

## פוסט מודרניזם והיסטוריוגרפיה

17 במאי, 2001

### קלטת 1

#### המושב הראשון

**מנחה:** אחד הדברים הטובים והיפים שנוולדו בעקבות מה שנקרא פרשת טדי כץ, שיושב כאן מולנו, זה שבית ספר להיסטוריה החל לעשות מאמץ השנה, בהנהגתו של ראש בית הספר, פרופ' יואב גלבר, לבחון מה קורה בדיסציפלינה שלנו. נדמה לי שכבר הרבה שנים היה ראוי שנשב ונבחון מה קורה בסיסציפלינה והמפגש היפה בין ארבעת החוגים להיסטוריה באוניברסיטה, זאת תמונה מרעננת, חשובה ונדמה לי שהיא מעידה לגבי הצפוי בעתיד, ולא אכנס לדיון על כל החלוקה שלפעמים היא מאוד מלאכותית בין החוגים להיסטוריה, אבל הרבה יותר קשה לקחת מצב קיים ולשנות אותו, כמו שאנחנו אם נדבר על כולנו, מסכימים לעשות כאן ואין ספק שיום העיון הזה הוא אחד הביטויים המובהקים לתהליך של עבודה משותפת בין החוגים השונים להיסטוריה ונדמה לי, אם איני טועה, שזה יום העיון השלישי שבו אנחנו מתכנסים יחד כדי להתלבט, להתחבט ולדון על סוגיות שונות הקשורות לדיסציפלינה שלנו.

אני מבקש להזמין את הרקטור שהתפנה מחבר הנאמנים, לבוא ולברך אותנו. פרופ' אהרון בן-זאב, בבקשה.

**פרופ' אהרון בן זאב:** אני רוצה ראשית לברך על הארגון של הכנס, לברך את פרופ' יואב גלבר, ראש בית הספר להיסטוריה, על ארגון הכנס. הכנס הוא חשוב מאוד בהקשרים עכשוויים והקשרים רחבים יותר לגבי חקר השאלה מהי אמת היסטורית, מהו מחקר היסטורי. ברשותכם, אגיד כמה מילים שהן יותר מברכות וקצת לגופה של בעיה, הבעיה, השאלה של האמת הכללית, מהי אמת באופן כללי, מהי האמת ההיסטורית.

השאלות האלה הן כמובן שאלות שבעיקר בשאלה של מהי אמת, הן שאלות שהתרבות, הפילוסופיה, עסקה בהם הרבה מאוד שנים ויש תשובות שונות. אפשר בין התשובות השונות לשאלה מהי האמת לראות שתי קצוות וזה קצוות פשטניות. בכלל, בכל דיון מורכב יש תמיד שתי עמדות קיצוניות שהן פשוטות יותר. הבעיה של האמת היא ביסודו של דבר בעיה של יחס בין סובייקט ואובייקט, כיצד אנחנו הסובייקטים רואים ויכולים לתאר את מה שיש באובייקט במושג החקירה שלפנינו. היחס הזה הוא יחס בעייתי, הוא יחס בעייתי בתחום ההכרתי, הוא יחס גם בעייתי בתחום המוסרי כמובן ובתחומים אחרים, בתחומים ערכיים אחרים. הפתרונות הפשוטים לבעיה הסבוכה הזאת של היחס הזה זה להגיד אין יחס כזה. יש רק סובייקט או יש רק אובייקט, ואז אין פה בעיה. הבעיה היא בקשר, ביחס ביניהם. אז אם אומרים למשל לגבי שאלת האמת: אין בעיה, כל מה שמי שחושב זה אמיתי, כלומר מבטלים את האובייקט וכל כובד המשקל הוא רק על הסובייקט ואז אין היחס הבעייתי בין סובייקט ואובייקט ולכן אין פה בעיה. כל מה שמי שאומר זה אמת, כי האמת היא רק תלויה בסובייקט.

מצד שני, עמדה קיצונית אחרת שמכירה גם כן רק בגורם אחד, להגיד: אין פה בכלל בעיה של אמת, אין פה תרומה משמעותית של הסובייקט לעיצוב האמת – האמת ההיסטורית או אמת אחרת, ואז שוב אין פה בעיה. צריך פשוט ללקט את המידע מהמציאות.

שתי התשובות האלה הן פשטניות, אבל הן גם מוטעות. הן מציגות פתרון קל אבל גם מוטעה, כמו שמישהו אמר: לכל בעיה מסובכת יש פתרון פשוט, מסודר ושגוי. אני חושב שהן מתעלמות מהבעייתיות.

הפילוסוף אולי העיקרי, שיש לו התרומה המשמעותית ביותר לבעיה הזאת ולהראות את המורכבות של הבעיה, זה עמנואל קאנט, פילוסוף מהמאה ה-18. לפי קאנט, טענתו היא שלעולם אנחנו לא רואים את הדבר כשלעצמו, וזה כלומר המציאות כפי שהיא מחוץ לכל כלי הכרה שהוא. את זה לעולם אנחנו לא רואים. מה שאנחנו רואים, הוא אומר, תמיד מעוצב על ידי כלי ההכרה שלנו. וזאת טענה בסיסית שמאוד חשובה ואני חושב גם מאוד נכונה ומביעה את כל הפרובלמטיקה של תורת ההכרה של כל מדע שהוא. אבל קאנט לא אמר שאין אמת. לפי דעתו, דווקא הגישה שלו מבססת את האמת המדעית. האמת המדעית היא מוגבלת יותר, כי אנחנו לא יכולים לראות את הדבר כשלעצמו. כל מה שאנחנו מכירים, גם במדע, זה כפי שאנחנו מכירים אותו במשקפיים שלנו, אבל זה לא אומר שכל אחד יש לו אמת משלו, אלא יש איזשהם משקפיים שהם כלליות והן מאפשרות את המחקר המדעי עם האמיתות המדעיות. כלומר, מצד אחד מצביע על ההיבט הסובייקטיבי, שאנחנו לא רואים את הדבר כשלעצמו, אלא את העולם כפי שנגלה לפנינו. מצד שני, מצביע גם על איזשהי אפשרות של אמת בתוך אותו עולם שהוא קורא לזה עולם התופעות.

הבעיה של האמת ההיסטורית היא מוגבלת יותר ופשוטה יותר מהבעיה של קאנט.

קאנט שאל על כל ההכרה האנושית. לא היתה לו שום הכרה אחרת כדי לבוא ולבדוק את ההכרה האנושית, לכן הבעייתיות שלו שהוא טען שאנחנו לא יכולים להכיר את הדבר כשלעצמו, לא יכולים להגיד עליו אף מילה.

הבעיה בהיסטוריה, ברשותכם, היא פשוטה יותר. יש עובדות, התרחשו מאורעות במציאות. על זה אין חולק שהיו מאורעות במציאות. יש עובדות ומה שיש פה, שיש הקושי לתאר את העובדות האלה. יש אפשרות להגיד דברים על העובדות, על המאורעות האלה, בניגוד לקאנט, שהוא לא יכול היה להגיד שום דבר על הדבר כשלעצמו. יש אפשרות ויש בעיה עד כמה זה מתאים למה שהתרחש באמת. והדרך להתמודד עם קושי כזה זה להביא מקורות מידע מגוונים ורבים שיגבירו את הסבירות לאמיתות. כדי להתגבר על הבעיה הזאת לא צריכים להגיד: אין אמת. או להגיד: יש אמת אחידה. יש אמת רק מה שאני אומר. אלא צריך להגיד: בהחלט יש מקום לדבר על אמת היסטורית במובן האם זה משקף את המציאות או לא משקף את המציאות. האם לפני שבוע התפוצץ מישהו עליו והרג 21 אנשים או לא התפוצץ מישהו והרג 21 אנשים. אין פה עניין לאמת סובייקטיבית. יש עובדות והעובדות נכונות או לא נכונות. האם מכבי חיפה זכתה באליפות המדינה בכדורגל או לא זכתה באליפות המדינה בכדורגל. אין פה עניין לאמת אישית. מישהו פה בקהל לא יכול להגיד: אבל תראו, האמת שלי לא שמכבי חיפה זכתה, כי היא לא שחקה כל כך טוב והיא גם לקחה איזה שחקן נוסף שאסור היה לשתף אותו ובשבילי מכבי חיפה לא זכתה באליפות.

אין דבר כזה! אין פה אמת. יש אמת: היא זכתה באליפות. אין פה לאמת סובייקטיבית. אם כן, כך גם דברים אחרים בהיסטוריה.

הטענה שלכל אחד יש האמת שלו היא שטות. ישנן עובדות היסטוריות שהתקיימו או לא התקיימו. אבל גם הטענה שאפשר לתאר את המאורעות רק בדרך אחת – היא לא נכונה. ישנן פרספקטיבות שונות. לכן אנחנו נמצאים פה במצב מורכב. יש סוגי חקר היסטורי שקל יותר לבצע אותו. יש סוג קשה יותר. אבל צריכים לנסות את כל המקורות האלה להביא ולנסות לעשות אותם יחד, לעשות את זה חזקה יותר, מבוססת יותר, אם יהיה לנו יותר ויותר מקורות, האמת תהיה יותר ויותר מבוססת, ולכן אני לא פוסל שום מקור אפשרי. לכן אני גם מתנגד לטענה שאין oral history, כמו שהתנגדתי לטענה של קלינטון שאין oral sex. בשני הדברים האלה אני חושב שיש, אולי זה קצת שונה אחד מהשני, אבל אי אפשר להגיד שזה בכלל לא כזה. מה לעשות שהחיים מורכבים ולכן גם התיאור ההיסטורי צריך להיות מורכב. רק אצל פוליטיקאים יש דברים פשוטים וחדים שאפשר להגיד אותם 40-50 שניות, שנותנים להם לדבר בטלוויזיה. האמת היא בדרך כלל מורכבת יותר וזה לא שחור, לא לבן, זה כך ואם כך אז ייתכן כך, אבל זה לא אומר שאין קביעות יותר אמיתיות וקביעות פחות אמיתיות. נדונו לחיות בעולם מורכב ולכן גם חקר ההיסטוריה נדון להיות מורכב. תודה.

**מנחה:** תודה לרקטור. זה נחמד שאתה בא ונותן משהו מעבר לברכות הסטנדרטיות ולרוץ הלאה לדברים המאוד חשובים שאתה עוסק בהם, שאתה בא ומשתף אותנו במחשבותיך וגם מתייחס להיסטוריה. האמת שעד ההרצאה שלך אני חשבתי שאמת היא מה שהרקטור חושב ואומר. עכשיו אני מבין שאני צריך לשקול את הדברים שאמרת.

**הרקטור:** להתחשב גם במה שהנשיא אומר.

**המנחה:** אנחנו ממשיכים בתכנית ואני שמח להזמין את פרופ' דן דינר, מהמחלקה לפוליטיקה ו... באוניברסיטת בן-גוריון. חלק מהאנשים ודאי גם פגשו בו בכנס אחר שארגנו בתחילת השנה, שעסק בתחום היותר מקצועי-קונקרטי שלו.

פרופ' דינר עוסק בהיסטוריה מרכז-אירופית וגרמנית ובין השאר הוא גם משפטן ודוקטור במשפט בינלאומי. ספריו עוסקים בגרמניה, בנאציזם, בהיסטוריה של המשפט הבינלאומי. היום הוא אמור

**לפתוח את יום העיון בהרצאה בנושא ההיסטוריות של ההיסטוריה – היבטים והרהורים על הבנת הזמנים. בבקשה.**

**פרופ' דינר:** תודה רבה אריה וגם תודה ליואב גלבר על ההזמנה.

שאלתי את עצמי מה לי ולנושא החיפאי, הדיון שהתרחש ומתרחש פה באוניברסיטת חיפה על מהות ומשמעות ההיסטוריה שנובעת בסך הכל מדיון כואב ומכאיב סביב שנת 1947-48, השנה המייסדת את המהות ואת הזהות הישראלית המודרנית. מה יש לי בעצם להוסיף, שאלתי את עצמי. אני לא פוסט-מודרניסט. אני היסטוריון פוזיטיביסטי. נכון שאני משתמש בגישות, אם תרצו אנתרופולוגיות ותרבותיות ביחס להיסטוריה, גם ביחס להיסטוריה הפוליטית. אני שאלתי את עצמי האם הדיון על היסטוריה והיסטוריוגרפיה אמור להיות דיון פרובוקטיבי? נזכרתי שאני בדרך כלל פותח את השיעורים שלי על היסטוריה כללית, שהם גם עוסקים בשאלות של תיאוריה

ומתודולוגיה, באמירה פרובוקטיבית ולא-פרובוקטיבית כאחד. אני פונה לסטודנטים ואני אומר להם: תשכחו. אין דבר כזה כמו היסטוריה. יש רק היסטוריונים. מנין אנחנו יודעים את העבר? אין עובדות. יש רק טקסטים. איך אנחנו יודעים מה התרחש בעבר? ואין עבר ואין עתיד בהשוואה להווה, כי העבר והעתיד הם זמנים וירטואליים, הם ניתנים לפירוש. זה לא יכול להיות אחרת. הזמן האמיתי היחיד זה זמן הווה, וגם ביחס לזמן הווה יש לנו בעיות של פירושים והבנות.

לפי הערכתי, האמת היחידה, וזה נשמע עכשיו אולי אקסנטרי ובעייתי, זאת האמת של שדה הקרב. הכרעה. אחר כך הפסקת אש, שביתת נשק, הסכם שלום. כבר עוסקים בטקסטים, בפירושים ביחס לאירוע שהתרחש בעבר. זאת אומרת, אנחנו מפרשים את העבר. אין לנו אפשרות אחרת. או כפי שהיסטוריונים אהבים להשתמש: העבר היא קונסטרוקציה. נכון שהקונסטרוקציה הזאת חייבת להיות קרובה לפיקציה של המציאות בעבר ושנחנו דנים על עובדות, על טקסטים שונים ביחס לאירוע ואנחנו מנסים לגלות כמה הטקסטים האלה הם בעצם מסכימים בינם לבין עצמם בשיח הזה של הטקסטואליות הזאת.

כל הדברים האלה לא אומרים ולא מצביעים עלי שאני פוסט-מודרניסט. אני מבין את ההיסטוריה כבניית סיפור. אם תרצו, נרטיב. אולי זה נשמע יותר טוב. ובהחלט יש נרטיבים שונים והם תוצאת ההיסטוריה עצמה של קונוקטורות בהיסטוריה או בהיסטוריוגרפיה, שהם בעצמם הקונוקטורות האלה קשורות לאירועים מסוימים ובוזה הייתי רוצה להתחיל, ואם כבר השתמשתי בשפה מרציאלית, צבאית, אז תאפשרו לי בעצם לפתוח עם מטפורה צבאית, עם המונח של indirect approach – הגישה העקיפה, לבעיות שלנו בהיסטוריה ישראלית, מודרנית, לקונטקסט חדש אם תרצו.

1922- מפרסם ההיסטוריון הבלגי של ההיסטוריה הבלגית והאירופית, אנרי פירן, מאמר שהופך ב-1935 להיות ספר. המאמר הזה הוא מאוד מפורסם וכל סטודנט למד את המאמר הזה ואת הספר "מוחמד וקארל הגדול". המאמר הזה עוסק באחת מן הסוגיות החשובות ביותר בהיסטוריה ובהיסטוריוגרפיה, בסוגיות של תיקוף. אנחנו, עם הראייה הארוצנטרית שלנו, התרגלנו לחלק את ההיסטוריה לעת העתיקה, ימי הביניים, העת החדשה המוקדמת, העת החדשה. זאת החלוקה האירופית המקובלת. בהיסטוריה המוסלמית אנחנו כבר נתקלים בבעיות של תיקוף ואני לא רוצה לפתח פה את הדיון בהקשר להשוואה של היסטוריה מוסלמית והיסטוריה אירופית בקשר לתיקוף.

מה היתה מטרתו של הנרי פירן במאמר ואחר כך בספרו הפרובוקטיבי ביחס להיסטוריה אירופית? הוא בעצם הגיב על דיון מתמיד בסוף המאה ה-19- במיוחד, בין היסטוריונים צרפתים, וליתר דיוק בין היסטוריונים רומנים והיסטוריונים גרמנים או גרמנו-צנטרים. על מה הם דנים? הם דנים בעצם על התחלת ימי הביניים. כידוע לנו, ימי הביניים זאת המצאה רומנטית, במיוחד גרמנית והיא מסתמכת בעצם על כיבוש של העולם העתיק על ידי הגרמנים, במיוחד הגותים.

להיסטוריונים הצרפתים היתה גישה שונה לחלוטין. הם בעצם הבינו ופירשו את העת העתיקה עד לעלייתו לשלטון או למלוכה, אם תרצו לקיסרות, של קארל הגדול. זאת אומרת שתקופת המרובינגים, למרות שהם פראנקים וגרמנים, נחשבת עדיין בהקשר לתיקוף כחלק בלתי נפרד של העת העתיקה. למה ומדוע לא צריך לעניין אותנו בהקשר הזה. כסטודנט עסקתי בהנרי פירן. מאוד

קסם לי. למה הוא קסם לי, ואת זה רק הבנתי מאוחר יותר. כי הוא קישר בין ההיסטוריה האירופית, מערב-אירופית וההיסטוריה של המזרח התיכון, אם תרצו של התרבות המוסלמית. ובמשך המחקר והעיסוק וההתעניינות גיליתי, כשעסקתי גם במכתביו וכו', שהנרי פירן מגיב, הייתי אומר באופן אישי כמעט או לאומי, אם תרצו כבלגי, ביחס לניגוד הרומני-גרמני. הוא כותב את המאמר ב-1922. זאת בעצם תגובתו למלחמת העולם הראשונה. לא הגרמנים ולא הצרפתים, אלא האיסלם הוא בעצם על ידי הכיבוש של אגן הים התיכון גורם להיווצרות של הפאודליזם או ימי הביניים או איך שלא תגדירו את התקופה.

מה עושה הנרי פירן? הוא בעצם מנטרל ניגוד לאומי בין גרמניה ובין צרפת, ועל ידי הניטרול הוא אחד ממייסדי ההיסטוריה החברתית. דבר חשוב ביותר, כי הוא מקדים בעצם ביוגרפית כהיסטוריון את ההיווצרות של אסכולת אנאל, של מרק בלוך, לוסין פֶּבֶר. מרק בלוך כבר לא מתייחס לימי הביניים במונח המסורתי. הוא מדבר על החברה הפיאודלית. הוא מתנתק מהדיון של האמה ה-19 בין ההיסטוריונים הצרפתים ובין ההיסטוריונים הגרמנים. זאת אומרת, ההיסטוריה החברתית זה ניסיון לנטרל את ההיסטוריה הפוליטית של המאה ה-19, שהיא היסטוריה לאומית גרידא. ניטרול זאת מילת הקסם. והשינוי בין הפרדיגמה של ההיסטוריה הפוליטית, הבורוסית, של רנקה והאסכולה שלו, שהיא היתה בהחלט גרמנית, וחויית והוויית מלחמת העולם הראשונה והתגובה ההיסטוריוגרפית – ניטרול הלאומיות על ידי הפרדיגמה החברתית.

הפרדיגמה החברתית זה נושא מעניין ואני לא רוצה להיכנס לפרטים והייתי רק רוצה להדגיש תופעה מעניינת ביותר, ועכשיו אני מדבר על אירופה, אולי על גרמניה וההיסטוריוגרפיה הגרמנית בפרט, שהניטרול ממשיך ומתחזק בתקופת המלחמה הקרה. אנשים מדברים, ההיסטוריונים מדברים, האסכולות העולות מדברות בעצם על חברה. הן אינן מדברות על פוליטיקה. הפרדיגמה של המאה ה-19 שוקעת. אנחנו רואים את זה במיוחד בגרמניה, בגרמניה המערבית, שהיא לא מדינת לאום, אלא בעצם חברה, כי היא מחולקת. היסטוריונים מפורסמים, אולי לא אצלנו, כמו וְלָר, האסכולה החברתית עולה והיא תואמת את המערכת ואת המבנה החברתי של הרפובליקה הפדרלית.

יש קשר מובהק בין גיבוש פרדיגמה ובין התפתחות היסטורית גרידא בשטח. הדברים משולבים. הם לא מנותקים. זה מה שלימד אותנו הנרי פירן בקשר לימי הביניים. היום, כשאני מדבר על היום, אני מדבר על שנות ה-90 של המאה ה-20, התחלת המאה ה-21, אנחנו ערים לשינוי פרדיגמטי נוסף, במיוחד בהיסטוריוגרפיה האירופית, אבל לא אך ורק בהיסטוריוגרפיה האירופית. באירופה אנחנו יכולים לבחון את זה בצורה הרבה יותר טובה ונכונה, כי בעצם המונח היסטוריה הוא מונח אירופי. באמריקה הדברים קצת שונים. אמריקה היא אך ורק חברה, או כמו שהגל אמר את זה בפילוסופיה של ההיסטוריה שלו: צפון אמריקה זאת החברה האזרחית ללא מדינה. הוא מתכוון ללא היסטוריה.

אירופה היא היסטורית, נכון. אחרי 1989, אחרי שינוי מקיף בתודעה האירופית, סיומה של המלחמה הקרה, חידוש הזהויות הלאומיות האתניות אם תרצו, עלייה של פרדיגמה חדשה. פרדיגמת הזיכרון. אני חוזר: המאה ה-19 – פוליטיקה, ההיסטוריה של הכוח. המדינה, מדינת

הלאום. במאה ה-20 – המאבק בין הפרדיגמה הפוליטי והפרדיגמה החברתי ועלייתו של הפרדיגמה החברתי. ניטרול הזיכרונות הלאומיים.

שנות ה-90 – הפרדיגמה של הזיכרון. פרדיגמה מאוד מעניינת, כי הזיכרון, ופה הוא מתחבר ומתקשר במידה מסוימת עם האיד הפרוידיאני, עם התת-מודע, הזיכרון הוא לא בנוי באופן כרונולוגי, הוא שובר את רצף הזמנים. הוא מתבר בין זמנים שונים. זה מה שמאפיין את הזיכרון, והפרדיגמה החדשה הזאת חודרת לתחום ההיסטוריה וההיסטוריוגרפיה, ולפי הערכתי אנחנו בעיצומו של התהליך הזה.

איך זה קשור עם ההיסטוריה פרופר, עם ההיסטוריה גרידא, שהיא במידה מסוימת משקפת את ההיסטוריוגרפיה או ההיסטוריוגרפיה משקפת את ההיסטוריה בהקשר הזה. לפי הערכתי, וזאת תיזה או אפילו היפותיזה, זה קשור לאירוע מכונן, לאירוע מייסד, שאנחנו יותר ויותר מגלים את משמעותו, את השפעתו – מלחמת העולם השנייה. נכון, כולנו עסקנו במלחמת העולם השנייה, בהיסטוריה צבאית ובהיסטוריה פוליטית. אבל אנחנו לא היינו ערים עד כמה היא בעצם מייסדת את התודעה האירופית החדשה. יש לה משמעות, ואני לא רוצה להיסחף, שהיא די דומה כאירוע מייסד לרפורמציה או למהפכה הצרפתית. תקופה יחסית קצרה שהיא שואבת לתוכה, ופה אני מזכיר את הפרדיגמה של זיכרון, זמנים שקדמו לאירוע והיא בעצם נוגעת ופוגעת בזמנים עתידיים.

אני הגדרתי את התופעה המוזרה הזאת שקשה למבנה או להתייחסות או לתגובה של הזיכרון כזמן דחוס. אירוע קצר ביותר ששואב לתוכו זמנים קדומים, בניית תילאולוגית של טרום-אירועים. אין צורך להיכנס לפרטים. והנה, אנחנו ערים לפירוק התמונה של מלחמת העולם השנייה והשואה במרכזה. אין, לפי הערכתי, היום שיח שהוא יותר הייתי אומר פרובלמטי כמו השיח ההיסטוריוגרפי על השואה, בלי להיכנס לאסכולות השונות. אני רק מצביע על איזה מן אם תרצו, שאלה אפיסטמית בהקשר לבניית הסיפור או לבניית הנרטיב של הסיפור, שאף אחד לא היה מכחיש את האירוע עצמו, למשל הגישה היהודית או הגישה של היהודים שמה שעומד ומסתתר מאחורי של היסטוריונים יהודים בסך הכל זאת השאלה: למה? למה זה קרה? או ליתר דיוק למה זה קרה לנו? ואז אנחנו בונים סיפור שנובע מתוך האמנסיפציה והאנטישמיות ואנחנו מותחים קו ישיר לתוך אושוויץ.

היסטוריונים גרמנים ואפילו היסטוריונים אמריקאים או אפילו אם תרצו היסטוריונים שהגישה שלם יותר אוניברסלית, בלי לנקוט עמדה, שואלים אולי שאלות אחרות והן לגיטימיות. אותן עובדות, אותם מסמכים. השאלה איך? איך זה קרה? והתשובות שלהם הן אחרות והמבנה של הנרטיב, הסיפור, הוא שונה. האם זה לגיטימי? האם זה בלתי לגיטימי? מי ישפוט את זה? אבל הסיפור הוא שונה. הרצף הוא שונה.

הנרי פירן, 1923-, בכנס בינלאומי של היסטוריונים, אחרי שהמאמר שלו התפרסם, הוא מגן על התיזה שלו, והוא אומר משהו מאוד מעניין, לפי הפרוטוקול. הוא אומר: "אנחנו חייבים להתנתק מגרמניה". למה הוא מתכוון? הוא מתכוון למסורת ההיסטוריוציסטית הגרמנית. בסך הכל המצאת ההיסטוריה מחדש התרחשה בגרמניה. הביקורת הטקסטואלית הידועה של רנקה.

למה אני מדגיש את הנקודה הזאת שנראית אולי שולית, אולי מעבר חד מדי כרגע, לתיזה נוספת: גם ההיסטוריוגרפיה שלנו היא גרמנית. ה"וויזנשאפט יודנטום" ואני לא מדבר על התכנים אלא

אני מדבר על הגישה. אני מדבר על האסכולה הירושלמית, על פריץ, יצחק בר. על מסורת מסוימת שהיא ממשיכה את הגישה הגרמנית ואת הגרמנו-צנטריות בתפיסה ההיסטורית שלה. אנחנו גרמנו-צנטרים. למה? גם הגישה ההיסטוריוגרפית שדיברתי עליה ותוכלו לומר שדובנוב הוא בהחלט לא גרמני. הוא לא גרץ. ובן-ציון דינור ורפאל מאהלר. נכון. אבל הגישה שלהם היא גרמנית.

למה אני מתכוון? ראשית אני מתכוון לדברים מאוד מאוד פריפריאליים שאין להם כרגע משמעות לדיון שמתנהל פה באוניברסיטת חיפה. ראשית, וזה קשור לזיכרון וזה קשור לשואה, שאנחנו בדרך כלל מעמידים את ההיסטוריה הגרמנית במרכז. שנית, שאנחנו למדנו לפרש את מלחמת העולם הראשונה דרך הזווית של מלחמת העולם השנייה. זה קשור למטפורה של הזמן הדחוס שהצעתי אותה. ובהקשר הזה, שאנחנו עדיין לא למדנו לפרש ולהעמיד את ההיסטוריה שלנו, וכשאני מדבר על ההיסטוריה שלנו, אני מדבר על היסטוריה ישראלית, לקונטקסט חוץ-גרמני, חוץ מרכז-אירופי.

יש דבר כזה כמו פרדיגמה ישראלית להיסטוריה יהודית או להיסטוריה של יהודים מודרנית? לא במודע. הכתיבה ההיסטורית, ההיסטוריוגרפיה שלנו היא עדיין מפורקת ומפוצלת. עוד אין קורפוס ישראלי. יש שאלות, יש סוגיות, יש דיונים, והם בדרך כלל דיונים שהם מתמקדים בלגיטימיות שלנו להיות עם, להיות אומה, להיות פה.

הדיסקורס שלנו הוא בעצם דיסקורס הלגיטימיות. הוא עוד לא דיסקורס היסטורי. עוד אין קונטקסט מתאים. עוד אין ריחוק. אנחנו בעצם ממשיכים את הדיונים הפוליטיים, בלי להיות ערים להם. גם זה קשור להיסטוריוציזם הגרמני, כמסורת, אבל לא כמציאות.

נכון שטענתי שאין קורפוס ישראלי או אין גישה ישראלית אינטגרטיבית שמסוגלת לשלב את הגישה, המתודה הגרמנית, את המסורת של הוויסינשאפט יודנטומס", את המסורת היהודית הגרמנית, את החוויה המרכז-מזרח-אירופית ולא נתעלם מזה – את החוויה המזרחית, מזרחית-מזרחית. או כדי להשתמש במונח שלפי הערכתי הוא מונח נכון, הכותרת, שם הספר של ברנרד לואיס Jews of Islam. אם היינו משתמשים במונח דומה, מקביל, תואם לחוויה היהודית המרכז אירופית היינו אולי מגדירים אותם The Jews of Protestantism, אבל זה כבר נשמע אולי יותר מדי פרובוקטיבי.

יש ספר אחד, ואני אוהב להשתמש בו, כי מחבר הספר לא התכוון לכתוב היסטוריה יהודית אינטגרטיבית שמשלבת בין הווית יהדות המערב, מזרח אירופה והמזרח המזרחי כאחד. הוא בחר לו נושא, באופן תמים. התמימות הזאת הביאה אותו לאחד הספרים של היסטוריה אינטגרטיבית יהודית, חלק או אבן-יסוד לקורפוס ישראלי. אני מדבר על ספרו של יונתן פרנקל על עלילת דמשק The Damascus Affair. בחירה יפה, נכונה. אירוע משמעותי ביותר, בתקופה סוערת, משבר מוחמד עלי השני, מעצמות, שאלה מזרחית, עלייתה של התפיסה האתנית במזרח, אחר הרפורמות של מוחמד עלי. עלילת דם. בעצם טענה אל-היסטורית. תגובת יהדות המערב, ויסודה, אם תרצו, של הפוליטיקה היהודית המודרנית ודני גוטוויין אם איני טועה, כתב על הדברים האלה. מה שמעניין אותי בהקשר לגישתו של יונתן פרנקל, בחירת הנושא, השילוב בין היסטוריה פוליטית כללית, בין היסטוריה של יהודים, החיבור בין מערב ומזרח ומזרח, לפי הערכתי הניסיון הזה הוא

אחד מהניסיונות המוצלחים ביותר להיסטוריה ישראלית, או לגישה הישראלית ביחס להיסטוריה יהודית או היסטוריה של יהודים.

כבר הזכרתי את המונח הזה שמחבר בין העולם האירופי ובין עולם המזרח, שמשנה את הזווית, מזיז את הגרמנוצנטריות בגישה ובגישות שלנו מזרחה, מקרב בעצם את הפרספקטיבה להווייתנו פה, באזור הזה. זאת השאלה המזרחית. The Eastern Question. אחד, מהשאלות, הייתי אומר, הפוליטיות החשובות ביותר במאה ה-19, בלי להיכנס לפרטים. ההיסטוריה בסך הכל ידועה – שקיעתה של האימפריה העות'מנית, היריבות של המעצמות באזור, אבל מה שיותר מעניין ויותר חשוב לנו בהקשר הזה – הקונברזיה, ההמרה באזור הזה מדת ללאום, מזהות דתית פרה-מודרנית, טרום-מודרנית לזהות מודרנית לאומית. התהליך הזה, דרך אגב, לא הסתיים באזורנו, וכשאני מדבר על אזורנו אני מדבר לא על המזרח התיכון, לא על הלבנט גרידא בהקשר הזה, אלא אני מדבר על האזור מהבלקנים עד אזורנו. המעבר הזה שמתרחש היום בבלקנים. ובמאה ה-19 המרה מהכנסייה האתוקפלית, האורתודוקסית ליצירת לאום מודרני, הלאום היווני למשל, הלאום הבולגרי, הסרבי ולאומים אחרים. הקשר בין דת ולאום, שהוא בהחלט תופעה מקובלת באזור. כשאנחנו משווים את התופעה הזאת עם ההתפתחות המערבית, היא בהחלט יוצאת דופן. בהקשר הזה היא לא יוצאת דופן, היא ממש אינדיקטיבית. אין חלוקה בין דת ובין לאום. בולגרי משתייך לכנסייה הבולגרית האתוקפלית. יווני הוא יווני אורתודוקסי וכן הלאה. למה זה חשוב לנו ולמה זה חשוב לדיון או תאפשרו לי להשתמש במונח שאולי זה נשמע מלאכותי: ההיסטוריוזציה של ההיסטוריה שלנו. יש תופעות מאוד מקבילות ומעניינות, למשל היווצרות של הלאומיות היוונית. מצד אחד היא תוצאה של הכיבושים הצרפתים כמו בונפרטה, קלבר והתעמולה שממציאים את העם ההלני, או תופעה יותר מעניינת ואולי היא יותר קרובה להיסטוריה שלנו – הלאומיות היוונית המודרנית. התופעה הזאת נוסדה באודסה, בעיר רב-לאומית. לא באתונה. ואני לא רוצה עכשיו להסתכן בתיזה ולהצביע על העובדה שגם הלאומיות היהודית המודרנית החילונית גם היא נוסדה באזור ההוא.

התופעה היוונית היא מאוד דומה לתופעה של ההתפתחות של הלאומיות שלנו. גם תופעות נוספות, שהן יותר קרובות לשאלות המכאיבות שאנחנו דנים בהן. נסתכל מה התרחש בסוף המאה ה-19, התחלת המאה ה-20 באזור ההוא. אנחנו ערים למה שקרה במלחמות הבלקנים ב-1912-13, על טיהורים אתניים...

## צד ב'

המשך הרצאתו של פרופ דינר: המשך 1919, 1922, יוונים, תורכים, גירושים, טרנספרים. הומוגניזציה. המצאה, אם תרצו, של לאומים אתניים. בבלקנים זה עוד לא הסתיים. התהליך הזה נמשך. הוא ארוך-טווח. long-duree, אולי זה נשמע יותר טוב.

