

# תנועה

## הגר קוטף

תנועה היא השינוי במיקומו של אובייקט או של חלקים ממנו בחלל במשך זמן מסוים. מימושים שונים של השינוי – התכוונות שונות, יצירת חללים שונים ואכלוסם, יצירת קשרים שונים והפרעתם, ייצור או הריסה של תנאים חברתיים שונים – יכולים להיות פוליטיים או לא, על פי תוכנם. המדינה – במיוחד זו המודרנית, במיוחד לאחר המצאת הדרכון ובמידה גדלה והולכת ככל שמשתכללות טכנולוגיות האטימה והרגולציה של הגבולות – רואה את עצמה כמי שאחד מענייניה המרכזיים הוא השליטה בתנועה – של אנשים ודברים – אל תוך גבולותיה ומתוכם. עניינה הפוליטי הוא במידה רבה התנועה ממנה, אליה ובתוכה: מי רשאי להיכנס ומי לא; מי רשאי להישאר ומי לא; על כניסתה של איזו סחורה (או הון) משלמים מסים; הוצאתה של איזו סחורה (או הון) יש לעודד או לעכב; אילו חלקים יש לבצר (הכרעה שבעת הנוכחית, עם פריחת החומות והגדרות, יכולה להיחשב כרכיב מרכזי בהכרעה מיהו ידיד ומיהו אויב). אך האם תנועה, כזו, היא דבר פוליטי? ואם כן, איזו תנועה בדיוק? ומה הופך תנועה מסוג מסוים לרלבנטית לאחיותו של הפוליטי?

המאמר הנוכחי יציע ויבחן כמה וריאציות של הגדרה מרכזית לתנועה כתופעה פוליטית, בתוך מסגרת המחשבה הליברלית. (1) בעקבות הערה קצרה של חנה ארנדט – תנועה היא המטריאליזציה של המובן הליברלי של המושג "חירות"; (2) מעבר לארנדט, תנועה היא אופן הקונקרטיזציה, המטריאליזציה של הסובייקט הליברלי עצמו, כלומר הסובייקט הליברלי, אשר על פי רוב מופיע בספרה הפוליטית הליברלית כסובייקט מופשט, נושא זכויות, מופיע כסובייקט קונקרטי שהוא בה-בעת סובייקט פוליטי ליברלי באותם רגעים שבהם ניתן לחשוב על גופו כעל גוף נע. אפשר אולי לטעון שאם הסובייקט הליברלי אכן מופיע כסובייקט פוליטי קונקרטי כאשר הוא מופיע כגוף נע, תנועה הופכת לציר פוליטי מרכזי ולמוקד לאחיותם של שלטונות וממשלים מסוגים שונים בדיוק מכיוון שהיא אמצעי מרכזי לאחיותם בסובייקט. והיות שהליברליזם חושב על הפוליטי, על השלטון או על הממשל (לפחות בהופעתם כחיצוניים לסובייקט) כעל רע הכרחי שיש לצמצם את אחיותו, חופש התנועה הופך לסמן המרכזי – אם לא לתוכן המרכזי – של מושג החירות הליברלית. (3) תנועה היא 1+2 מכיוון שהיא תנאי להתגלמות קונקרטית של הרציונליות – התגלמות שהיא אולי הכרחית לפילוסופיה פוליטית גם אם אינה הכרחית לזרמים פילוסופיים דוגמת תורת ההכרה או המטאפיזיקה.

וריאציות שונות של הגדרות 1 ו-2, לעיתים נפרדות ולרוב ארוגות זו בזו, יעמדו במרכזם של פרקים א' ב' ו-ג' של חלק I, העוסקים באליזבת ק. סטנטון, תומס הובס וויליאם בלקסטון בהתאמה. במובנים שונים, שלוש תחנות אלו מסמנות את האופק ההיסטורי (והגיאוגרפי) של ההגדרה. פרק ה', הסוקר בקצרה (ובהכרח באופן חלקי ובלתי מספק) את העיסוק בתנועה

בעשורים שלאחר בלקסטון ועד המחצית השנייה של המאה העשרים, מבקש להבהיר בכך את התייחסות שלעיל. פרק ד' של חלק זה יציג את מי שנדמה כיוצא מן הכלל של ההגדרה הליברלית הנפרשת כאן, המזהה חירות עם תנועה – ג'ון לוק. הגדרה 3 תוצע בפרק ו', המסכם את חלקו הראשון של המאמר. בחלקו השני אבקש לחרוג ממסגרת המחשבה הליברלית – חריגה שיייתכן כי תתגלה ככישלון.

## 1. ליברליזם

### א. סיפור

אפתח בסיפור. זהו סיפור אמיתי, שראשיתו ביום אחד ב-1852, כאשר אליזבת מילר הופיעה בחצר ביתה של בת דודתה אליזבת קדי סטנטון לבושה בתלבושת שתיקרא לימים הבלומר (bloomer): מעין שרוואל ומעליו חצאית עד הברך. סטנטון, אחת הסופרוז'יסטיות החשובות של הגל הראשון של הפמיניזם, אם לא החשובה שבהן, הציגה משנה פוליטית מורכבת ואמביוולנטית. טענותיה בדבר מעמדן הפוליטי של נשים השתנו לאורך השנים, ועל פי רוב נשענו (גם בנקודת זמן נתונה) על מסגרות פילוסופיות שונות, לעתים סותרות. אולם במחצית הראשונה של שנות החמישים, זמן התרחשותו של הסיפור שלנו, היה הטיעון הסופרוז'יסטי שלה טיעון אוניברסלי על פי רוב, אשר הניח ודרש שוויון בשדה המשפטי, הסתמך על הנחות ליברליות, והוצא על הפועל כאקטיביזם שמשכפל שדה פוליטי ליברלי. על כן ניתן לומר שסטנטון של סיפורנו היא הוגה ופעילה ליברלית.

נחזור למדשאה. סטנטון התלהבה למראה התלבושת החדשה: "כשראיתי את בת דודתי," היא מספרת לנו, "עם מנורה בידה האחת ותינוק בורועה האחרת, הולכת במעלה המדרגות בקלילות ובחן, כאשר אני בעקבותיה, על גלימותי, משתרכת בקושי (על מנורה ותינוק אין אפילו מה לדבר); כשראיתי את בת דודתי כך, השתכנעתי מיד בצורך הדחוף ברפורמה בלבושן של נשים. עד מהרה לבשתי בעצמי תלבושת דומה."<sup>2</sup>

בעקבות סטנטון התחילו סופרוז'יסטיות רבות ללבוש את התלבושת החדשה, וקמפיין שנמשך שנתיים ובסופו של דבר נכשל יצא אל הדרך.

