לא יוכל לעולם לאמץ עד תומה את העמדה שנקט לגבי תדמית הידע; אך הוא בוודאי ישאף לכך. ככל שהנושא יהיה טעון פוליטי, חברתית או תרבותית, וככל שהדיון יתמקד יותר בצד הקונטנטיבי של ה"אירועים ההיסטוריים" ובוודאי בהיבטים הרגשיים שלו, ופחות בפעולה שמאחורי עמדה אנושית זו או אחרת, כך תגבר ההתאמה בין העמדה שנקטה לגבי תדמית הידע לבין זו שנקטה תוך כדי ארגון גוף הידע והצגתו.

הזיקה הזו תחשוף באופן ברור יותר את ההנחה המודגשת במאמרו של רם, שלא החומרים ההיסטוריים החדשים פותחים בפנינו שאלות מעניינות ומציקות לגבי עברנו, אלא הכרה מוסרית חדשה. בכך צודק אולי קרסל כאשר הוא מצביע על ההיבט המוסרי האימננטי של הדיון ההיסטוריוגרפי, אם כי קרסל רואה בהכרה הזאת עיוות מוסרי, וזאת משום שהוא מניח כי רק התפיסה המוסרית הפוסטמודרנית, שאותה הוא מפרש כנידיליזם הדוניסטי גמור, עומדת בבסיס הדיון ההיסטורי החדש. האמת היא כי מה שמתרחש לנגד עינינו הוא ההפך הגמור: דעתנות ואכפתיות מוסרית היא הבסיס האידיאולוגי למבט החדש.

לסיכום, מתוך עיון בחלק מן המאמרים שנתרמו לגיליון זה ומתוך רצון לתרום ולו במעט להמשך הדיון על "ההיסטוריה החדשה" ו"הסוציולוגיה החדשה" ביקש מאמר זה לטעון כי החיפוש של חלק מן החוקרים אחר מבט סינתטי הוא בהחלט רצוי ומקובל. אך הסינתזה הזו אינה מובילה למבט מעודן ורגוע יותר על העבר. מאחר שמדובר פה בהמשך המפגש הדיאלקטי בין הדיון המטא-היסטורי למחקר ההיסטורי, נוצר יותר ממבט אחד על העבר. הזירה הציבורית שבשולי האקדמיה, או השוליים האקדמיים של הזירה הציבורית, ימשיכו כנראה לרחוש ולרעוש מעוצמת הרגשות המעורבים בדיון העוסק בעברה של החברה מתוך רצון להבין את ההווה ולהתכונן לעתיד.

*החוג למדע המדינה, אוניברסיטת חיפה*

- אהרונוסון, שלמה, 1994. "ההיסטוריונים החדשים ואתגר השואה", מוסף הארץ, 24.6.94.
- בן-אליעזר, אורי, 1995. דרך הכוונת: היווצרותו של המיליטריזם הישראלי, 1936-1956, דביר, תל-אביב.
- לאור, יצחק, 1995. אנו כותבים אותך מולדת: מסות על ספרות ישראלית, חידקל, תל-אביב.
- פיטרברג, גבריאל, 1995. "האומה ומספריה: אוריינטליזם והיסטוריוגרפיה לאומית", תיאוריה וביקורת 6: 103-81.
- פפה, אילן, 1993. "ההיסטוריה החדשה של מלחמת 1948", תיאוריה וביקורת, 3: 99-114.
- , 1994. ערבים ויהודים בתקופת המנדט: מבט מחודש על המחקר ההיסטורי, גבעת חביבה.
- , 1995. "תרבות שנות האלפיים במשנתו של אדוארד סעיד", עיתון 77, 182 (מארס): 30-31.
- צוקרמן, משה, 1993. שואה בחדר האטום: ה"שואה" בעיתונות הישראלית בתופת מלחמת המפרץ, הוצאת המחבר, תל-אביב.
- שי, אהרון ודוד טל, 1996. דברים שנאמרו ברבישיח על "ההיסטוריונים החדשים", שהתקיים במכון ון ליר בירושלים, במארס.
- Brass, Peter, 1979. "Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity among the Muslims of South Asia," in *Political Identity in South Asia*, ed. D. Taylor and M. Yapp. London.
- Collingwood, Reginald. 1989. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Fish, Samuel, 1995. "Is There a Text in This Class?" in *Campus Wars: Multi-Culturalism and the Politics of Difference*, ed. J. Arthur and A. Shapiro. Boulder: Westview Press, pp. 49-56.
- Gelner, Ernest, 1994. *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Haim, Sylvia, 1962. *Arab Nationalism*. London: Frank Cass.
- Hobsbawm, Eric, 1979. "Inventing Traditions," in *The Invention of Tradition*, ed. E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Canto.
- Kedourie, Eli, 1960. *Nationalism*. London: Hutchinson.
- Kimmerling, Baruch, and Joel S. Migdal. 1993. *Palestinians*. New York: Free Press.
- Marsh, David, and Gerry Stoker, eds., 1995. *Theory and Methods in Political Science*. London: Routledge.
- McNeill, William, 1986. *Polyethnicity and National Unity in World History*. Toronto: Toronto University Press.
- Mohanty, S. P., 1989. "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism," *Yale Journal of Criticism* 2 (Spring): 1-31.
- Morris, Benny, 1995. *1948 and After*. Oxford: Oxford University Press.
- Ne'eman-Arad, Gulie, ed., 1995. *History and Memory*, Special Issue: Israeli Historiography Revisites, 7(1).
- Pappe, Ilan, 1995. "Critique and Agenda: The Post-Zionist Scholars in Israel," *History and Memory*, Special Issue: Israeli Historiography Revisited, 7(1).
- Said, Edward W., 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Schama, Simon, 1989. *Citizens*. New York: Viking.
- , 1991. *Dead Certainties*. London: Granta.
- Schimmel, Annemarie, 1995. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Edinburgh.
- Searle, John, 1995. "Postmodernism and the Western Rationalist Tradition," in *Campus Wars: Multi-Culturalism and the Politics of Difference*, ed. J. Arthur and A. Shapiro. Boulder: Westview, pp. 28-48.
- Shafir, Gershon, 1989. *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quinton, 1991. *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: Canto.
- Weber, Max, 1948. *Essays in Sociology*. New York: Free Press.
- White, Hayden, 1975. "Historicism, History and the Figurative Imagination," *History and Theory* 14:47-48.
- Zeldin, Theodor, 1992. *The French, New York, and A History of French Passions 1848-1945*. Oxford: Oxford University Press.