כל הסיפור ההוא יש לו קירבה כמעט הייתי אומר אפיסטמית לסיפור שלנו.

הסיפור שלנו הוא לא הסיפור המערב-אירופי ולא המרכז-אירופי. אנחנו חייבים לשנות את הזווית, את הקונטקסט, כדי להבין את עצמנו, ואם תרצו גם לשפוט את עצמנו. אבל זה סיפור אחר. אני לא מופיע פה כמורליסט. למשל, ביחס להיסטוריה הישראלית המודרנית או להקמת מדינת



ישראל. כל השית, כל הדיון בין הייתי מגדיר אותם התילאולוגים, הציונים, קו ישיר. ספירה מאוד מעניינת דרך אגב: עלייה ראשונה, שנייה, שלישית, רביעית, אחר כך זה מיטשטש. אין ספירה: יש משהו אחר. כל הסוגיות והשאלות שעוסקות בעצם בלגיטימיות: האם המדינה היתה יכולה לקום גם קודם? אבל היא קמה ב-1948. ו-1948, ואני אומר את זה בצורה מטפורית לחלוטין, בלי שום ניסיון להסביר את ההיסטוריה, המטפורה של 48, האיקונה של הזמן, קשורה ל-1945. אין מה לעשות. מה הקונטקסט? כן, יש קונטקסט שואתי, זה נכון.

אבל אני הייתי רוצה לפתח את הקונטקסט המקומי במובן הרחב.

אני מסתכל שוב על האזור של השאלה המזרחית. מסתכל על הבלקנים, על יוון, על תורכיה, האגן המזרחי של הים התיכון, ומה אני רואה ומה אני מגלה: אירועים מרכזיים ביותר בהיסטוריה העולמית: מלחמת האזרחים ביוון. אולי היא כבר נשכחה. קומוניסטים, אנטי-קומוניסטים. אני מתקרב עם הפרספקטיבה שלי לאירועים הללו ומה אני רואה? שמלחמת האזרחים ביוון יש לה משמעות פיבוטלית ביחס לאירועים שבסופו של דבר מאפשרים את הקמת המדינה. המלחמה הזאת מתחילה ב-1944 אחרי הנסיגה הגרמנית ומסתיימת ב-1949. מה קורה? ב-21 בפברואר 1947 מגיע הציר הראשון של שגרירות בריטניה בווינגטון למנכ"ל המשרד, ה-Near East and African Affairs שבראשו עומד אדם בשם לואי הנדרסון, איש ידוע. הוא נשלח על ידי ממשלת בריטניה והוא מעביר להנדרסון שני מסמכים. המסמכים האלה אומרים שבריטניה לא מסוגלת לעמוד בעול ולתמוך ביוון ובתורכיה. הלחץ, ואז טענו שזה היה יחס סובייטי וזה לא משנה, שבריטניה מעבירה בעצם את תפקידה לארה"ב ואם התחלנו עם ימי הביניים אז תאפשרו לי גם להשתמש במונח ימי-ביניימי "טרנסלציו אימפראי" מאנגליה לארה"ב.

ב-20 לפברואר, יום קודם, מכריז אטלי שבריטניה מוכנה לעזוב את בורמה ואת פלשתינה. ב-12 במרץ מכריז נשיא ארה"ב טרומן על הדוקטרינה המפורסמת שלו.

רוב הספרים שמתייחסים למלחמה הקרה, וזאת אבן יסוד למלחמה הקרה, מתייחסים בדרך כלל לגרמניה. הם גרמנו-צנטרים. חלוקתה של גרמניה, הסובייטים, האמריקאים. אבל האירועים התרחשו באזורנו. השאלה המזרחית, תורכיה-יוון. ובנאומו המפורסם מתייחס טרומן במפורש לתורכיה ויוון. לא לגרמניה ולאף אזור אחר. ארה"ב נכנסת לתוך האזור ואז חל חיבור מעניין ביותר, ואני דוגל להיסטוריזציה של ההיסטוריה שלנו.

אמריקה זאת תופעה מעניינת ומוזרה. אמריקה זאת אימפריה, רפובליקה. אבל יש בה תופעה מאוד מעניינת של פוליטיקה אתנית, ואני יודע שאני מגזים עכשיו כדי לחדד. איפה הוקמה מדינת היהודים ב-1942? בבילטמור! איפה הוקמה המדינה הצ'כוסלובקית על ידי מסאריק? בפיטסבורג. איפה הוקמה המדינה הפולנית על ידי פדרבסקי? בשיקגו. ואם תרצו, מי היה הנשיא הראשון של הרפובליקה האירית? דה-ולרה היה אם אני טועה יליד ניו-יורק, ומשם קיבל ה-IRA את הכסף ואת המשלוחים בנשק.

ארה"ב זאת תופעה מוזרה ומעניינת. החיבור בין הפוליטיקה האתנית בתוך ארה"ב, עם עלייתה של ארה"ב ותפיסת מקומה של אנגליה, במיוחד באזור, זאת התשתית של הקמת המדינה. תאפשרו לי לסיים את דבריי: ההיסטוריוגרפיה הישראלית שחיבת לדון עם האמת ההיסטורית, אפילו אם היא כואבת, תיאורים אתניים ב-1948? חס וחלילה! ב-1912-13? בוודאי.

השאלה עדיין מתמקדת בבעיית הלגיטימיות שלנו. הגיעה הזמן שהשיח ההיסטוריוגרפי יתנתק משאלת הצדק.

תודה רבה.

**המנחה:** תודה על ההרצאה המרתקת ועל טקטיקת ההרצאה ואופן הצגת הדברים.

**שאלה:** .....

**יואב גלבר:** .....

**שאלה:** .....

**פרופ' דינר:** ראשית, יואב גלבר אם מותר לי להגיב, אני חושב שהיתה פה אי-הבנה בינינו, כי אני הדגשתי את העובדה שאחרי ההכרעה כביכול יש הפסקת אש. למה התכוונתי? שיש כבר פרשנות ראשונה. יש שביטת נשק וזאת פרשנות שנייה. היא כבר יותר טקסטולית. זאת אומרת, עוזבים את האוהל וכבר מתייחסים עכשיו לטקסטים. לזה התכוונתי. זאת אומרת על ידי ריחוק הזמן הכל משתנה. ללא שום ספק. אני לא חושב שאנחנו שונים בגישה שלנו ואני גם לא רציתי לתת לכם כל מיני דוגמאות מחיי יום-יום ומהאנתרופולוגיה היום-יומית, רק תתבוננו ותתייחסו להתנהגות של ילדים. מתחילים להרביץ, לריב וכו' וכו', ויש הכרעה. אחרי דקה וחצי כבר אין הכרעה. יש טקסט. הילד שהובס קם ואומר: לא נכון, לא נכון. ככה זה מתחיל. כל אחד חווה את הדברים האלה. יש כבר טקסט ויש כבר גם פירוש. לזה התכוונתי. לבעייתיות של הטקסטואליות ביחס לעבר, ולזה התכוונתי כשאמרתי שעבר ועתיד הם זמנים וירטואליים, ועל ידי זה הם טקסטואליים. אין מה לעשות. ככה זה.

בקשר לשאלתו של טדי כץ, למה אני מתכוון כשאני מדבר על החובה, כמעט הייתי אומר חובה על הניתוק בין השיח על הלגיטימיות והשיח ההיסטוריוגרפי, ולמה הניתוק הזה לא חל. כאילו שאנחנו עדיין נאבקים על קיומנו במובן האינטלקטואלי, להצדיק את עצמנו וכו' למה אנחנו פה ולמה לא במקום אחר, למה עכשיו ולמה לא אז. כל השיח הזה, שהוא בעצם מסתתר מאחורי השיחה ההיסטוריוגרפי, ואני יודע שקשה מאוד לעשות את הדברים האלה, כי הקורפוס עצמו הוא קורפוס שעוסק בלגיטימיות ואין מה לעשות. אז צריכים להתרחק, ואני לא יודע איך עושים את זה. אני מדבר על הדברים האלה. אני לא עושה אותם. אני מקווה שאני אעשה אותם יום אחד וגם אחרים יעשו את זה. אנחנו נמצאים בתהליך מסוים.

אתן לכם דוגמה למה אני מתכוון מה זה לגיטימיות ואני יודע שאני אעורר פה אולי סערה או התנגדות, אבל אתם בטח הבנתם שאני לא מופיע פה כאיש פוליטי. אין לי פה דעה פוליטית.

למשל השיח על ההתנחלויות. ההתנחלות, וסליחה שאנחנו מדברים על טקסטים, בשיח הישראלי, בלי שאנחנו ערים לעובדה הזאת, היא ארגומנט. לא יותר מזה. ביחס לנרטיב מסוים. שאלה של לגיטימיות. ואם נתבונן היטב בשיח עצמו אנחנו גם נגלה את זה שהשיח שמתנהל למשל בינינו בארץ, בצורה פיזית ממשית, שזה ארגומנט ובצורה אינטלקטואלית, מוגנת באקדמיה, מנוטרלת כדי להשתמש במונח ההוא, זה בעצם מאבק בין שני נרטיבים שונים. נרטיב אחד שמתבסס הייתי כמעט אומר יונק את הלגיטימיות מאירוע שהתרחש באירופה, שזאת השואה ולגיטימיות שהיא היסטורית או כביכול היסטורית, ולא משנה, שמתרחשת לזמנים קדומים, שהם וירטואלים כמובן. לפי הערכתי זה גם המאבק שמתנהל בתוך החברה הישראלית.

בקשר לשאלתו של טדי כץ, פה אתה בטח תתקן אותי או מישהו אחר וזה לא משנה, לא בדקתי בדיוק את המספרים, חלוקת הארץ ב-1947, מדינה יהודית ומדינה ערבית. הכל בסדר. יהודים מקבלים, ערבים דוחים. גם זה קשור בנרטיבים שונים, בלי להיכנס לפרטים. אנחנו נתנו לעצמנו דין וחשבון כמה ערבים חיו במדינה היהודית לפי תכנית החלוקה? מאותו רגע שאתה מקים מדינה לאומית שהיא אמורה להיות הומוגנית, ודיברנו על מלחמות הבלקנים, ואל תגררו אותי לאמירות, אני רק אומר וסליחה על המונח הגס, ואני חוזר ומדבר על הבלקנים, הטיהור האתני היה הכרחי. פה אנחנו כבר נדהמים מחדש: זה לגיטימי, לא לגיטימי? מה זה אומר על קיום המדינה? רגע אחד, זה קרה, זה לא יכול להיות אחרת. אתה אמרת 40 אחוז. אני לא אמרתי 40 אחוז. כל השיח שנובע מזה מי עשה או לא עשה וכן עשו ושם כן ושם לא ואלה כן ואנחנו לא – זה מעניין היסטורית בהקשר לרקונסטרוקציה של האירועים, זה מאוד מאוד חשוב. אבל כעיקרון, לא רק שזה אפשרי, זה כמעט הייתי אומר ממש חובה, נובע מתוך הנחות היסוד. זה לא מפתיע.

(בתגובה להערת ביניים) אני לא אמרתי את זה. אני לא רוצה עכשיו לדחוף אותך ואותי ואת האחרים לסוגיות אחרות שהן גם קיימות נניח בשיח היסטוריוגרפי אחר שהוא גם קשור בלגיטימיות מסוימת. ובאמת אל תתפסו אותי בלשון. אני רק משתמש בזה באמת באופן תיאורטי ומתודולוגי.

כשאני הזכרתי את השיח שמתנהל סביב הסיפור של השואה ואמרתי שהיהודים שואלים את השאלה למה והגרמנים שואלים את השאלה איך זה קרה, איך זה יכול להיות, ואנחנו קוראים למה זה דווקא קרה לנו? מה עשינו? איך זה קורה? אלה הן שאלות שמבססות שיח היסטוריוגרפי שלם. ואני לא צריך לספר לכם את זה, שיש סקולה פונקציונלית או פונקציונליסטית או סטרוקטורליסטית, ויש סקולה אינטציונליסטית. השיח לא מעניין אותי. מה שכן מעניין אותי שהוא בנוי באופן משפטי, שהשיח על שאלות כואבות, היסטוריוגרפיות, המבנה שלו הוא משפטי. מה זאת אומרת משפטי? סגור-קטגורי. תסתכלו איך זה בנוי בבית משפט. מאשימים אותי במשהו, אני מנסה להגן על עצמי ואני מגיע למסקנה שנכון, אני עשיתי את זה, אילוצים וכל מיני דברים אחרים. זאת אומרת אני דן בזה באופן פונקציונלי. אני לא אשם. אני לא רוצה להיות אשם. נכון, זה קרה, אני מודה שזה קרה. אילוצים.

השיח שלנו ביחס לגרמנים הוא שיח, אין שום ספק, אנחנו מאשימים את הגרמנים. השיח הוא של אשמה. לזה אני מתכוון.

שוב אני חוזר מהאיגוף הזה, נגיד ליטלהארט, ואני אומר: מה כל כך קשה לקבל את העובדה שהדברים קרו ושהם קרו פה? זה מעמיד בספק את זכות קיומנו? מי מחבר את הדברים האלה? מי אומר את הדברים האלה? לנתק את השיח הזה מהשיח על הלגיטימיות. ופה אני לא בא ומפרש עכשיו את הנפש היהודי והישראלי, אבל בסך הכל כנראה שיש לנו בעיה עם ריבונות, בעיה קשה ביותר. השיח על ריבונות הוא לא שיח על מוסר. זה כבר אפשר ללמוד על הובס. אני מוציא את השיח על מוסר. זה שיח אחר. הוא לגיטימי לחלוטין. אבל בואו ונעסוק בהיסטוריוגרפיה ונתק את השיח ההיסטוריוגרפי מהשיח המוסרי. לנו יש בעיה, כי אנחנו גם רוצים להיות ריבונים ואנחנו גם רוצים להיות מוסרים. זה שיח שונה לחלוטין. אני לא אומר שזה בלתי לגיטימי. חס וחלילה. אני לא מטיף לאי-מוסר. אני רק אומר שבשיח באקדמיה אנחנו חייבים להפריד בין שני המישורים

האלה, וזה כנראה קשה לנו לנפש הקולקטיבית שלנו. בזה לא נקטתי בינתיים שום עמדה, וזה גם לא מעניין. בהחלט לא מעניין.

אני לא יודע אם עניתי על השאלה שלך ואולי גם לא עניתי על השאלות האחרות. גם שכחתי כבר מה שאלו אותי בנוסף.

**המנחה:** תודה על הדברים. נראה שהסיפא של הדברים עוד ימשיכו ללוות אותנו במהלך היום. במושב האחרון אני בטוח שיהיו התייחסויות.

## המושב השני

**המנחה:** המושב הזה מוקדש לכתיבתו של היידן וויט. אני חושבת שהוא דמות די ידועה בנושא ספרות והיסטוריה ואת עיקר התיזות שלו ניתן לסכם בשם אחד ממאמריו: הטקסט ההיסטוריה כמוצר ספרותי – The historical text as a literary arti... הוא העמיד במרכז סוגיות הקשורות להשפעתו של הפוסט-מודרניזם על הכתיבה והמחקר ההיסטורי. ההתמודדות עם התיזות שלו בוודאי תורמת לחידוד היסודות המתודולוגיים אצל ההיסטוריונים, בין אם תומכים בו או מסכימים אתו ובין אם מתנגדים לו.

אני שמחה לארח היום את ידידי והקולגה פרופ' קאסי פירו מהחוג לתולדות המזרח התיכון, שלא במקרה נמצא פה, כי בעצם בשנים האחרונות הוא נותן את הקורס בהיסטוריוגרפיה ומתודולוגיה בחוג למזרח התיכון, והמגיב הוא ד"ר עוזי אלידע מהחוג להיסטוריה כללית, שגם הוא עוסק מזה שנים רבות בהיסטוריוגרפיה ובסוגיות הקשורות לכך.

**פרופ' קאסי פירו:** יום טוב. כשיואב ביקש ממני לתת משהו ביום העיון הזה, חשבתי באמת מה לתת, והיות ויום העיון הוא על פוסט-מודרניזם בחרתי בהיידן וויט ומדוע היידן וויט. משום שאם אנחנו לוקחים את המונח פוסט-מודרניזם ומנסים לראות את כל אלה שהתייחסו ל פוסט-מודרניזם התרכזו בנושאים רבים, החל מספרות, היסטוריה, פילוסופיה ועוד דברים אחרים ולפעמים ערבבו בין הדברים ואולי היידן וויט הוא אחד היחידים של הפוסט-מודרניסטים, אפשר לקרוא לו כך, ואחר כך נראה שהמונח הזה הוא אלסטי ואפשר להגדיר אותו בהגדרות רבות, משום שכפי שאמרתי היידן וויט מתרכז בכתיבה ההיסטורית. כל מה שהוא כותב הוא כותב על הכתיבה ההיסטורית. כל הספרים שלו, כל המאמרים שלו הנושא המרכזי בהם זה הכתיבה ההיסטורית.

אני אתחיל לתת אילוסטריישן שלפי דעתי זה מתוך מה שכתב היידן וויט, אבל אקרא לזה "השליית ההיסטוריון" – מהי האשליית ההיסטוריון ואיך אנחנו כהיסטוריונים לפעמים יש לנו השליה כזאת ומה אנחנו חושבים על ההיסטוריה.

אם אנחנו מסתכלים על מה שיש לנו כאן, בלי להרגיש לפעמים אפילו בצורה מודעת, יש לנו הרגשה או אפילו התייחסות שהעבר מתחיל מלמטה והוא עצמאי ובלתי תלוי בהיסטוריון. הוא קיים קיום נפרד ללא קשר. מה שעושים ההיסטוריונים זה בעצם שהם לוקחים את המקורות שנשארים מהעבר, זה חוזר להיסטוריון, עושה את כל העבודה המקצועית שלו, אחר כך הוא מחזיר את זה בעבר היסטורי או בכתיבה היסטורית. מה הקשר בין העבר ההיסטורי לבין עבר עצמאי בלתי תלוי בהיסטוריון? לפי ההרגשה שלנו שיש התאמה חלקית או בדרך כלל התאמה חלקית ואף אחד לא יגיד שהמוצר ההיסטורי שלו יש בו התאמה מלאה עם העבר כשלעצמו, אבל יש התאמה חלקית. יש אחר כך מתוך המקורות, אחרי שהוא כותב, מצליח למיין בין טענות אמת וטענות שיקריות על ההיסטוריה והוא מצדד בטענות האמת על ההיסטוריה. כך הוא אומר שיש לי כבר התאמה חלקית בין העבר ההיסטורי לבין העבר הבלתי תלוי. אבל הוא משתמש בשפה ולשפה יש ההוראה, ב-reference. ב-reference הוא מתייחס לאובייקטים כביכול אמיתיים, קיימים, ולכן השפה משקפת אובייקטים קיימים בעבר כשלעצמו, ולכן זו התפיסה שאני קורא לה, לפי תפיסתו

של היידן וייט, השליית ההיסטוריון. נכון שאנחנו לפעמים רואים שב-common sense זה ככה, אבל ננסה לבדוק אחר כך איך הוא רואה את ההיסטוריה.

אצלו הדברים הם שונים. קודם כל אם אתם רואים כאן, העבר בלתי ניתן לגישור, ולכן אין קו. אנחנו לא יכולים להגיע לעבר, כי העבר כבר עבר ולכן מה שנשאר מהעבר זה שרידי העבר או שאין להם קשר עם העבר עצמו. זה לא משקף את העבר ולכן לנו אין יכולת בעצם לחזור אחורה בזמן. מה שאנחנו בעצם עושים זה שלוקחים את המקורות והם בהווה. המקורות שיש לנו הם בהווה, הם מדברים, הם מתייחסים בעבר, אבל הם בהווה שלנו. אנחנו לא חוזרים אליהם בעבר. אחר כך הוא הופך את השרידים האלה למה שנקרא *historisized traces*. אי אפשר לקחת את המקורות ולשים אותם בתוך כבר עבודה. הוא עושה *historisized traces* או הופך אותם לחומר חדש מעובד, שיש להם צורות לינגוויסטיות. אין דבר כזה *historisized traces* אין להם צורה לינגוויסטית, אפילו אם לוקחים את הארכיאולוגיה, אנחנו מתארים את הארכיאולוגיה בשפה. אנחנו לא לוקחים את הארכיאולוגיה ומכניסים אותה לתוך המוצר ההיסטורי. אנחנו הופכים אותה לצורה לינגוויסטית. וזה חוזר לבנייה ההיסטורית. הבנייה ההיסטורית היא בנייה לינגוויסטית של עבר כנרטיב. אלה הדברים המרכזיים שמבדילים בינו לבין מה שנקרא השליית ההיסטוריון.

לכן לפי היידן וייט השפה היא המפתח האפיסטמולוגי והמתודולוגי להכרת הכתיבה ההיסטורית. הסדר של עבר בלתי תלוי, מקורות, טענות אמיתיות או שקריות, התאמה והוראה בשפה, לאובייקטים אמיתיים, הם השליית ההיסטוריון הבורחת מהבעייתיות שבמעבר מן המקורות אל האירוע ואל המוצר ההיסטורי. העבר הינו בלתי תלוי לחוקריו ובחקירתו. הוא מה שאומרים עליו ההיסטוריונים: בהווה קיימים רק שרידי העבר שמהם יש לנו ידע על אירועי העבר שאינם האירועים כפי שאירעו אלא תיאור מחדש של האירועים וקיימים זיכרונות על חוויות שבעבר שאינן החוויות עצמן אלא תיאור מחדש של החוויות. ההיסטוריון אינו מסוגל לגלות את העבר דרך המקורות. הוא מגלה רק את המקורות עצמם. משום שאין ההיסטוריון יכול לבדוק את מידת ההתאמה בין ההיסטוריה הכתובה או בין העבר, הבלתי ניתן להשגה ולגישור הוא מסתפק בלכידות ורבליית של מוצרו, כלומר טענה אמיתית על העבר אינה מוגדרת כטענה התואמת את המציאות אלא כטענה המתלכדת עם טענות ורבליית אחרות לכלל מערכת טענות לכידה.

בניתוח טקסטואלי לעבודות היסטוריונים גדולים הבחין וייט שהיסטוריונים במודע או בבלתי מודע או בצורה בלתי נמנעת, הם משלבים או ממוזגים חלקים ידועים או קיימים שנקראים עובדות עם כלל לא ידוע שבסופו של דבר הם מדומינים ומומצאים. הדברים קשים אבל אחר כך נראה. הוא מצא שמאמץ ההיסטוריונים להשיג טענות אמת הוא מאמץ אבוד. מעבר לבניית רישום קורות, כרוניקה, מתוך שרידי העבר, וייט שולל את רעיון ההתאמה בין הסיפורים שמסופרים ובין הסיפורים שהיו קיימים כביכול בעבר. המאמץ אבוד משום שאין בעבר סיפור תואם את האירועים כשלעצמם. אין באירועים כשלעצמם את צורת הסיפור. הסיפור הוא צורה ליינגוויסטית, הוא מעשה של ההיסטוריון. כך הבעיות האפיסטמולוגיות של ההיסטוריה טמונות בשפה או בהקשר שלה עם ההכרה.

ווייט מציין שמחוץ למדע האמיתי, והוא משתמש במונח *genuine*, אנו חושבים על העולם במונחים לינגוויסטיים. נכון שאנו תופסים את העולם בדרכים אחרות – אמנות, מתמטיקה, סימבולים דתיים ועוד, אך אנו בעיקר משתמשים בשפה לתפוס, *to grasp*, את העולם, ובמידה רבה אנו אסירי הדרכים הלשוניות שאנו משתמשים בהם.

כמו אחרים שדנים בפילוסופיה של ההיסטוריה, דן וייט בשאלות של ההיסטוריה בתור ... שמעלות בעיות פילוסופיות על התפתחות, פרוגרס, על משמעות, מטרה ועוד, שחוזרות לברית הישנה ועד אולי ארנולד טוינבי, ובאותו זמן בהיסטוריה בתור דיווח על האירועים, על כל הבעיות הפילוסופיות שמעלה, כגון סיבתיות, הסבר, אובייקטיביות, אמת, הכללות, כמותיות ועוד. אך את השאלות האלה הוא תוקף מזווית אחרת והיא הצורה הלינגוויסטית של ההיסטוריה. לפיו, הרעיון שההיסטוריה היא שיח ורבלי, *verbal discourse*, מעלה מערך פילוסופי, לפי תפיסתו, שמשנה את התפיסה המסורתית בעניין ההיסטוריה בתור "ריסגסטיי" ובתור היסטוריה ....

טענתו המרכזית בעניין היא שאין הרבה שוני בין כותבי היסטוריה לפילוסופיה של היסטוריה. בנייתו לעבודות היסטוריות של בורקהרט, טוקוויל, רנקה, מישלה ועבודותיהם של הפילוסופים הגל, מרקס, ניטשה, הוא מגיע למסקנה שכולם עסקו בפילוסופיה של ההיסטוריה שאפשר להבחין בה דרך ניתוח שפת ההיסטוריונים והפילוסופים של ההיסטוריה.

מיד כשנתקלים עם עדות, ולפני שהם מחילים עליה את מערכתם הקונספטואלית וייתכן גם הטכנית, ההיסטוריונים והפילוסופים של ההיסטוריה חייבים לדמיין את שדה המחקר. זאת נקודה חשובה: דימיון של שדה המחקר. שדה המחקר לא נמצא מחוץ להיסטוריון, אלא הוא מדמיין אותו. זה בעיקר אקט פויטי. הם יוצרים מה שהם הולכים לחקור כאובייקט מתוך תפיסה מנטלית הנותנת להם לראות את השדה בדרך מסוימת. משום שהמונח דרך מסוימת הוא לא ברור, וייט מנסה להיות יותר מדויק, כאשר הוא מנתח את תפקיד השפה בהכרה.

וייט מזכיר לנו כיצד אנו משתמשים בשפה כדי לנסח *certain domain*, תחום כלשהו. אנתרופולוגים של שפות כגון בנימין וורף ורבים ממשיכו עשו זאת עם עמים מרוחקים. כיום אנו אולי עדים לתפקידן של השפות המלאכותיות כמו זו של המחשב, *basic*, שפת C ועוד. הרעיון הוא אותו רעיון: לפני שתחום נתון יכול להיות מפורש או מובהר, המשתמש בשפת התחום חייב לוודא שהוא (1) מכיר את הצורות המוכרות או המובחנות בתוכה של השפה; (2) חייב לדעת למיין צורות אלה לסוגי תופעות; (3) לדעת את אופני הקשרים בין צורה אחת לאחרת. בקיצור, צריך להיות ברור במה מדובר וכיצד המדובר עליו מסווג ומה הקשר בין מרכיביו השונים. רק אז התחום יכול להיות מטופל בשפה.

וייט אומר שההיסטוריון אינו חייב לעשות שפה. הוא רק צריך לדמיין או לתאר את המטריה שלו בצורה גסה לפחות כשפה הדנה במטריה שלה. ואני מצטט ממנו: "בעיית ההיסטוריון היא לבנות את הפרוטוקול הלינגוויסטי השלם עם מילון, דקדוק, תחביר וממדים סמנטיים. באמצעותם הוא מאפיין את השדה והאלמנטים שלו במונחים שלו. יותר מאשר במונחים של הדוקומנטים עצמם, וכך הוא מכין אותם להסבר ולהצגה ולאחר מכן מגיש אותם בנרטיב שלו".

חלק ממבקרי טוענים שתפיסתו, שהופכת את הסדר ומתחילה מהשפה, היא מעין ניהיליזם המזמין אי-סדר טוטלי בכתיבה ההיסטורית. לאלה הם משיב שאין הוא קורא לפגוע בהיסטוריה כמקצוע. הוא רק מנסה להסביר מה ההיסטוריונים עושים כאשר כותבים היסטוריה. הוא מדגיש במיוחד את התנגדותו לניהיליזם, הוא בטח לא ניהיליסט, אך אולי מסכים וייט לשייך את עצמו לרלטיביזם. אולם גם את הרלטיביזם הזה אינו מדגיש במיוחד. הוא טוען שהרלטיביזם שהוא מצדד בו אינו רק במישור ההכרה, אלא הוא אתי, מוסרי והוא בסיס לסובלנות חברתית ולא אשרת כניסה לעשות מה שבא לך, to do as you please. כי הרבה תופסים את ה פוסט-מודרניזם כמשהו שתעשה מה שאתה רוצה ואתה כותב היסטוריה. הוא מתנגד לזה.

מאז המסה שלו מאז 1966 – *The burden of history*, הוא נושא את המשא הזה על כתפיו, כאשר הוא מדגיש את חשיבות ההיסטוריה כמקצוע רציני וחשוב להבנת העבר. לדעתו, העיקר בחקר ההיסטוריה הוא להראות כיצד להשתמש בעבר על מנת להשפיע מבחינה מוסרית-אתית ואחרת במעבר מההווה לעתיד, בדרכים אשר שמים בסולם העדיפויות שלהם את האחריות של הפרט על ידי החדרת הדאגה שכל הווה נתון הוא בחלקו תוצר של הבחירה האנושית שהיא יכולה להשתנות על ידי פעולות אנושיות נוספות. לכן וייט חושב שאנו זקוקים לדרך שבה אנו חושבים על העבר. מבחינה זו הוא סבור שלמען חיים יותר טובים ומעניינים יותר, קריאת ההיסטוריה או קריאת היסטוריה אינה בעלת משמעות חד-צדדית הנכנעת לנרטיב אחד ויחיד, אלא להרבה משמעויות אחרות המשאירות על סדר היום את האוטופייניזם, במונח זה הוא משתמש, של העתיד העוזר לנו להשתחרר מעול היסטוריה בנויה, *single closure*, או סיום דיון וסגירה אחת ויחידה.

הרעיון של עבר כשלעצמו אין בו חריזות ותבונה, נראה כרעיון גרוטסקי או אבסורדי או עילאי, אך כאשר הכתיבה ההיסטורית מנותחת בצורה מקיפה הכל הופך להיות ברור והעיסוק בהיסטוריה מקבל משמעות וחשיבות על אף העובדה שאין ביכולתה של ההיסטוריה לקבל על עצמה את היומרה להגיע לאמת על העבר שלא ניתן לגישור.

וייט מציין שההיסטוריוגרפיה לרוב היא ניסיון לכפות צורה בעלת משמעות על עבר ללא משמעות.

אני רוצה לתת פירוש למה שקורה כאן: אם אנחנו מסתכלים על עבודתו של היסטוריון, יש כאן בצד ימין ההיסטוריה שהוא קורא לה היסטוריה מסורתית, ושם זה ההיסטוריה שהוא מצדד בה, ומה ההבדל ביניהן. קודם כל ההיסטוריה שהוא קורא לה מסורתית, העבר הוא כמציאות. ממנו יוצאים שרידי העבר. בצד ימין זה התפיסה המסורתית ומהעבר כמציאות יש שרידי עבר. שניהם משתמשים בשרידי עבר. כל אחד משתמש בשרידי עבר. אבל המסורתי חושב שהקשר בין שרידי העבר ובין העבר הוא בזה שהוא מגלה את העבר דרך המקורות או שרידי העבר, מגלה אותו. אחר כך משרידי העבר יוצאים שני קווים: הקו שעובר כאן זה שההיסטוריון המסורתי מחפש טענות אמיתיות או שיקריות על עבר אמיתי, כאשר ההיסטוריון הפוסט-מודרניסטי במקרה הזה רואה שיש טענות ורבוליות מתלכדות ואינן מותאמות למציאות. כל מה שיכול לעשות ההיסטוריון. אחר כך העבר הוא בשלב של דימיון, כלומר העבר מדומין, אובייקט ההכרה אינו קיים כשלעצמו, אלא אובייקט ההכרה כבר ההיסטוריון עושה אותו, הוא מדמיין ויוצר אותו.

מה הגדרת ההיסטוריה אצל המסורתיים? ההגדרה היא שההיסטוריה היא גילוי חלקי של העבר כמציאות. הוא מגדיר את זה אחרת: *History is a narrative discourse. The context which is*



as much imaginedl, inventive as found. זאת ההגדרה שלו. יכול להיות שאחרים יגידו: המילים נרטיב, דיסקורס, אלה מילים שיש להן קונוטציות רבות. ומה זה invented ולמה הוא משתמש במונחים אלה. זאת נראה אחר כך. מה זה שרידי העבר? שרידי העבר, אם אתם רואים בעבר אין סיפור. אין סיפור באירועים. אין צורת סיפור. מי שעושה את הסיפור, מי שמספר את הסיפור לפי השרידים זה ההיסטוריון והוא בונה עבר היסטורי. זאת התפיסה העיקרית שלו שאני מנסה לפשט אותה עד כמה שאפשר.

כדי להסביר את מסקנותיו על הכתיבה המסורתית, מבחין וייט...

## קלטת 2 – צד א'

**המשך הרצאתו של קאסי פירו:** ... והחשבון ההיסטורי. האלמנטים הרשמיים הם שרידי העבר שמכין אותם ההיסטוריון למען החלק הלא-ראשוני, non-primitive. כלומר, למען הבנייה ההיסטורית שלו בצורת נרטיב. אחר כך נראה איך הוא מסתכל על ה-primitive elements, האם זה קיום עצמאי. מראש אני אומר לכם שזה לא קיים באופן עצמאי, אבל תסתכלו כאן: היסטוריה זה הכל ביחד. אין הפרדה ביניהם. אתה לא יכול להפריד הפרדה בין primitive elements ו-non-primitive elements, אבל ה-primitive elements מעובדים אצל ההיסטוריון שבעצם אחר כך הוא בונה ומעבד אותם כדי להכין אותם למה שנקרא non-primitive elements, שאחר כך נראה מה זה.

וייט סבור שהעבר נטול צורה. הוא קורה לו sublink. לעולם לא יכול להיות מטופל באופן ישיר ולא יכול להיות מוצג מחדש כמובן מאליו, אלא יכול להיות מפורש מבחינה טקסטואלית ותמיד באמצעות שרידים טקסטואליים, כפי שאמרנו history-sized traces, רישומיים, טקסטואליים, ארכיוניים ועוד.