בקמפיין הוצגו שני טיעונים מרכזיים: (1) שהשמלות הכבדות וההדוקות גורמות נזקים בריאותיים לגופן של נשים (מנזק לעמוד השדרה ועד למגוון של מחלות עצבים), ולכן יש להחליפן בתלבושת חדשה ומשחררת; (2) שהתלבושת החדשה משחררת כיוון שהיא מאפשרת לנשים לזוז – היא מרחיבה את חופש התנועה שלהן. סטנטון מדווחת שבעקבות המעבר לשמלה החדשה היא הרגישה כמו שבויה ששחררה משלשלאותיה וכבליה: "כעת תמיד הייתי מוכנה להלך במהירות בברד, בשלג או בגשם, לטפס על פסגת הר, לקפוץ מעל גדר, לעבוד בגינה... איזו תחושת חירות הרגשתי."<sup>3</sup> חופש התנועה שעליו מדווחת סטנטון לא היה רק עניין של פנאי או של הנאה (טיפוס על הר או עבודה בגינה). הוא היה, או לפחות הוצג, כשאלה של חיים ומוות. כאשר בנה, ששהה

באותה עת בפנימייה, ביקש שלא תבוא לבקרו בתלבושת החדשה (כיוון שעוררה לעג בקרב רוב בני התקופה), סטנטון התחננה בפניו לשקול זאת מחדש. היא שאלה אם לא ייחנה לצאת לטייל איתה, וציינה שלא תוכל לעשות זאת בשמלה הישנה, הארוכה והכבדה. אבל גם אם תהיה מסוגלת להתלוות אליו לטיול שכזה, באיטיות ובמאמץ רב, מה יקרה – היא שאלה – אם יופיע לפתע שור ויתחיל לרוץ לכיוונם? איך תוכל לרוץ, לקפוץ מעבר לגדר ולהינצל בשמלה ההיא? היות שטיעון זה הוא על סף הגיחוך, אם לא מעבר לו, דומני שאי אפשר להימנע מהמחשבה שההפרזה הזאת משרתת נקודה אחרת, המתבהרת כאשר מבינים את אפיזודת הבלומר לאור מערך הסמלים שהלבוש הוויקטוריאני מבקש לגלם.

השמלות הוויקטוריאניות התפתחו במאה השמונה-עשרה לצד התהוותן של הספרות הנפרדות. הן סימנו את שייכותה של האישה בת המעמד הבינוני והגבוהה לספרה הפרטית, הביתית, הבלתי יצרנית, ובה בעת היו גם אמצעי להבטחת הגבלתה לספרה זו. לכן הקמפיין למען רפורמה בלבוש הדגיש תנועה כסמל וכאמצעי לחריגה מהספרה הפרטית ולתפיסת מקום שווה בספרה הציבורית, הכלכלית או הפוליטית. "תנועה" מופיעה כאן במשמעות כפולה, ואולי מרובה: תנועת הגוף הקונקרטי ו"מוביליות" חברתית, אבל המשמעויות (אולי המשמעות המילולית והמשמעות המטאפורית) קורסות כאן זו אל תוך זו. המוביליות החברתית מתאפשרת עם תנועת הגוף שיכול להלך בחופשיות רבה יותר מחוץ לבית, והתנועה הקונקרטי של הגוף (חילוץ העצמות, הטיפוס במדרגות, הריצה בשדה, וכפי שנראה מיד גם התנועה בחלל המשרד, למשל) היא הביטוי (התולדה, ההתגלמות הקונקרטי, ואולי גם המשמעות) של ההפרה, החריגה (הטרנסגרסיה) מקווי התיחום של הספרות הנפרדות. נחזור לקריסה זו של המילולי והמטאפורי מאוחר יותר, ובנתיים נתמקד בביטוייה הקונקרטי: במשך השנתיים שבהן נמשך הקמפיין נדמה היה לפרקים שהתלבושת החדשה, ואיתה חופש התנועה שאפשרה, הפכו למהות של שחרור הנשים. גרית סמית', אביה של אליזבת מילר שאיתה פתחנו, שהיה תומך נלהב בזכויותיהן של נשים ותומך נלהב לא פחות בבלומר, הרחיק לכת עד כדי סירוב להשתתף בכנס השנתי למען זכויות הנשים ב-1856, כיוון שמרבית המשתתפות נטשו את התלבושת החדשה:

אני מאמין שהעוני הוא הקללה הגדולה ביותר הרובצת על האישה, ושגללו היא חסרת ישע לדרוש את זכויותיה. על האישה לצאת לעבוד ולהיפטר מעוניה, אלא שהיא אינה יכולה לעשות זאת בשמלתה הנוכחית המגבילה. ובכל זאת – נדמה שהיא נחושה שלא לעשות זאת. היא אינה מוכנה להקריב את חנה ואת תפיסותיה על אופנה אפילו כדי להשיג את זכויותיה [...] כמה מהר תתעלה האישה מתלותה המשפילה בגבר אם רק תאמץ תלבושת רציונלית שלא תמנע ממנה להשיג עבודה! כמה מהר ישתנה אז חוזה הנישואין כך שיכיר במעמדם השווה של שני צדדיו! וכמה מהר היא תזכה בגישה לקלפי.<sup>5</sup>

מבנה הטיעון הזה חוזר לכל אורך הקמפיין, גם אם תכניו שונים בכל פעם. השמלה הישנה הופכת לסמל, לסיבה ולבסיס של כל אופני הדיכוי שמהם סובלות נשים. כה רבים מהדיונים

והמאבקים סביב מצבן הפוליטי של נשים עברו בשנתיים האלו דרך שאלות של לבוש ואופנה, שהופיעו סביב שאלת הגבלת התנועה. כאילו שאם ישתנו אורך החצאית או מידת ההידוק של המחוך, כל הרעות החולות שמהן סובלות נשים, כל אופני האפליה והדיכוי, יחלפו לפתע מן העולם.

הסיפור הזה עשוי להישמע ספציפי מאוד, אם לא אזוטרי, אבל אני רוצה לטעון שהוא מייצג משהו לגבי האופן שבו תנועה פועלת בתוך מסגרת המחשבה הליברלית.

## ב. הובס

הופעתו של "המבנה החברתי-פוליטי [...] שאנו מזהים כליברליזם", טוען ג'ון רוג'רס ב *The Matter of Revolution*, היתה כרוכה במהפכה במודלים המדעיים של תנועה פיזית. עם מהפכה זו, שהתרחשה במאה השבע-עשרה, החלה הפילוסופיה על ענפיה השונים להתעסק בתנועה באופן כמעט אובססיבי. לענייננו, הממד המשמעותי ביותר בעיסוק זה היה הניסיון לקשר בין עולם ההיררכיות החברתיות והפוליטיות מחד גיסא לעולם התנועה (זרימת הדם, נפילתן של אבנים או התנגשויות של חלקיקים אטומיים) מאידך גיסא. השניים לא סתם הוצגו כמקבילים זה לזה (כמצע למטאפורות או אנלוגיות), אלא כתלויים אונטולוגית זה בזה. הובס, טוען רוג'רס, הוא "אולי הדוגמה הטובה ביותר של התלות ההדדית הזאת בין שני השיחים."<sup>6</sup> נדמה שאת מה שיש לומר על הובס ותנועה ניתן לומר במשפט אחד: אצל הובס אפשר להעמיד כל דבר על תנועה (motion): החל במחושים ותופעות, עבור בפעולת הדמיון וכלה בטוב ורע, "החיים עצמם אינם אלא תנועה", טוען הובס.<sup>7</sup> וכיוון שתנועה אינה יכולה לייצר, לטענתו, שום דבר שאינו תנועה, גם הספירה הפוליטית חייבת להיות מורכבת מתנועה ותו לא. אבל האמירה הזאת נותרת ריקה; כיוון שהיא מקיפה הכול היא אינה אומרת דבר, וודאי שאינה אומרת דבר על הייחוד של תנועה כתופעה פוליטית ועל מקומה של התנועה במחשבתו הפוליטית של הובס. אם מנסים לבודד את משמעותה הפוליטית של תנועה אצל הובס, אפשר למקמה (כפי שאכן עשו כמה הוגים, ובהם רוג'רס או ספרגנס (Spragens))<sup>8</sup> ביחס בין פילוסופיית הטבע ובין מצב הטבע אצל הובס (על צורת הארגון של הפוליטי שמצב-טבע זה גזור). כמו הגופים של יחידים במצב הטבע, הגופים בפילוסופיית הטבע של הובס מצויים בתנועה כאוטית חסרת תכלית ולכן מתנגשים או עלולים להתנגש זה בזה ללא הרף. מכאן שעל תנועתם להיות מרוסנת, וריסון זה חייב להיות יציב וחיצוני לגופים הנעים עצמם (שהרי הם חסרים את התכלית שהיתה יכולה לספק עיקרון לרגולציה פנימית). זהו, טוענים רוג'רס וספרגנס, בסיס ההצדקה של המשטר האבסולוטי. אך משמעותה הפוליטית של תנועה אצל הובס יכולה להיות משויכת (גם) להיבט אחר בהגותו: אם מתמקדים בתנועה האנושית כפי שהיא מצויירת בלוייתן (בתנועותיהם הקונקרטיים של יחידים, להבדיל מאלו של גופים טבעיים), תנועה מופיעה כתופעה פוליטית לא כיוון שהיא מכפיפה את הפוליטי להכרח הטמון בטבעי, אלא כיוון שהיא מגלמת את מושג החירות ההובסיאני.