וייט קורא לשרידים הטקסטואליים האלה: הרישום ההיסטורי הבלתי-מעובד יחסית. ההיסטוריון קודם כל מתחיל להפוך את הרישום הזה להיסטוריה בזה שהוא מארגן את ה-data, שמוציא מתוכו של הרישום לכרוניקה ולאחר מכן לסיפור, על בסיס שיהיה מסוגל להפוך אלמנטים אלה לנרטיב, כלומר לעבור מהאלמנטים הרשמיים, primitive, לאלמנטים לא-רשמיים. במעבר הזה סבור וייט, שההיסטוריונים חייבים להשתמש ב-3 טיפוסים של הסבר וטיפוס אחד של עיצוב אסטרטגיה קונספטואלית. שלושת ההסברים הם:

- 1) הסבר באמצעות טיעון (argument). 2) הסבר באמצעות עלילה או כפי שהוא קורא לזה – העללה (implotment) ולא plot. 3) הסבר באמצעות אידיאולוגיה. לאחר מכן לכל הסבר הוא מזהה 4 אופנים של הבעה (articulations) שבאמצעותם ההיסטוריונים יכולים להשיק אפקט הסברי על סוג ספציפי. להסבר על ידי טיעון יש בו את האופנים הבאים: formiso, organisizm, mechanizism, conceptualism ואחר כך אסביר את הדברים האלה.
- ההסבר על ידי עלילה יש בו את הרומנסה, הקומדיה, הטרגדיה והסטירה.
- בהסבר על ידי אידיאולוגיה יש ארבע טקטיקות: אנרכיזם, קונסרבטיזם, רדיקליזם וליברליזם.

וייט טוען שבחירה ספציפית או מיזוג וחיבור בין אופנים אלה מכילים בתוכם את הסגנון ההיסטוריוגרפי של ההיסטוריון או הפילוסוף של ההיסטוריה. לקשר בין אופנים אלה ההיסטוריון יש לו גם מערכת של אסטרטגיות קונספטואליות שבאמצעותן הוא מסביר או מציג את ה-data שלו. ברמה הזו ההיסטוריון מעצב מראש אקט פיאוטי שבתוכו הוא מדמיין את השדה ההיסטוריו ויוצר אותו כתחום בתוכו הוא מציג את התיאוריות שהוא משתמש בהן כדי להסביר מה באמת אירע בשדה ההיסטורי. אקט זה של פרה-פיגורציה או דימיון, יכול להתבצע במספר צורות שוייט משאיל מארסטו, מויקו, מהלינגוויסטים המודרניים ומהתיאוריות הספרותיות המבוססות על 4 טרופים או צורות לשוניות ספרותיות – מטפורה, מטונומיה, סינכודוכיה ואירוניה. אני מניח שאתם מכירים את המונחים האלה למרות שיש בעיה לפעמים בהגדרות. מטפורה זה חפיפה גמורה בין... למשל אנחנו אומרים: הקרב הוא משחק שחמט. אחר כך אנחנו מתחילים לדבר על משחק השחמט ושוכחים את הקרב. אנחנו כהיסטוריונים עושים את זה כל יום.

מטונומיה זה העברה, השימוש בשם, במקום אחר, שיש ביניהם קשר. הבית הלבן למשל, הכתר. כשאני אומר שהצגתי את היידן וייט, אני לא הצגתי את היידן וייט: אני הצגתי את הכתבים של היידן וייט. הקיסר חצה את הרוביקון. זה בעצם מונוטומיה.

סינכודוכיה זה שהחלק הוא הכל או הכל הוא החלק. למשל רוסיה שהיתה ברית המועצות פעם. אנחנו אומרים רוסיה. המלך שלח ידיו לכספת המלוכה. הכניס את אפו לעניין. כל הדברים שאנחנו משתמשים בהם, אנחנו משתמשים בשפה מטפורית ולא יעזור לנו.

ההיסטוריון יש לו שתי עבודות ביחד: העבודה של ההיסטוריון והעבודה של הכרוניקן. ביחד הוא עושה את העבודה. בצד הכרוניקני, ה-primitive elements של ההיסטוריה הם עד הקו. traces of the past, שרידים של העבר. אחר כך זה under... unprecised records ואחר כך הוא הופך אותו ל-historisized traces. זה בעצם מהצד הזה. אבל מהצד שאנחנו רואים אותו אחר כך בתוך הכתיבה ההיסטורית, איך הוא מסודר? primitive elements of hisotyr data, אחר כך הכרוניקה ואחר כך history, אבל היסטוריה עדיין אצלו בגדר של primitive elements. לפי תפיסתו אלה אין להם צורה. הוא מתחיל ליצור אותם לאט לאט. זה לא הפורמוליס של הכתיבה ההיסטורית המוצר המוגמר.

מה עושה ההיסטוריון? ההיסטוריון עושה primitive elements of history. קודם כל הוא יוצר פורום. הוא יוצר צורה. הצורה לא יכולה להיות כבר צורה אלה בינרטיב והכוונה אינטרפרטציה, דיסקורס וכל הדברים שבעצם ההיסטוריון עושה אותם אחרי שהוא כבר עובד על הכרוניקה, והוא גם יוצר על ידי הדברים האלה את התחום של ההיסטוריה, על ידי אקט פויטי. בכדי שתבינו אנחנו משתמשים בשפה מה שנקרא סנטקס וסמנטיקס. אם ההיסטוריון יודע את הדקדוק, יודע את הדברים הבסיסיים שלו כמקצוע, הוא בעצם עוסק בסמנטיקס, אבל אחר כך כשמתחיל ליצור את הנרטיב הוא עוסק בסמנטיקס. לכן מי שנתקע בכרוניקה הוא לא היסטוריון אלא הוא כרוניקן והוא עוסק בסנטקס וכאשר ההיסטוריון עוסק בסמנטיקס, הוא בעצם הופך להיות היסטוריון.

מהי הכרוניקה? הוא קורא לכרוניקה open ended. אנחנו באים ומנסים לסדר את הכרוניקה. יש לנו מאורעות בתוך המקורות שיש לנו. יש b, a, c, ואז בכדי לעשות את זה הוא מסדר: הוא הופך

a,b,c,d ומסדר אותם בסדר כרונולוגי. אבל אחר כך הוא עושה עוד דבר. לכן מתי מתחילה הכרוניקה? הכרוניקה לא מתחילה בעצמה. ההיסטוריון מתחיל בכרוניקה. אין כרוניקה שמתחילה בעצמה וכל היסטוריון כאן יודע את הדברים כשהוא כותב היסטוריה. אני מתחיל בהיסטוריה ולא ההיסטוריה מתחילה. אבל מי שמכיר את ההגדרות של רנסנס ומתי הוא מתחיל, אנחנו יודעים כמה הדברים האלה קשים מבחינה אפיסטמולוגית. הסיפור הוא סיפור שיש לו התחלה, a, זה beginning, middle, end. הוא יוצר את ה-Middle. אחר כך זה לא מספיק כדי ליצור סיפור. הוא צריך לסדר את האירועים במה שנקרא hierarchy of significance ואז הוא מסדר את זה בהתאם לתפיסה שלו. מי שמכיר את הוויכוח בין טיילור לבין רפור על מלחמת העולם השנייה, יודע איפה כל אחד שם את הדגש. אחד על המשבר הכלכלי, אחד שם את הדגש על משהו אחר, ושניהם עברו על אותם מקורות. לכן ההיסטוריונים בצורה כזו מסדרים את הסיפור בהתאם למה שהם חושבים שזה חשוב או בעל משמעות.

כל הדברים שדיברנו עליהם אין להם קיום בעבר, ל-primitive elements, לשניהם, אלא אלה הן פרוצדורות מתודולוגיות המובאות לשדה ההיסטורי מבחוץ. היחידות המסבירות אינן קיימות באופן עצמאי. הן מדומינות בעליל. אפילו בשלב הזה של האלמנטים הראשונים, ההתערבות של המצאה של ההיסטוריון היא כבר קיימת ב-primitive elements.

כך ויית מערער על ההדגשה של ההיסטוריונים המסורתיים שאומרת, שמטרתם להסביר את העבר פשוט על ידי גילוי או על ידי המצאת הסיפורים אשר כבר קבורים בכרוניקות העובדתיות. אנחנו אומרים את זה לפעמים מתוך האירועים של העבר.

ויית רואה שהדעה שאומרת שכבר באירועים יש את צורת הסיפור איננה הגיונית. האירועים, העובדות שמדברים עליהם ההיסטוריונים לא יוצרים סיפור בלי התערבות של ההיסטוריון. ההיסטוריון יוצר את הסיפור מאירועים, עובדות שלא התרחשו בדיוק כפי שהתרחשו באמת, אלא התרחשו בדיוק כפי שהם מסופרים בסיפור. כדי להשיב להיסטוריונים הדברים באמיתות הקיימות בתוך הכרוניקה, הוא מציין כיצד מופיעים אירועים, עובדות בתוך הסיפור וראינו את זה בסידור שדיברנו, ולכן היסטוריון שלא עובר את הכרוניקה הוא נשאר בסנטקס ורק צריך לעבור לסמנטקס בכדי להיות באמת היסטוריון.

ויית מבחין ב-4 פרדיגמות של הסבר באמצעות טיעון פורמיזם, אורגניזם, מכניזם וקונספטואליזם המובאים בשתי דרכים. אלה שתי הדרכים שמובאות לפי תפיסתו:

הוא קורא לאחד direction, כאשר הטיעון מוצג לאורך הספקטרום או לקראת פיזור או לקראת אינטגרציה, dispersion - integration. כל אחד יבדוק איך הוא כותב היסטוריה.

והשנייה, על בסיס של הפרדיגמה של האספקט הכללי אשר בו המערכת המסבירה של תופעות נתפוס עמדה או תהיה בהירה רק בסוף העבודה ההיסטורית.

נשאלת השאלה: מה משמעות שתי הדרכים האלה? על ידי כיוון ההסבר ההיסטורי יכול להיות ממוקם לאורך הספקטרום, כאשר עובר מפיזור לאינטגרציה. כך היסטוריונים מסוימים מעדיפים הסבר היסטורי בנוי על ידי מערכת של יחידות מפורזות שאפשר להבחין בכל אחד מהם כבעלת ייחוד נפרדת. כאשר הן מחוברות ביחד אין בהם משותף מלבד, ואני מצטט מתוך וייט: Their

inhabitation of single neighborhood of occurrences. מקומם בשכנות, או בסמיכות. זה אומר שבסוף הספקטרום ההסבר אינו מסוכם באופן אנליטי למעמד של חוקים סיבתיים, כלליים או לכלל קטגוריות מיומנות.

אלטרנטיבה אחרת היא הצגת ניתוח שבו המסביר המלא יופיע בצורה אינטגרטיבית כאשר האלמנטים הפרטיים מחוברים בצורה אינטגרטיבית בסוג מסוים של סיבה-תודה (cause-affect)). וייט מייחס לחיבור האינטגרטיבי של סיבה-תולדה לפרדיגמה המכניסטית, למשל של מרקס לדוגמה. אבל זה לא רק מרקס. אנשים שהם אפילו לא מרקסיסטים עושים את זה. וכאשר החיבור האינטגרטיבי הוא חיבור של שלם, whole part, הפרדיגמה היא אורגניסטית. בשתי הפרדיגמות הטיפוס האינטגרטיבי ההסבר אינו חותר לפיזור, אלא לאינטגרציה וסינתזה.

עם הספקטרום הזה של פיזור, ניתוח, אינטגרציה וסינתזה וייט ניגש לפאזה השנייה של הסבר באמצעות טיעון שיש בה את ארבעת הפרדיגמות: הפורמליזם או האדיוגרפיה, המתארים את האירועים הבודדים על תכונותיהם המיוחדות. זה לקוח מחוקר ידוע, ונדלבט, כאשר הוא מפריד בין מדעים נומטטיים ומדעים אידיוגרפיים. הקונטקסטואליזם, המכניזם והאורגניזם להיסטוריונים המאמצים את הפורמיזם, אירועים שתפקידם הוא להציג בזכוכית מגדלת לקראת ....

אם אנחנו מסתכלים, היסטוריונים שעושים כתיבה שהיא מפוזרת, לקראת אינטגרציה: הם מסדרים a,b,c מחוץ לאירועים. הם חושבים: אם אני נותן את ה... נתתי את ההסבר וגמרנו הכל. כאשר הוא גומר את זה, התופעה זוהתה בתיאור, אין צורך בסינתזה. אין צורך. אם התופעה זוהתה בתיאור אין צורך בסינתזה כללית. כל אלה שכותבים בצורה הזו הם או פורמיסטים או קונטקסטואליסטים. הפורמיסטים הם מתארים תיאורים. הקונטקסטואליסטים הם לא שונים בהרבה, אבל הם מכניסים את האירוע בתוך הקונטקסט והם חושבים שרק דרך הקונטקסט אפשר להבין את הדברים. למשל להכניס את זה בתקופת הרנסנס, לתקוף את זה בתקופה מסוימת. זה מעין הקולגטורי קונספט של וולש, מי שמכיר את ה-coligation שלו. coligation שבעצמנסה דרך ה-coligation להבין איך כותבים ההיסטוריונים.

זה בעיקר אומר זה academic history, זאת היסטוריה אקדמית, ואפשר לקרוא לה lower case history, ההיסטוריונים האקדמאים שהם חושבים: בואו נעזוב את כל הדברים, אין אידיאולוגיה. אין לי זמן עכשיו להגיד לכם כמה אידיאולוגיה נכנסת בכתיבה ההיסטורית שלנו, בלי להרגיש, או לפעמים מתוך כוונה.

בצד השני תמיד ההיסטוריון שואף לאינטגרציה, שם את החלק בכלל או מנסה לבדוק מהכלל אל הפרט, או בעצם יש לו אפקט (cause) וזה דרך ניתוח, תמיד דרך ניתוח. התופעה זוהתה בתוך הכלל המדומין, סינתזה, חוק כללי. אלה הם אורגניסטים. למה אורגניסטים? כאילו שההתפתחות ההיסטורית זה דבר אורגני, כמו הגל שרואה בזה אורגן. לכן יש סינתזה ואחר כך יש רוח של העולם, רוח של ההיסטוריה, רוח הדברים, ואפילו לפעמים אנשים לא הגליאניים והם לא יודעים שהם הגליאניים, בלי להרגיש שהם הגליאניים.

הצורה השנייה היא מכניסטית ואנחנו קוראים לזה לפעמים speculative history, או לפעמים מטה-היסטוריה. כל ההיסטוריה היא מטה-היסטוריה. בזמן שאנחנו משתמשים בשפה פיגורטיבית, אנחנו בעצם עושים מטה-היסטוריה.

וייט טוען שלכל היסטוריון, אם הוא יודע או לא יודע, יש מרכיב אידיאולוגי לא מבוטל. בעניין הזה הוא מאמץ כמעט את התאוריות של מנהיים, כפי שהופיעו ב-Ideology and Autopia, אשר איפשרו לו להבחין בבסיס האידיאולוגי בעבודות הכתובות לפי האידיאל של ההיסטוריוגרפיה האובייקטיבית או לפי הדוקס האקדמית האידיאולוגית. אידיאולוגיות יכולות להיות מיומנות על פי המתאים המצבי כפי שהוא קורא לו – situational co...., כלומר מסופק באופן כללי מסטטוס-קוו, או הנשגב המצבי, כלומר ביקורתי על הסטטוס-קוו.

אני לא יכול לפרש כי אין לנו זמן. אפילו ההיסטוריונים שמכריזים ומאמינים שעבודותיהם לא נושאות שום התחייבות אידיאולוגית, אפשר להבחין בתוכן אלמנטים אידיאולוגיים מובהקים. הוא עשה את זה. כלומר, הוא לקח היסטוריונים שהם אומרים על עצמם: אנחנו לא עוסקים באידיאולוגיה, וניסה דרך הניתוח הטקסטואלי למיין את האידיאולוגיה שיש בתוך ההיסטוריה. תודה.

**ד"ר עוזי אלידע:** קצת קשה לדבר אחרי הרצאה מאוד מורכבת על היידן וייט. בעצם מתוך הדברים שפרופ' קאיס פירו אמר, השאלה המשתמעת בעצם היא: מה היו ההשלכות של תפיסת וייט על ההיסטוריוגרפיה של ימינו.

במידה מסוימת שמענו משהו על העניין הזה כבר בהרצאה הראשונה.

כדי איכשהו לחדד את זה, הייתי רוצה אולי לומר כמה דברים על ההבדל שבין היסטוריוגרפיה פוסט-מודרנית להיסטוריוגרפיה מודרנית. איכשהו להעמיד את היידן וייט במקום.

חשוב לזכור שהזרם שהיידן וייט אולי נימנה על היוצרים שלו, על המולידים שלו, בעקבות ספרו ב-1973, ה-Metha-History, הזרם הזה דווקא יסודו בצרפת בשנות השישים, עם עבודות של מישל פוקו ואחרים ועוד אחזור לעניין הזה.

מה שחשוב לזכור שהזרם הפוסט-מודרניסטי, עיקר התפיסה שלו היא: לא ניתן להפריד בין סובייקט היסטוריון חוקר לבין העבר ההיסטורי שאותו הוא חוקר. זאת אומרת, הידיעה שההיסטוריון יוצר על אודות העבר תמיד תערב אלמנטים סובייקטיביים של ההיסטוריון ותחליט, כפי שקאיס פירו אמר, תכיל אלמנטים נרטיביים-סיפוריים, שהם חלק מהעניין. זאת אומרת, הטענה הבסיסית של וייט ושל חבריו היא: הכל סיפור בעצם. זאת אומרת תמונת העולם שלנו, האופן שבו אנחנו מבינים את העולם, שופטים את העולם, מנתחים את העולם, היא תמונה נרטיבית שיש בה התפתחות דיאכרונית בזמן – עם נקודת התחלה, עם שיא, עם קונפליקט ועם פתרון זמני כלשהו של העלילה. עלילה שבה מעורבות דמויות.

הנרטיב קיים קודם כל בטבע העניינים. זאת אומרת, אנחנו מבינים את העולם דרך סיפור. כאשר אנחנו אוספים מידע על אודות העבר אנחנו מסדרים את המידע כמו שפירו אמר, על ציר נרטיבי סיפורי, אבל גם המידע שאנחנו שולפים על אודות העבר הוא בעצמו סיפור. זאת אומרת, גם

העקבות שהעבר משאיר לנו מורכב מסיפורים. ואז נשאלת השאלה: אם העבר הוא סיפור, וכאן אולי המסקנה המאוד קיצונית של היידן וייט, כתוצאה מכך הידע על אודות העבר שאנחנו בונים, הוא ידע שהתקפות שלו היא תקפות בעייתית מאוד, זאת אומרת היידן וייט שואל בעצם, בעקבות המבנה האדיר שנפרש לפנינו קודם לכן: אז מה בעצם ההבדל בין סיפור היסטורי לסיפור לא היסטורי? בעצם גם סיפור היסטורי הוא פיקציה, הוא סוג מסוים של fiction. זאת אומרת במידה רבה התפיסה הפוסט-מודרנית של היידן וייט הובילה למעשה לבנאלזציה של ההיסטוריה, לדרך הערך של ההיסטוריה, לדרך הייחודיות של ההיסטוריה.

כדי להבין את התפיסה של וייט ושל הפוסט-מודרניסטים, אני חייב להדגיש שבעצם התפיסה הזאת נוסחה נגד מה שאנחנו קוראים היסטוריה מודרנית, וכאשר היידן וייט וחבריו ניסחו היסטוריה מודרנית, מה שהם ראו לנגד עיניהם זה לא הפוזיטיביסטים של המאה ה-19, אלא הם ראו את אסכולת האנאל ואת המרכזיסטים. מבחינת היידן וייט וחבריו אסכולת האנאל היא האויב מס' 1, היא המבטא המובהק של המודרניזם. מדוע? מכיוון שכאשר אסכולת האנאל, שהיא אולי ההיסטוריה ההיסטוריוגרפית החשובה ביותר שקמה במאה ה-20, אסכולה שקמה בפריז ובעצם התפשטה לעולם כולו, ובמרכזה עמדו אנשים כמו מרק בלוך, לוסייין פברה, ואחרים, אסכולת האנאל טענה בעצם שכן ניתן לבצע הבחנה בין ההיסטוריון שחוקר את העבר לבין העבר הנחקר. זאת אומרת, הידע שאני מנפק על העבר הוא ידע שכפי שנאמר כאן, משקף עבר שקיים כשלעצמו. מהו אותו עבר שקיים כשלעצמו? טוענת אסכולת האנאל שהוא קודם כל עבר חברתי. זאת אומרת, במציאות האנושית קיימות יחידות ענק חברתיות, בעלות דפוסי אירגון כלכליים, בעלי דפוסי פעילות חומריים, פוליטיים ואחרים שקיימים כשלעצמם. אנחנו יכולים, אם אנחנו נעזוב את היחיד ואת ההיסטוריה של היחיד שהיא מטעה ומטשטשת ויכולה ליצור ידע סובייקטיבי, ונתעסק בהיסטוריות של גושים חברתיים ענקיים בזמן, ואם את המידע על אודות אותן חברות נציג לא בצורה של סיפורים אלא בצורה של טבלאות, בצורה של סטטיסטיקות, זאת אומרת אם ננסה לשלוט כמו שעשה למשל פייר שוני, שבשנות ה-50 כתב עבודת דוקטורט ענקית שנקראת "סביליה והעולם האטלנטי", שמראה אינטראקציות מסחריות בין סביליה למושבות האמריקאיות. מה שהוא בעצם זה עבודה סטטיסטית. הוא הלך ובדק נתונים של העברת סחורות, קיבולת של ספינות, איזה סחורות עברו ולאן, באיזה אינטראקציה, וזה לאורך 150 שנה. מה ששוני בא ואומר, ודרך אגב הדוקטורט שלו נמצא בספרייה והוא מכיל 20,000 עמודים ב-3 כרכים למי שמתעניין. מי שיפתח את הדוקטורט יראה שכבר כאן יש בעצם, בלי ששוני בשנות ה-50 שמע בכלל, בלי שהיידן וייט בכלל התחיל לכתוב בנושא הזה, שכל הטענה כבר נותנת פתרון לבעיה שהיידן וייט יעלה מאוחר יותר. היא אומרת: אנחנו לא נרטיבים בכלל. אנחנו מציגים את ההיסטוריה בצורה של סטטיסטיקות, בצורה של טבלאות, בצורה של גרפים. הכתיבה שלנו היא כתיבה אנליטית ולא סיפורית. הכתיבה האנליטית הסיפורית היא הדרך לספר את העבר בצורה, האנאל לא משתמש במושג אובייקטיבי, אבל האנאל אומר בצורה מדעית. האנאל שואף למדעיות, ומהבחינה הזאת למרות כל הניגוד בין האנאל לבין הפוזיטיביסטים שקדמו לו במאה ה-19, בסך הכל האנאל מסכים לטענה הפוזיטיביסטית שכן ניתן לבצע הפרדה בין הסובייקט החוקר, ההיסטוריון, לבין האובייקט הנחקר. פשוט החומר הנחקר הוא לא יחידים ופוליטיקות, שבנויים על אותה פרדיגמה פוליטית ששמענו עליה מקודם לכן, אלא קבוצות ענק. זאת אומרת, אם נכתוב על קבוצות ופעילויות כלכליות חברתיות פוליטיות, ואם ננסה, אולי בעקבות המרקסיסטים, כי

האנאל מתחבר למרקסיזם, לנסות להבין את אופן הפעילות של אמצעי ייצור ויחסי ייצור, נצליח באמצעים סטטיסטיים וגרפיים לבנות ידיעה היסטורית על העבר שתהיה לה תקפות ולא תעוצב על ידי רגשות סובייקטיביים של מחבר, על ידי סטרוקטורות נרטיביות.

קם היידן וייט בשנות השבעים ואומר: לא! הוא אומר: רבותיי, הכל נרטיב. לצערם של אסכולת האנאל גם צרפתים מצטרפים להיידן וייט.

אחד הבולטים הוא הפילוסוף הצרפתי פול ריקר, שבשנות ה-80 לוקח את הספר הידוע של פרנאם ברודל "הים התיכון והעולם הים-תיכוני", שעוסק על פי אותה מתכונת, בהיסטוריוגרפיה מודרניסטית. ריקר אומר שגם ברודל הוא סיפורי בעצם. נכון שהגיבורים אצל ברודל הם לא אנשים. הוא הים התיכון, אבל הים התיכון עובר אצל ברודל תהליכי פרסוניפיקציה. הוא הופך לדמות, ובעצם מהו הים התיכון? סיפור עלייתו ושקיעתו של הים התיכון. דרמה בשלוש מערכות עם שלושה חלקים פחות או יותר. גם ריקר מראה בספר "זמן ההיסטוריה", שיצא מאוחר יותר ב-3 כרכים, איך בעצם עלילת העל של הים התיכון מורכבת מתת-עלילות.

הסיפור של ברודל מתחבר למעשה, בואו נאמר הביקורת של פול ריקר, מתחברת לביקורת של עוד פוסט-מודרניסט חשוב מאוד בצרפת, מישל דה-סרטו. זאת אומרת החיבור הזה של דה-סרטו ופול ריקר, ששניהם נשענים בעצם על אנשים כמו דה-רידה, ולא נכנסנו לדה-רידה ולקונסטרוקציה, ולא נכנסנו לפוקו וכו', מתחבר לעבודות של היידן וייט ולה-קפרה, עוד היסטוריון אינטלקטואלי חשוב מאוד, אמריקאי, שעוסק שנים בנושא הזה.

דרך אגב, יואב, אולי הגיע הזמן להזמין את היידן וייט לארץ. הוא פעיל וזמין ושמעתי שהוא מגיע וזה יכול להיות מאוד מעניין.

1980- אסכולת האנאל כבר לא יכולה להתעלם מדבריו של היידן וייט וחבריו, ולכן ב-1988 באפריל, גיליון האנאל של אפריל 1988 מכריז על משבר אפיסטמולוגי בהיסטוריה ומדברים על מפנה ביקורתי, על משבר קשה, איך להתמודד עם ההיסטוריה כאשר יותר ויותר אנשים מאצלו כבר הולכים בעקבות היידן וייט ואומרים שהיסטוריה זה פיקציה. מה לעשות? והם גם מזמינים אנשים לכתוב, ובאמת שנה מאוחר יותר, באפריל 1989, יוצא גיליון מיוחד של האנאל, ומומלץ למי שקורא צרפתי לקרוא אותו, ששם מנסה אסכולת האנאל להתמודד ולהתאים את המודרניזם שלה לפוסט-מודרניסטי. אז קודם כל הם משנים את שם כתב העת. הוא כבר לא נקרא "אנאל". דרך אגב, שם כתב העת במקור הוא Anal Economy Societe Civilization – כתובת מודרניסטית מוחלטת שאומרת: מטרת האנאל היא לבדוק כלכלות, חברות וציוויליזציה. בא "אנאל" עכשיו ואומרת: אנחנו עושים היסטוריה תרבותית וחברתית. יחד עם זאת האנאל מכריז כדלקמן: (א) נכון, אין לזלזל בפונקציה של הטקסט. הכל טקסט. האנאל לא משתמש במושג נרטיב, אלא יותר במושג של רונלד בארט ושל פוקו, של discours, הכל discours. אין שום ספק, הכל טקסט. אי אפשר לבנות ידע היסטורי על אודות העבר בלי להתייחס לפרוצדורות ספרותיות כפי שהראה היידן וייט. אבל יחד עם זאת אי אפשר גם להתעלם מאופיו של העבר. העבר קיים. אי אפשר להתעלם. ולמעשה מה שבעצם טוענת אסכולת האנאל, שיוצרת איזה סינתזה בין מודרניזם לפוסט-מודרניזם, היא שתפקידו של ההיסטוריון לבדוק את האינטראקציה בין הטקסט לבין המציאות. את האינטראקציה בין הטקסט לבין החומרים, טוענת אסכולת האנאל ניתן לעשות בעיקר

באמצעות יצירתה של היסטוריה תרבותית חדשה, ולכן דרך אגב זה נקרא גם, מגמה שתפתח גם בארה"ב, שנקראת A new cultural history, ההיסטוריה התרבותית החדשה, ששוב, היא תוצר של אותה סינתזה שבין ניסיון לא לנטוש לחלוטין את הישגי הדור הראשון והשני של אסכולת האנאל, לבין הגישה החדשה. אחת הגישות, היא אומרת: בואו נעסוק בחקר של רפרזנטציות, היסטוריה של רפרזנטציות, היסטוריה של נקודות מבט. בואו נעביר את תשומת הלב. אומרים האנאל: נכון, לא חייבים לעסוק רק בקבוצות חברתיות. אפשר לחזור ליחיד. אבל אנחנו יכולים לחזור להיסטוריה של היחיד ולהיסטוריה של הסיפור, על פי המודל שאולי קרלו גינזבורג יצר עבורנו באיטליה, על פי מה שנקרא המיקרו-היסטוריה האיטלקית. בואו וניקח אדם פשוט וניכנס לראש של מנוקיו או של איש אחר בן המאה ה-13 או בן המאה ה-16, לנסות לראות כיצד הוא כאינדיבידואל חווה את החוויה לפני 300-400 שנה.

זאת אומרת, היסטוריה, כאן טוענת אסכולת האנאל היא ללא שום ספק הידע ההיסטורי, הוא חיבור של סיפור שסיפר מישהו לפני 400 שנה עם סיפור שאנחנו מספרים היום על מה שהוא סיפר לפני 400 שנה.

כתו צאה מכך זה לא אומר שהסיפור אין לו תקפות של אמת. פשוט, בואו נספר את הסיפור, ננסה להבין את כל הפקטורים של סיפור לפני 400 שנה ונחבר אותם לפקטורים של הסיפור של היום.

ניתן אולי דוגמה אחרת: המהפכה הצרפתית, כיבוש הבסטיליה. אפשר לספר את כיבוש הבסטיליה כאירוע פיזי שהתרחש בעבר. כמו אנשים, כבשו את הבסטיליה, מצאו בפנים 30 שומרים ו-21 אסירים. נוצר מה שנוצר והעסק נכבש ונהרס. זה סיפור אחד.

סיפור אחר הוא: בואו ננסה להיכנס לראשם של האנשים שחיו באותה תקופה, לנסות לספר את הסיפורים שהם סיפרו, להגיע לסיפורים שלהם. למרות שבפועל הבסטיליה היתה כלום, מבצר חסר כל חשיבות. איך הבסטיליה הפכה לסימבול מכונן כל כך חשוב? כדי לעשות את זה, צריך לחזור להיידן וייט. בואו נחזור לסיפורים שלהם ונחבר את זה, ונראה איך לאט לאט הסיפור של הבסטיליה מתנפח. הוא מתנפח כבר בילי 1789, שנה אחרי זה הסיפורים יגדלו. 50 שנה אחרי זה, יש כבר סיפור חדש על הבסטיליה ו-100 שנה אחרי זה יש עוד סיפור. היום בשנת 2001 כדי להתמודד עם הבסטיליה אומרים אנשי אסכולת האנאל, צריכים לעשות היסטוריה של רפרזנטציות, לחזור לסיפור המקורי ולבדוק את רצף הסיפורים שנבנו מאז הבסטיליה על אותו אירוע בדיוק.

זאת אומרת, הסיפור של היסטוריה של רפרזנטציות זאת גישה אחת.

גישה אחרת, שאני באופן אישי חסיד שלה, אומרת שצריך לעשות גם היסטוריה של מדיה. אם הכל היא נקודת מבט, ובעצם מה אומר היידן וייט, ואנשי אסכולת האנאל נוטים להסכים? הם אומרים: במקום להתעסק בסרט שמוקרן על הבמה, בואו נטפל במצלמה שמצלמת אותו. בואו נסתכל על המצלמה. בואו נבדוק את ההיסטוריון, בואו נבדוק את התנאים שבהם עבד ההיסטוריון. בואו נבדוק את התנאים שהאיש שסיפר את הסיפור לפני 200 שנה עבד בהם. בואו נעסוק בנקודות מבט.

אם אנחנו כבר עוסקים בנקודות מבט, יש לקחת בחשבון את המדיה שמעבירה את נקודות המבט האלו. זאת אומרת, כל סיפור שמסופר, בין אם אנחנו מספרים אותו היום על אודות העבר או



מישהו סיפר אותו לפני 100 שנה – מסופר דרך מדיום מסוים : דרך ספר, דרך עיתון, דרך סיפור בעל-פה. היום דרך רדיו, דרך טלוויזיה, דרך קולנוע. אי אפשר להתאים, וכאן חוזרים למרשל מקלואן, אי אפשר לעשות הפרדה בין מדיום לבין תוכן. זאת אומרת, במידה רבה, כדי לנסות להבין את הסיפור שהתרחש בעבר יש ללמוד את המדיום ששימשה כלי רכב להפצתו. יש לבדוק את הספר, יש לבדוק את העיתון, יש לבדוק את האופן שבו הם השתתפו בתהליך הבנייתו של העבר. זאת אומרת, דווקא דרך היסטוריה של תקשורת לדוגמה, יש לאנאל סוג מסוים, ובייחוד לרוז'ה שרטייה, שהוא אולי המוביל ביותר וזה שנתן את התשובה הבוטה ביותר להיידן וייט בגיליון 1989 של האנאל, ובספר שלו שנקרא *Au bord la falece*, שיצא ב-1998- וכולל רצף של מסות שבעיקר מתייחסות להיידן וייט וללה-קפרה. התיזה היא: מה הידע שאנחנו בונים היום? נכון, הוא לא ידע אובייקטיבי, נכון שאי אפשר לעשות הפרדה בין סובייקט חוקר לבין אובייקט נחקר. אבל הידע שאנחנו אוספים צריך מצד אחד לכלול את מה שהעבר מספר לנו על ההווה ואת מה שההווה מספר לנו על העבר. במידה מסוימת חוזרים לתיזה של מרק בלוך מסוף שנות ה-30. זאת אומרת, הידע מכיל גם את הסיפורים של פעם וגם את הסיפורים של היום. והעובדה שהוא כולל גם את הסיפור של פעם וגם את הסיפור של היום וגם לימוד של כלי הרכב שמפיצים את הסיפור והקונטקסט הסוציו-חברתי שבתוכו הוא נוצר, לא מורידה מערך תקפות האמת שלו. במידה רבה ההיסטוריונים של הדור הרביעי של האנאל, וגם היסטוריונים אמריקאים ובריטיים היום, הולכים בעקבות הכיוון הזה. אפילו ליינ האנט, שהיא אולי התלמידה הבולטת ביותר של היידן וייט, שכתבה את ה-*Family romance*, ספר שמציג את כל סיפורי המהפכה הצרפתית כ-fiction רומנטי אחד גדול, סיפורי מלך, מלכה ונסיכים, גם היא נוטה בשנתיים האחרונות להתקרב פחות או יותר לתפיסה של שרטייה.