חירות אצל הובס היא יחס מסוים בין יכולותיו הטבעיות של הגוף לנוע (כך שאם ריחוף באוויר,

למשל, לא נכלל בין יכולות התנועה הטבעיות שלי, אין כאן שאלה של חירות) ובין קשת האפשרויות למימוש הפוטנציאלי של יכולת זו. במילים אחרות, חירות היא היעדר מגבלות חיצוניות על תנועה, מגבלות שמונעות מהיחיד להתנהג לפי מה שבכוחו וברצונו לעשות, והיא פונקציה של החלל הפנוי לתנועה המצוי סביב היחיד (כך שבתא כלא מרווח, טוען הובס, יש יותר חירות מבצינוק). לכן חירות היא תכונה של גופים בלבד. כל שימוש במושג המיישם אותו ביחס לדבר שאינו גוף הוא שימוש לרעה (abuse) במושג. מה שאינו יכול לנוע – חירותו אינה יכולה להישלל?.

זה נכון לגבי יחידים ולגבי כל אובייקט טבעי אחר (מים או עט הנופל מן השולחן), ולמעשה – נכון לגבי יחידים בתור אובייקטים טבעיים. ובכל זאת, יש ממדים מסוימים המייחדים את התנועה האנושית (או ליתר דיוק את תנועתם של גופים חיים) שמשמעויותיהם הפוליטיות מובהקות יותר. בתוך קהילה פוליטית יחידים הם בעלי קיום כפול: מצד אחד הם גופים בתנועה, ומצד שני הם יצורים משפטיים מלאכותיים (סובייקטים). כגופים טבעיים (ובהמשך נראה שגם כסובייקטים), טווח התנועה הפוטנציאלי המהווה מדד לחירות הוא טווח התנועה של הגפיים. זו נקודה חשובה קודם כול כיוון שהיא מאפשרת לנו להימנע ממושג תנועה שהוא רחב כל כך עד שניתן להעמיד עליו את הכול. נשוב להשלכותיה הנוספות בהמשך. אך כסובייקטים, בני האדם אינם גופים, כי אם כאמור יצורים מלאכותיים (ונדמה לי שזהו בדיוק הרגע שבו החשיבה ההובסיאנית מציבה את המודל המרכזי של הסובייקט הליברלי: הסובייקט כישות ריקה, משפטית, חוזית). נדמה שכיצורים מלאכותיים אי אפשר לראות סובייקטים כיצורים בעלי חירות (או חירות פוטנציאלית): לא כיוון שהם כפופים לחוק (אחת המסורות שהובס מתווכח איתן בלוינתן היא העיסוק בשאלת תנאי החירות תחת החוק, ואחת המטרות המרכזיות שלו בספר זה היא להראות שסובייקטים נהנים מחירות גם בתוך קהילה פוליטית), אלא כיוון שהם אינם גופים בעלי כוח לנוע. לכן, השימוש במושג "חירות" לגביהם יהיה שימוש לא תקני. אבל כאמור, חירותם היא בדיוק מה שהובס מבקש להוכיח.

הובס מתמודד עם המתח הזה בשני מישורים שונים. ראשית, סובייקטים נותרים חופשיים כיוון שהם משמרים מידה של קיום טבעי בתוך המערכת הפוליטית ועד כמה שהם משמרים אותה. קיום טבעי כזה עשוי להישמר באותם אזורים שהחוק אינו חודר (או אמור שלא לחודר) אליהם,<sup>10</sup> אבל הוא עשוי להישמר גם בתחום החוק, באמצעות האפשרות הנתונה-תמיד שלא לציית. באיים הללו הסובייקט הוא שוב גוף בתנועה, ולכן הוא חופשי (או לא חופשי). כדי להבין את המישור השני ניתן לעבור דרך הדיון שהובס מציג בשאלת השעבוד.<sup>11</sup> כאשר הוא מבחין את השעבוד (servitude) ממצב העבדות או השבי (slavery or captivity), נחשפות שתי התכונות המהותיות של מושג החופש ההובסיאני – שתי תכונות המתלכדות לבסוף. ראשית, הצמיח/משרת, שלא כמו העבד או השבוי, אינו אסור בשלשלאות (או כלוא בין קירות), כלומר הוא יכול לנוע בחופשיות. שנית, שלא כמו האחרים, הצמיח/משרת הביע – במפורש או במרומז – רצון; הוא הסכים למצבו. השתיים – הסכמה ותנועה – הן מה שהופך אותו לחופשי, ושתייהן כרוכות זו בזו: ההסכמה יכולה להיות מוסקת בדיוק מהיעדר הכבלים. במקביל, אפשר כמעט להעמיד רצון

ותנועה האחד על השנייה, כיוון שברגע הפעולה (שאינה אלא תנועה) הרצון והמעשה מתלכדים. הפעולה תמיד כבר כוללת את הרצון לפעול במכניקה ההובסיאנית.<sup>12</sup> תנועה, רצון, הסכמה וחירות הופכים אפוא לבלתי נפרדים זה מזה. והיות שהצמית/משרת הוא המודל לסובייקט בכלל, היות שתנועה היא היבט של הגוף, היות שהסכמה היא היסוד של הקהילה הפוליטית, והיות שנהוג לחשוב על רצון כעל היבט מהותי של הסובייקט כתודעה, אנחנו רואים כאן שגם כיציר מלאכותי של הארגון הפוליטי, היחיד שומר לפחות על מידה מסוימת של גופניות (ולכן חירות פוטנציאלית). הקשר הזה, המעגן את הסובייקט המופשט (היציר המשפטי, החוזי, הרציונלי) בגופו הנע, מופיע שוב ושוב במאתיים השנים שאחרי הובס, ובמידה פחותה גם לאחר מכן, אצל הוגים כדוגמת הובהאוס (Hobhouse), גרין או וולסטונקראפט (Wollstonecraft).