תודה.

**מנחה:** מעט זמן לשאלות.

**שאלה:** ....

**נועם:** ...

**פרופ' קאיס פירו – תשובה:** תלוי מה אתה מגדיר בסיפור. יש בתוך הדוקומנטים סיפורים. דוקומנטים מספרים סיפורים, אבל זה דוקומנט שמספר סיפור, לא ההיסטוריון עובד עליו. הוא לא לוקח את הסיפור הזה שאתה מדבר עליו, שהאחרים סיפרו אותו בתוך הדוקומנטים. אנחנו מדברים על עבר כאירועים. האירועים האלה הם לא סיפור. כלומר, אתה חושב שהוא סיפור. תנסה לדמיין שיש לך אירוע. ברגע שאתה מתחיל לדבר עליו כסיפור, אתה מתאר אותו בסיפור. אתה. לא הסיפור מספר את עצמו. אין סיפור. הסיפור לא מספר את עצמו, או מה שנקרא האירועים לא מספרים סיפור. אנחנו מספרים את הסיפור. לכן כשאני לוקח אירוע, אפילו היום אם אני לוקח אירוע שקרה, אני מתחיל להציג את האירוע הזה בצורה לינגוויסטית, אז אני מספר אותו. הוא לא מספר את עצמו. אני מספר אותו. כשיש לך סיפורים בתוך הדוקומנטים, הסיפורים האלה הם גם חומר שאתה אחר כך יוצר מהם סיפור. אתה לא לוקח את הסיפור הזה כפי שאתה רואה בדוקומנט ואתה נותן אותו, אלא אם אתה רוצה לעשות נספח בעבודה שלך. אבל אתה יוצר אותו מחדש, מספר אותו מחדש, ולכן העבר לא מספר סיפור, אלא אנחנו מספרים את הסיפורים.

אני חושב שאין התנגדות ביני לבין עוזי בעניין הזה, כשהוא מנסה לפתח את עניין הביקורת שנעשית על היידן וייט. זה לא אומר שהיידן וייט נביא. ההיסטוריונים הבעיה שלנו, שכשלוקחים את המתודות ההיסטוריות ואם אנחנו רוצים לכתוב לפי המתודות ההיסטוריות כמו נגן שרק הולך לפי הכללים ואחר כך לא יודע לנגן. אנחנו צריכים לדעת לנגן לפני שאנחנו יודעים רק את המטריה ואת התיאוריה. התיאוריה עוזרת, אבל גם להגיד: אין תיאוריה, מה אני צריך את כל התיאוריות האלה כהיסטוריון? אני לא צריך לא את היידן וייט ולא את אף אחד ולא את האנאל וכל מה שהם מדברים מבחינה תיאורטית. אז לפי דעתי זה לא נכון, אנחנו צריכים להכיר ולהמשיך לעסוק בהיסטוריה. ההיסטוריה זה מקצוע רציני שאנחנו צריכים לכבד אותו ולעבדו לפי הכללים ולא חשוב איפה אתה ממייך את עצמך, אם אתה אומר על עצמך פוזיטיביסט או לא פוזיטיביסט, אבל היידן וייט אומר: חכו רגע. אל תמיינו את עצמכם. אנחנו עוסקים כך וכך בהיסטוריה.

**ד"ר עוזי אלידע:** אני רוצה להעיר שחוזרים כל הזמן על המושג סיפור. אולי כדי לזכור שהמושג סיפור יסודו בעצם באנליזה של ולדימיר פרופ, בסוף שנות ה-20, פורמליסט רוסי, שלקח קורפוס של כמה אלפי אגדות-עם סקנדינביות וניסה לראות האם יש להם מכנה משותף, והוא גילה והגדיר סטרוקטורה, מבנה תת-קרקעי, בלתי גלוי, חסוי, שמשותף למעשה לכל אותם אלפי סיפורים. מבנה שיש בו אותו קצב התפתחות, אותו סוג של פרופ של קונפליקטים.

המבנה עצמו היה מאוד מורכב ומסובך, ואחרי שترגמו את פרופ מרוסית לצרפתית, אז קם רולאנד בארט ולקח את פרופ ופישט אותו ובשנות ה-70, הסייסמולוג גרמס פישט אותו עוד יותר. למעשה כאשר היידן וייט מדבר ב-1973 על נרטיב, הוא מדבר על פרופ והוא מדבר על בארט, וחשוב לזכור את הנקודה. זאת אומרת סטרוקטורה קבועה.

מה שבעצם גם בארט וגם וייט אומרים: נרטיב או סיפור הוא דרך לארגן חומרים שלא דווקא קיימת בטקסט כתוב. גם בטקסט הוויזואלי יש סיפור. אפילו למבנה ארכיטקטוני יש סיפור חסוי מאחוריו. זאת אומרת, מדובר כאן על סטרוקטורה אוניברסלית שנמצאת קודם כל בראש שלנו. אנחנו מבינים את העולם ומארגנים חומרים לתוכו.

אם נחזור לשאלה שלך, על פי אותה תפיסה, מה שעושה ההיסטוריון שהוא משתמש בטקסטים שונים. כל טקסט, גם אם הוא מכיל 4 שורות, הוא סיפור. כל טקסט הוא סיפור. הבעיה היא שכל טקסט הוא סיפור ומבחינתנו הוא מיקרו-סיפור. מה שעושה ההיסטוריון שהוא בעצם לוקח את המיקרו-סיפורים האלה ומסדר אותם על ציר נרטיבי על פי המודל של פרופ או על פי המודל של בארט ומסדר אותם על ציר של מקרו-סיפור, של סיפור-על. ולמעשה ככל שאתה מתקדם אתה מוצא איזה סיפור על-יסודי, ואני לא נכנס כאן לתחומים אחרים, אולי ידברו על זה בהמשך היום, איך כל נושא הסיפורים וזה היה מאוד מעניין לצאת מתוך מה שאמר קאסי פירו, לצאת לכל הנושא של הסיפור הלאומי, סיפורי הבריאה, הביוגרפיות הלאומיות, איך אומה מספרת את הסיפור שלה ואיך היסטוריון כותב ביוגרפיה לאומית של אומה וכו', אבל חשוב לזכור את הנקודה שאין סתירה. בעבר יש סיפורים שסופרו, אבל הסדר, הכל-אין בעבר על פי היידן וייט, סדר כולל רשום. אין מה שקרלו גינזבורג אמר, שבזמנו הוא ביקר את אסכולת האנאל ואמר שהאנאל יש לו תפיסה בסגנון גלילאו. הוא חושב שהעבר מתוכנת בצורה מתמטית. יש איזה כתב מתמטי רשום מראש בעולם שההיסטוריון צריך לחשוף ולגלות. מה שבעצם אומר היידן וייט: אין דבר כזה. יש דברים שנמצאים בחוסר סדר. מי שנותן להם משמעות, וזאת אולי מילת המפתח של כל הפוסט-

מודרניזם, המושג משמעות, זאת אומרת שם אותם בסדר הוא האינדיבידואל, הוא היחיד, שלוקח את החומרים שכל אחד סיפר בפני עצמו ושם אותם לתוך סיפור-על.

**מנחה:** תודה רבה לשני הדוברים.

## קלטת 2 – צד ב'

### מושב שלישי

**מנחה:** המושב הנוכחי הוא הציונות בין קולוניאליזם לבין פוסט קולוניאליזם.

המרצה הראשון לצערנו לא יוכל להשתתף, פרופ' יונתן פרנסלר, מאוניברסיטת טורונטו, המבלה שנת שבתון בארץ, אבל לצערי הוא לא יכול להיות פה. הפיזי על כך הוא שבמקום הרצאה באנגלית ההרצה תינתן בעברית ואנחנו סומכים על תרגומו של פרופ' גלבר שישא את ההרצה במקומו של פרופ' פרנסלר. יש לקוות שהוא יהיה אמין למה שנכתב בהרצה המקורית באנגלית.

לאחר דבריו של פרופ' גלבר, נשמע את המשוב של ד"ר יפעת וייס.

**פרופ' יואב גלבר:** אני אקריא את הטקסט של ידידי פרופ' דרק יונתן פרנסלר, בלי פרשנות ותוספות, למרות שיש לי הרבה מה לומר עליו. אבל אם אריק שרון יכול להתאפק, אז גם אני יכול.

עלמשפט אחד אני אומר בסוף מילה, וזה על המשפט האחרון. מילה אחת משלי.

הקשר בין ציונות וקולוניאליזם הוא אחד מזירות מחלוקת רבות בין חסידי הרוויזיוניזם והמתנגדים לרוויזיוניזם בהיסטוריוגרפיה ובסוציולוגיה הישראלית.

עד שנות ה-80 מרבית החוקרים בתחום לימודי ישראל המלמדים באוניברסיטאות ישראליות הכחישו או סייגו את הזיקה בין הציונות לבין האימפריאליזם של סוף המאה ה-19. גישה זו עדיין נהוגה בידי מספר חוקרים צעירים המלמדים באוניברסיטאות ישראליות, אך ב-15 השנים האחרונות עלתה תבורה של אקדמאים ישראלים, אשר בעקבות המחקר הערבי והמערבי של המזרח התיכון המודרני, הפכו את הזיקה בין הציונות לקולוניאליזם לעניין מרכזי במחקריהם.

ללא קשר לעמדתם הפוליטית, היסטוריונים ישראלים ביקשו להבנות מחדש את המודעות והעולם המנטלי של נשואיהם, בדיוק כמו המיקוד של סוציולוגים ישראלים במבנים סוציו-תרבותיים וכלכליים רחבים.

ההיסטוריוגרפיה הציונית המסורתית מדגישה כי מייסדי מדינת ישראל לא חשבו על מפעלם כעל קולוניאלי באופיו ולמעשה תיעבו את הקולוניאליזם האירופי בן-זמנם בשל רווחיו הטפיליים מהפקעת הקרקע וניצול כוח העבודה של הילידים.

הסוציולוגיה הישראלית הקלסית טענה בשעתה שהתנועה הציונית והיישוב היהודי בארץ-ישראל לא התאימו עצמם לכל מודל קולוניאלי של מדינה קולוניאלית, כי המחסומים המבניים בין החברה היהודית והערבית לפני 1948 היו גדולים במידה כזו שלא ניתן לראות את יחסי היהודים-ערבים כיחסים בין מתיישבים לילידים.

מאידך גיסא, חלק מהספרות ההיסטורית המאוחרת יותר, גורסת כי המחשבה הציונית בדומה לזו של סוף המאה ה-19 באירופה בכלל, פעלה במספר רמות ורבדים, שבהם רגשות של נדיבות לב, הומניטריות וסימפטיה יכלו להתערב ללא כל קושי עם השקפות מתנשאות אורינטליסטיות ואפילו גזעניות אודות הערבים הפלשתינאים.

הנבחרת הנוכחית של הסוציולוגים הביקורתיים בישראל, הטוענת כי יהודים וערבים בפלשתינה של לפני 1948 היו מערכת סוציו-אקונומית ופוליטית משותפת, גורסים כי הציונות העתיקה במידה רבה של דמיון את דפוס המושבה הקולוניאלית האירופית הטיפוסית, שבה, כפי שמנסח זאת רוני שמיר, מעבידים ועובדים משתייכים לאותה קבוצה אתנית ואשר בה יש לקבוצה האתנית הזו פיקוח יעיל על הקרקע באופנים המאפשרים לה למצות ולהשתמש במשאביה.

קושי רציני בדיון על הקשר בין ציונות וקולוניאליזם גורם הניסיון לבסס התאמה מלאה או הפרדה מלאה בין שתי התופעות.

בעיה אחרת הכרוכה בדיון הזה היא חוסר היכולת לכלול קטגוריות נוספות של ניתוח כגון אנטי-קולוניאליזם, ציונות כמעשה של התנגדות מצד עם שהיה נתון לשלטון קולוניאלי, ופוסט-קולוניאליזם או המפעל הציוני כדומה לפרויקטים של בניית מדינה ברחבי אסיה ואפריקה במאה ה-20.

הרצאה זו תטען כי הציונות היתה ממוקמת מבחינה היסטורית וקונספטואלית בין השיח והמעשה הקולוניאלי, האנטי-קולוניאלי והפוסט-קולוניאלי. אעשה זאת תוך הסתמכות על טקסטים בסיסיים בלימודי פוסט-קולוניאליזם, בפרט על חיבורו של פרטה צ'רדז'י – *The nation and its fragments*, שהופיע ב-1995. מדובר על היסטוריון הודי.

באופן דיאלקטי השימוש שאעשה בטקסטים אלה, כדי לפרק את המושגים הנוכחיים של הזיקה בין הציונות לבין הקולוניאליזם, יפרק את הטקסטים עצמם, שכן אני סבור שחוקרים כגון צ'טרדז'י, אינם מודים די הצורך בכך שורשי התנועות האנטי-קולוניאליות נטועים בלאומיות האירופית הקלסית. במילים אחרות, בכך שאני מעלה את הטענה שהציונות היא סוג של פוסט-קולוניאליזם, דהיינו אני ממקם אותה באסיה כתחליף למיקומה של הציונות באירופה, אירופה מתאפיינת כידוע לא רק באימפריות הגדולות של המערב, אלא גם בעמים הנתונים למשטר קולוניאלי חסרי המדינה במזרח אירופה, שמתוכם צמחה הציונות.

הקולוניאליזם האירופי היה כרוך לעתים קרובות בהפקעה של קרקע ממקומיים וניצול כוח העבודה המקומי לתועלת הכלכלית של המטרופולין.

שתי תופעות אלה היו קשורות לעתים בקשר סיבתי, בכך שהנישול יכול היה לעודד היווצרות פרולטריון אשר סיפק כוח עבודה זול באחוזות המטעים, בסדנאות ובמפעלים. מאידך גיסא, שתי התופעות יכלו להתפתח גם בנפרד. קולוניאליזם של מושבות נישל את היליד מאדמתו כדי לפנותה לחברי הלאום של השולט. קולוניאליזם התיישבותי זכה, על פי רוב, לעידוד המדינה השולטת, הריבונית, באמצעות הענקת רישיון לחברה פרטית אחת או אחדות, לנשיאה בנטל הסיכונים של המפעל הקולוניאלי.

לפני 1948 התנועה הציונית לא יכלה להחשב כמדינה קולוניאלית מאחר והיתה לה שליטה מוגבלת ביותר בחלקים קטנים בלבד של ארץ-ישראל. היא התאימה עצמה באופן חלקי הן למודל הניצול והן למודל הנישול של המעשה הקולוניאלי, באמצעות רכישת קרקעות והלאמתן ובדרך של העסקת ערבים במושבות המטעים. השיח והמעשה הציוני גם יחד תאמו בדרכים שונות את הרגישויות של החברה האירופית בשלהי המאה הי"ט.

הציונות ראתה עצמה נושאת שליחות ציוויליטורית, לעורר את המזרח התיכון מתרדמתו ולזעזע את אדמתה המאוונת של ארץ הקודש באמצעות מכשירים וטכנולוגיה אירופית. לציונים, כמו לאירופים בכלל, היה דימוי רומנטי של הבדואי כבן המדבר האמיתי. כמה מבני היישוב נהגו להתלבש כערבים וביטאו בכך את תחושתם כי הם שבים אל המקורות המזרח-תיכוניים של העם היהודי.

האידיאליזציה הסנטימנטלית של הפרא האציל כסתה בתחושות חזקות על עליונות מוסרית וחומרית.

הפלאח הפלשתיני נתפס על ידי הציונים כפרא נקלה, חסר תרבות ומפגר.

הדחפים הציוניים להציע לערבים את פירות הטכנולוגיה המערבית ולהציג להם דוגמה של יחסים חברתיים בורגניים, שובצו במפעל שנועד לשלוט, לכוון ולהסדיר את העניינים בארץ ישראל. רגשות מעורבים אלה של "קירבת משפחה", יחד עם עליונות פטרנליסטית, גולמו בטענה שערביי ארץ-ישראל הם למעשה צאצאי העברים הקדמונים שנתקו מן הציוויליזציה היהודית, אך עדיין שימרו שרידים של מילים עבריות ומנהגים יהודיים. ראו יצחק בן-צבי, ... ועוד דוגמאות כאלה.

הציונות היתה יוצאת דופן בין התנועות הקולוניאליות בטענתה לקירבה ולו רחוקה, אל הערבים. יתר על כן, בעוד שהאיפיון של הערבי כאובייקט מיני שלט בהרחבה בפנטזיה האוריינטליסטית, האובייקט היה בדרך כלל אישה, אך לעתים גם גבר, כמו ברומן של אנדרה ז'יד, *The immoralist*. הערבי המיני כיכב רק לעתים רחוקות כאובייקט לתשוקה ציונית. כך אנו רואים בציונות חיפוש סותר לכאורה אחר קשר וניתוק מהערבי, סתירה הניתנת ליישוב אם מתבוננים מעבר לקווי הדמיון הברורים בין ציונות וקולוניאליזם ומפנים מבט אל מעמדם ההיסטורי של היהודים כעם נשלט ואל הציונות כתנועה אנטי-קולוניאלית.

במאמר מרתק על השיטה הקולוניאלית בהודו-סין הצרפתית ובהודו ההולנדית המזרחית, אינדונזיה של היום, אן סטולר כותבת על הדאגה העמוקה שגרמה לשליטים הקולוניאליים התופעה של נישואי תערובת בין גברים אירופיים ונשים ילידות. צאצאי נישואים כאלה נחשבו כיוצרים בעיה כלכלית, תת-מעמד של אביונים. אך האיום שאותם ילדים הציבו לאדוניהם הקולוניאליים היה בבירור בעל אופי תרבותי. ילד שנזנח על ידי אביו האירופי אך גודל כפי הנדרש בידי אמו הילידית, נחשב כילד נטוש ולפיכך עניין לדאגת הממשלה. בעוד שילדים נטושים של אבות ילידים לא היו אובייקט לדאגה או לחסות כלשהי.

ילדים מנישואי תערובת נחשבו ניתנים יותר לשיפור בשל הדם האירופי שזרם בעורקיהם. למעשה אם גודלו כבני חסות של המדינה, יכלו ליצור מעוז של אוכלוסיית מתיישבים לבנה עתידית המורגלת לתנאים הטורפיים אך נאמנה למדינה.

בהודו-סין ובהודו המזרחית ההולנדית, אזרחות צרפתית והולנדית ניתנה לקריאולים, בני תערובת, באמצעות מבחן של ההתאמה הגזעית של מבקש האזרחות, השליטה בשפה ובתרבות של האדונים ומחויבותו המופגנת לנטוש את העולם שאליו נולד.

תיאורה של סטולר את המדיניות והעמדות של הצרפתים וההולנדים כלפי נתיניהם הקולוניאליים, ניתן להקבלה לעמדות ולמדיניות כלפי יהודים באירופה של המאה הי"ח והי"ט.

האמנסיפציה ניתנה על בסיס "קח ותן". התחדשות תרבותית וכלכלית, דהיינו שליטה בשפת החברה המארחת, אימוץ המנהגים התרבותיים המקובלים ומעבר מרוכלות למלאכות וחקלאות, נחשבו כתנאי מוקדם לקבלת אזרחות כמו במדינות גרמניה, או כתוצאה מיידית והכרחית של השגת אזרחות כמו במקרה של צרפת.

ליהודים בפולין הפרוסית שלאחר נפוליון, כמו לקריאולים בדרום-מזרח אסיה הקולוניאלית, הוענקה האזרחות לאחר בחינת כל מקרה לגופו בתהליך בדיקה קפדני ושרירותי. להצעות של פקידים קולוניאליים בשלהי המאה ה-19 - להקים מושבות חקלאיות עבור העניים האינדו-אירופיים היו מקבילות בעידן האבסולוטיזם הנאור, בו ביורוקרטים פרורמיסטים בפרוסיה, אוסטריה ורוסיה דגלו ולעתים ייסדו מושבות להכשרת יהודים בעבודה פרודוקטיבית.

חלק גדול מהספרות העדכנית בנושא המפגש הקולוניאלי חוקרת את התגובה המורכבת של האינטליגנציה הילידית לפיתויי המערב, לחוסר היכולת שלה להשיג קבלה מלאה ולרצונה לשמר ובו בזמן לשנות את התרבויות הילידות.

בכל רחבי אסיה ואפריקה, אינטלקטואלים פיצו על נחיתותם הכלכלית והצבאית מול המערב, בטענות לעליונות מוסרית ורוחנית של האומה הנשלטת על פני המעצמות האירופיות שהן רבות עוצמה אך פושטות רגל מבחינה רוחנית.

לדוגמה: צ'טרדז'י כותב על המיסיון של רמה קרישנה מנבגאל, שנוסד בשנת 1897. המיסיון ביקש לחסום את המערב באמצעות עיצוב מחדש של ההינדואיזם, אשר החדיר משמעת בנאמניו באמצעות יוגה ומדיטציה והפיח סולידריות לאומית באמצעות הטפה על הצורך בפעילות חברתית.

יתרה מכך. אינטלקטואלים במושבות הקולוניאליות באזורים שונים, טענו שהמצב הנחות של העמים הנתונים למרות הקולוניאליזם הוא תוצאה של הדחייה הבלתי מוצדקת והטרגית של תרבותם את המדע והטכנולוגיה, שהיו מרכיבים חיוניים ובסיסיים במקורות הקדמונים של התרבות הילידית – איסלאם, הינדואיזם או בודהיזם.

ספר מרתק על תאילנד, שראה אור לאחרונה, מספר את סיפורו של המלך ראמה הרביעי של סיאם, 1868-1851, אותו מלך שידוע כמלך הרפורמיסט במחזמר "המלך ואני". על פי ראמה ההתנגדות לחקירה המדעית בקרב הבודהיזם היתה פועל יוצא של זיהום שמקורו בהינדואיזם. מאידך גיסא, צ'טרדז'י מספר לנו שבנגאל ההינדואית ייחסו ראשוני הלאומנים ההודים את הסיבה לשקיעה הטכנולוגית של ההינדואיזם להשפעות האיסלאם. בשני המקרים האלה, כמו ביפן בתקופת המייג'י ובמצרים בשלהי התקופה העות'מאנית, מוקד הזהות הקולקטיבית הוצג על ידי האינטלקטואלים כמצוי בתחומי התרבות, הדת וההנצחה ההיסטורית והוא אשר יכול להוביל לטיהור דרכי החשיבה המודרניות ולחזרה אל הגדולה האבודה.

ההבחנה של המלך ראמה בן המורשת הרוחנית העשירה של הבודהיזם והאמיתות הקרות של המדע המערבי, והכרזתו המאוזנת כי כל אחד מהם חיוני לרווחת בן האדם, מייצגים מה שסטודנט להיסטוריה יהודית היה מתפתה לכנות השכלה תאילנדית.

אחד הטקסטים החלוציים של ההשכלה, המאמר של נפתלי הרץ וייזל "דברי שלום ואמת" מ-1782, מבחין בין תורת האל ותורת האדם וקורא להבנה חדשה של האחרונה בחינוך היהודי.

בדומה לאינטלקטואלים תאילנדיים, בנגאליים ומצריים בשלהי המאה ה-19, וייזל וחבריו בתקופת ההשכלה של שלהי המאה ה-18, טענו שתרבותם הדתית, היהדות, היתה פתוחה מלכתחילה לחקירה מדעית אך הוכתמה באמונות תפלות. במאה ה-19 נטו חלוצי היהדות הרפורמית לייחס את האמונות התפלות הללו להשפעות נוצריות מזיקות שחדרו ליהדות. בדיוק כשם שאינטלקטואלים אסיאתיים הכתימו דתות שכנות ומתחרות. ובדומה לאינטלקטואלים שתחת השלטון הקולוניאלי, אשר השתמשו בשיטות מערביות כדי לחקור טקסטים קלסיים של תרבותם, יהודי גרמניה במאה ה-19, היו חלוצים במחקר השיטתי של טקסטים יהודיים על פי הנורמות של המחקר המערב-אירופי, והכוונה לתנועת "חכמת ישראל" – ויזנשפט דס יודנטומס".

החוקרים במדעי היהדות דמו לאינטליגנציה הילידית במושבות בניסיונם לפצות על היעדר עוצמה באמצעות גילוי מהותה של הציביליזציה היהודית והצדקת קיומה הנמשך בתחום היצירה הרוחנית והלמדנות.

החלוקה בין גוף ונשמה, בין הפיזי והמטה-פיזי, שעמדה במרכז התרבות הנוצרית הפוסט-קרטיזיאנית, פילסה את דרכה לתרבות היהודית כבר במאה ה-17 ועודדה מחקר אסטרונומי, רפואי, כימי ואל-כימי. עם זאת, ההשכלה, היהדות הרפורמית והוויזנשפט דס יודנטומס" כללו סדר יום מהפכני וכולל שלא היה קודם לכן בתחומי החקר המדעי-יהודי. התנועות החדשניות בתוך היהדות טענו לזכות לבטל מאות שנים של מסורת פרשנית ולבסס את האמונה והמעשה אך ורק על פרשנות רציונלית של טקסטים קדומים. לשינוי זה ביהדות היתה מקבילה בהודו של ראשית המאה ה-19, בדמות ראמוהנרוי, אשר הגה את ההינדואיזם הרציונלי החילוני, אשר הסתמך אך ורק על כתבי הקודש ההינדואים העתיקים – האופשנישץ והפרשנות הפילוסופית שלהם – האבדנאנטה.

מייסד היהדות הליברלית הגרמנית אברהם גייגרס, מתייחס בביטול לחלקים רבים של היהדות הרבנית כסחורה גוומה חסרת חיים האורות בארגו את המהות המונוטאיסטית המקראית של היהדות.

לאופולד צונו, גדול הפרשנים של הלמדנות היהודית החילונית, חפר בעושר הספרותי של העבר היהודי כדי להדגים את עליונותה על התלמידים העכשווי הצחיח.

המקבילה ההודית לעבודתם של אישים אלה אם תרצו, התפתחה בשנת ה-70 של המאה ה-19 עם ייסוד הדייאנדה סאראוטי של הארייה סמדג', תנועה שראתה בדאנטה שהזכרתי, בסיס טקסטואלי קבוע להינדואיזם רציונלי. היא הציגה את הדת העתיקה כמונוטאיסטית ושוויונית, נעלה פי כמה על ממשיתתה ההינדואית המנוונת אשר הושחתה בידי פוליתאיזם והטמעת שיטת הקאסטות.

בקרב יהודים והינדים גם יחד רפורמה דתית ולמדנות טקסטים היו חלק מתנועה רחבה להתחדשות תרבותית, שבה שיחקה ההשכלה תפקיד חשוב. בדומה למשכילים באירופה, תנועת האַרְיָה סמדג' ייסדה בתי ספר לחינוך הילדים היהודים כחלופה לבתי-הספר של השליט הקולוניאלי, במקרה זה המיסיונרים המערבים.

מרכיב חיוני של הלאומיות היהודית בראשיתה היתה היסטוריוגרפיה שפנסלר קורא לה הגנתית, ואני חושב שהוא מתכוון לאפולגטי, חילונית, אשר הציגה עמדה של הקיום הנמשך של הודו מאוחדת, מה שבנדיקט אנדרסון מכנה במונח "סידרתיות מגודרת" או במקור *bounded seriality*, אשר נפילתה מהתהילה העתיקה היתה פועל יוצא של מקריות ומעשה ידי אדם ולא של רצון אלוהים.

ההיסטוריוגרפיה ההינדית המסורתית פירשה את מהלך האירועים האנושיים כפועל יוצא של השגחה אלוהית אשר תיגמלה והענישה מלכים על פי מידת הציוד שלהם לציווי האלוהי הדארמה.

עד למאה ה-19 עוד הסבירו המלומדים ההינדים את הכיבושים, המוסלמי והבריטי של הודו, במסגרת היסטורית מקודשת זו. אולם בשנות ה-70 של המאה ה-19 אימצה ההיסטוריוגרפיה ההינדית נורמות קונספטואליות מערביות ומודרניות.

בדומה להיסטוריוגרפיה היהודית של המאה ה-19 והכתבים ההיסטוריים של הציונים הראשונים, ההיסטוריה של הודו מאת טרנצ'ירס צ'טופאדיהאי היווה בקיאות מדהימה עם אפולוגטיקה פרוטו-לאומית. מכאן ואילך חולקה

ההיסטוריה ההודית לתקופות ועברה מן השוליים אל מרכז ההכרה. המפעל הלאומי הוצג כמעשה של רסטורציה כמו גם כשינוי מהפכני.

עד כה ראינו שלאינטליגנציה היהודית החילונית באירופה של המאה ה-19 היה הרבה מן המשותף עם האינטליגנציה המתמערבת בארצות שתחת שלטון אירופי קולוניאלי.

אין זה מפתיע אפוא, שלאידאולוגיה הציונית היו קווי דמיון רבים לאלו של התנועות הלאומיות האנטי-קולוניאליות, למרות שהיו ביניהם גם הבדלים משמעותיים.

ציטרדז'י הצביע על השינוי במחשבה הבנגאלית במאה ה-19 מן המגמה הרציונאלית והאוניברסלית של מה שאנחנו מכנים ההשכלה ההינדית, אלא אתגרים שהעמידה וההאדרה האנטי רציונלית והמיסטית של הרוח הלאומית ההודית בפני מגמות אלה בשלהי המאה.

הראמה קרישנה המיסטית של הקאסטה .... היתה אובייקט לפולחן בשנות ה-80 של המאה ה-19, האדירה את האידאל הלאומי ההינדי הקדום של סגפנות אקסטטית. הדגש ששם הראמה קרישנה על המיתוס בניגוד לרציונליות ועל כוחו של המיתוס להתניע רגשות לאומיים, רומז לציונות, ואני מוסיף פה המון סימני שאלה, לשיטתו של גרשום שלום. אולי הכוונה היתה להיסטוריה היהודית לשיטתו של גרשום שלום. אשר דחה את הרציונליזם של הוויסנשפט דס יודנטומס ואימץ את הקבלה כביטוי המרכזי של החיוניות היהודית הרוחנית במשך הדורות.

כפי שהבחין עמוס פונקשטיין, המפעל הציוני הותנע על ידי שתי תפיסות סותרות של טבע האדם: רומנטית ומטריאליסטית. הראשונה הגדירה את האדם כנפש ספונטנית שאיננה ניתנת לתיאור במילים והשנייה נתחמה במסגרת של חוקי כלכלה, תהליכים חברתיים סטיכיים, אם להשתמש בטרמינולוגיה של בורוכוב, וחיפוש אחר "חומר אנושי" שיעוצב על ידי מנגנון ציוני לאומה עובדת ויצרנית.

היה צורך בתכנון רציונלי של הפיכת ההמונים ללאום גם כאשר הדבר היה כרוך בטיפוח רגשות קולקטיביים לא רציונליים. כך התנועות האנטי-קולוניאליות והמדינות הפוסט-קולוניאליות שצמחו מהן השתמשו בתכנון אוטופי היפר-רציונלי בשעה שרתמו את מאגרי הסולידריות השבטית והכעס על השליט הקולוניאלי.

קחו למשל את הסוגיה של זכות ההצבעה לנשים, שהיתה לנושא למחלוקת בת 200 שנה במערב והגיעה לצרפת ולשוויץ רק אחרי מלחמת העולם השנייה. עם זאת, כפי שציננה סילביה וולבי, מדינות פוסט-קולוניאליות העניקו לנשים את זכות הבחירה בעת הקמתן. אזרחות פוליטית הוענקה לכל המבוגרים במועד הקמת המדינה כביטוי לרגש פופוליסטי ולגיטימציה של הפלת השלטון הקולוניאלי הבלתי מייצג.

כפי שכותב ציטרדז'י על הודו, הלאומיים טענו כי כל האנשים הולאמו וניחנו בהודיות מאחדות וייחודיות. האומה כולה, לאחר שהפכה נשית על ידי המעצמה הקולוניאלית, עמדה להשתחרר בבת אחת. מסגרת מושגית זו מסייעת להסביר את הענקת זכות הבחירה לנשים כבר בתחילת הדרך בידי התנועה הציונית העולמית, בקונגרס הציוני השני 1898-, בתקופה שבה רק ניו-זילנד העניקה זכות בחירה לנשים. והלהט שבו כל היישוב, מלבד החרדים, תמך ונתן זכות הצבעה לנשים לאחר מלחמת העולם הראשונה.