אך כאשר אנו מגדירים את המשרת – כפי שמגדיר אותו הובס – כזה שהסכים שלא לשאת רגליו ולברוח, נדמה כי אין מנוס מהמסקנה שתנועתו מוגבלת, גם אם באופנים אחרים. שלשלאותיו הוסרו רק כיוון שהוא עצמו מגביל את תנועותיו (אולי אפשר לרמוז כבר כאן שתנועה מוגבלת זו היא-היא התנועה המאפיינת את הסובייקט הליברלי שיתהווה בעשורים הבאים). גם אם אין סתירה בטענה שהוא חופשי, שכן הובס הגדיר חירות כהיעדר מכשולים חיצוניים על תנועה, תפיסת החירות של הובס מתגלה פה כצרה למדי וכשונה באופן מהותי מהתנועה חסרת המעצורים שהובס משרטט כשהוא מדמיין אובייקטים נעים. כאן מופיע טיעון נוסף, שלא רק מציע פתרון לבעיה זו, אלא גם מיישב במישור אחרון את הפרדוקס הנובע משיוך חירות (פוטנציאלית) לסובייקטים משפטיים. אם לוקחים ברצינות את הטענה של הובס שמרגע ההסכמה/ האמנה, הרצון של האדון, כמו גם פעולותיו, הם גם רצונו ופעולותיו של המשרת, אפשר לטעון שטווח התנועה הפוטנציאלית של המשרת לא מצטמצם: הוא שווה לטווח התנועות הפוטנציאליות של האדון. כאן, עם מודל השעתוק, אנחנו יכולים להבין את האופן שבו חירות מלאה משתמרת תחת הריבונות – אפילו הריבונות העריצה ביותר. היא משתמרת בגופו של הריבון. אמנם גם הריבון של הובס הוא יציר מלאכותי ואינו אדון (או מלך) ספציפי, אך כמו במקרה של היחיד, גם מלאכותיות זו אינה נקייה מאלמנטים גופניים, והובס מתעקש שאלמנטים אלה הם יותר ממטאפוריים. כך, גם ברגע שבו הובס בונה את היצור המלאכותי הגדול מכולם – המדינה – הוא משמר את גשמיותו.

שלא כמו הסובייקט, ששומר על מידה מסוימת של גופניות גם כיציר פוליטי, הריבון הוא גוף פוליטי במלוא מובן המילה, ולכן הישות הפוליטית היחידה שיכולה להיות חופשייה לחלוטין. לפיכך, את טענתו של הובס שחירות מלאה מצויה רק אצל הריבון יש להבין לא רק דרך פרספקטיבת המלחמה (הממקמת את הריבון במצב טבע תמידי) אלא גם דרך סוגיית התנועה (וייתכן שהשתיים מתלכדות בסופו של דבר). יתרה מזו, ההתעקשות שהמדינה היא אכן גוף, והניסיונות החוזרים ונשנים של הובס לאתר את גפיה, משמעם שגם במישור הפוליטי הובס מוסיף לחשוב על חירות כעל טווח פוטנציאלית של תנועת הגפיים. אולם אמירה זו נותרת תמוהה-משהו אם לא מבינים אותה כדימוי; ככלות הכול, תנועתו של הריבון כיציר מלאכותי אינה זהה לתנועתם של עצבים בגוף, למשל. אלא שאם אנו מבינים את הטענה לעיל כדימוי, אנו עומדים

שוב בפני הפרדוקס הנובע משיוך חירות לאובייקטים מופשטים. ייתכן שהפער בין הקונקרטי למופשט בדיון של הובס על הריבונות מוסווה דרך המעבר החלקי יחסית, שעליו הצבעתי בסעיף הקודם, בין המובנים הפיזיקליים של תנועה (שינוי במיקום של אובייקט או חלקים ממנו על גבי רקע יציב יחסית) ובין מובניה הפיגורטיביים (תנועתן של מחשבות, זרם תודעה). בעוד שהתופעה (תנועה) המתרחשת בשני אלה אינה זהה, המובנים בקבוצה האחרונה אינם בהכרח כבר מטאפוריים. ייתכן שאופני המשמעות הגמישים של המושג מאפשרים להובס להסוות כאן פער המובנה לתוך מושג הריבונות שלו – פער בין האורגני למלאכותי (artifact).

### ג. בלקסטון

וויליאם בלקסטון משמר את הקשר בין חירות לתנועה, אבל מכניס בו שלושה שינויים מרכזיים. ראשית, שינוי במושג התנועה עצמו: motion הופך אצל בלקסטון ל-locomotion, לכוחו של היחיד "לשנות מצב או לשנע את עצמו בכיוון שאליו נטייתו מכוונת."<sup>13</sup> שנית, היות ש-locomotion אינה אלא היכולת לשינוי מקום (locus), הגפיים, שאמנם נותרות אמצעי חשוב לתנועה (גם אם לא לגמרי הכרחי), מאבדות את מעמדם כאובייקט המרכזי של תנועה כחירות: הן כבר אינן האובייקט שתנועתו היא מוקד השאלה הפוליטית של חירות. בלקסטון אינו מזכיר כלל גפיים כאשר הוא מדבר על חירות, ותפקידן בהזזת הגוף ממקום למקום נותר מרומז בלבד. אולם – וכאן מופע השינוי השלישי – הגפיים אינן נעלמות. לצד "חירות", בלקסטון מצביע על עוד שני מקבצי זכויות מרכזיים: "ביטחון" ו"רכוש". גפיים מופיעות בצורה המפורשת ביותר דווקא תחת הקטגוריה של ביטחון: הן האמצעי המרכזי להגנה על הגוף ואחד האלמנטים המוגנים במסגרת קטגוריה זו. נחזור למשמעותו של שינוי זה בהמשך.

ההשוואה עם שני המקבצים האחרים מאפשרת לזהות אצל בלקסטון אינטימיות בין גוף לחירות. גם תחת שני מקבצים אלה מופיע הגוף: ביטחון הוא בין השאר ההגנה על "גוף" ו"גפיים", והגוף הוא הרכוש הראשוני (גם מבחינה זמנית וגם מבחינה עקרונית). אלא שהתפקיד שהגוף ממלא בהקשרים אלה מתאים יותר לסיפור המקובל על הליברליזם. הגוף נתפס כאן כדבר חיצוני לפוליטי, שיש להגן עליו בדיוק בשל מעמד חיצוני זה. תחת חירות, לעומת זאת, הגוף הוא אלמנט פוליטי מובהק: במקרה של כליאה, של שלילת זכות התנועה, הגוף נקרא למגרש הפוליטי הקדמי – לחצר המלך: בדיוק כאן מופיע ה-habeas corpus – הזכות "to bring his body before the Court of King's Bench or Common Pleas"<sup>14</sup> זהו אם כן הגוף כגוף נע, שמאפשר את החיבור בין גוף לחוק; שמכניס את הגוף לתחומו של החוק, לתחומה של הריבונות, באופן כמעט מילולי – לחצר המלך.

ייתכן שהניתוק בין הגפיים לתנועתו של הגוף הוא אחד התנאים המאפשרים אינטימיות זו. ניתוק זה מייצר תהליך משולש: ראשית, הגוף הנע, לפחות ככל שזה נוגע לשאלת החירות, הופך רזה יותר. הוא רלבנטי לשדה הפוליטי רק כנקודה המשנה את הקואורדינטות שלה על מטריצת מרחב-זמן. שנית (או אולי מדובר רק בדרך אחרת להבין את אותה תופעה של צמצום), הגוף

הנע עובר אובייקטיפיקציה. אמנם במובן חשוב היחיד נותר סוכן של התנועה: נטייתו מצביעה על הכיוון שאליו על הגוף לנוע, כלומר כוונתו היא רכיב סובייקטיבי מניע. אולם נדמה שלכל הפחות משהו בדימוי הוויזואלי של הגוף כמכונן תנועה זו הולך לאיבוד. שינוי המקום יכול להיות תוצר של הזזת הגוף ולא של תנועתו, ולכן דומני שכבר לא מדובר בגוף שהוא בראש ובראשונה גוף אנושי (או ליתר דיוק גוף חי), אלא בגוף במובן המופשט של המילה, אובייקט ככל אובייקט אחר. מרלו פונטי טוען שהגוף הנע ממוטט את הדיכוטומיה גוף/נפש המרכזית לליברליזם. דרך תנועותיו של גופינו אנחנו מבינים – חווים – שהגוף שלנו אינו אובייקט ככל אובייקט אחר אלא סף בין סובייקטיביות לאובייקטיביות – סף שעצם קיומו הופך את הדיכוטומיה לבלתי אפשרית.<sup>15</sup> אך ייתכן שעם דחיקת הגפיים לשולי התנועה והמעבר למחשבה על גוף המשנה את מיקומו (במקום גוף נע), ההבחנה בין אובייקטיביות לסובייקטיביות מתייצבת. לבסוף, עם שני התהליכים הללו – הרזיה ואובייקטיפיקציה – הגוף עובר דה-קונקרטיזציה והופך אוניברסלי.

משלוש בחינות אלו, הגוף הנע הוא גוף זמין ומזמין למחשבה ליברלית. האנורקסיות של הגוף, שנותר נקודה נעה בלבד, היציבות שלו, שמאפשרת את בידודה של הרוח (mind) כמהותו של הסובייקט, והאוניברסליות שלו, שמאפשרת לחשוב על סובייקט בעל-גוף שהוא בכל זאת אוניברסלי (או סובייקט אוניברסלי שהוא בכל זאת בעל גוף), מאפשרת לגוף לתפוס את קדמת הבמה של המחשבה הפוליטית הליברלית (למעשה לעגן את שאלת החירות עצמה) בלי לחתור תחת המסגרת הליברלית במידה שעלולה לערער את יסודותיה.

אולי זו הסיבה שהגוף הנע היה רלבנטי כל כך, זמין כל כך לבלומריות שאיתן פתחתי. בשבילן תנועה היתה אופן של התגלמות גופנית ששלילת החירות של נשים יכלה להופיע דרכו באופן קונקרטי. הגוף הנע, ויותר מכך הגוף שתנועתו הוגבלה בשל לבוש מסוים, היה אתר שבו אפשר היה ליישב, ולו לרגע, את הפרדוקס בין אוניברסליזם לפרטיקולריות שעליו הצביעה ג'ואן סקוט: הפרדוקס שמופיע במתח שבין טענות לשוויון המתבססות על הנחה של אוניברסליזם, ובין עמדה פרטיקולרית של שוני שממנה טענות אלו נשמעות (כלומר טענות הנשמעות בשם נשים).<sup>16</sup> במילים אחרות, תנועה היתה ציר גופני שאפשר להבנות נשים בדמותו של הסובייקט המופשט/ אוניברסלי (הזכרי) ובכל זאת לשמר את מיקומן הייחודי כנשים. אבל הגוף הנע היה יותר מכל אלה: הוא היה אמצעי, פתח, שדרכו יכלו אופני דיכוי אחרים להיקשר לגוף, ואופני דיכוי גופניים באופן מהותי (כמו נזקים בריאותיים) יכלו להופיע כפוליטיים. תנועה מתגלה פה, אם כן, כצורה פריביליגית שבה הסובייקט מופיע בתוך השיח הליברלי כסובייקט שהוא בה בעת גופני ופוליטי.

“על מנת לשמור על יופיין” כתבה מרי וולסטונקראפט, “הגפיים והיכולות [של נשים] מעוכבים על ידי מה שהוא גרוע מתחבושות הקושרות את רגליהן של ילדות סיניות.”<sup>17</sup> חיי הישיבה שנגזר עליהן לחיות, בעוד ילדים (בנים) מפזזים באוויר הפתוח, מחלישים את שריריהן ומרפים את עצביהן. דחיסות זו “מייצרת, באופן טבעי, תלות של הרוח.” בקצרה, ישיבה ממושכת מסכנת את הרציונליות (שעל פי קאנט אינה אלא עצמאותה של הרוח, ר’ סעיף ו’). ואכן, “רוב הנשים



במעגלים שבהם צפיתי, אשר התנהגו כיצורים רציונליים או הפגינו חיות של המחשבה, הורשו – במקרה – לרוץ פרא.<sup>18</sup> אם נתייחס לטיעון הזה ברצינות, נוכל ללכת עם המסקנה שלעיל צעד נוסף (אם כי אינני בטוחה שלא יהיה זה צעד אחד יותר מדי): תנועה, ובאופן ספציפי יותר תנועותיהן של הגפיים, אינה פשוט המטריאליזציה של המושג הליברלי של חירות ואינה פשוט אופן התגלמות גופנית פריבילגי של הסובייקט הליברלי; היא תנאי גופני לרציונליות עצמה.

#### ד. הערה על לוק

מבחינת התיקוף ההיסטורי, ההגדרה המזהה חירות עם תנועה נמתחת בין הובס לבלקסטון. כפי שמעידות הבלומריות או וולסטונקראפט, תנועה נותרה צורה פריבילגית להופעתו של הסובייקט הליברלי כסובייקט גופני בתוך הספירה הפוליטית הליברלית גם במאה התשע-עשרה, אולם בעשורים שלאחר בלקסטון השתנתה תפיסת הסובייקט ואיתה תפיסת החירות. בעוד שבמאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה חירותו של הסובייקט הליברלי עיגנה אותו לגופו הנע, מסוף המאה השמונה-עשרה נקשרה החירות לרציונליות עצמה, הרצון הופיע כמצע שיכול לשאת חירות (תפיסה שנחשבה אבסורדית בגלגוליו המוקדמים של הליברליזם – ראו בסעיף הבא), והופעתו של הגוף הנע הפכה להפצעה של הגוף על פני שטח שמאופיינים דווקא במחיקתו (ואולי משום כך אין זה מתמיה שהפצעות אלו – הפרעות אלו – נעשות, כפי שראינו עם הבלומריות או עם וולסטונקראפט, בשילוב עם הפרעה אחרת: מיגדורו של הסובייקט הליברלי). בסעיף הבא אשרטט תהליך זה בקצרה, אך ראשית יש להצביע על יוצא מן הכלל אחד ביחס לטענתי על אודות גלגוליו המוקדמים של הליברליזם: ג'ון לוק.