הקמת מדינה בעולם הפוסט-קולוניאלי חייבה הכוונה, תכנון והסדרה. ]

מאמרו החשוב של ציטרדז'י על מקום התכנון והמומחיות הטכנית בלאומיות ההודית המודרנית מסייע לנו לאתר את הנקודה שבה נפרדות התנועה הציונית והתנועות האנטי-קולוניאליות ואת ההבדל בין ישראל לבין מדינות פוסט-קולוניאליות. בראייתו של ציטרדז'י תכנון כלכלי, כמו זכות הצבעה לנשים שהוזכרה, הוא סוג של הענקת לגיטימיות למדינה, שבאמצעותה דומה כי המדינה מתעלה מעל לאינטרסים האינדיווידואליים ומקדמת מהפכה פסיבית שבה מושגות רפורמות צנועות בלי לחסל את האליטות הטרורם קפיטליסטיות. תכנון כלכלי הוא מחוץ לפוליטיקה של המדינה, אך משולב בה במידה רבה. ברוב מדינות העולם השלישי, לרבות הודו, תכנון שכזה התמקד בעיקר בתיעוש, בעוד שהחקלאות נותרה בתחום המגזר הפרטי.

ההשוואות עם מצב היהודים במאה ה-20 מדהימות. גם לאחר הקמת מדינת ישראל וודאי לפני כן, לא היתה ליהודים מדינה מאחדת בה ניתן היה לתזמר את הפיתוח הכלכלי. יחד עם זאת, יהדות העולם יצרה יחידה מלוכדת יותר מאשר קבוצה אתנית או לאומיות חסרת מדינה. בזכות האליטות הכלכליות והפילנתרופיות היהודית, שלעתים קרובות הן זהות, יהודים מכל קצות העולם הצטרפו לכדי ישות כמו פוליטית, שחבריה, שלא כמו במקרה של מדינה, אינם יכולים

להיספר בצורה מוחלטת ולהיות ממוקמים במרחב ספציפי. תחת זאת, ישות דומה, אם להשתמש במונח אחר משל אנדרסון, לסידרתיות בלתי מוגבלת, *unbounded sriality*, חסרת גבול אך מוגבלת.

יהדות המאה ה-20 גם לא היתה צריכה להאבק עם אליטות טרום-קפיטליסטיות שבלמו את ההתפתחות, כי אכן האליטות היהודיות נמנו עם נסיכי הקפיטליזם במערב.

במהלך המחצית הראשונה של המאה ה-20 יצרה התנועה הציונית מדינה בדרך, או כמו שהוא קורא לה פרוטו-מדינה, שבה התכנון אכן היה מעין סוג של לגיטימציה, של הדמיית המדינה באמצעות נטילת הסמכות לעצב את המסלול של בינוי האומה.

בדומה למדינות פוסט-קולוניאליות, התנועה הציונית ומדינת ישראל בראשית דרכן, סגדו למומחיות הטכנית. המהנדס לצד המתיישב והלוחם היה לחלק מפנתיאון הגבורה הציונית. עם זאת, בציונות תפקידה של המדינה הקולוניאלית בלאומיות המתפתחת של העולם השלישי התמלא על ידי יריב אמורפי וחסר גבולות כמו היהודים עצמם – הגולה, אשר היוותה על פי הטענה הציונית את המבנים הפוליטיים, הכלכליים והרוחניים של ישראל הקדומה והפכה את היהודים לבעלי תפקוד לקוי.

מאחר והיהודים היוו אומה ללא גבולות, הציונים לא שימשו כסוכנים בלעדיים של הנדסה חברתית במאה ה-20. במהלך העשורים המעצבים של היישוב איק"א, הגוינט וארגונים פילנטרופיים אחרים פעלו גם הם.

האתוס ההתפתחותי של הציונות ותכניתה לשינוי חברתי וכלכלי יהודי מסיבי, מצאו חן בעיני פילנטרופים יהודים מכל גוני הקשת. לפיכך ב-1929 גויסו הלא-ציונים לשרת את המטרות הפוליטיות הציוניות באמצעות הקמת הסוכנות היהודית המאוחדת, בעוד הצרכים החומריים של היישוב טופלו בתקופה שבין מלחמות העולם בידי אירגונים כגון ה-*Palestine Economy Cooperation*, אשר קיבלה חלק גדול מהמימון שלה מהגוינט.

הציונים והפילנטרופים הלא-ציונים היו שותפים לאג'נדה אקסצנטרית של פיתוח, אשר התמקדה בשונה ממדינות פוסט-קולוניאליות בחקלאות ולא בפיתוח תעשייתי. הסיבה להיפוך היתה ריכוזם של היהודים במקצועות עירוניים, בפרט במסחר. הצרכים הכלכליים באתרי ההנדסה החברתית היהודית, הפאמפאס בארגנטינה לגבי האיקא, הערבה האוקראינית עבור הגוינט וארץ-ישראל עבור הציונים חייבו יצירת מעמד של חקלאים יהודים.

חלק גדול מהכוח המניע מאחורי המגמה האגררית של סוכני ההנדסה החברתית היה אידיאולוגי, אפולוגטי, רומנטי או סוציאליסטי. ככלות הכל ישראל המודרנית הפכה בדיוק למה שהציונים הרוויזיוניסטים, אשר השקפותיהם הכלכליות היו שונות מאוד לא רק מאלו של תנועת העבודה הציונית אלא גם מרוב הפילנטרופים היהודים, ייחלו לו: עיר-מדינה מתועשת המייבאת חומרי גלם וכוח עבודה זול ומייצאת מוצרי טכנולוגיה מתקדמת. לפיכך, למניעים שמאחורי המפעל הציוני היה מעט מן המשותף עם אלה של קולוניאליזם המושבות המערבי, אך הם גם לא תאמו את השקפת העולם המתפתחת של בניין המדינות הפוסט-קולוניאליות.

מנקודה מסוימת השוואות בין הציונות וקולוניאליזם כבר אינן מועילות, מלבד היותן אמצעי להדגשת המאפיינים הייחודיים של המפעל הציוני על הבימה העולמית. ניסיונות לאנוס את המפעל הציוני לתוך המסגרת התיאורטית של ציטרדז'י של לאומיות אנטי-קולוניאלית ומדינה פוסט-קולוניאלית לא יצלחו, לא רק בשל המאפיינים הייחודיים של הציונות, אלא גם בגלל שציטרדז'י אינו מצליח להבחין כראוי בין לאומיות אנטי-קולוניאלית ומדיניות פוסט-קולוניאלית לבין המשטרים האירופיים במאה ה-19, שהם למעשה האבות האמיתיים של הציונות.

ציטרדז'י מנסה להפריך את טענתו של אנדרסון, כאילו מדינת הלאום המודרנית היא קטגוריה מושגית מערבית, אשר קבעה מראש את הצורה והתוכן של זהויות קולקטיביות אנטי-קולוניאליות. הוא מפריד בין מדינות מערביות ופוסט-קולוניאליות וטוען כי הראשונות שמימשו את הזהויות הלאומיות שלהן משך זמן רב, היו מספיק בטוחות בזהויות כדי להותיר את תחומי החינוך, הדת וענייני המשפחה לתחום הפרטי. מדינות פוסט-קולוניאליות מאידך גיסא נאלצו להשאיר תחומי תוכן אלה להחלטות המדינה, שכן אלה היוו את גרעין הזהות בתקופת המאבק נגד המערב.

הבחנה זו לא קיימת באופן היסטורי. המדינה המודרנית היתה ישות פולשנית יותר ויותר מימי האבסולוטיזם ועד עידן מדינת הרווחה.



יתרה מכך. כמעט כל סוגי הלאומיות האירופית הדגישו את הייחוד התרבותי של עמיהם ואת החובה של המדינה, או במקרה של עם ללא מדינה, של האינטליגנציה, לשמר ולקדם את התרבות הלאומית. השליחות הציוויליטורית של הציונות כוונה בראש ובראשונה ליהודים, לא לילידים הערבים בארץ ישראל. לא היה זה ביטוי של רצון קולוניאלי לשלוט ולא היתה זו רק תגובה למאות שנים של ביקורת מצד הגויים על ההתנהגות החברתית והכלכלית של יהודים. כתנועה לאומית אירופית הציונות לא יכלה להימלט מדינמיקה פדגוגית והתפתחותית רבת-עוצמה.

בשלהי המאה ה-18 מדינות גרמניה ציפו מהיהודים לעבור שיפור אזרחי, אך אותן ציפיות התקיימו גם לגבי קבוצות אחרות שנחשבו לא פרודוקטיביות, ומכאן הופעת ספרים שכותרתן אודות השיפור האזרחי של נשים או אודות השיפור האזרחי של נזירים.

התביעה שהופנתה אל היהודים בצרפת של המהפכה לעבור תחייה הופנתה בתחילה לכל תושבי צרפת כחלק מהפרויקט המהפכני לעיצוב מדינה, שפה ותרבות הומוגנית צרפתית. כעבור מאה שנה ניתן להשוות את המאמצים הנמשכים של היהודים להפוך לצרפתים מוחלטים לשינוי ההדרגתי שבמסגרתו הרפובליקה השלישית הפכה, אם לצטט את המשפט המפורסם של יוג'ין ובר "איכרים לצרפתים".

המטרה ששמה לעצמה הציונות להפוך יהודים לישראלים היתה ייחודית לאו דווקא במפעל הקמת המדינה כמו בקושי הרב שהיה טמון בהשגתה בכך שבינוי האומה היהודית חייב ביסוס מהיר ומייגע של תנאים מוקדמים כמו ריכוז האוכלוסייה, הקמת כלכלה לאומית בסיסית ויצירת תרבות עממית מקומית.

ציטרדז'י מתאר את ההיסטוריון כבנאי של המדינה היהודית המודרנית, אך כמובן שאותו הדבר ניתן לומר על כל מדינה באירופה של המאה ה-19.

פרנסואה גיזו בצרפת, טריצ'קה בגרמניה, וילארי באיטליה התיימרו כולם לעסוק במפעל מחקרי המבוסס על צבירה קפדנית של ראיות ואינו משועבד על ידי שיפוט מוקדם. ואולם, בכל זאת הם הונחו, אם לנסח זאת במילים של וילארי, לא רק על ידי הצורך המדעי, אלא גם על ידי חובה מוסרית לגלות את השורשים ההיסטוריים של האיחוד הלאומי.

כמה נדירה היתה הכרזתו של בנדטו קרוצ'ה ב-1916 כי ההיסטוריה של איטליה איננה עתיקה או בת מאות שנים אלא קרובה, לא בולטת אלא צנועה, לא זוהרת אלא לאה. האידיאולוגיה הציונית זכתה לשירות טוב מכוח הרמה הגבוהה באופן מיוחד של יצירתיות טקסטואלית של היהודים ומההיסטוריה הארוכה של אוטונומיה יהודית קהילתית אשר סיפקה לדינור שפע ראיות שהובאו באנתולוגיה שלו "ישראל בגולה" לכך שהקולקטיביות היהודית היוותה בממדי העומק ההיסטורי והמרחב הגיאוגרפי גוף לאומי מלוכד, אשר באמצעות הציונות רק מימש את גורלו עתיק היומין והבלתי נמנע.

למרות שנושא המחקר של וילארי היה בראש ובראשונה התרבות הכפרית, גם הוא סרק את העבר לאיתור ביטויים של הפולקסגייסט, רוח העם המאחדת, אלא שבמקרה שלו הראיות הן בעיקר מתחום המנהגים והחכמה העממית.

פולחן המהות הלאומית והגדרתה במונחים של ייצור תרבותי הם הצד המשותף ללאומיות האירופית המודרנית החוזרת אחורה לימי אנגליה האליזבטנית, שבהם היופי שאין שני לו של השפה האנגלית והמעלה שלא ניתן להכחישה של החופש האנגלי, היו שלובים לחלוטין זה בזה. הלאומיות הצרפתית בתורה היתה שווה לזהות קולקטיבית, מוסר ותרבות והציגה אתוס אפולוגטי שבו אנגליה נתפסה כיריב העיקרי. לאומיות גרמנית הופיעה כתגובה להגמוניה התרבותית והפוליטית הצרפתית בעידן נפוליון וכך המחשבה הכימית לזרוז רגש לאומי התפשטה מזרחה ודרומה על פני כל אירופה.

אידיאולוגים לאומיים מקשרים עליונות עם לגיטימיות ומשווים בעצבנות את הלאומיות הנגדית או המגיבה עם היעדר אותנטיות. בדומה לכך, עמדתו של צ'טרדז'י משקפת עמדה אפולוגטית, שאינה מוצדקת לפי דעתו.

העובדה שלאומיות היא המצאה של התרבות האירופית איננה שוללת את הלגיטימיות של תנועות לאומיות מחוץ לאירופה יותר מאשר המתמטיקה המודרנית במערב הוחתמה על ידי תלותה בהמצאה המוסלמית המדיאבלית של האלגברה.

כמו במתמטיקה ובמדע כך גם בתחומי הפילוסופיה והמודעות, מושגים מסוימים מקבלים ערך וכוח משיכה אוניברסליים, נכנסים לתפוצה כלל-עולמית והופכים למבנים קבועים בהכרה האנושית. הלאומיות היא האלגברה של

המודרניות, מבודדת ושופכת אור על מרכיבי הסולידריות האתנית או במילים של ימי הביניים – משיבה על כנו את החסר ומקבילה את הדומה עם הדומם.

במאמר זה הצבתי במשוואות את הציונות מול קולוניאליזם, אנטי-קולוניאליזם ופוסט-קולוניאליזם רק כדי לטעון שלמרות שהציונות חולקת משתנים מסוימים עם כל שלוש התופעות, היא איננה מקבילה לקולוניאליזם, וכמו השתיים האחרות ניתנת לפישוט ולהתאמה עם הלאומיות האירופית. ודאי, הציונות היתה תוצר של עידן האימפריאליזם ולתומכיה היו כמה דברים משותפים עם התומכים האירופים בהתפשטות הקולוניאלית במזרח התיכון.

יחד עם זאת, התנועה כשלעצמה לא הוותה צורה כלשהי של קולוניאליזם. היה זה גורלה של הציונות לממש את עצמה במזרח התיכון באזור שנבחר לא בשל ערכו האסטרטגי עם משאביו הטבעיים או יכולות הייצור שלו, אלא אך ורק בשל הקשרים ההיסטוריים, הדתיים והתרבותיים של היהודים לאזור המוכר להם כארץ-ישראל.

מאחר והשלחות הציוויליטורית של הציונות הופנתה כמעט לחלוטין פנימה אל היהודים עצמם, הציונות חסרה את המאפיינים המיסיונריים של הקולוניאליזם האירופי בצפון אמריקה, אסיה ואפריקה. לדגש האנטי-קולוניאלי על התחדשות תרבותית, הדומה ללאומיות תרבותית בפולין, בוהמיה, אירלנד וארצות אירופיות רבות נוספות במאה ה-19, היה מקבילה יהודית בהשכלה ובחכמת ישראל. תנועות אלה, אשר שללו לרוב מאפיינים ייחודיים, לאומיים יהודיים לא היו ציוניות בעל כורחן ולא שיחקו תפקיד של חיילים לא מכוונים במצעד תילאולוגי.....

### קלטת 3 – צד א'

המשך דבריו של פרופ' יואב גלבר: ... מדינה עצמאית אשר בדומה להרבה מדינות פוסט-קולוניאליות, דיכאה מיעוט לאומי ילידי שנתפס כמציב איום פוליטי ותרבותי כלפי המדינה הצעירה והשברירית.

רק לאחר מלחמת ששת הימים ב-1967 התייחסו יחסיה של ישראל עם המיעוט הערבי והפכו לסוג של קולוניאליזם בתום לב, שבמסגרתו הפיקה ישראל רווח כלכלי משמעותי מהכיבוש ונלחמה באופן ברוטלי בלאומיות הפלשתינית בסגנון הדומה לשלטון הצרפתי באלג'יריה, לפני שזו זכתה בעצמאותה.

כך אנו מתירים את הפרדוקס לכאורה, לפיו הציונות לא היתה תנועה קולוניאלית אך מדינת ישראל היא מדינה קולוניאלית.

ופה, אחרי 20 עמודים של למה הציונות לא היתה קולוניאלית, לזרוק משפט כזה בלי לבסס אותו – נראה לי לא היסטורי.

**מנחה:** כיו"ר הייתי רוצה להעיר שבדרך כלל מי שמדבר בשמו של מישהו אחר הוא צריך לתת ביקורת כשהיו"ר מתיר לו לעשות את זה.

אני מבקשת להודות בשם באי הכנס לפרופ' פרנסלר על הניסיון המעניין לשרטט קווי דמיון בין ההתפתחות הלאומית היהודית, המזרח אסיאתית לבין המציאות הארצישראלית, וגם מודה ליואב, שאני מקווה שהוא אמין למה שכתב במקור האנגלי ולפחות איפשר למשתתפי הכנס להבין אולי טוב יותר את ההרצאה, אם כיא ני חושבת שצ'טרדז'י הזה קצת איש קש שהוא עמד לפנינו על מנת להפיל אותו, שזאת קצת גישה מוזרה.

נעבור עכשיו לד"ר יפעת וייס, ראש מרכז בוצריוס לחקר החברה וההיסטוריה הגרמנית בת-זמננו. יפעת היא גם חברה מכובדת בחוג לתולדות ישראל. היא תגיב על דבריו של פרופ' פרנסלר.

**ד"ר יפעת וייס:** אני נמצאת במצב די וירטואלי, כי אני צריכה להגיב על דרך פרנסלר שאיננו כאן, ולכן אני מגיבה על הטקסט של דרך פרנסלר, שתורגם לעברית על ידי מתרגם, עבר עריכה על ידי יואב, אבל זה נאמן למקור. הוקרא על ידי יואב, ואני חושבת שבתוך המצב הווירטואלי הזה בכל זאת אשתדל לעשות את המיטב.

בהרצאתו המרתקת מנסה עמיתי דרך פרנסלר למקם את הציונות בין קולוניאליזם, אנטי-קולוניאליזם ופוסט-קולוניאליזם, הן בהווייה ההיסטורית והן בשדה השיח.

כבר בראשית דבריי ברצוני לומר כי אינני מקבלת את הניתוח שמציע פרנסלר. קביעתו המסכמת לגבי היות ישראל שלאחר 67 מדינה קולוניאליסטית לא היא המקוממת אותי אלא העובדה שפרנסלר איננו מתווה טיעון היסטורי מגובש לגבי התהוותו של התהליך.

לורן סילברשטיין, במאמר על היסטוריונים חדשים וסוציולוגים ביקורתיים בין פוסט-ציונות לפוסט-מודרניזם, קבע לפני מספר שנים כי רוב הקרויים פוסט-ציונים משתתפים בדיון כהרמוניטיקנים ולא כגניאולוגים.

בניגוד להרמוניטיקן המסתפק בהשתתפות בשיחה, טען סילברשטיין, מבקש הגניאולוג לחשוף את אופיה הבעייתי של שיחה זו. בניגוד להרמוניטיקן מודרניסט השואל כיצד נוכל לשפר את השיחה, טורח הגניאולוג לערער על טבעיותם של מונחי השיחה ולהפיר את שיווי המשקל של ההקשרים המוסדיים-דיסקורסיביים שבתוכם היא מתנהלת.

לביקורת עקרונית זו תוקף ברור גם ביחס למי שאינם פוסט ציונים מוצהרים.

דרק פרנסלר משתתף בשיח הציוני ומוכן לקדם את הביקורת עליו עד נקודה מסוימת, אך את השלב הבא הוא מפקיד בידי אחרים.

אין צורך בתיאוריה פוסט-קולוניאלית, טוען פרנסלר, על מנת להסביר את תפקידה של האינטליגנציה היהודית בהתהוותה של הציונות וניתן עדיין להסביר אותו באמצעות ההסבר המודרני הישן והטוב על תפקידם של האינטלקטואלים בכל פרויקט לאומי. העובדה שלאומיות התפתחה במערב, טוען פרנסלר, אינה צריכה לבייש את התנועות הלאומיות החוץ-אירופאיות ואיננה צריכה להוביל להתנערות משורשיהם המערביים. מנקודה זו הוא קופץ לסיכום נחרץ למדי: למרות שהציונות חולקת מאפיינים משותפים עם קולוניאליזם, אנטי-קולוניאליזם ופוסט-קולוניאליזם, היא ניתנת להסבר בעיקר במסגרת הלאומיות האירופית. כיוון שמשמית התרבות שייצגה כוונה בעיקר כלפי פנים, קרי כלפי יהודים ולא כלפי ערבים, הרי שהיא נעדרה מאפיינים בסיסיים של מודלים קולוניאליים המונעים על ידי תחושת עליונות דתי ושלחות מיסיונרית ביחס לכלל האוכלוסייה. ואז שוב, במהירות הבזק, במספר משפטי סיכום ובמהלך כפול ומודיע, כי ישראל בגבולות 67 דמתה למדינות פוסט-קולוניאליות אחרות, המדכאות מיעוטים לאומיים המסכנים את קיומן הרעוע עדיין ואילו עם הכיבוש ב-67 וראשיתה של כלכלת ניצול הטריטוריות הכבושות הפכה ישראל מדינה קולוניאלית הדומה במבנה לצרפת בתקופה של אלג'יר.

המאזין, שבמהלך כל ההרצאה לא הוכן כראוי, מוצא עצמו נבוך. לאחר שחש קרוב לוודאי הקלה מסוימת, ואולי אף השתכנע ברצון לקביעה כי הציונות איננה תנועה קולוניאלית, הוא נעמד נבוך מול הקביעות הנחרצות שבסיכום הדברים. על אחת כמה וכמה המאזין הישראלי, שכן בישראל לא מקובלת הפרדה ברורה בין הציונות כתנועה לאומית לבין ישראל כתוצר וכמימוש אותן השאיפות הלאומיות. אם הציונות לא הראתה נטיות קולוניאליות, ישאל המאזין בצדק – אז למה ומדוע זה קרה אחר כך? הקולוניאליזם בסיפר שמרכיב פרנסלר מוצנח לסופה של העלילה כדיאוס סקסמקינה. הוא נשמט מתחילת הסיפור וצץ במפתיע ובכל עוצמתו בסופו.

משום כך, ברצוני להוסיף מספר מרכיבים הנדמים לי חסרים במכלול התמונה. בהיעדר מרכיבים אלה אטען שלא ניתן לקשור בין המרכיבים האקלקטיים הפזורים במהלך כל הניתוח. יתר על כן, האקלקטיות מחבלת בהתוויתו של המהלך המתבקש בשעה שבאים למקם את הציונות בין הקולוניאליזם, אנטי-קולוניאליזם ופוסט-קולוניאליזם.

השאלה הראשונה המתבקשת היא מדוע הרחיק פרנסלר למחוזות גיאוגרפיים רחוקים כהודו וכנגל לצורך ההשוואה. זאת איננה כפירה בזכות להשוות דברים שונים, אלא תמיהה לגבי הרלוונטיות של השוואה של השונה, תוך התעלמות מהדומה.

אמנם חלק ניכר מהמחקר העוסק בלימודי המוכפפים, אכן עוסק בהודו, אלא שבהודו הטקסט מתעכב על השוואות סטרוקטורליות בין מדעי היהדות להינדואיזם רציונלי ומתעלם לחלוטין מנקודת ההשוואה המתבקשת והישירה, מן האוריינטליזם בזיקתו לאזור אשר מן הפרספקטיבה האנגלית והאירופית נקרא המזרח התיכון. אין פסול בהתייחסות לספרו של צ'טרדז'י, אבל לא תוך ויתור על אדוארד סעייד במסגרת המהלך ההשוואתי.

אין לי כל קושי לקבל את טענתו של פרנסלר כי הציונות היא מעל לכל דגם של לאומיות אירופית. אך האבות המייסדים באו מאירופה לא רק כאירופאים אלא כמי שאירופה ייחסה להם זהות אוריינטלית. שיבתו של היהודי לציון במסגרתה של הציונות איננה יכולה להיתפס בנפרד ממערך הדימויים האירופי על היהודי כאוריינטלי.

על היבטים אלה עמד בהרחבה אמנון רז קרוקוצקין, ואני מפנה אתכם לקריאת מאמרו המרתק ב"גימעה".

בעיה נוספת נובעת מן העובדה שדרך פרנסלר דן בפוסט-קולוניאליזם כמצב וכשלב תוך שהוא לרוב עושה שימוש במושג של מדינות פוסט-קולוניאליות, אך הוא מתעלם לחלוטין מפוסט-קולוניאליזם כמתודה. הפנמה של הפוסט-קולוניאליזם כמתודה לא היתה מאפשרת לפרנסלר לטעון בביטחון כי הציונות היתה עמדה אנטי-קולוניאלית, קרי תנועת השתחררות של היהודים מהמצב הסמי-קולוניאלי בו חיו באירופה. הפנמת המתודה היתה מאפשרת לו קריאה שתעמוד על האמביוולנטיות המוחלטת של הנתין המשתחרר. כך למשל מאפשרת כתיבתו של הומי באבה, הממשיכה את תובנותיו של פרנסלר, לעמוד על האמביוולנטיות המוחלטת שבתהליך השחרור. הנתין המשתחרר, ובמיוחד האינטליגנציה המוליכה תהליכי שחרור, הפנימה מתוקף היותה אינליגנציה את אמות המידה של השליט האימפריאלי ובאופן פרדוקסלי גם את הדימויים לגבי נחיתותו של הנתין עצמו. הלימודים הפוסט-קולוניאליים הצמיחו דיון רחב בחשיבה מהותנית ובכך סייעו בפיצוח הקופסה השחורה הקרויה גזענות. הכובש הקולוניאלי נוטה לרוב לפרשנות מהותנית דיאלוגיסטית לגבי אופיו, תכונותיו ויכולותיו של הנתין. מהותנות מניחה קיומם של מאפיינים מוגדרים התקפים באופן אקסקלוסיבי לכל חברי הקבוצה או המעמד. היהודים, כזר האולטימטיבי באירופה הנוצרית, אכן היו חשופים מאות שנים להשקפות מן הסוג הזה, אשר השתכללו למן תקופת ההשכלה והיווצרות מדינת הלאום. פרשנות מהותנית של זהות איננה מוגבלת לביולוגיזם בלבד והיא מקיפה במידה זהה קשת רחבה של תופעות תרבותיות. פרשנות זו, ובמיוחד המהותנות התרבותית, איננה מוגבלת לשליט הקולוניאלי, והיא משליכה עצמה על הנתין המפנים ומקבל על עצמו את דימוייה העוינים של הסביבה.

בגרמניה, וליתר דיוק במעגל התרבות הגרמנית, היו אלה בעיקר הציונים אשר הירבו לגייס השקפות מהותניות לחיזוק הטיעון הציוני. ההשקפות המהותניות גויסו בשתי חזיתות: בחזית החיצונית, כלפי הסביבה האנטישמית ובחזית הפנימית כנגד תהליכי האסימילציה המהירים.

היטיב לעמוד על כך החוקר השנוי במחלוקת דניאל בויראין, אשר בחיבורו "נשף המסכות הקולוניאלי – ציונות מגדר חיקוי" הצביע על כך שאין זה מדויק לראות בציונות תנועה אנטי-אסימילטורית וככזו אנטי-קולוניאליסטית, אלא יש לראות בה דגם מובהק של האסימילציה. הציונות, טוען בויראין, במידה לא מבוטלת של צדק לדעתי, תמצא באופן גורף יותר מכל תנועה אחרת את הדימויים השליליים שיוחסו ליהודי באירופה ומשימתה היתה למגר אותם.

גם חוקרים נוספים נוטים לראות בציונות בבואה של האנטישמיות. זאת, ובעיקר בשעה שזו הבינה את עצמה למעשה כתשליל, כנגטיב של האנטישמיות.

הציונות, תהליך השחרור, הוא על כן סבוך, שכן הוא מכיל בהכרח אלמנט של שלילה עצמית.

המקרה המובהק בו ניתן לעמוד על תהליך זה הוא הציונות הגרמנית. זו, בשונה מהציונות המזרח-אירופית, היתה תופעה פוסט-אסימילטורית ואופיינה, כפי שמראה מחקרו של דרק פרנסלר עצמו על "ציונות וטכנוקרטיה" באימוץ מובהק של המדע והטכנולוגיה הגרמניים. בספרו עומד פרנסלר על כך שלמשל ארתור רופין, רק כדי להביא דוגמה, העתיק לפעילותו של המשרד הארץ-ישראלי אותו הקים בשנת 1907, את המבנה של חברת הקולוניזציה הפרוסית, כפי שזו פעלה בפוזן, בה חי רופין בילדותו ובנעוריו. פרנסלר כותב בספרו כי רופין אמנם העתיק את המודל הפרוסי, אך יחסו של רופין לערבים היה חיובי ולא היווה המשך ישיר של, והעתק ברור של היחס הפרוסי העוין לפולנים. כך או כך הדברים בוודאי אינם פשוטים ורחוקים מלהיות חד-ממדיים.

האמביוולנטיות כמדומני צריכה להיות הציר לאורכו נע הדיון לגבי היחס בין פוסט-קולוניאליזם לציונות והיבט זה נשמט לחלוטין בתיאורו של פרנסלר. אם הציוני מאמץ באופן חלקי את הדימויים הסביבתיים ומחויב לפרויקט של שיפור אזרחי של היהודי, אזי יש טעם לשאול מהם פניו של פרויקט השיפור. שלילת הגלות מקבלת ממד עמוק יותר בשעה שמתבוננים בה מבעד לעדשת הדיון הפוסט-קולוניאלי.

במסתו על הכורח ואי האפשרות להיות יהודי מסכם הפילוסוף היהודי ניצול השואה ז'אן אמארי, את סירובו להפוך ציוני במשפט קצר וחד, ואני מצטטת: "הדיאלקטיקה של המימוש העצמי. להיות מה שאתה על ידי שתהפוך להיות מי שאתה חייב ורוצה להיות, הדיאלקטיקה הזאת חסומה בפני". דבריו החריפים של אמארי עשויים לעורר תהיות ומספר הרהורי כפירה אצל מי ומי מן הקוראים. אך מה בנוגע לכורח להפוך מי שאחרים רוצים שתהיה?

פרנסלר טוען כי הציונות הפנתה את משימת התרבות שלה כלפי פנים, קרי כלפי יהודים ולא כלפי ערבים, ומשום כך איננה יכולה להיחשב קולוניאליסטית. אך מה בדבר השיפור האזרחי של היהודים המזרחיים שלקחה על עצמה הציונות? אמנם בשעתו דובר על מימוש פרויקט המודרניות ביחס למזרחיים כבני חברה מסורתית, אך האם ניתן לראות פרקטיקה זאת בניתוק מוחלט ממאבקם של ציונים בדימוי האירופי המופנם של האוריינט ושל היהודי כאוריינטלי?

ושאלה חשובה ובערת עוד יותר: האם ניתן לראות את מיגור המזרחיות במסגרת הפרויקט הציוני בניתוק מן המאבק שבין הציונות לפלשתינאים?

על הספרדים היהודים הופעל לחץ לבחור בין ערביות אנטי-ציונית לבין יהודיות פרו-ציונית. לראשונה בהיסטוריה של הספרדים הוצבו ערביות ויהודיות כהפכים, כותבת אלה שוחט, הטוענת כי "הספרדים כיהודי עולם שלישי מהווים לאום בתוך לאום הנתון תחת קולוניאליזם חלקי".

טענות דומות מושמעות בשנים האחרונות על ידי שורה ארוכה של כותבים.

אני מניחה כי רבים מהמאזינים אינם מקבלים טענות אלה אך אסתפק בשלב זה באמירה אחת קצרה וברורה: אם הפכה ישראל למדינה קולוניאלית אין לתלות את כל האשמה בתהליכים שהתרחשו אחרי 67. חובה להתבונן בתהליכים קודמים ולבדוק את מהותה של הציונות בהקשרים בהם נוצרה ובעיקר באמביוולנטיות שהפנימה ביחס למזרח ולמזרחיות. אין להסתפק בכך שהופנתה כלפי פנים ולא כלפי חוץ, ויש לבחון בקפידה את יחסי הפנים והחוץ ולשאול כיצד השליכו מוסדות המדינה את יחסם לערבים על יחסם למזרחיים.

אין צורך לקבל את מכלול הקביעות שמציע השיח הפוסט-קולוניאלי, אך ייתכן ויש במתודה הפוסט-קולוניאלית, ובעיקר בדיון שהיא מציעה בתחום התרבות, משום העשרה חיונית לשיח המודרני, שמושגיו מודרניזציה, לאומיות, תיעוש, עיר, חיברות ועוד רבים אחרים, אמנם קשיחים, אבל דווקא משום כך מתקשים להקיף את מכלול התופעות התרבותיות אותן הם שואפים להסביר.

תודה רבה

**מנחה:** רב תודות. אני שמח שכחוקר ימי הביניים אני לא חייב לשחות בים המסוכן הזה. אני מציע כמה דקות לשאלות. אני גם חושב שלא ראוי להתייחס כל כך למשפט האחרון או לשני המשפטים האחרונים שלא פותחו כל כך כהלכה בהרצאה של פרופ' פנסלר, בו הוא מתייחס לישראל כמדינה קולוניאלית אחרי 67.

**שאלה – מעוז:** .....

**ד"ר וייס:** אתה מצפה לתשובה? לא, אני חושבת שמה שחשוב לי להגיד בהקשר לכל העניין שקודם כל הפוסט במובן שהוא מתייחס לפוסט, הוא טוען שישראל היא מדינה פוסט-קולוניאלית ובמובן הזה אני מניחה שהוא מתייחס לבריטים. הפוסט הזה שהוא עושה בו שימוש הוא פוסט מצומצם מדי לטעמי. זאת אומרת, שאם בכלל יש פה טעם, הטעם הוא בכלל בפוסט כמתודה ולא בפוסט כמצב. לגבי השאלה אם יש בתוך כל המכלול שאנחנו דנים בו פרקטיקות קולוניאליות אני מניחה שהדברים היו פה מאוד ברורים. בוודאי שיש פרקטיקות קולוניאליות.