במסה על שכל האדם הציע לוק הגדרה של חירות שכביכול מתיישבת עם אלו שראינו לעיל, בתוספת אלמנט אחד: האדם הוא חופשי, טוען לוק, כל עוד הוא יכול "לחשוב או שלא לחשוב; לנוע או שלא לנוע, על פי העדפתה של רוחו שלו או של הכיוון שהיא מסמנת".<sup>19</sup> אולם נדמה שהגדרה זו נעלמת במסתו הפוליטית המרכזית. במסכת השנייה על הממשל המדיני זיהה לוק חירות דווקא עם הגבלת התנועה: עם הגדר המקבעת את הרכוש, אבל גם עם רגולציה והסדרה של חוק אוניברסלי שהכפיפות לו היא שמהווה חירות:

חירותם של בני אדם שיש להם ממשל, פירושה שהם חיים על פי חוק קבוע המשותף לכל אחד מבני אותה החברה. [...] במצב זה הריני בן חורין [...] שלא להיות כפוף לרצונו הבלתי יציב, הבלתי בטוח, הבלתי ידוע והשרירותי של הזולת.<sup>20</sup>

אפשר להסביר את מה שמופיע כאן הן כמתח בהגדרותיו של לוק והן כיוצא מן הכלל של ההגדרה שהצעתי בסעיפים הקודמים, אם נחזור לאופיה של התנועה במסגרת הלוקיאנית כפי שהיא מופיעה במסכת. מבחינת לוק, התנועה עצמה היא דבר מופשט: תנועה היא שינוי המרחק בין שני דברים.<sup>21</sup> כך, אף על פי שלוק מצביע על תנועה כאחת מאיכויותיהם הראשוניות של גופים, תנועה מופיעה דווקא בחלל. היות שלוק (שלא כמו הובס, למשל) טען שהחלל הוא ואקום

– נקי מכל חומר – תנועה מופיעה אצלו כמופשטת מהגופים עצמם.<sup>22</sup> יתרה מזו, ככוח, תנועה לא מוסקת מגופים המשנים את מקומם בחלל אלא מאינטרוספקציה: תנועתו של כדור ביליארד, למשל, אינה מלמדת אותנו דבר על יכולת התנועה של הכדור. מה שאנו תופסים בתופעה זו הוא כוח פסיבי, תשוקה בלבד.<sup>23</sup> את האידיאה של תנועה ככוח אקטיבי “מקבלים” אנו רק בחזרנו על המתרחש בתוך עצמנו, ששם מוצאים אנו על-ידי הנסיון, שעל-ידי פעולת-הרצון בלבד, על-ידי מחשבת הרוח בלבד, יכולים אנו להניע את חלקי גופנו שהיו קודם-לכן במנוחה.<sup>24</sup> בהגדרה של לוק לחירות, אם כן, המחשבה אינה רק “תוספת” לתנועה; היא בולעת את הגוף והופכת גם לנשא המרכזי של תנועה. ניתן אפוא לטעון שזו הסיבה שתנועה לא יכולה לשמש כציר של מושג החירות הלוקיאני. אם תנועה היא המטריאליזציה של מושג החירות הליברלי כיוון שהיא מהווה עיקרון פריבילגי להופעת הסובייקט הליברלי כסובייקט גופני, ואם כאיכות מופשטת היא אינה יכולה להיות עקרון מטריאליזציה – תנועה אצל לוק אינה יכולה להיות מזוהה עם חירות.

זאת ועוד, ייתכן שלוק יכול לחשוב על גידור כעל חירות בדיוק משום שכשהוא חושב על תנועה הוא לא חושב על הגוף. הבעיה המהותית שאיתה התמודד לוק סביב שאלת הגידור (שהיא שאלת הרכוש הפרטי, שכן “כיום אין עיקר ענינו של הקנין הפרטי פרי האדמה, או הבהמה והחיה שעל פני האדמה, אלא האדמה עצמה, הואיל וכל השאר כרוך בה”<sup>25</sup>) היא בעיה של מקום. הגידור יכול להיטיב עם כלל האדם, או לפחות לא לפגוע בזולת, רק כל עוד יש מספיק מקום, מספיק אדמה לכולם. לוק מודע לעובדה שהארץ הופכת מאוכלסת וצפופה יותר ויותר, ומודע לעובדה שהעיקרון “המקצה לאדם כמה שאפשר לו להשתמש בו” – העיקרון המבטיח שבעולם תהיה כמות מספקת של אדמה – היה יכול לעבוד “אלמלא העובדה שהמצאת הכסף, ונכונותם של בני האדם לתת לו ערך, הכניסו בפועל [...] נחלות גדולות יותר, וגם זכות ביחס אליהן.”<sup>26</sup> במילים אחרות, לוק מודע לעובדה שהשימוש בכסף, כמו גם ריבוי האוכלוסין במהלך הזמן, מעמידים בסימן שאלה את העיקרון המצדיק גידור (ורכוש) לשיטתו. אולם לאורך רובו של הטקסט לוק כמו שוכח את בעיית המקום או בוחר להתעלם ממנה. אפשר לאתר שתי הצדקות להתעלמות זו, אחת מרומזת ואחת מפורשת. ראשית, לוק מציע שמי שנותר ללא אדמה “ילך נא [...] להתיישב באחד המקומות הפנויים שביבשת אמריקה.”<sup>27</sup> אם כן, הקיום הליברלי היה תלוי בקולוניות לא רק לשם יצירת שווקים חדשים, אלא גם כדי לייצר דמיון של מקום שאינו אוזל (ואינו כבר-תפוס). שנית, ייתכן כי הפשטת הצריכה (מחציר שיכול להירקב או פרי שנשחת אם אין משתמשים בו<sup>28</sup> לכסף) אינה מייצרת קריסה של עקרון שפע המקום אם היא הולכת יד ביד עם הפשטתו או הרזייתו של הגוף עצמו. אם תנועה (במקרה זה ההגירה לאמריקה) אינה נחשבת בראש ובראשונה כשאלה של גופים (אלא למשל כסוגיה כלכלית), ואם הגוף נחשב, בהתאם למודל שנמצא מאוחר יותר אצל בלקסטון, כנקודה בלבד, בעיית הצפיפות לא רק מופיעה כפחות חמורה באשר היא פחות מוחשית; ההגירה מופיעה כפתרון פשוט ומתבקש. אם הגוף מנותק מהקשריו החברתיים, המשפחתיים, מן הקשרים למקום ולמה שבו, כי אז מדוע לא “ילך נא אותו איש להתיישב באחד המקומות הפנויים באמריקה”? הקשיים הכרוכים בהגירה נעלמים, ואכלוס נקודות שונות בחלל מופיע כפונקציה היחידה של גופים.

### ה. תנועה עד רולס – סכמה

בארבעת העשורים שלאחר בלקסטון, מושג החירות הליברלי שינה את פניו. חירות נותקה בהדרגה מפעולה ונקשרה לכוונה ורצון. בספרו *The Rise and Fall of Freedom of Contract* מראה עטייה (Atiyah) שבסוף המאה השמונה-עשרה הפך חופש החוזה לצורה המהותית ביותר של חירות ולפרדיגמה של חירות בכלל.<sup>29</sup> עליית הפרדיגמה החוזית הביאה לא רק לשינוי במושג החירות אלא גם לשינוי במושג האדם, שכעת ניתן להעמידו על הרצון. בהיותו מוקד יחסיו של האדם עם זולתו ועם הסובב אותו, הרצון הפך גם לנשא המרכזי של חירות (או דיכוי).

כך, למרות מופשטותה של התנועה הלוקיאנית, ב-1690 היה לוק יכול לטעון שהשאלה אם רצון הוא חופשי או לא חופשי היא "בטלה מפני שאין לה כל מובן"

ואין טעם לשאלה אם רצונו של האדם חופשי, כמו שאין טעם לשאלה אם שנתו מהירה או צדקתו מרובעת. החופש, שאינו אלא כח, שייך רק לפועלים ואינו יכול להיות תואר או אפינה של הרצון שאף הוא אינו אלא כח.<sup>30</sup>

כמעט מאתיים שנה מאוחר יותר (ב-1879) הציג גרין ביקורת כמעט זהה, המבוססת על הנחות הפוכות לחלוטין בדבר מהותו של הרצון. אין טעם בשאלה אם הרצון חופשי או לא – טען גרין – כיוון שהרצון הוא חופשי בהגדרה. "הרצון הוא מה שמהווה חירות, ורצון חופשי אינו אלא ייתור-לשון = 'חופש חופשי'.<sup>31</sup> ההבדל בין הגירסאות אינו מתמצה בכך שאצל גרין אין טעם בשאלה כיוון שהתשובה עליה היא בבירור כן, בעוד שאצל לוק הרצון לא יכול להיות חופשי; ההבדל המהותי – שגזור את ההבדל שלעיל – הוא שאצל גרין הרצון הוא עצם ולא כושר או כוח. הרצון הוא האדם בגירסתו של גרין ולא שלו.

מי שהכניס שינוי זה לראשונה למרכז השדה הפילוסופי הוא ככל הנראה מיל. היות שהאיום המרכזי על חירותנו, כפי שהוא מופיע בעל החירות, הוא האיום על חירותה של הנשמה מפני עריצות חברתית שעיקרה אחדות דעים, כבר אי אפשר להעמיד את החירות ואת שלילתה על פעולותיו או על אופיו של הריבון.<sup>23</sup> המדד לחירות הוא מעתה מידת האוטנטיות של הרצון, ולא יכולתו של הגוף לנוע. אם נשמר פה הזיהוי בין חירות לתנועה, הרי שהתנועה העומדת במוקד העניין הפוליטי היא סירקולציה של רעיונות ולא תנועת גופו של היחיד.

הפשטה זו של תנועה מגופים קונקרטיים המשיכה לאורך המאה התשע-עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים. בראשית המאה העשרים, באחת המסות הראשונות המציעות רטרופקטיבה של התיאוריה הליברלית, הגדיר הובהאוס את הליברליזם כביקורת פוליטית שעיקרה "הסרת המכשולים העומדים בדרכה של הקידמה האנושית."<sup>33</sup> החברה הליברלית מתוארת אצל הובהאוס כאורגניזם שמצוי (באופן כמעט מילולי) בתנועה מתמדת קדימה; התיאוריה הליברלית, בהתאמה, היא מה שמאפשר לאורגניזם זה להמשיך לנוע: היא "פתיחה של ערוצים לזרימה של החיות הספונטנית והחופשית" שלו.<sup>34</sup> מושגים כדוגמת "ציביליזציה, תנועה וחיות מופיעים כאן כקשורים לשיח הליברלי ולמסגרת המחשבה הליברלית בקשר בל-

ינתק, טוען מייקל פרידן. אבל יותר מכך: מה ש"מבחין ליברליזם מהאידיאולוגיות המתחרות בו" הוא סובלנות, המניחה "גמישות, תנועה, גיוון – של רעיונות, שפה ותוכן מושגי".<sup>35</sup> לענייננו אין זה משנה אם ההבחנה הזאת מדויקת או לא. מה שמשמעותי הוא שניתן לראות כאן אני-מדומיין של התיאוריה הליברלית אשר תופס את עצמו כגוף-מחשבה בתנועה; תנועה שמצידה מכשירה את הקרקע לתנועתו של המרחב הפוליטי עצמו.

במובן מסוים, נשמר פה רצף ככל הנוגע למרכזיותה של התנועה גם אם אובייקט התנועה משתנה עם תהליך ההפשטה (רצף שמתאפשר בדיוק בשל גמישות המושג שעליה הצבעתי לעיל). ובכל זאת, אופיה של התנועה עובר כאן שינוי משמעותי: תנועה יכולה להתרחש כאן רק בכיוון אחד: קדימה. ייתכן ששינוי זה מעיד כי תנועה כאן אינה אלא דימוי לקידמה, וככזו היא מובחנת באופן רדיקלי מתנועה פיזית, שבה הגוף (עם או בלי גפיים) משנה את מיקומו קדימה, אחורה או לצדדים, ולחלופין יכול להישאר במקומו כמניפסטציה של חירות. ייתכן שכאן הפיגורטיבי גולש בבירור למטאפורי, והמתיחה המופרזת של גבולות המושג הופכים אותם לדיפוזיים: תנועה וזרימה גולשות זו אל זו וההגדרה מתערערת (האומנם מתערערת? האם מטאפוריזציה מרחיקה אותנו ממשמעות המילה או חושפת משהו על מהותה?).

כך או כך, עם רולס (ולטענת פרידן גם עם דבורקין), הבנה זו של הליברליזם את עצמו משתנה. רולס מבקש לעצור את תנועתו של הליברליזם ולקבע את המרחב הפוליטי. במסתו השנייה הוא מצהיר שוב ושוב כי מטרתו ב-*Political Liberalism* היא יציבות. רולס מבקש להוציא זמן ושינוי אל מחוץ למשוואה עד כמה שניתן ו"לקבע, אחת ולתמיד, את התוכן של זכויות וחירויות פוליטיות בסיסיות".<sup>36</sup> באופן לא מפתיע, חופש התנועה, שהיווה את החירות הבסיסית ביותר, אם לא הגדיר ממש את החירות עצמה במאות הקודמות, אינו כלול ברשימה זו. רולס, שראה סובייקטים כיצורים מופשטים, "יחידות של מחשבה, התדיינות ואחריות",<sup>37</sup> תפס חופש כמה שנשען על "הכשרים האינטלקטואליים והמוסריים של יחידים",<sup>38</sup> לא על גופו. חופש תנועה מופיע ב-*Political Liberalism*, אך לא תחת מה שרולס מגדיר כ"זכויות וחירויות בסיסיות". הוא כלול תחת "עניינם של צדק חלוקתי", מהודק לחירות לבחור מקצוע בשוק של הזדמנויות מגוונות, וענייניו הבטחת מוסדות חברתיים וכלכליים – לא פוליטיים. חופש תנועה מוכפף אם כן לעקרון השוק, ועובר דה-פוליטיזציה.

אם כך: לא "תנועה היא המטריאליזציה של מושג החירות הליברלי ואולי אופן הקונקרטיזציה של הסובייקט הליברלי עצמו", אלא "תנועה היתה כזו וכזו וכעת היא משהו אחר" (ואולי יש פה מקום להערה מתודית: תנועה – או כל דבר אחר – לעולם אינה "היא"; היא רצף של "היתה", "עודנה ו"בינתיים", כמו גם "פה" ו"שם"). ייתכן שהתנועה עברה תהליך של דה-פוליטיזציה כפי שניתן לראות אצל רולס כיוון שתנועתם של אנשים נדחקה לשוליים והיא מוכפפת לתנועה אחרת: תנועתו של ההון, שמערכות שונות מבקשות להבטיח את הסירקולציה החופשית שלו. ייתכן גם (ושתי ההיפותוזות אינן סותרות זו את זו) שתנועתם של אנשים נחשבת כיום במסגרת פרדיגמה אחרת – זו של ביטחון. את שתי ההיפותוזות יש לבדוק ולחדד בטרם נוכל להציע

את ההתפתחות הבאה בהגדרה. בהיפותזה השנייה אגע בהמשך, בניסיון להתחיל להבין את המסגרות שמתוכן אפשר לחשוב על תנועה פוליטית לאחר שזו נזנחה על ידי הליברליזם, אולם ראשית יש לחדד את ההגדרה המצויה כרגע בידנו.