אני כבר כמעט אגלגל את השאלה לדני גוטווין, שכבר ניהל אתי ויכוח קצר ואמר שהכל אפשר לפתור בעצם בעניין המעמד וכל השאלות האלה אפשר לקרוא לא כשאלות תרבותיות אלא אפשר לקרוא אותן קריאה מרקסיסטית ואז גם שאלת המזרחיים ושאלת הערבים וכו' נפרטות כשאלות כלכליות. אני לא חושבת שהכל מסתכם בשאלות הכלכליות. אני חושבת שיש גם פן תרבותי ופה באמת הציר הוא אוריינטליזם בשאלות הפן התרבותי. יש גם פן כלכלי, אבל אני חושבת שהם משיקים זה לזה, אבל אף היבט לא סוגר את כל הדיון. אבל אני לא יודעת אם זו התשובה.

**מושב שלישי**

**מנחה: פרופ' גלבר:** .... טיעון על גבולותיה של המתודה ההיסטורית. משתתפים פה אורחנו **פרופ' שלמה זנד**, מבית הספר להיסטוריה של אוניברסיטת תל-אביב ועוסק בהיסטוריה של האינטלקטואלים ובהיסטוריה של הקולנוע, שתי זוויות מעניינות וחדשניות. אני לא אגיד פוסט-מודרניות אבל בטח מודרניות.

**פרופ' גדי גילבר**, מהחוג להיסטוריה של המזרח התיכון. הרקטור לשעבר. היסטוריון כלכלי-חברתי-דמוגרפי של המזרח התיכון.

**ד"ר דני גוטוויין**, מהחוג לתולדות עם ישראל, שעיסוקו לא רק בשאלות היסטוריות אלא גם תיאורטיות וגם פובליציסטיות. זה יהיה נכון להגיד דני, שאתה מאחרוני המרקסיסטים? הניאו-מרקסיסטים.

כיו"ר התחיל מלכתחילה להיות פעיל. אני אקח לעצמי את הזכות לומר כמה דברים בפתיחה ולהפיל כמה שאלות שאולי גם יזכו להתייחסות בהמשך מצד שאר המשתתפים.

סדר הדין: אחרי הפתיחה יהיה פרופ' זנד, פרופ' גילבר ודני גוטוויין.

אחת הסיבות לכינוסו של יום העיון הזה ואירגונו היתה התחושה שאני חושב שמידת ההשתתפות ביום העיון מעידה שהיא גם היתה אותנטית, של איזשהי אי-נוחות בתחומי הדיסציפלינה ההיסטורית באוניברסיטאות שלנו. אי נוחות שהיא תוצאת המפגש עם הזרמים הפוסט-מודרניים והרלטיביסטים, שבמידה רבה מובילים היום בהיסטוריוגרפיה המערבית והשאלה היא באיזו מידה ההיסטוריוגרפיה שלנו, בעיקר כשהיא עוסקת בשאלות שנוגעות לנו, יכולה לאמץ אותן כפי שהן.

השאלה איננה חדשה. לפני שנות דור, ב-1976, בגיליון הראשון של כתב-העת "קתדרה", כבר הצביע עליה במאמר שאני ממליץ לכולם לקרוא אותו, מורי לשעבר, ישראל קולת, ודיבר על כך שההיסטוריוגרפיה המערבית עסוקה עכשיו או הגיעה לשלב התיפקוד הביקורתי שלה, בשעה שההיסטוריוגרפיה הישראלית עוד נמצאת בשלב המכונן שלה, והדיכטומיה הזאת לא רק שלא נסגרה במהלך השנים, אלא במידה מסוימת בתחומים מסוימים עוד הלכה והחריפה, ואני חושב שגם קולת, שהתייחס אז בעיקר לאנאל ולא כל כך ראה עוד את הפוסט-מודרניזם, לא שיער עד כמה המגמות, תרחקנה לכת ותשבורנה את הגבולות המסורתיים של ההיסטוריוגרפיות הקיימות.

דן דינר ציין, ואני לגמרי מסכים אתו, אנחנו כולנו באוניברסיטאות הישראליות גדלנו על ברכי ההיסטוריוציזם הגרמני. משום מה קוראים היום בטעות להיסטוריוציסטים פוזיטיביסטים. פוזיטיביסטים זאת אסכולה שהיתה קיימת בסוף המאה ה-19, שניסתה למצוא או להפוך את ההיסטוריוגרפיה למדע אנושי, בדומה למדעי הטבע, למצוא בה חוקיות ובמילים אחרות – להתיימר לנבא את העתיד על סמך העבר והעניין הזה נכשל ונעלם מן העולם כבר מזמן. אני לא יודע למה, אבל גם היום שמענו את זה הרבה פעמים בהתייחסויות, להיסטוריוציסטים קוראים עדיין פוזיטיביסטים.

התרומה החשובה של ההיסטוריוציזם בהתפתחות של ההיסטוריוגרפיה כדיסציפלינה מדעית היתה הנחת היסוד שלו שלפי חקר העבר הוא דיסציפלינה. יש לה כללים, עקרונות, שיטות מחקר והמתודה הדיסציפלינרית הזאת טובה לחקר כל תופעה בעבר, לרבות תופעות שלכאורה שייכות לדיסציפלינות אחרות. במילים אחרות, כדי לחקור היסטוריה כלכלית צריך החוקר להיות בראש ובראשונה היסטוריון ולא כלכלן וכדי לחקור היסטוריה משפטית, הוא צריך בראש ובראשונה הכשרה היסטורית ולא משפטית. וכדי לחקור וללמד היסטוריה צבאית הוא צריך להיות היסטוריון ולא גנרל. ההנחה הזאת היא שאיפשרה את התפשטות המחקר ההיסטורי לתחומים רחבים הרבה יותר, בעיקר אחרי צמיחתה של אסכולת האנאל.

ההנחה היומרתית הזאת גם קוממה הרבה אנשים בגלל היומרה לטפל בכל רכיבי העשייה האנושית ולעשות את זה לא בנקודת זמן סטטית, אלא בדינמיקה של התפתחותם והקשרים ביניהם. הפילוסופים הביקורתיים טוענים שזה פשוט מעל כוח אנוש ומתקפים את היומרות הדיסציפלינריות של ההיסטוריון.

הנחת יסוד שנייה אומרת שיש אמת היסטורית. אני מוסיף פה שתפקידו של ההיסטוריון לחפש אותה. אם אני חוזר לדבריו של הרקטור בפתיחת יום העיון, הוא דיבר על האובייקט והסובייקט כמקרים קיצוניים, טענתי היא שתפקידו וחובתו של ההיסטוריון לעשות את כל המאמצים להשתחרר בצד הסובייקט כדי להגיע אל האובייקט, למרות שהוא יודע שהוא לא יגיע לשם. אבל אם מלכתחילה הוא אומר שאי אפשר להגיע אל האובייקט ולכן אני לא צריך להשתחרר

מן הממד הסובייקטיבי, אז אנחנו חוזרים למדרגה של ספרות ונכתוב fiction ונרד מהיומרה להיות דיסציפלינה מדעית.

סביב ההנחה הזאת של האמת ההיסטורית כן קיימת או לא קיימת כבר הצטברו תילי תילים של פולמיקה, ולטעמי עקרה. מצד אחד ההיסטוריה, הווה אומר האירועים שיוצרים אותה, יכולה להתרחש באופן אחד בלבד, אחרת היא סותרת את חוקי הטבע. מהצד האחר, אלה שמעורבים בעשיית היסטוריה, צופים בעשיית היסטוריה, שומעים עשיית היסטוריה, ואחר כך משמשים מקורות לשיחזור וללימודה של ההיסטוריה – כולם מבינים ומפרשים את האירועים בדרכים שונות ואלה שחוקרים אותה על סמך המקורות האלה, עוד מוסיפים כעבור זמן את ההטיות שלהם. שמענו את כל התיאור המפורט מפרופ' פירו, וזאת אחת השיטות שמציגות את הבעיה הזאת.

הטענה שלי שיעודן של שיטות המחקר ההיסטוריות הוא לצמצם ככל האפשר את הפער שבין ההתרחשות האובייקטיבית של האירוע לבין התפיסות הסובייקטיביות של המקורות והחוקרים, ועל ידי כך להתקרב אל האמת ההיסטורית והתקרבות שהיא כנראה במשמעות המתמטית של המילה: אינפניטיסימלית. אתה יכול להתקרב עוד קצת ועוד קצת ועוד קצת, אבל אף פעם לא תגיע עד הסוף.

בניגוד לדיסציפלינות אחרות, שגם הן יכולות לעסוק בחקר תופעות עבר, מחקר ששואף להתקרב אל האמת ההיסטורית ולהבין אותה, מחייב לבחון את הנושא הנחקר, החברה הנחקרת, התקופה הנחקרת מתוך עולם המושגים והערכים שלהם ולא של התקופה שבה חי ופועל החוקר. זאת אומרת, ההיסטוריון צריך לנטוש את עולם המושגים והערכים, לנטוש במרכאות, של תקופתו וחברתו, לצלול אל עולם המושגים והערכים השונה של התקופה והחברה הנחקרת על ידו, להבין אותם מבפנים בשפתם ואז לחזור אל תקופתו ואל קוראיו ולתרגם את ממצאיו, המשמעויות שלהם והמסקנות שעולות מהן, לשפת הסביבה כדי שאפשר יהיה להבין אותם. אני לא יודע אם כל חוקר יכול לעמוד בדרישה הזאת ואני ממליץ לחוקר לבחון את עצמו טוב לפני שהוא מתחיל פרויקט אם הוא אכן בנתונים הספציפיים של הנושא הנחקר מסוגל לזה. אני חושב שלאדם שאינו מאמין ושלא בא מרקע דתי יש קושי להתנתק מהשקפת העולם החילונית שלו, לחזור אל עולם הסמלים, המושגים, הקודים הפנימיים, הערכים של חברה דתית, להבין אותם מבפנים ולתרגם אותם כהוויתם ולא כהוויתו לשפה מודרנית שתהיה מובנת לקורא וביחד עם זה תשמור על המובן המקורי של הדברים. אם אתם רוצים לראות דוגמה הפוכה תקראו את "חמורו של משיח" של ספי רכלבסקי, דוגמה על דרך השלילה. באותה מידה אני לא הייתי ממליץ לפעיל של "בצלם" לכתוב ביוגרפיה של אטילה מלך ההונים.

אני לא פוסל לחלוטין שהיסטוריונים חילוניים יעסקו בהיסטוריה של הדת. אני לא פוסל היסטוריונים דתיים מלחקור את תולדות המתירנות ואני אפילו לא פוסל היסטוריונים הומניסטיים מלחקור זוועות, אבל אני חושב שכשבוחרים נושא כזה, אנשים כאלה, זה מחייב אותם ליתר רגישות ולהבחנה מדוקדקת יותר בין ממצאים לעמדות.

עוד דוגמה היא אדוארד סעיד. הרי הנחת היסוד האוריינטליסטית היא שאדם שלא נולד לתרבות מסוימת לא יוכל להבין אותה לאמיתיה. מי אומר את זה? מצרי שמתחזה לפלשתינאי, מלמד באוניברסיטה אמריקאית ספרות אנגלית ועשה את הקריירה על מלח פולני שנהיה סופר בריטי.

אפשר לאמץ שיטות מחקר במדעי החברה. אני בטוח שזה מרחיב את היכולות של המחקר ההיסטורי. אני רק חושב שזה גם מציב לפניו לא מעט מכשלות. אני חושב שהאימוץ של השיטה שמציגה השערה ואחר כך בוחנת אותה הוא בעייתי במחקר היסטורי. אחד מכללי היסוד ששוב, בעידן הפוסט-מודרני אני לא בטוח שהם תופסים, אבל פעם אותנו לימדו שהמושג מה היה אילו – לא קיים בלקסיכון של ההיסטוריון. זאת אומרת אין היסטוריה ספקולטיבית.

ספוקלציות שבאות למלא חללים בתמונה שניתן לבחון ולאמת אותה – זה מותרו של הסופר ואולי של העיתונאי.

הנקודה האחרונה: דיברתי עם גדי והתחלנו לגלגל את הרעיון של הדיון הזה. אני רציתי לקרוא לדיון שלנו גבולות הפרשנות ואתה .... אותי. אבל לא ניכנס לוויכוחים פילוסופיים על הרמנויטיקה.

עדיין אני חושב ששאלת הגבולות קשורה במידה רבה למושג פרשנות ופרשנות אצל ההיסטוריון מזכירה לי את המילה הערכה אצל איש המודיעין, ואני עוסק גם קצת במקצוע הזה ובעיקר בתולדותיו. כמו שהמילה הערכה יכולה לבטא בערך 20 מושגים שונים ואני אמנה כמה מהם: אחד מהם זה ניתוח שמבוסס על ידיעת עובדות. אחד מהם זה דעה, יכול להיות נחוץ, זאת יכולה להיות דעה קדומה, זאת יכולה להיות השערה ועוד כמה שלא אפרט יותר מדי. בסך

הכל, כל הערכת מודיעין מורכבת מכל האלמנטים האלה ובעייתו של הצרכן לפרק אותה למרכיביה. כך גם הפרשנות של ההיסטוריון היא בחלקה ניתוח שמבוסס על העובדות ובחלקה ביטוי להגיגי לבו וספקולציה וניחוש והשערה ודעה ודעה קדומה ועוד 20 מילים. הבעיה של הקורא הביקורתי היא גם להסתכל, ללכת לצד האחורי של הספר, ל-footnotes, ולבחון איפה ההיסטוריון מתבסס על העובדות ופרשנותו נובעת מן העובדות ואיפה היא נובעת מכל שאר המילים שמניתי.

הנקודה האחרונה: הבעיה שלי עם התיאורטיקנים, בעיקר כשהם היסטוריונים. עם אחרים אין לי בעיה. כהיסטוריון שעוסק בתיאוריה הייתי מצפה לצניעות של מי שיודע שכבר היו לפניו תיאוריות ועלו וירדו ונפלו והתחלפו, לדעת שהתיאוריה שלו איננה סופית וסופה ללכת בדרכן של כל התיאוריות שקדמו לה. זאת לא האמת המוחלטת ואפילו לא המילה האחרונה והקבועה.

עכשיו פרופ' שלמה זנד בבקשה.

**פרופ' שלמה זנד:** אני אנסה לא להאריך כדי שיתפתח דיון גם בינינו וגם לשאלות של הקהל, שלפי דעתי לא נשאלו מספיק בהרצאות הקודמות.

אתחיל בכלל בבעיה של המושג פוסט-מודרניסטי, כי כשהזמינו אותי ואמרו שיהיה כאן יום עיון על פוסט-מודרניזם והיסטוריוגרפיה, התלבטתי קצת מכיוון שאני לא מזהה את עצמי כהיסטוריון פוסט-מודרניסט, למרות שעיסוקי, ביחוד בתחום היחסים שבין קולנוע והיסטוריה דוחפים אותי יותר ויותר לפרובלמטיקות שנקראות פוסט-מודרניסטיים.

אתחיל קודם כל בבירור קצר של המושג פוסט-מודרניזם.

אני בין אלה שחושב למשל שמבלבלים יותר מדי בין המונח פוסט-מודרני לבין המונח פוסט-מודרניסטי. ולמה? מכיוון שאני לא חושב שאני חי בעידן פוסט-מודרני כהיסטוריון ולא כפילוסוף. מודרניות אצלי מזוהה מבחינה היסטורית לעליית הקפיטליזם, והיות ואני חושב שעדיין אנחנו חיים בעולם מאוד מאוד קפיטליסטי, אני לא מבין איך אני יכול להגדיר את עצמי שאני בעידן פוסט-מודרני. יש כאלה שבאמת, כמו הברון מינכהאוזן מנסים לתפוס את השערות ולצאת מהקפיטליזם, ביחוד קולנוע שלי שעברו את שנות ה-60 וה-70 ברדיקליזם פוליטי, והיות והקפיטליזם לא נסוג, אז לפחות בדמיון הם חיים בעולם פוסט-מודרני.

לגבי המושג פוסט-מודרניסטי אני קצת יותר פשרן, מכיוון שמודרניזם כמושג לא מתחיל עם המודרניות, אלא מתחיל בעצם בשימוש הולך ורווח בסוף המאה ה-19 והוא מיושם בעיקר על תופעות הייתי אומר תרבותיות או אמנותיות. מבחינה זו אני יכול לשרטט ולהגיד לכם שהמודרניזם באמנות נולד בין האימפרסיוניזם לסימבוליזם ואחר כך נתפתח לאקספרסיוניזם, פוטוריזם. אנחנו כוללים את כל הזרמים האלה פלוס הרומן החדש ועוד כמה תופעות כמודרניזם בתרבות. אני חושב שאותו מודרניזם מסוף המאה ה-19, בסוף המאה ה-20 נמצא במשבר, ולכן אני מוכן לקבל בביטויים שונים של אמנות את המושג פוסט-מודרניזם. למה? כי המכנה המשותף, לדעתי, של כל צורות המודרניזם החל מסוף המאה ה-19 באמנות ובתרבות זה הניסיון הכלל כך חזק להימלט מהתרבות המודרנית של הזמן שהיא תרבות של שיעתוק.

אתם יודעים שאחרי המהפכה התעשייתית השנייה, במחצית השנייה של המאה ה-19, רוב הצרכים האנושיים בעולם המערבי הופכים להיות צרכים שנמצאים בצורה משועתקת. רוב הדברים שאנחנו לובשים, הולכים, קוראים – זה תוצרים מובהקים של תעשייה. איך האליטות התרבותיות מגיבות במודרניזם? מהו המודרניזם? הרצון החזק הזה להיות מקורי.

אם תנסו לחפש מכנה משותף בין הרומן החדש, בין האימפרסיוניזם, בין הסוריאליזם, אני חושב שהקריטריון הראשון או הפרמטר הראשון שקופץ זה הניסיון, הצימאון האדיר של האליטות התרבותיות להיבדל, להידל מהמודרניות ולהמציא את המודרניזם. אותה תרבות, שהחדשנות, עצם החדשנות, עצם המקוריות היא חוט השדרה שלה, מתקיימת קרוב או יותר כמאה שנה, בשלב הראשון אצל אליטות תרבותיות, ובשלב השני הבורגנות קונה את המוצרים של האליטות התרבותיות מאותה סיבה של התבדלות מהמונים שצורכים את המשועתק. עשיתי את זה בקיצור ואני רוצה להגיע להיסטוריה. פחות או יותר הבהרתי את המושגים מה זה ולמה פוסט-מודרניזם היום באמנות, כי פחות ופחות אפשר להגיע בעולם כל כך מורכב, כל כך גבוה של שיעתוק, אי אפשר כמעט להמציא את



המקורי. ציירים כבר יודעים את זה טוב מאוד. גם אנשי קולנוע. קשה לייצר את המקורי. יש אפיסת כוחות. ואז הפסטיש נכנס, הציטוטים נכנסים, הבלגן הגדול של הפוסט-מודרניזם היפה הזה, המשעשע הזה, מהארכיטקטורה ועד איפה שאתם רוצים, יכול להיות מסומן כתקופה החדשה של שלהי המאה ה-20. אי אפשר להיבדל יותר בזכות המקוריות. ואז יש צרות לאליטות התרבותיות. עשיתי את זה קצת גס, אבל שו, אני היסטוריון.

האם קיימת היסטוריוגרפיה פוסט-מודרניסטית ואני עובר כעת לדיון האמיתי של יום העיון הזה, אחרי שהבהרתי את עמדותיי: א) אני לא חי בעידן פוסט-מודרני כל זמן שהקפיטליזם קיים; ב) אני אולי חי מול תופעות תרבותיות פוסט-מודרניסטיות בגלל שינויים, העולם משתנה.

השאלה אם קיימת היסטוריוגרפיה פוסט-מודרניסטית? במידה מסוימת כן. אני חייב להודות בזה. אני לא שייך לזה למרות שאני עוסק בקולנוע וכל כך רלטיביסט לגבי האמת ההיסטורית, עדיין אני לא רואה את עצמי פוסט-מודרניסט, ולמה? את הלמה אני אגיד בסוף. קודם כל אני אשאל את עצמי, מה שהתחילו כבר לעשות קאסי פירו ועוזי אלידע, לעשות קונטקסטואליזציה להיסטוריוגרפיה הפוסט-מודרניסטית. ואני אציב שאלות מה קורה פחות או יותר ברבע האחרון של המאה ה-20 - בתחומים מסוימים של ההיסטוריוגרפיה וחשיבה על ההיסטוריוגרפיה.

קודם כל שמענו כאן על היידן וייט. ספקנות קיצונית מאוד לגבי הניסיון לחשוף איזשהי אמת היסטורית. למה אני אומר ספקנות קיצונית מאוד יכולה להתאפיין כפוסט מודרניסטית? כי מבחינה עקרונית אין שום חידוש משמעותי אצל היידן וייט לגבי הבעיה הגדולה של פילוסופים, היסטוריונים מאז לדעת המודרניות הפילוסופית. אין שום חידוש. כבר קאנט בסוף המאה ה-18, שאמר לנו שיש דבר לעצמו ודבר בשביל עצמו, הוא הבין את כל הבעיה, לדעתי, מבחינה לוגית. על הדבר לעצמו אנחנו לא יכולים להגיד שום דבר והדבר בשביל עצמו יכול להפוך להיות אובייקט של המחשבה שלנו בזכות קטגוריות שלנו, אינטר-סובייקטיביות, סובייקטיביות, זה לא משנה, אבל קטגוריות אנושיות הופכות ובנות את האובייקט. זה לא אמר היידן וייט. זה אמר קאנט, ואם אני אחשוב כהיסטוריון על גלגולי הפילוסופיה, ודרך אגב מכאן דרך ניטשה וקרצ'יה, יש מודעות עמוקה לפרובלמטיקה הגדולה הזו של חשיפת איזשהי אמת וגם אמת היסטורית. אפילו אם אני אקבל את ההרחבה של המושג פוזיטיביזם, היו הרבה אנטי-פוזיטיביסטים לאורך המאה ה-19, לאורך המאה ה-20. מניתי לכם את הגדולים: קאנט, ניטשה, בנדטו קרצ'יה, אבל יש יותר קטנים, האידיאליסטים הגרמנים. אתה בטח יודע איך מרקס התייחס לפוסט-מודרניסטים בשנות ה-40 באידיאולוגיה הגרמנית, שהם פקפקו בכך שאפשר בכלל לחשוב איך לפתוח בחוק המשיכה ואז הוא מיעץ לנו איך לשחות לאלה שלא יודעים לשחות.

בכל אופן הוויכוח הזה הוא ויכוח ארוך מאוד, של מה הראש האנושי עושה מול הקוסמוס סביבו. זה לא חדש. יש חדש אחד, כי העולם משתנה, זאת אומרת העוצמה של הספקנות שנוכחת בתרבות וגם בתרבות ההיסטוריוגרפית שונה לחלוטין מאשר היה בעבר. אני כהיסטוריון, ששואל את עצמי מה חדש אצל היידן וייט, מה חדש אצל בנדיקט אנדרסון למשל. הזמנתי אותו לארץ והוא הסכים לבוא והוא יבוא באוקטובר, והוא קרא באינטרנט את המאמר שלי בתרגום, "הארץ" מתרגם אוטומטית בלי לשאול את הכותבים, כתבתי מאמר על קהילות מדומינות והוא תורגם באינטרנט לאנגלית, מישהו היפנה את תשומת לבו, הוא קרא וכתב לי מכתב. הוא לא מקבל את הביקורת, למרות שזה מצא חן בעיניי, כי החנפתי לו מאוד, אבל הוא אומר שבשלב מסוים אמרתי שהוא לא מספיק הבהיר את צמיחת הלאומיות במהפכה הצרפתית, הוא שואל אותי: היתה מהפכה צרפתית? אתם מבינים מה זה פוסט-מודרניזם בהיסטוריוגרפיה. זה נמצא וזה נוח. למה מידת הספקנות הזו, וכאן אני אמשך את הטקסטואליזציה של עוזי אלידע.

אני אתחיל מלפי דעתי הפחות חשוב: התרומה של אסכולת האנאל שהופכת מסוף...

### קלטת 3 – צד ב'

המשך הרצאתו של פרופ זנד: אפשר להגיד את זה, זה נכון פחות יותר. כל אחד יתיישר עם האנאל. אני לא אתן הרצאה על האנאל. האנאל מבחינה זו, תחת המכות הגדולות של פסיכולוגיה, אנתרופולוגיה, משנה את האובייקט של ההיסטוריונים וכאן אני גם מנסה לעשות את זה מאוד סכמטי.

במאה ה-19, כשההיסטוריוגרפיה האקדמית המדעית מתפתחת, סך הכל היא עוסקת בפעילויות אנושיות מודעות, תכליתיות. היא עוסקת בדרך כלל, רוב רובה של ההיסטוריוגרפיה היא עוסקת באליטות פוליטיות, תרבותיות, משפטיות, צבאיות והיא עוסקת בפעילות של האליטות האלה שמייצרות את ההיסטוריה במודע, מכיוון שיש לה מטרות. האנאל משנה את הפרדיגמה. המרקסיזם קצת עושה את זה לפני זה, אבל עדיין המרקסיזם משמר את יכולתו

של האדם לייצר במודע את ההיסטוריה. בא האנאל והורס את כל זה. הוא עובר תהליך, לפי דעתי, של דמוקרטיזציה והוא אומר בעצם שהדברים החשובים בהיסטוריה זה אותן ג'סטות, אותם ריטואלים, אותן פעילויות ספונטניות או תוצרים סטיכיים של פעילויות ספונטניות, שבני האדם שעושים את זה לא מודעים לזה, זאת אומרת לא מציבים את הפעילות כתכלית של כוונה. אתם מבינים מה קורה, זאת אומרת ההיסטוריוגרפיה הופכת באמת להיות עממית, יותר דמוקרטית, אבל הרצון האנושי הבונה הופך להיות שולי לחלוטין באובייקט ההיסטוריה של האנאל.

איך זה מתקשר להיסטוריוגרפיה הפוסט-מודרניסטית? כי אני חושב שאחד הדברים שעמדו ביסוד ההנחות של רוב הזרמים ההיסטוריוגרפיים מאז המאה ה-19 וכמובן גם במחצית הראשונה של המאה ה-20. ההנחה של ויקו, שאמר שבני אדם יכולים להכיר בצורה נגיד מדעית את ההיסטוריה בגלל שהם עושים אותה. אתם מכירים את ההנחה הזו של ויקו, שהיא די פופולרית. אנחנו יודעים רק מה שאנחנו עושים. אבל בא האנאל ואומר: בעצם אנחנו עושים ולא יודעים מה אנחנו עושים, והחשוב בהיסטוריה זה מה שלא יודעים מה שעושים. זה הכנת קרקע, הייתי אומר אפיסטמולוגית לגל הספקנות הגדול כריאקציה לאנאל שיבוא ויתעצם בשנות ה-80 וה-90 של המאה ה-20. כלומר, גל ריאקציה, אם ההיסטוריה היא לא רצינית, אז איך אנחנו באמת יכולים לחשוף אמיתות? אני חוזר: ויקו אמר שאנחנו מכירים היסטוריה בגלל שאנחנו עושים אותה, אבל אם אנחנו לא יודעים מה אנחנו עושים, איך אפשר להכיר את העבר? אני כאן אומר על סוג מסוים של תרומתה של האנאל לצמיחת הספקנות שתבוא נגדה, אבל האמת היא שההיסטוריוגרפיה פוסט-מודרניסטית לא צומחת רק כריאקציות ומתחים בתוך שדה היסטוריוגרפי מערבי.

כמטריאליסט היסטורי, כי אני לא מרקסיסט כמו דניאל גוטוויך, אבל עדיין מגדיר את עצמי כמטריאליסט היסטורי, ולכן יש לי ביקורת על ההרצאה הקודמת של ד"ר יפעת וייס, אבל לא אכנס לזה, לגבי קולוניאליזם, קולוניאליזציה וציונות, בכל אופן כמטריאליסט היסטורי אני חושב שהבסיס להתפשטות, לנוכחות, לפופולריות של הפוסט-מודרניזם ההיסטוריוגרפי קשורה, וכתבתי את זה בספר שפירסמתי לפני שנה, בעיקר לשינוי ביחסי הכוח בייצור הידע. הנה מרקסיסט, נכון? אני חושב שכמשתנים אמצעי הייצור, משתנים גם יחסי הייצור, וזה לא רק בייצור חומרי אלא גם בייצור סימבולי.

אני חושב שחלק גדול מהמידע והידע האנושי מופקים היום באמצעים אלקטרוניים. סוכני התרבות היותר ויותר מרכזיים בעולם המערבי, ולא רק המערבי, זה אלה שמשמשים בכלים אחרים מאשר משתמשים בהם ההיסטוריונים.

איך להגיד לכם את זה בקיצור? הפרשנים של הטלוויזיה מכריעים לא רק לתודעה הפוליטית היום-יומית של כל הסובבים אותי, אלא גם לגבי התודעה ההיסטורית של הבת שלי שהיא בת 8. לימור לבנת מודאגת מתכניות הלימודים. שתשים לב הרבה יותר לסרטים בטלוויזיה. יש בעיה. אבל מה קורה לגבי ההיסטוריונים שהם חלק ממעמד אינטלקטואלים של מילים. איפה העוצמה שלהם? לא בתמונות, אלא במילים. אבל יש שינוי ביחסי הכוח. כתוצאה משינוי באמצעי הייצור. יש שינוי ביחסי ייצור וזה כל כך בולט.

כשמזמינים אותי לטלוויזיה מה צריכים שאני אגיד? בתחקיר הם שואבים את כל האינפורמציה ואחר כך הם שואלים: זה נכון או לא נכון? ואני אומר: כן, בטח זה נכון. וככה יזמינו אותי עוד פעם. אחרי שהם יודעים מה נכון משיחה קודמת בתחקיר. כל מי שהוזמן לטלוויזיה יודע את זה. אבל כמובן שזה הרבה יותר רציני.

התגובה של ההיסטוריונים במכלול האינטלקטואלים, כולל הפילוסופים זה תגובה פוסט-מודרניסטית של ספקנות, דווקא בגלל ירידה ביוקרתם, בכוחם הסימלי. אני חושב שהספקנות נולדה, איבוד הביטחון העצמי ביחס לאמת ההיסטורית, כמו שאיבוד הביטחון העצמי בכלל לגבי טקסטים, ודאי מה שעומד מאחורי טקסטים אצל .... ואחרים, קשור לירידה במעמד מסוים של משכילים, של סוכני תרבות, שעלה לזירה ההיסטורית עם המודרניות, שימש יפה גם את הקפיטליזם המוקדם עד היום וגם את המדינה הלאומית עד היום. מאבדים את הביטחון העצמי בגלל איבוד המעמד. זה דבר שני.

דבר שלישי, שאני חושב שהספקנות הפוסט-מודרניסטית קשורה לתהליך שקשור לתהליך הראשון, שהיא נסיגה וכרסום מסוים בעולם המערבי, בלאומיות או בתודעה הלאומית שקשור כמובן לתפיסת המדינה, תפיסת הלאום. הכירסום בלאומיות הקלסית ופוליטיקת זהויות קולקטיבית חדשה, שכל הזמן מתקדמת, מערערת לפי דעתי חלק מהביטחון העצמי של ההיסטוריון הקודם שנולד והיה מחובר והוזן ומומן בגלל קיומה של המדינה הלאומית. עוצמתו של ההיסטוריון האקדמי המודרני נבעה מעוצמתה של המדינה הלאומית. הכירסום במעמדה של המדינה הלאומית

בסוף המאה ה-20 ותחילת המאה ה-21- מביא גם לכירסוס במעמדו של ההיסטוריון הקלסי שבנה את ההיסטוריות הלאומיות.

אלה שלושת הדברים שמניתי: א) תרומה בתוך השדה ההיסטוריוגרפי עצמו, האנאל וכל זה. ב) שינוי ביחסי הייצור, הידע, שהידע הופך להיות אודיו-ויזואלי יותר ויותר ופחות ופחות מילולי כתוב, ודבר שלישי כמובן הכירסוס הגדול, וזה מחבר אותנו לוויכוח על הפוסט-ציונים וכל הדברים האלה, למרות שנעשה המון בלבול בין פוסט-מודרניזם ופוסט-ציונות. יש קשר אבל לא כמו שדניאל גוטוויין חושב. אבל נעזוב את זה כעת כי הוא עדיין לא דיבר.

דבר שלישי ואחרון האם אני היסטוריון פוסט-מודרניסט? בשום פנים ואופן לא. באיזה מובן לא? מכיוון שהיחסים שלי עם האמת הם נגועים. אני לא פוזיטיביסט. הם נגועים. אני חולה מבחינה זו בספקנות העצמית שלי ואני בין אלה שבטוח שלעולם הוא לא יגיע לאמת. אבל אני חושב שברגע שאני מוותר ונוקט עמדה פוסט-מודרניסטית שאומרת כמו למשל שידידכם החיפאי אילן פאפה, שאני מאוד מכבד אותו, מרגיש לפעמים קרוב להרבה דברים שהוא כותב, אבל העמדה הזו הקיצונית הפוסט-מודרניסטית, כל אחד והנרטיב שלו. לרגע נדמה שהוא כותב שכל הנרטיבים שקולים מול מה שקרוב להיסטוריה, וכמובן אני לא שייך לזה. מה זאת אומרת שאני לא שייך לזה? אני חושב שכל ההיסטוריוגרפים הם נרטיבים, אבל אני עדיין בין אלה שמאמינים שיש נרטיבים שקצת יותר קרובים למה שקרה ויש נרטיבים שיותר רחוקים ממה שקרה.

אחד הדברים בהרצאה של קאסי פירו היה שהיידן וייט לא הצליח לגשר בין איזה מערכות השרדה של חברה והניצול של מערכות ההשרדה של חברה הופכת את הסיפור ליותר קרוב לאמת, והוא לא מטפל בזה מספיק. אז אני רלטיביסט. ברור. אני לא יכול להיות אחר. אבל אני לא פוסט-מודרניסט ואני חושב שאם ההיסטוריון יוותר על חיפוש האמת הוא כבר לא היסטוריון. אבל אם היסטוריון חושב שהוא מגיע לאמת, הוא לא היסטוריון מספיק רציני. המתח הזה, ואני חושב שכל היסטוריון חכם צריך לחיות אותו.

ולמה אני אומר לכם את זה? אני לא חושב שאפשר לנתק את ההיסטוריון מהאידיאולוגיה. כל היסטוריון יודע שהוא קשור לאידיאולוגיות בנות-זמנו. אבל הוא צריך כמובן לדעת ולהיות כל הזמן מודע שגם אם הוא יציר אידיאולוגי הוא צריך להיות כמה שפחות אידיאולוגי. גם כאן הוא צריך לחיות את המתח הזה כמה שפחות להיות אידיאולוגי.

יואב גלבר אמר לנו שהוא לא מייפץ לאיש "בצלם" לעשות היסטוריוגרפיה של .... השאלה הגדולה שלי היא האם איש "בצלם" יכול לעשות היסטוריה של "בצלם"? חשבתם על זה? היסטוריון חבר המפלגה הקומוניסטית הסובייטית, בדרך כלל לא נעריך אותו אם הוא היה הולך וכותב את ההיסטוריה של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית. האם היסטוריון מגויס ציוני יכול לעשות היסטוריה רצינית של הציונות, יואב? הוא יכול להיות ציוני מגויס. אני לא מבקש ממנו לא להיות אידיאולוג. כשהוא כותב את ההיסטוריה הציונית הוא יודע שהוא ציוני, אבל הוא צריך לעשות מאמץ של ביקורת עצמית, קונספטואלית, מילולית, לא להיות ציוני בזמן הכתיבה שלו. הוא יישאר ציוני. הוא בחור טוב. אבל הוא צריך לעשות מאמץ לא להיות היסטוריון ציוני, עם ידיעה שהוא לעולם לא יוכל להפוך להיסטוריון לא-ציוני. זאת דעתי. היסטוריון ציוני לא יכול לכתוב היסטוריה טובה של הציונות, אלא אם הוא מתאמץ בזמן כתיבתו ההיסטורית לא להיות היסטוריון ציוני.

היסטוריה ומוסר, היסטוריה ואידיאולוגיה. כשנתת את ההרצאה חשבתי שתסיים את ההרצאה עם השאלה הגדולה הזו שהיידן וייט לא שואל בדיוק: האם שופט יכול להיות פוסט-מודרניסט? שופט בבית משפט קובע מה קרה, כי הוא היסטוריון. הוא לא רק נותן גזר-דין. הוא קובע מה אמת ומה לא. מה הוא עושה? הוא בוחן מערכת של נתונים ועובדות והוא מנסה להתקרב לסוג מסוים של אמת. אני נגד הוצאות להורג והרבה שופטים הם נגד הוצאות להורג, מכיוון שידועים שהטעות בשיחזור כל עבר נעוצה בעצם התהליך של הבניית העבר. לכן אני נגד הוצאות להורג. האם אני נגד העובדה ששופט יכול לקבוע מי רצח ומי לא רצח? והוא קובע מי רצח ומי לא רצח. אם הוא יקח את העמדות הקיצוניות של היידן וייט – הוא לא יוכל לשפוט לפי דעתי.

תודה רבה

**פרופ' גדי גילבר:** צהריים טובים. הרשו לי מיד להתחבר לדבריו של שלמה זנד.

לא רק שופטים מחויבים לקבל החלטות על יסוד לימוד העבר. נכון שהם לומדים את העבר על פי כללים מסוימים ומתודה מסוימת, אבל שאלת העבר עומדת לפניהם: הוא היה שם או הוא לא היה? הוא ירה או לא ירה? הוא אנס או

לא אנס? והחלטותיהם הן החלטות מאוד מחייבות. אבל אני לא יודע אם יש איזשהו תחום במירקם חיינו שמקבלי החלטות לא מתייחסים לעבר. הנהלות של פירמות כלכליות, כשהם צריכים לקבל החלטות להשקיע או לא להשקיע, לזיום או לא לזיום – האם הם לא מתייחסים בראש ובראשונה על ביצוע העבר? הלא מה מונח לפניהם? מאזנים וחשבונות רווח והפסד של השנה שהיתה, שקדמה. יואב גלבר התייחס לתחום הצבאי. בואו נרחיב את זה לתחום המדיני. מקבלי החלטות הצבאיות והמדיניות, נכון שהם לא עוסקים רק בעבר, אבל האם הם לא יוצאים מנקודת הראות של העבר? האם לא הניירות, מה שמכונה ה-papers, שמונחים לפניהם, לא קודם כל מספרים להם מה היה אתמול, שלשום, ועל יסוד זה מכאן מנסים ללמוד ולהקיש, שוודאי ההיסטוריון לא אמור לעשות, ללמוד לגבי המחר ומכאן לקבל החלטות מכריעות ביותר, לפעמים גורלם באמת של ציבורים גדולים, בלשון הרחבה הייתי אומר של עמים. ורק ההיסטוריון, אומר לנו היידן וייט, מכולם, שהוא אמור להיות בעל מתודה, בעל שיטה של דיסציפלינה שלמה, רק הוא לא מסוגל ללמוד את העבר או לומר משהו מחייב ומשמעותי לגבי העבר. כל האחרים עושים זאת, משפיעים באלף ואחת צורות על אורח חיינו. הם כן ואנחנו לא.

כאן אני מגיע לנקודה העיקרית של דבריי, והוא חוסר הנחת שלי מהפוסט-מודרניזם וכל מה שמתקשר לכך הוא לא בהכרח שאנחנו מקיימים דיון ולא בכך שהתפיסות האלה קיימות. לא רק שזה לגיטימי אלא זה מבורך, זה מעשיר, זה נחמד וזה כף, רק אני מבקש שנוכח כולנו שמי שמייצג בה"א הידיעה את הפוסט-מודרניזם וראינו היום דוגמה מובהקת, היידן וייט, במקרה הטוב הם יודעים מעט מאוד על הדיסציפלינה. ברוב המקרים אין להם שמץ של מושג. ממש על הדיסציפלינה כאנשי מקצוע.

בדבריי היום אני רוצה לדבר בשבח המקצועיות. אנחנו ההיסטוריונים אנשי מקצוע. לא רק שאמורים להיות אנשי מקצוע אלא אני מאמין שאנחנו אנשי מקצוע, וככאלה אנחנו לא אחת גם מועדים, כושלים, טועים וכו', אבל יש לנו תחום מקצועי, יש לנו דיסציפלינה ואנחנו אמורים לעבוד במסגרת ועל פי הדיסציפלינה הזאת, והבעיה שלי כאמור עם הפוסט-מודרניסטים שהם לוקחים פשוט בצורה קצת יותר מדי רצינית את דברי "הפוסט-מודרניסטים" ולא זוכרים שהחברה האלה באמת אינם אנשי מקצוע. כשהיידן וייט מנסה לנתח את ההיסטוריונים הגדולים והוא מביא לי את קרל מרקס או את הגל או את בוקהרט, אני רוצה לראות דוגמה אחת שלו, מגדולי ההיסטוריונים, יש עוד שורה גדולה של היסטוריונים שיש קונצנוס היום בכל המכות של ההיסטוריוגרפיה המערבית, היסטוריונים באמת גדולים שהיקנו לנו עומק, בוננות, ידיעה, הבנה של סיפור אהבה, עם כל הפרובלמטיקה ואני אתייחס לזה, אין רמז לזה בכל העבודות שלו. וזה לא מקרי שהיידן וייט לא מתייחס אליהם, כי אז חלק גדול מדבריו פשוט יפרח בעליל.

יואב ביקש שנתייחס לסוגיה של גבולות המתודה ולכך אני באמת רוצה לומר כמה מילים. האם יש גבולות למתודה שלנו או לדיסציפלינה? זו השאלה שבעצם יואב ביקש להעמיד במרכז הדיון שלנו היום.

באופן תיאורטי, הכי סכמטי, הייתי אומר שיש לנו בעצם שלוש תשובות אפשריות: אין גבולות. זאת מתודה ללא גבולות. היידן וייט למשל. אין גבולות. הוזכרה התפיסה שכל נרטיב רלוונטי באותה מידה. כל נרטיב תופס באותה מידה. כל נרטיב נכון באותה מידה. אין גבולות, הכל פתוח. משהו פנטסטי, אידיאלי, פתוח לכל משב רוח.

מצד אחר, ולא אסתכן כעת במתן תוויות, אבל יש כאלה שיאמרו שיש גבולות ברורים, ידועים, חדים לדיסציפלינה או למתודה הזאת וכמובן הגישה השלישית תהיה גישת ביניים שארחיב עליה את הדיבור, כי אני מאמין בה, שיש גבולות אבל הגבולות האלה הם דינמיים והם ודאי וודאי אינם גבולות סטטיים.

באופן כללי מאוד הייתי אומר שגבולות המתודה היא המתודה. גבולות הדיסציפלינה זו הדיסציפלינה, ואל תקחו את זה כטולוגיה ותסלחו לי שאעשה פה תרגיל קצר ואני יודע שהוא בנאלי, אבל ברוב הדיונים שהשתתפתי בהם בשנים האחרונות, אני שוב ושוב חוזר או מגיע למסקנה שאנחנו לא מספיק ערים, אולי כן ערים, אבל איפשהו זה נבלע בלהט העיסוק שלנו, אם בפוסט-מודרניזם ואם בסוגיות אחרות, לגבי באמת יסודות הדיסציפלינה, ובואו בצורה הכי בסיסית, ושוב אני מבקש סליחה ואני מרגיש שאני חייב לעשות את הדבר הזה.

כמו כל דיסציפלינה לדיסציפלינה יש הנחות יסוד. יש בה תפיסות יסוד. מספר מדעים או דיסציפלינות קוראים לזה אקסיומות. אני חושב שזאת תפיסת יסוד שלנו, כי אחרת לא היינו מגיעים... אני יודעת מהדיסציפלינה האקדמית מבחינה מדעית. אין הצדקה לאוניברסיטה. אין שום סיבה שמשלם המיסים יממן אותנו כהיסטוריונים כאן אם אין קונצנוס סביב הנחות היסוד. אפשר לא להסכים להם, אבל זאת חלק מהדיסציפלינה הזאת, ואני אביא אחר כך דוגמה מדיסציפלינה אחרת.

אזכיר בקצרה כמה מהנחות היסוד האלה. כן, היה עבר. הוא דבר ממשי. הוא לא דבר וירטואלי העבר. ניתן לשחזר אותו. זה פרובלמטי, עם מגבלות, עם סייגים, רק חלקים מסוימים, אבל ניתן לשחזר אותו. תהליך השחזור או הכינון מחדש הוא תהליך דינמי. מה שכונתי אתמול לא בהכרח תופס היום. יש גם מקורות חדשים, עולות שאלות חדשות, יש מתודות חדשות, יש כלי ניתוח חדשים וכו'. זה דינמי. זה לא סטטי. אבל יש תהליך של כינון ויש שורה של כללים, ואולי זה החשוב ביותר להזכיר לנו, כללים מוסכמים, מקובלים בחוג ההיסטוריה בהרווארד, בטנזניה, גם היום בפקין, באוניברסיטת חיפה, שעל פיהם אני משחזר את ההיסטוריה. יש מתודה. ובמסגרת המתודה הזאת, להזכיר לכולנו, פה דובר על היידן וייט ועל האנאל, רבותיי, והזכיר יפה שלמה זנד, שקאנט, והוא לא בא מהדיסציפלינה ההיסטורית אבל אנחנו חיים מזה כבר כמעט 100 שנה ולבטח מאז שנות ה-30, עם התפיסה הרלטיביסטית שהקנו לנו מגדולי התחום קרל בקר, צ'רלס ברד. המימד הרלטיביסטי של ההיסטוריון זה בכלל נושא היום לוויכוח? תלמידי שנה א' הלא אמורים לקרוא Everyone and his own historian. זה דבר שאני חושב שהיום זה כבר passe לדון בזה. אנחנו בוודאי כל אחד הוא אינדיבידום בפני עצמו ויש מימד רלטיביסטי מובהק בכתיבת היסטוריה ובשביל זה לא צריך לא את פוקו ולא את בארת' ולא את היידן וייט.

הדבר האחרון, ושוב לא אזכיר את כל הדברים האלה, אבל הדבר האחרון שנראה לי מאוד מאוד מרכזי ואולי הוא אבי אבות הצרה שהדיסציפלינה... ואגב יותר בישראל, וצדק יואב שאנחנו היום באי-נוחות, ביקרתי בהרבה מאוד מרכזים חשובים בלימוד היסטוריה, בכתיבה היסטורית במערב ואני לא חש בעשור האחרון שהדיסציפלינה הזאת במשבר. להפך, פריחה קולוסלית, פריחה של ממש. השאלות הגדולות שהיו של שנות ה-90 המוקדמות ושנות ה-80, צדק עוזי אלידע, שהיו עוד הזעזועים האחרונים, אבל אין היום ויכוח באוניברסיטאות האמריקאיות על פוקו ועל בארת' ועל היידן וייט ועוד אחרים בתחומים האלה. אני חושב שמה שחשוב יותר מכל להזכיר לעצמנו, שההיסטוריה או ההיסטוריוגרפיה היא באמת איננה כלי לשום דבר. היא איננה אמצעי לשום מטרה, זולת הצורך האדיר שלנו, הסקרנות הקולוסלית שלנו לדעת מה היה? מה היה אתמול? מה היה שלום ועוד יותר מכך – למה זה היה? ואמר יפה מאוד דן: למה שואה? ואם אתם רוצים: איך שואה? זו הסיבה היחידה שאני באתי ללמוד היסטוריה ואני מקווה שכל היושבים כאן, כל היתר, לא שהוא לא לגיטימי, אלא שהוא פסול. כמו ששלמה אמר שזה לא אומר שאני לא בא עם מטען ערכי ואידיאולוגי ונפשי וערכי ורגשי למטריה. אבל אני לא בא מלכתחילה עם איזשהי מטרה לקדם לא את העניין הציוני ולא את הפלשתינאי ולא המעמד הנמוך ולא המעמד הבינוני-תחתון-עליון וכו'. אני בא מתוך רצון ללמוד את מה שהיה, ואני יודע שרבים מאתנו לא עושים זאת כך. אני חושב שהוא פשוט חוטא לעיקר, ומכאן כל אותה תהייה שאנחנו באים אל ההיסטוריה, אבל צריך לקרוא לילד הזה בשמו כאשר זה קורה, והבעיה הגדולה, בניגוד למתמטיקה, שלא קל לחשוף את זה, וזו אולי אחת הבעיות הגדולות שלנו, שמעידה או חרגה מאותן תפיסות יסוד, קשה לאתר אותה במבט ראשון.

אני רק רוצה לומר לכם שכהיסטוריונים אנחנו לא יוצאי דופן בתחום הזה. גם מדעים אחרים יש להם הנחות יסוד לעבודה, אקסיומות. אני קצת קרוב לתחום הכלכלי, כהיסטוריון כלכלי. בכלכלה יש אותה תפיסת יסוד שממה הכל נובע? הומוס לוגיקוס. ההנחה הבסיסית הזאת שהצרכן, היצרן הם פועלים באופן רציונלי, על פי שורה של כללים רציונליים, וכל המודלים, מאז אדם סמית' ואילך, דרך הניאוקליסקנים ואחר כך, דרך השיטות האקונומטריות – כולם, נקודת המוצא הבסיסית שלהם שהשחקן בזירה הכלכלית פועל בצורה רציונלית. ולכן למשל מדע הכלכלה דוחה את מרקס ובר בתיאוריות שלו על רוח הפוטנטיזם, משום שיש פה אלמנטים כביכול לא רציונליים או שלא בהכרח הם מתיישבים עם הגישות הבסיסיות של הרציונליות. מי שלא מקבל את התפיסה הבסיסית הזאת למדע הכלכלה, אין לו מה לחפש בדיסציפלינה הזאת. אתה לא יכול להתווכח עם מודל כזה או אחר של קינס או של מארשל, הוויכוח לא יכול לנבוע: אני אבל לא מקבל את הנחת העבודה שלך שהצרכן הוא יצרני, שכשהמחיר יורד אז הוא קונה יותר. אז תצא החוצה ותפתח לך דיסציפלינה אחרת.

כנ"ל לגבינו: לשיטתי, מי שלא מקבל את העובדה שיש לי כלים ויכולת עם הרבה מאוד סייגים ומגבלות וכו', לשחזר את העבר – אז במטותא מה אנחנו עושים פה? מה הוא עושה פה? אז שילך או לחוג לאמנות או אני לא יודע לאן, אבל לא כאן. ובעיקר שלא יפריע לי.

לגבי עיקרי המתודה אמר יואב ואני רוצה לומר רק מילה אחת, שמאוד בולטת בתקופה האחרונה ושהיא מאוד מאפיינת את ההיסטוריונים שקשורים בצורה או אחרת לפוסט-מודרניזם. לכתוב היסטוריה לא בקונטקסט שלה.

מבחינה מקצועית אני לא יכול לראות דבר יותר מעוות, יותר עקום, יותר א-מקצועי עם מקצועי מלכתוב את ההיסטוריה שלא בקונטקסט שלה. מה אתה שופט לי אישיות היסטורית של שנות ה-30 - בתפיסות העולם של סוף שנות האלפיים. אז למה אתה לא עושה את זה לגבי פרעה, משה רבנו? אז זה כבר נראה אבסורד, נכון? למה לגבי סוף המאה ה-19 - זה לא נראה אבסורד?

מילה אחת לגבי העניין של הרלטיביזם והמקום החשוב שאני חושב שיש לו ואני רוצה להדגיש את הנקודה הזאת.

יש בוודאי מימד רלטיביסטי מובהק גם בתהליך השחזור, אבל אני חושב שהוא מוגבל אם אתה פועל באופן מקצועי. למשל, שמענו פה היידן וייט, בולמוס, יער של עובדות ובהכרח אתה סלקטיבי לגביהן ואתה בוחר רק חלק מהן. אבל השאלה היא מה אתה לא מכניס פנימה?

בואו נעזוב את ההכללות הגדולות ואת ההפשטות. כולנו פה כותבים היסטוריה. יש מעט מאוד מקרים שעובדות חשובות ומרכזיות, מתוך המסמכים, שאתה יודע שהן מרכזיות וחשובות ואתה לא מתייחס אליהן משום שאין לך מקום, פנאי, אורך רוח וכו'. אתה לא מתייחס לדברים שבאמת נראים לך טריביאליים. אם תגיד ששגית וטעית ועשית את זה בתום לב, בסדר, זה התהליך המדעי. יבוא היסטוריון אחר ויגיד: טעית. הנה יש העובדות האלה והאלה, מרכזיות מאוד לתהליך. איך לא התייחס אליהן? למיטב ידיעתי והכרתי ברוב המקרים שעובדות מרכזיות מאוד בסיפור, בעלילה לא הוכנסו פנימה – זה לא משום שאי אפשר היה לכלול את הכל. שוב, זה חוזר לנקודה הראשונה שלי, משום שההיסטוריון היה איזשהו יעד שהיה מעבר או מתחת אם אתם רוצים לספר את הסיפור בצורה ללא פניות. ללא פניות מוגדרות מודעות בהיסטוריה להשיג איזשהו יעד או מטרה.

דבר אחר לחלוטין הוא כשאתה מגיע להסבר ולניתוח וא-פרופו המסגרת של הדיון שלנו גבולות הדיסציפלינה. פה יואב יודע שאנחנו חלוקים. אני חושב שפה באמת הגבולות הם מאוד רחבים, משום שפה באמת דימיונו היוצר בהסבר, בשלב הניתוח, פה דימיונו של ההיסטוריון, אבל כמובן שגם פה יש גבולות ויש כללים, ולא אתייחס לכולם כאן. הדברים להיסטוריון המקצועי הם ידועים וברורים. ההסבר צריך להיות מחובר או מקושר למטריה שלך, אם אתה עוסק בניתוח באמצעות איזשהו כלי, איזשהי מתודה, איזשהו מודל, כמובן שהמודל צריך לשעצמו לעמוד על הרגליים, הוא צריך להיות מחובר למטריה וכו'. גם הדברים האלה עומדים למבחן.

כדי פשוט לסבר את האוזן, קצת לקראת הדיון הזה קצת סקרתי בעיני רוחי, באמת העבודות ההיסטוריות החשובות, והתחום שלי הוא היסטוריה כלכלית והיסטוריה חברתית, מי הם באמת ההיסטוריונים שהשפיעו עלי בשנים האחרונות ושהם חיים ועובדים היום: דייוויד לנדיס, אריק הובסבאום, מריה לבל-אדורי, נטלי דיוויס ואני יכול להמשיך במזרח תיכון בחלינג'י, סוריה פארוקי. אם אתם רוצים גם ברנד לואיס. כל אחד מהדברים שאמרתי פה לגבי הנחות היסוד של העבודה והמתודות, בכל אחד מהדברים האלה הם עומדים. אני חושב שמהסיבות האלה יש קונצזוס רחב מאוד, אם אתם רוצים ימין במרכאות, שמאל במרכאות, מערב, מזרח, אוריינטליסטים, פוסט-אוריינטליסטים, אנטי-אוריינטליסטים, יקבלו בסופו של דבר את הכתיבה ההיסטורית שלהם.

ואולי כדוגמה האחרונה לפני שאני חותם את דבריי, שוב לגבי המחקר בפועל לעומת כל סימני השאלה הגדולים שהתעוררו.

בתקופה האחרונה אני עוסק במחקר השוואתי, בסוגיית היזמות הכלכלית במזרח התיכון לכלכלות גדולות אחרות באסיה, יזמות אסיאנית ובעיקר הודו, סין ויפן.

ניקח את המקרה של הודו, ואני אביא את הדוגמה הזאת משום שיש מזה שנים, והוא התעצם בשנים האחרונות, ויכוח מר, נוקב, קשה, באמת מר, שהוא לא רק בחדרי האולפנא אלא הוא נוגע לעצם ההוויה והקיום של היום אוטוטו מיליארד ואולי למעלה ממיליארד הודים, האומה הגדולה ביותר על פני כדור הארץ, יותר מסין. מי אשם בכך שהודו לא עברה בהצלחה את תהליך התיעוש, שזה לא משק מודרני, שלא קרה להם מה שקרה ליפן? המוקד הוא כמובן בתקופה הבריטית. המוקד הוא סוף המאה ה-19, תחילת המאה ה-20, אותם 20-30 שנה שהבריטים כבר עמוק שם, ערב מלחמת העולם הראשונה, יש יזמים גדולים כמו טאטה, שמקים מפעל לפלדה וברזל, כבר 30%-40 מהטקסטיל ההודי מיוצר מקומית. הודו מתחילה לייצא אפילו טקסטיל. באותה תקופה הודו מדביקה אפילו את יפן. הזייבצו היפנים הם בתחילת הדרך. למה הודו לא פורצת קדימה כמו יפן או מעבר לכך? ויש אסכולות. יש אסכולה בריטית, שבמידה רבה מאוד מן הסתם מככים בה היסטוריונים בריטים, למשל מוריס דייוויס, ויש ההיסטוריונים כמובן ההודים מבודגז'י וצפונה ודרומה. אין ויכוח לגבי העובדות. אין ויכוח. הם כולם מסכימים פחות או יותר. העלילה,

הסיפור, א-פרופו וייט, אין ויכוח, ואם יש אז זה בשוליים. הוויכוח הוא בהערכה, בהערכה של מה המשמעות של המדיניות הבריטית. האם המדיניות הזאת באמת אחראית למה שקרה או שהאחריות היא במקום אחר, כי כמובן מחפשים את האשם.

יש ויכוח דומה אבל באינטנסיביות הרבה יותר פחותה ובהשתתפות של פחות היסטוריונים, והוא הרבה יותר רדוד הוויכוח, לגבי המשק המצרי: מי אשם ב... של מצרים, שהתיעוש בה התחיל עם מוחמד עלי, שהיתה הראשונה מבין מדינות העולם השלישי, שבעצם 100 שנה לפני יפן מוחמד עלי מתחיל לתעש את מצרים, במחצית הראשונה של המאה ה-19. איפה מצרים אנחנו יודעים. יש בהיסטוריוגרפיה המצרית ויכוח קשה מאוד לגבי מי אשם בדבר הזה. וגם שם הבריטים כמובן, לפי הנחתם של הבריטים, בעיקר לורד קרומר, גם שם הוויכוח הוא לא כל כך לגבי העובדות. הוויכוח הוא בפרשנות, במשמעות של הדברים. זה א-פרופו הנרטיבים למיניהם וההסברים.

הגבולות, כפי שאמרתי, אינם מקודשים, הם אינם קבועים. זה אחד הדברים היפים בדיסציפלינה שלנו, בדינמיות של הגבולות האלה, וזה מה שקרה בשנים האחרונות ופה במידה מסוימת, אולי הפוסט-מודרניזם השפיע, אם יש לו השפעה חיובית אז זה בקטע הזה: איפה הדינמיות? הדינמיות היא בנושאים ובשאלות, שאלות שהיסטוריונים לא שאלו לפני 50 שנה, וודאי לא לפני 100 שנה, נשאלות בדור האחרון. השאלות החדשות הן השתקפות של הוויכוח וסיטואציות פוליטיות, של הוויכוח של סיטואציות חברתיות, אידיאולוגיות, תרבותיות וזה לגיטימי לחלוטין, וזאת הזיקה בין הדיסציפלינה שלנו לבין ההווה, לבין הריאליה – השאלות, הסוגיות שאנחנו מבקשים לגביהם תשובה.

ברור כשמש שסוגיית היזמות למשל, אני מניח, לא הייתי מגיע אליה כמו היסטוריונים אחרים, אם לא הייתי כל כך מוטרד ממה שקורה היום בעולם השלישי, וזה החלק המובן, הביאס הפנימי שלי והאידיאולוגיות במרכאות שלי.

כל מי שיושב באולם הזה יודע שבסוג המקורות, העדויות, חלה מהפכה מעניינת ביותר. זה כבר מזמן לא רק טקסטים כתובים אלא זה מזון וזה לבוש, ולאחרונה או כבר לא לאחרונה זה חלומות. רק לפני שבועיים-שלושה היה פה יום עיון מרתק על החלום כמקור היסטורי. יש שינויים מתמידים בכלי הניתוח. הכלים הכמותיים עצמם משתנים, הכלים ההשוואתיים עצמם משתנים, המודלים עם ההתפתחות בתחום מדעי ההתנהגות, המודלים במדעי ההתנהגות שהגיעו אלינו במידה רבה בהשפעת האנאל וחל בהם שינוי ועוד ועוד, אפילו באחרונה ממדעי הטבע.

אני מוכן גם לומר, ואין לי בעיה עם זה, שיש חידוד והעמקה של הבעיות ושל הקשיים בתחום השיחזור או הכינון, כלומר סוגיית הרלטיביזם, שיש גם בזה דברים דינמיים ובהחלט שאנחנו מושפעים ולומדים מדיסציפלינות אחרות, בעיקר בפילוסופיה וממה שנוגע לחקר לשון, ספרות השוואתית וכו'.

אני אסיים בזה שאומר שיש גם גבולות לעניין הזה של הדינמיות של הדיסציפלינה ואני חושב שהגבולות הם בחוסר סובלנות לרעיונות חדשים, בחוסר סובלנות לגישות קיימות וחוסר סובלנות בשני המחנות. בה במידה שיש חוסר סובלנות לגבי הפוסט-מודרניזם, ואני מקווה שלא הבנתם מזה שאני לא מוכן ללמוד ולעיין ולקבל דברים משם, כך אני מוצא לאחרונה שפגיעה רבה מאוד בדיסציפלינה שלנו, כלומר כמו שיש שומרי החומות המסורתיים כך יש נושאי הדגל החדשים ובעיקר של הפוליטיקל קורקט. אני מוצא היום, בעיקר בדור הצעיר, משיחות עם סטודנטים וגם עם אנשים צעירים בחו"ל, שיש היום חוקרים צעירים שלא מוכנים להתעסק בנושאים משום שזה לא פוליטיקלי קורקט לעסוק בנושאים האלה. זה לא נכון. זה לא מתאים. זה לא ראוי. והרי בכולנו יש גם איזה מטריאליזם בצד הזה, ורוצים לקבל משרות ותקנים וכו', לא נכון לעסוק היום בתרומה שהיתה לקולוניאליזם למשל בארצות העולם השלישי. זה טאבו. אסור להתקרב לדבר הזה. שלא לדבר על כמה ניסוחים. אתה צריך להיות מאוד מאוד זהיר, לחשוב אלף אלפי פעמים. זאת מגבלה ומגבלה לא קטנה.

לבסוף, ההבחנה שוודאי כולכם שמתם לב, שהמתקפה הגדולה ביותר על הדיסציפלינה שלנו באה מחוץ לדיסציפלינה. יש ביקורת קשה מאוד בתוך הסוציולוגיה. יש ביקורת קשה מאוד בתוך האנתרופולוגיה. יש ביקורת קשה מאוד בתוך הפסיכולוגיה ומידה פחותה בתוך הכלכלה. כל המתקפות האלה, או עיקרן או רובן, הרציניות בהן – באות מתוך הדיסציפלינות, מתוך אנשי הדיסציפלינה, על בסיס הדיסציפלינה. ואצלנו, לא כל, אבל עיקר ההתקפות, היותר קשות, היותר קיצוניות, כמעט הניהיליסטיות הן לא באות מהדיסציפלינה ההיסטורית, לא מצד היסטוריונים, אלא מצד פילוסופים, חוקרי לשון, חוקרי ספרות וכו' וההיסטוריונים, וזה מה שלא ברור לי, חלקם מאמצים אותם במין התלהבות יתרה כזאת שהדבר הזה קצת מחייב מחשבה.

אחרון-אחרון חביב, שלמה אמר ספקנות. אני שואל את עצמי אז למה, מאיפה באה המתקפה הזאת ולמה תלמידי היסטוריה, ואני מודה שאני מוצא אצל תלמידי עניין רב מאוד והתלהבות רבה מאוד ורצון עוד ועוד לשמוע ולקבל על הפוסט-מודרניזם, ושלמה צודק שיש בעיה רבה מאוד עם המושג הזה, אבל נאמר הגישות החדשות היותר ניהיליסטיות וכו'. אני רוצה להמשיך פה את הנקודה של שלמה ובוהא אסיים. שלמה דיבר על ספקנות. מעבר לספקנות יש אכזבה מאתנו והאכזבה היא לא בגלל זה שאנחנו עוסקים במתודה כזאת או אחרת, שאנחנו כן יכולים לחזור את העבר או לא, אלא בדיוק בכיוון ההפוך. הציבור המשכיל מצפה מההיסטוריונים ציפייה לא ריאלית. הוא מצפה מאתנו שאנחנו באמת ניתן לו הסברים דפיניטיביים: למה מלחמת העולם השנייה? למה שואה? למה 48 כ-48? למה בלקנים? למה לא צלח המודרניזם הכלכלי במזרח התיכון? למה המזרח התיכון בתחילת המאה ה-21 זה האזור בעולם השלישי שמחובר למערב, הכי פחות מתפתח, והשתמשי בלשון הכי נקייה שאני יכול. הכי פחות מתפתח, מכל בחינה כמעט שהיא. אחת הסיבות לתסכול הפוליטי וכל מיני תופעות אחרות תרבותיות שאנחנו מגלים. למה? אין לי תשובה. יש לי כל מיני הצעות. כמו שלחוקרי השואה ולחוקרי מלחמת העולם השנייה יש הצעות, שחלק נשמעות יותר משכנעות. אין לנו תשובות דפיניטיביות. יחד עם הספקנות בכללותה, ושלמה לא דיבר בכלל על ההווה שאנחנו חיים בה, הפצצה שברקע וכו', אז גם האכזבה שאנחנו לא יכולים בעצם... סיפרת את הסיפור, הפרט הזה יותר נכון, פחות נכון, יפה, בסדר. עכשיו תן את ההסבר למה. אני אומר מראש: אני מציע לכם הצעה והיא טובה כמו הצעות רבות אחרות. יותר טובה אולי מהצעות אחרות שלא עומדות במבחן, אבל זהו זה. ופה אני חושב, על רקע זה, על רקע התסכול והאכזבה שאנחנו לא יכולים לספק את מה שאנחנו לא יכולים לספק וגם לא אמורים לספק, את התשובות הדפיניטיביות האלה שהן תופעות כה מורכבות וכה קשות, יכולות היו לפרוח כל אותן תיאוריות שבעצם שמות בסימן שאלה גדול, סימן שאלה וסימן קריאה: היסטוריה דיסציפלינה אקדמית....

#### קלטת 4 – צד א'

**פרופ' גלבר:** התחלת בזה שיש עבר. אתה משתמש בעברית כשפה פשוטה. שאלה איזה עבר יש: *past simple* – נגמר, *present perfect*, או אם אנחנו עוסקים בהיסטוריוגרפיה – *past perfect*. אנחנו היום מתעסקים במה שמישהו כתב בעבר על מה שהיה בעבר שלפניו. כל אחד מן העברים האלה מחייב גישה שונה ומעמיד בעיות אחרות ולכן עצם העניין הזה של העיסוק בעבר הוא כבר לא כל כך פשוט. אולי נתייחס לזה בסיבוב השני.

**ד"ר דני גוטווין:** צהריים טובים. ראשית אני רוצה להגיד שבניגוד לגדי אני חושב שיש הסברים שהם טובים כמו הסברים במדעים אחרים. גם במדעים אחרים יש הסברים ואחר כך באים הסברים אחרים. יש שיטות של אישוש והפרכה ועובדים על פיהן. בכלל, הייתי מציע, ולא שחשבתי להתחיל בזה, אבל בתור הצהרה אני חושב שהיסטוריה היא מדע פרשני שחלים עליו כל הכללים שחלים על מדעים פרשניים. אנחנו לא יוצאי דופן וזה שההיסטוריונים פחות מתעמקים בעניינים האלה, אבל לא זאת השאלה.

מה שאני הייתי רוצה לדון זה באמת לשאול כאן את השאלה מדוע, או לנסות לתאר מדוע התיזות הפוסט-מודרניסטיות, איך שלא נקרא להן, צוברות תאוצה בזמנים הנוכחיים ואני בהחלט אלך בשיטה שכבר התחילו ללכת בה פה, אני אהיה מאוד רפלקסיבי, זאת אומרת אני אנסה לעשות היסטוריה של חקר ההיסטוריה. זאת אומרת, להסביר מדוע בתקופות מסוימות יש פופולריות לתיזות כאלה ומדוע בתקופות אחרות לתיזות אחרות.

אני רוצה לומר כבר בהתחלה שכל העניין הזה של הרלבטיזם זה הרי להתפרץ לדלת פתוחה. היידן וייט זה אולי טוב לספרות. התרומה שלו להיסטוריה היא כמעט לא קיימת ואני אומר את זה כך מסיבה פשוטה: מי שלמד היסטוריה יודע שכשהוא לומד היסטוריה בריטית, אז הוא לומד את ה-*Vig version*, את האינטרפרטציה הוויגית של ההיסטוריה הבריטית. החל מהמאה ה-18 זה מה שלומדים. אז מה? יש אפילו מושג *Vig interpretation*, אז מי שלומד את ההיסטוריה בנוסח הוויגים מה הוא יחשוב? שזה נייטרלי? לא, ברור לגמרי ואני חושב שההכרה הזאת מלווה את לידתו של המחקר ההיסטורי. מי שעוסק בהיסטוריוגרפיה של המאה ה-19 ובוודאי בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית זה א"ב של העניין: תסתכל מי כותב, הניתוח הזה של עמדתו של הכותב, המקום, ה-*positioning*, מה שהיום כל כך אוהבים לעסוק, חידוש ענק. ברור שאם הכותב הוא איש כנסייה, אז הוא כותב אותה כאיש כנסייה וברור שאציל שכותב אותה אז הוא אציל, ואת החוכמה הגדולה הזאת שצריך לדעת מי מדבר, תאמינו לי את זה כבר



יודעים במאה ה-18. התגלית כאן היא קטנה. השאלה הגדולה היא איך התגלית הזאת התעופפה לה מתישהו. אז כל הסיפור הזה של הרפלקסיביות של ההיסטוריון והמיקום שלו והמיצוב שלו וכל הדברים האלה שהיום הם כאילו נורא חדשניים – זה סחורה ישנה, שאני חושב באמת שהיא א"ב של הכרתו של היסטוריון.

מאחר שההיסטוריוגרפיה המרקסיסטית תופשת חלק חשוב מאוד בתולדות התפתחות המדע ההיסטורי, אז ברור לגמרי שמי שכל התפיסות שלו זה היסטוריה של מעמדות וניתוח, אתה כל הזמן מודע למתח הזה של זיהוי המדבר, זיהוי הכותב, חישוף האינטרסים של המחבר. שום דבר חדש בעניין הזה. הרעיון הזה שיש היסטוריה אובייקטיבית זה בדרך כלל המצאה של אלה שרוצים להתנגח, כי אפילו אם מבינים מה שרנקה אמר, הוא לא אמר מה שאומרים שהוא אמר ברוב השיעורים של ההיסטוריוגרפיה. הוא הציב איזשהו אידיאל. הוא אמר "כשאני חוקר", ומי שיודע איך שרנקה עבד, והוא עבד, אז הוא הציב מה האידיאל, מה האופק שאליו אני חותר. זה האופק. אתם יודעים מה? אופק מצוין. בתור אופק אתה גם יודע שאתה לא תגיע אליו.

אחרי שאמרתי את הדברים האלה מה שאני רוצה זה לתאר מה קורה בערך משנות ה-60 או להגיד משהו בקצרה על האנאל, על הפוסט-מודרניזם ועל התפיסה הפוסט-קולוניאלית ולנסות להסביר מה משותף להם ואיך זה עובד.

אני חושב שאם רוצים להבין מדוע משנות ה-60 אנחנו הולכים על סריאליות כזאת של אנאל, פוסט-מודרניזם, פוסט-קולוניאליזם, שהם בעצם נובעות אחת מהשנייה או ממשיכות אחת את השנייה בצורה מסוימת, צריך לשים לב שהדבר המשותף לשלושתם זה עיקרו של הסובייקט. מה שעושות שלוש התיאוריות האלה זה שהן עוסקות בצורה כזאת או אחרת בניטרול הסובייקט ובניטרול האירוע. זה מה שעומד. מי שלוקח בגדול מה טענתו הגדולה של האנאל? מה זה כשאתה מתחיל לעסוק ב-long duree, במשכים ארוכים, מה זה כשאתה בא ואומר שהקוניקטור זה דבר ששם לא מתרחשת הדרמה – אתה מתחיל להוציא את הסובייקט, להוציא את האירוע, להוציא את הפוליטיקה.

הרי אין שום חידוש בטענתו של האנאל שצריך ללכת לעסוק לא רק באליטות. גם כן המצאה, זה פנטום, זה טיעון רפאים כזה שאתה מעלה אותו. אפילו בידיש ב-1905 יוצא ספר שכותב אותו סוציולוג היסטוריון די טוב, יהודי בתחום המושב והוא קורא "דער אידישער ארבייטער אין רוסלאנד" (הפועל היהודי ברוסיה). תאמינו לי, שזה מופת של כתיבת אנאל, בלי שהוא ידע. המוקד, העניין הוא בשכבות העממיות, הוא בהסתכלות באמת בצורות חיים, הכל עובד דרך הסתכלות שהיא מאוד לא פוליטית והיא מאוד לא של אליטות. מאיפה ההמצאה הזאת שעד האנאל עסקו באליטות? כל מי שעוסק בהיסטוריה בריטית, גדל על המחקר הזה של בוס, The life and work of the people of London. אז לבוא ולהגיד שעסקו רק בהיסטוריה פוליטית זה ממש לא נכון. ומי שמכיר בוודאי את הכתיבה ההיסטורית האנגלית, כשכותב בבה, האישה בסוציאליזם. הוא אפילו ידע על ...

הרעיון הזה של ליצור את הטיעון המוזר הזה שעד האנאל עסקו באליטות, עסקו בשליטים, אבל עכשיו גילינו שיש מרחבים נוספים לחברה. לא נכון. הם היו ידועים גם קודם. אני רק אגיד לכם מה: שלמרחבים הנוספים, למרחבים הפוליטיים בתפיסות האחרות היה סובייקט: יש מעמד בתור קטגוריה שהיא סובייקט, יש הרבה אלמנטים אחרים. אתה עוסק בכלכלה, אז הכלכלה היא לא כלכלה, יש בעלי הון וכדומה. זאת אומרת העניין הוא לא שנעשתה בשנות ה-60 פריצה לטריטוריות ידע היסטוריות בלתי מוכרות, אלא שבשנות ה-60 המהלך או השיטוט בטריטוריות האלה נעשה עם מצפן מיוחד וזה מצפן שמעקר את הסובייקט. פתאום אין לנו יותר סובייקטים. הכל נעשה במשכי-זמן. מה החוכמה ב-long duree! הוא מהלך אנטי-סובייקטיבי, משום שבמרחבי זמן כאלה שום סובייקט לא פועל. גם הסטרוקטור זה דבר ש... אגב, מה זה סטרוקטור? כל סטודנט בהיסטוריה יודע שאומרים רקע. זה הסטרוקטור. הרקע למהפכה הצרפתית. אלא מה? כשאתה אומר רקע, יש שם סובייקטים. אתה מייצר מודל שבו אין פוליטיקה, אין אירועים, אין סובייקט. מה עושה הפוסט-מודרניזם? הוא בדיק ממשך את זה.

המהלך הפילוסופי של הפוסט-מודרניזם בגדול הוא עיקור טוטלי של הסובייקט. מה שאנחנו אומרים בכל הוויכוחים רלטיבזם, אני אמרתי, הוא אמר, הכל נכון וכל זה, מה פירוש הדבר? פירוש הדבר שזה ניטרולו של הסובייקט המכוון. מה פתאום התחילו לתקוף את ההיסטוריה הזאת עם המלכים והגנרלים וכל זה? כי מלכים וגנרלים הם מעצבים. דרך המושג מלך וגנרל אתה מגיע לתובנה שהמציאות החברתית היא מציאות מעוצבת והיא לא מציאות מתהווה. כשיש לך סובייקט, הסובייקט מכוון, זה התודעה הפרומתאית של ההיסטוריה. זה האדם המורד, זה כל אותה מסורת

מודרניסטית שזאת ההנחה שלה, שכן האדם אחראי והוא קיים שם והוא יוצר ויש מאבקים ויש אינטרסים. אבל פה האנאל התחיל את העניין הזה למוטט. בא הפוסט-מודרניזם ובאמת מתאר מציאות נטולת ציר. אין ציר, אין מקום שמשם הדברים מתהווים. יש איזה יחסי כוח מעורפלים. המדינה מיטשטשת לכדי המושג הזה של יחסי שליטה. מה זה פוקו? פוקו זה סוף הפוליטיקה. וכשיש פוקו אין פוליטיקה, כי הכל זה מנגנון רוע אחד טוטלי של שליטה אבסטרקטית, שאיננה יכולה להיות... אין פוליטיקה. כי אם המדינה איננה יכולה להיות אלא מנגנון רוע, אז אין שום דבר שבשילו הפוליטיקה שווה. אז נוותר על הפוליטיקה. מה ההבניה התודעתית? זה הולך באיזה עניין שהוא חתרני. ברגע שאתה מתאר שהכל הוא כוח והכל הוא פוליטיקה והכל הבנייה מכוונת – אתה ביטלת את האופציונליות. ביטלת את האופציונליות – אין פוליטיקה. אין פוליטיקה, תיכף תראו מה אירע.

מה שאנחנו קוראים הפוסט-קולוניאליזם, ממשיך את המהלך הזה אלא בגישה עוד הרבה יותר מורכבת, משום שלבוא ולדבר על יחסי שליטה וניצול, מדוע אני חושב שההיסטוריה המרקסיסטית היא טובה, משום שאני חושב שאת כל הדברים האלה היא עושה יפה מאוד: כל מה שמספרים הפוסט-קולוניאליסטים על היחסים של השולט על הנשלט וכדומה זה ההיסטוריה המעמדית סיפרה מה שעושים המעמדות השליטים למעמד הפועלים בלונדון. הוזכר כאן פרנץ פרנץ. מה הוא עשה? פרנץ פרנץ לקח בשנות ה-60 תיזות מרקסיסטיות מאוד מאוד שמישות והעביר אותן אל תחום היחסים האתניים. אבל מה הרעיון? הרעיון הכללי שמה עושה הפוסט-קולוניאליזם? הרי המוצר המובחק של הדיון הפוסט-קולוניאלי הוא המצב ההיברידי, המצב שבו כל סובייקט נמצא בכמה מקומות, ואם הוא נמצא בכמה מקומות הוא פשוט לא נמצא.

אז למה זה קורה משנות ה-60? מהו הסיפור? למה בשנות ה-60 מתחיל להיות פופולריות? בואו נגיד כך: הרי האנאל התפשט לא משום שהאנאל היה צודק. האנאל היה מודה, ואם אנחנו כבר רוצים לעסוק בתיאוריות ביקורתיות אז בואו נשאל למה המודה מתפשטת ולמה אחר כך המודה האחרת מתפשטת ולמה עכשיו יש מודה אחרת. אני חושב שהתשובה יכולה להיות שצריך לתלות אותה בתחום יחסים, סוג מסוים של יחסים כלכליים וחברתיים שמאז שנות ה-60 וה-70 יש ניסיון של השוק להכתיב את עצמו כמסביר האולטימטיבי של היחסים החברתיים אל מול מערכות ויסות ועיצוב אלטרנטיביות, בעיקר המדינה.

שימו לב שעליותו של הפוסט-מודרניזם עולה בעידן הרייגניזם והתאצ'ריזם. הפוסט-מודרניזם הוא האידיאולוגיה שבאופן טוטלי יוצרת הבנייה אידיאית שמניחה שכל מהלך ויסות הוא לא לגיטימי, כי מיד אתה נזכר בחולה הרוח של פוקו. כל מהלך ויסות הופך להיות אקט של דיכוי לשמו. אז אם כל אקט של ויסות הופך להיות דיכוי מה נשאר? יש טריטוריה אחת שהיא טריטוריה של חרות מוחלטת: השוק. תשימו לב באיזה אלגנטיות המילה דיכוי יורשת את מקומה של המילה ניצול. שימו לב לצורות האלגנטיות שבהן המושגים שבהם הדיון הפוסט-מודרניסטי משתמש איך הן מתאימות את עצמן אל תחום היחסים של חברות אזרחיות. אנחנו דנים פה במהלך שהסתבר שיש לו איזה תוכן פוליטי והתוכן הפוליטי שלו הוא יצירת תודעה שהופכת כל מהלך עיצוב לבלתי לגיטימי ומעצבת את מרחב התודעה האנושי כמרחב שמתאים את עצמו אל תוך מונחי השוק, חברה אזרחית וכדומה.

ברור לגמרי שאם אנחנו דנים בהיסטוריה, ההיסטוריה היא אכן איננה נייטרלית. היא כמו חלק ניכר ממדעי החברה, היא תולדה של המודרניזם. העיסוק בהיסטוריה הוא עיסוק עם הבעת עמדה, משום שבמה אתה דן? אתה דן בתולדות של יחסי עיצוב. שימו לב מאיפה ההיסטוריה נולדת עם הסוציולוגיה. אלה הרי שני מקצועות תאומים שעושים בצורות אחרות פחות או יותר את אותו דבר. המקצועות האלה נבנים דרך מושגי מדינה ודרך מושגים של יצירת מהלכי ויסות והכוון כדי להבין את מערכי הכוח. אתה מפרק את הפאודליזם כדי להביא במקומו משהו אחר.

אז מהי התודעה העצמית שצריכה להיות להיסטוריון? אם המהלך שהתחלתי עכשיו לתאר אותו הוא נכון, זאת אומרת את ההיסטוריה של האנאל, פוסט מודרניזם ופוסט-קולוניאליזם כסוג של מהלכים בעלי אוריינטציה אידיאולוגית, ודאי כשמדברים על הפוסט-מודרניזם כדברים שצומחים בעידן של שנות ה-80, הרייגניזם והתאצ'ריזם. זאת האווירה ששם זה מתאסף. הייתי יכול להגיד עוד הרבה דברים שקשורים לזה, מה שקוראים כל המושגים של לימודי תרבות, כשהטקסט מחליף את המציאות. אלה הטענות הרי שכולם מכירים אותם והן נטענות די הרבה, שאתה אינך עוסק יותר ביחסים במציאות אלא אתה עוסק ביחסים בתוך הטקסטים. מאחר ואתה אינך יכול לשנות את מצב ניצולם של השחורים בארה"ב, אז אתה דן באופן הייצוג שלם.

כששלמה אמר שיש איזה ירידה בתחושת הכוח של האינטלקטואלים, אני חושב שאינטלקטואלים מתאימים את עצמם לאיפה שרוצים שהם ישבו ורוצים שהאינטלקטואלים אכן יעסקו באיך יחסי הניצול מתבצעים בתוך הטקסטים, ובעוד הם מרוכזים נורא באיך הניצול מתבצע בתוך הטקסטים – בחוץ הכל יכול לקרות. על החוץ יש לנו כבר עמדה. שם יכול להיות רק הרוע. אני חושב שזה לא לחינם ולא הזכרתי את זה, אבל מי שרוצה יכול להתחיל כמובן את כל הסיפור שאני התחלתי מהקרע בתוך אסכולת פרנקפורט, מרקוזה וכל זה, שזה בדיוק הוויכוח הזה.

במובן זה אני חושב שאם אני ממקם איפה שאני ממקם את האידיאולוגיות האלה, כאידיאולוגיות משרתות של פוליטיקה מסוימת, ולא כאיזה אמיתות או כאיזה גילויים גדולים, משום שאני אומר שאת הגילויים האלה אני כבר מוצא בעבר, אני חושב שהדיון ההיסטורי צריך להבין במה הוא עוסק. הוא עוסק בנייתוח המציאות והתחום שלו הוא תחום הפוליטיקה והתחום שלו הוא תחום החברה והכלכלה וכל התחומים האלה. כל התחומים הם שלו. אבל שם הוא מחפש את הסובייקטים המעצבים. מה שנראה כקריסה הפנימית של המתודה ההיסטורית, אובדן הסובייקט, ואסיים בעניין אחד לדוגמה, וזה התחום של משפט והיסטוריה. אתם יודעים מה ההבדל בין משפט להיסטוריה? כך אומרים את זה בדיון עם משפטנים. יש עניין אחד. העניין הוא ששופט פועל בתוך מסגרת משמוע שקובעת המדינה. זאת אומרת, השופט יש לו את ספר החוקים. ספר החוקים שלו אומר שיש דיני ראיות ודיני הראיות אומרים שאם התצהיר לא הוגש עד שעה 2 – אז הראייה הזאת לא קיימת, ואפילו אם הוא יראה לנגד עיניו את כלי הרצח אבל כלי

הרצח הזה לא הוצג על פי הפרוצדורה – אז אין כלי רצח. זאת אומרת, שהמשפט פועל בתוך מערכת משמוע שנקבעת מחוצה לה, מה שאנחנו קוראים משפט המדינה. ההיסטוריון, וזה ההבדלה גדול בין ההיסטוריון לאיש המשפט, יוצר את מערכות המשמוע שלו. בהבדל בין ההיסטוריון לשופט, הוא יוצר את כלי המשמוע, דהיינו את המתודולוגיה. ולכן אני חושב שבתוך הדיון הזה אנחנו נתונים באיזשהו מקום שבו אנחנו כל הזמן ניצבים מול מראה. אנחנו מבצעים משהו אבל אנחנו מוצאים את זה מול ההשתקפות של הביצועים שלנו ולכן המודעות הזאת לשאלת הסובייקט: איפה אנחנו עומדים, מהם הסובייקטים שבהם אנחנו דנים, היא עדיין נדמה לי השאלה הקריטית של הדיון המתודולוגי ההיסטורי. ברגע שהדיון הזה יחזור למקד את עצמו בסוגיות הסובייקט, על כל מה שנובע מהן, נדמה לי ששם יכולה להיות פריצת דרך. אז היידן וייט יקבל את מקומו המתאים כפרשנות ספרותית של ספרי היסטוריה, מה שזה לגמרי לגיטימי. אבל לא כמתווה לכתיבת היסטוריה ואיך זיל גמור.

**פרופ' גלבר:** תודה לדני גוטוויין. פרופ' שלמה זנד רוצה להגיב ואחר כך שאלות מהקהל.

**תגובה מהקהל:** ....

**פרופ' זנד:** .... להיידן וייט, למרות ... כי אני חושב שיש לו הישגים לא כל כך בפילוסופיה, אלא דווקא בתחום של עצם הכתיבה ההיסטוריוגרפית. הפירוק שלו במובן מסוים את היסודות הסיפוריים והספרותיים בתוך הכתיבה ההיסטוריוגרפית, אני חושב שהתרומה שלו היא רצינית מאוד לכתיבה ולמודעות.

מעבר לזה תסכים אתי שמידת הספקנות שלו בחתירה לשחזור העבר היא גבוהה והיא לא שווה ולא דומה לזה של לורנס טוב. אני לא דיברתי על פוסט-מודרניזם בהיסטוריוגרפיה. אני דיברתי על ספקנות שהולכת וגדלה. לכן אני מעריך את היידן וייט בכמה דברים שבלעדי למשל לא הייתי יכול להיות מודע כל כך למבנים ולתבניות סיפוריות שאני משתמש בהם כהיסטוריון ובאמת זה הישג.

לגבי מה ששמעתי כעת מדני גוטוויין, שמתם לב שהוא אומר שאין שום דבר חדש באנאל, בבל עם האישה אמר את זה קודם, והוא שכח שבבל אין לו קתדרה להיסטוריה בשום אוניברסיטה בגרמניה. אחר כך הוא הזכיר את ההיסטוריון ביידיש, שאני מתאר לעצמי שהיתה לו קתדרה בוורשה. האמת היא שכשמדברים על היסטוריונים לא מדברים על אלה שכותבים היסטוריה, אלא מדברים כאן על מקצוע, מדברים כאן על אקדמיה, באוניברסיטאות, על ייצור היסטוריוגרפי מסוים, וכאן אני חייב לומר שאין הרבה מרקסיסטים בעולם האוניברסיטאי עד שנות ה-30 וה-40 בשום מקום. ולא רק זה. אם עוקבים אחרי היסטוריוגרפיה מרקסיסטית רצינית כמו ..... שני היסטוריונים מרקסיסטים מובילים, תראו את היציאות הראשונות שלהם ותראו מה קורה למשל עם הובס... ותומפסון תחת המכות הגדולות של האנאל. אני לא אנאליסט ואני לא מרקסיסט כמו דני, כי מרקסיסט בלי חזון הוא חסר ערך בעיניי, אבל עדיין יש כאן בעיה במה שהוא אמר. גם הובסון ותומפסון בתחילת דרכם אין אצלם היסטוריה כמו שבסוף דרכם. תומפסון לא כותב על המעמדות העובדים באנגליה. שימו לב מה הספר הראשון שלו: זה ה-... סובייקט טהור. אצל המרקסיסטים

מבחינה זו בדרך כלל... אבל הוא שוכח מה היו הסובייקטים של המרקסיסטים. .... לבנים. זה ישרוף לו את האוזניים כשהוא ישמע את זה. תסתכלו, כמה המרקסיסטים כתבו על תנועות הפועלים ולא כתבו על פועלים. על הפועלות של הפועלים. מעט מאוד. אפילו בבל עם החיבור הזה על האישה.

כך שקודם כל ההישג של האנאל בהפניית תשומת הלב לתוצרים של פעילויות אנושיות שלא נכללו בקורפוס של המרקסיסטים החוץ-אוניברסיטאיים זה בטוח.

אני לא אנאליסט ואני חושב שהם .... לטוב ולרע. הבעיה שלי, .... אף פעם לא היתה היסטוריה אובייקטיבית.... תמיד ההיסטוריונים היו חכמים כמו שהיידן וייט או כמו .... זאת אומרת יודעים שהכל יחסי. לא נכון. תסתכלו. היסטוריה זה לא רק מחקר. היסטוריה זה ספרי אלימות שכל היסטוריון למד אותם לפני שהוא נכנס לחוג להיסטוריה באוניברסיטה. בבתי ספר יסודיים במשך 100-150- השנה האחרונות, לומדים היסטוריה. איזה היסטוריה? פוזיטיביסטית, אובייקטיביסטית מוחלטת. היסטוריה זה לא רק מחקר. היסטוריה זה הצגת....

הדבר החשוב הוא שהיסודות הראשונים שלנו של תפיסות העבר מעוצבות בבתי הספר, בחינוך הראשון שלנו, איפה שנוצרים הדימויים השונים על העבר, הם נוצרים בצורה פוזיטיביסטית-אובייקטיביסטית. יש היסטוריונים שיותר משתחררים בזה מהעבר ויש פחות שמתחררים מזה בעבר. אבל תדעו לכם שזה לא פחות חשוב ייצוג העבר מאשר חקר העבר וזה קשור אחד בשני. ולכן אני חוזר ואומר שההיסטוריוגרפיה במהותה, זאת אומרת חקר העבר והצגתו והנחלתו בתודעה הציבורית כדי ליצור תודעת עבר, היסוד המרכזי שלה היה ב150- השנה האחרונות יסוד פוזיטיביסטי. גם אצל המרקסיסטים ותנועות הפועלים שהם ייצרו, איך הם למדו את העבר שלהם, איך הם למדו את האומות שלהם. תבדקו. הציונות הסוציאליסטית, אלה שכתבו את ההיסטוריה של הציונות הסוציאליסטית, בצורה אובייקטיביסטית ביותר. ולא היו להם מידת הספקנות והרפלקטיביות שיש להיידן וייט.

אני חושש מאוד שדני, אני בטוח שלא אבל אני אומר את זה כפרובוקציה, שדני קרא את פוקו בתרגום עברי. למה? כי יש יסודות מסוימים בפוקו, גם באנאל, שהם ניטרול מוחלט של הפוליטי, אבל לפי דעתי אני חושב שהוא עושה עוול והוא התייחס לפוקו דרך הפוסט-מודרניסטים בייל שמשתייכים לזרם של פוקו ויש הבדל גדול. למה אני אומר את זה? אתן לכם דוגמה אחת: כשביקרתי את עדי אופיר, בצרפתית *pouvoir* זה גם כוח וגם שלטון. איך תרגמו לעברית את ה-*pouvoir*? כוח. הסטודנטים שלי ידעו שיש רק כוח. הרי בשפות הלטיניות הכוח מחובר לשלטון. דרך אגב עשו את זה גם באנגלית, אבל עוד יותר בעברית – ניטרול פוליטי של מה שפוקו רצה להגיד בחלקו הגדול. מכיוון ש-*pouvoir*, וזה מרתק להשוות טקסט על טקסט בין העברי לצרפתי. אבל אני מברך את פוקו שפירק את היסוד היעקוביני במרקסיזם שחשב שכוח בא רק מ.... שדני לא יכול להגיד... אני מתחלחל מזה שב.... אני חושב שיחסי כוחות.... נמצאים אפילו בעצם המושב הזה, בסוג השיח שמתנהל פה.

**ד"ר דני גוטוויץ:** יש בתשובה שלך כמה בלבולים. יש חוסר קוהרנטיות.

אם אתה בא לטעון שאנחנו דנים בהיסטוריה אז אנחנו דנים בממסד האוניברסיטאי מחלק המשרות ואז אנחנו אומרים: רגע, אלה שאומרים כך וכך, הם לא היו במשרות או כן היו במשרות. אבל אי אפשר באותו הלל להכניס אל תוך הסיפור הזה גם את ספרי הלימוד. אני יודע שאפשר, אבל זה לא נכון, כי מה שאתה עושה, הרי יש פה איזה מושג שלא הכנסנו אותו, וזה כמובן זיכרון בהיסטוריה. לא דנו בכל מערכת היחסים, ונדמה לי שכל מה שאתה מדבר על בית הספר וכדומה נכנס לתחומים אחרים, לטריטוריות דיון שמוגדרות על יסוד זיכרון ולכן אני חושב ככה: זה ממש לא חשוב אם מי שכותב יש לו משרה או אין לו משרה. השאלה היא תפוצה, השאלה היא מה הם הקהלים שמגיעים אליהם. אני חושב שהאוניברסיטאות הם ממסדים, אבל יש עשייה היסטורית מאוד מאוד גדולה וחשובה בעיצוב ה-*mind* ההיסטורי. מה שהופך את ההיסטוריה לאיזה סוג של דבר כל כך נפוץ, שכולם חושבים היסטוריה. את זה דווקא עושים לא הממסדים האוניברסיטאיים. את זה אתה עושה על ידי תפוצה עצומה שנעשית בדברים אחרים שהם לא.... כמו הוצאות ספרים שמחליטות להוציא ספרים בהיסטוריה. לעתים כותבים אותם אנשי אקדמיה ולעתים לא. ברור לגמרי שכשאתה רוצה לנטרל החוצה את כל מה שלא מועיל אז אומרים להסתכל רק על האוניברסיטאות. זה דבר אחד.

לגבי פוקו, לכל אחד יש את היוצאים מן הכלל של עצמם. אצל כל אחד יש את המאוחר והמוקדם. אצל כל אחד יש .... השאלה כשאנחנו דנים, אני לא דן בפוקו, בקורפוס הפוקואני. כשאתה עוסק בפוקו אתה לא עוסק בקורפוס

הפוקויאני, אלא באותה צורה שבה פוקו אכן נשאב אל תוך הדיון ההיסטורי, וזה נדמה לי שתי צורות אחרות לגמרי. כשם שאנחנו עושים את זה גם לגבי הוגים אחרים. יש מה שמרקס כתב ויש מה שמתוך מרקס נשאב אל תוך המכתב ההיסטורי ואל תוך הדיון ההיסטורי ורוב האנשים שמדברים על מרקס ודאי לא קראו את "הקפיטל", אבל עדיין הם מדברים על מרקס. פוקו יוצר מרחב של דיון היסטורי. הדוגמה שנתת על ..... היא רק מחזקת את מה שאני אומר, משום שאם הכל זה יחסי כוח ואם אין שום הבדל....

שלמה זנד: לא, אין יחס שאין בו כוח.

דני גוטוויין: בסדר. אין יחס שאין בו יחס כוחני. אבל מהו תחום הטיעון שלגביו בעצם נכנס פוקו אל תחום הדיון ההיסטורי? זה בדיוק על ידי המקום שהוא שם מנטרל, השימוש בפוקו, הוא ניטרול הרעיון הזה של האלטרנטיבי. מה התפקיד של פוקו? זה המקום שבו אתה מנטרל את מאבקי הכוח כעניין שיש לו מעמד מעצב. זאת המשמעות בגדול, אם רוצים להגיד את זה בצורה מאוד תמציתית.

עוד הערה לגבי היידן וייט. להיידן וייט יש הרבה תרומה, אבל בואו נמקם .... היידן וייט עושה ניתוח של טקסטים היסטוריים. אם משהו חושב שהאופן שבו אני עושה ניתוח ספרותי או ניתוח ז'אנרי של הכתיבה ההיסטורית, מזה משתמעות הנחות משמעותיות במיוחד לגבי איך אני עושה מחקר היסטורי – לפי דעתי יש פה שתי....

שאלה: .....

שאלה: ....

**תשובה – פרופ' גלבר:** כבר התנפלו עלי מכמה אירגונים פמיניסטיים ושלחתי להם היסטוריה של תכניות של ימי העיון וכנסים שאירגנו. אנחנו מזמינים אנשים על פי העניין ולא על פי המיגדר. אין לנו נגד ואין לנו מיכסות. אז את הטענות האלה אני מבקש להפנות לכתובת אחרת. אני לא חייב מיכסות של נשים ואני לא אעשה את זה אף פעם.

**תשובה – פרופ' זנד:** תתייחס לנוכחות של פוקו ולא בדיוק למה שהוא כתב וכאן הטעות הגדולה של דן. הנוכחות של פוקו, בדיוק כמו של מרקס, בין אם יכול לפרש אותו איזה מרקסיסט בבית סוהר פשיסטי באיטליה יכול לפרש אותו לגמרי אחרת.

לגבי פוקו, התרומה שלו למחשבה ההיסטוריוגרפית היא באמת פלורליסטית והיא תורמת בגוונים שונים. לשמרנים.... פוקו, הכל הופך להיות יחסי כוחות מכניים. אבל התרומה של פוקו במאבק ההיסטוריוגרפי והפוליטי של הנשים, מתי שנחשף שכוח, שלטון זה לא רק מדינה, זה לא רק קפיטל.

**קלטת 4 – צד ב'**

**תשובת פרופ' זנד – המשך:** .... אני מצטער מאוד. אתה לא מודע לזה, אולי בגלל שאתה לא נשוי. אל תצחקו. למדתי הרבה. יש לי גם שתי בנות. התרומה של פוקו היא גם מסוג של שמרנות היסטוריוגרפית וגם לעלייתם של תביעות חדשות, צרכים חדשים. רק הנשים וההומוסקסואלים? אז אני יודע כמרקסיסט לא בעבר ולא בהווה, לא מדאיג אותך שיש הומוסקסואלים. הבעיה הגדולה שלי עם היסטוריונים, פילוסופים ואנשי תרבות שתמיד יש להם רק הומוסקסואלים, רק דיכוי ולא ניצול, ואני חושב שהתרומה הגדולה של פוקו ושל זרמים אחרים שבעולם לא רק ניצול... יש אלא.... איך לא ללכת לאיבוד בתרבותיזציה של ההיסטוריה ולשמר דברים אחרים זאת סוגיה אחרת.

**ד"ר יפעת וייס:** (לא שומעים בהקלטה)

**גדי:** אני בחלקים חולק עליך. אני חושב שלא .... ולא השמות האחרים שהזכרת הם עצמם הגדירו את עצמם כפוסט-מודרניסטים. דיברתי עליהם כהיסטוריונים שכותבים היסטוריה. אתה אמרת שלא הבאנו דוגמאות. זה לא מן הסתם, זאת אחת הנקודות שלי, שקשה לך להביא באמת דוגמה של עבודה היסטורית, לא על היסטוריה אלא עבודה היסטורית שהיא מקובלת ונחשבת והיא משפיעה, של פוסט-מודרניסט, ודאי לא נטלי דיוויס ולא .... ולא הובסוין וכו'. אמרתי שזה לא מקרי שלא הובאו דוגמאות לא על ההיסטוריה, אלא כתיבה פוסט-מודרניסטית, מחקר. אני עושה את ההבחנה הזאת.

משפט אחד לגבי היידן וייט. יש לו תרומות חשובות וגדולות. אני רק טוען, לא על יסוד ההרצאה שלך, אלא מקריאה בכתביו, שהיידן וייט בסופו של דבר, הכתיבה שלו מאז אמצע שנות ה-70, הוא לא מקבל את מה שקראתי הנחות היסוד של הדיסציפלינה. ברגע שהוא לא מקבל את הנחות היסוד הוא לא רלוונטי לעניין הזה. הוא יכול להיות מאוד צודק, אבל לא בעניין הדיסציפלינה.

**פרופ' גלבר:** אני רוצה להעלות עניין אחד שדן דינר הזכיר אותו והקדיש לו מקום חשוב בהרצאה שלו כמגמת העתיד וזה היווצרות הפרדיגמה של הזיכרון כפרדיגמה מרכזית בהיסטוריוגרפיה. לא הספקנו פה להתייחס לזה, ונדמה לי שכמעט אף אחד לא התייחס לזה, לא מפני שזה לא ראוי להתייחסות. אולי זה לא התחבר לנו כאן עם הדברים האחרים. את השנה האקדמית הבאה נפתח ביום עיון על היסטוריוגרפיה וזיכרון ונמלא את החסר. בזה נפתח את השנה הבאה בדיונים המתודולוגיים שלנו.

תודה לכולם ולהתראות