### 1. דיוק ההגדרה

במקום אחר הצעתי לחשוב על תנועה כבסיס למודל אלטרנטיבי להגדרה בכלל.<sup>39</sup> במקום לחשוב על בית (מושא ההגדרה הספציפית שלי אז), אולי כדאי לחשוב על ביות, הצעתי: על "תהליך מתמיד [של שינוי ויצירת הבדלים] ולא על תיחום מקובע". מודל הביות השעון על תנועה מתמדת, שאותו הקבלתי לרעיון של דרידה בדבר הגדרה כריקוד, אינו מציב, כך טענתי, "מודל אתי-פוליטי מועדף בהכרח". עם זאת, "הפנייה לעבודה [תנועה] מתמדת, ליצירה, לחזרה, מאפשרת מרווחים של חירות, שינוי, ואפילו למידה". היא אמנם לא מבטיחה "שהייצור המתמיד של המרחב הביתי יכונן אותו כאתר של חירות, תוך הקשבה לצורכי הסביבה והסובבים אלא ש[...יש בה אלמנט שיכול לקדם ייצור שכזה." האם הקישור בין תנועה לחירות מחזק את רגעיו האופטימיים של המאמר הקודם? את הרגעים האופטימיים של כל כך הרבה ביקורות המבקשות לערער סדרים, לייצר מערכים המקדמים ומדגישים תנועה, שינוי או אי-יציבות כבסיס להתנגדות ולמציאת אופק פוליטי חדש (ראו למשל באטלר, ראנסייר או מנינג)? והאם הקישור הזה מאפשר לטעון שהגרעין לאפשרות זו מצוי בליברליזם המוקדם עצמו? נדמה לי שהתשובה לכל השאלות הללו היא לא, אך כדי להצדיקה יש לחדד את ההגדרה.

בסעיף ג' לעיל טענתי שניתן להגדיר תנועה כהתגלמות החומרית של חירות, של הסובייקט הליברלי, ואולי אפילו, כפי שראינו אצל וולסטונקראפט, כתנאי גופני של הרציונליות עצמה. כדי לחדד את הכיוון שפתחה וולסטונקראפט הייתי רוצה לחזור כאן לעמנואל קאנט. בשביל קאנט, חירות היא בראש ובראשונה חירותה של התבונה. כל החירויות האחרות הן נגזרת של חירות זו או התפרטויות שלה (כך, למשל, חירות פוליטית היא החירות לעשות בתבונה שימוש פומבי, ציבורי). אולם כאשר קאנט מציג בחיבורו "מהי נאורות" את חירות התבונה הוא פונה למטאפורה שכעת אנחנו יכולים להבינה כמייצרת יותר מפועלה הרגיל של מטאפורה: היא אינה סתם שאילת דימוי משדה אחד כדי להדגים שדה אחר, כי אם אמצעי לשלב בין שני השדות:

מי שישל [את אזיקי הרגליים של "חוסר בגרות מתמיד" הנובע מ"כללים ונוסחאות" שמהווים "שימוש לרעה בכשרונות הטבעיים"] ידלג גם מעל לחפירה הצרה ביותר דילוג לא בטוח, מפני שאינו רגיל לתנועה חופשית כיוצא בה. לפיכך רק מעטים הצליחו להשתחרר מחוסר-הבגרות על ידי עיבוד עצמי של רוחם ואף על פי כן להלך בצעד בטוח.<sup>40</sup>

הפצעתו של האדם לתוך עידן הנאורות היא פיתוח אופן הליכה מסוים, השגת דרגה מסוימת של חופש תנועה, שהיא-היא חשיבה עצמאית.

אולם המטאפורה של קאנט חושפת עוד משהו על תנועה כפי שהיא מופיעה במחשבה הליברלית. האדם הנאור לא סתם הולך בחופשיות; הוא הולך בביטחון. גופו זקוף ומוצק והוא הולך (אפילו מדלג) בנחישות וביציבות. עליו לאמן את גופו כדי שיוכל לסגל לעצמו אופי הליכה זה (אימון שהוא למעשה אימונה של המחשבה, ולא לחלוטין ברור אם יש פה רדוקציה או אולי דווקא הפרעה של הדיכוטומיה). ויתרה מזו – ייתכן שעליו להיות בעל גוף מסוים: גוף בריא, אולי זכרי (המסוגל למוצקות),<sup>4</sup> ובהינתן ההקשר (שיח הנאורות) גם אירופי. על גופו להכיל את עצמו, את תנועתו, ולהיות ממושמע (עליו למשמע את עצמו דרך אימון הגוף לתנועה מסוימת).

אם כן, אפשר לשחזר פה את טענתו של פוקו בדבר האימננטיות של משמוע עצמי למסגרת המחשבה הליברלית, כתהליך שבו היחיד לומד לשאת את גופו בחלל ולהכיל את תנועותיו, ולפיכך לא ניתן להגדיר תנועה בתור שכזו כחירות. התנועה המהווה את תוכנו של מושג החירות היא תנועה מוגבלת – לא על ידי מעצורים חיצוניים אלא על ידי היחיד עצמו. היא תנועה תבונית (יהיו משמעויותיו של ביטוי זה אשר יהיו; דומני שתבוניות צריכה להיות מזוהה פה עם ריסון), מנורמלת, נשלטת מבפנים, שבסופו של דבר ניתן לזהותה עם הצמית/המשרת ההובסיאני: זה ששלשלאותיו הוסרו רק כיוון שהסכים שלא לברוח; זה המהווה את הפרדיגמה של הסובייקט הפוליטי. גם תנועה וגם חירות מופיעות פה אפוא כחלק מפרויקט של נרמול ורגולציה. התנועה המרוסנת של גופו של הסובייקט הליברלי היא אם כן אופן הופעתו כסובייקט פוליטי שהשכיל לצמצם את מיקומו בחלל, להאט את התזזיתיות של גופו, לרסן ולהכיל את החירות עצמה. אינני טוענת פה שהחירות הליברלית אינה חירות של ממש, אלא שאי אפשר להבין את מושג החירות הליברלי בלי להבין את המעצורים שהוא מכיל בתוכו.

## II. מעבר לאופק המחשבה הליברלי

### א. "מעבר"?

תנועה עודפת, שלא התיישרה לנורמות שמעולם לא נקבעו באופן מפורש אך נדמה שהונחו על ידי השיח הליברלי, לא היתה התנועה החופשית של הסובייקט הליברלי אלא התנועה המתפרצת של הפרא. היא מוקמה במקומות או בזמנים רחוקים, מעבר לאופק ההיסטורי או הגיאוגרפי של הליברליזם.

בהקשר זה הובס יכול לסמל את הפיצול הגיאוגרפי. אצלו, כמו אצל לוק, אמריקה היא ארץ של תנועה עודפת. לכן תנועת הילידים באמריקה אינה מקבילה לחירות המתורבתת של האירופים, אלא מייצרת מלחמה אכזרית של הכול בכול, או במילים אחרות – היא מהווה בעיית ביטחון: היא מסכנת את שלומם של הפראים עצמם ושל כל מי שבא איתם במגע. אך בדיוק משום כך תנועה זו אינה תופעה פוליטית. היא שייכת כל כולה למצב הטבע. מה שהפראים חסרים הוא מרחב פוליטי שהוא למעשה מרחב של רגולציה עצמית. הפתרון לבעייתם הוא אחד משניים: תהליך של ביות, שהוא תהליך של הגבלת תנועה המהווה תהליך של תירבות שבסופו יוכלו גם

הפראים באמריקה להתגבש כסובייקטים ליברלים – או שליטה וריסון מבחון, כלומר כיבוש. במידה מסוימת אפשר לומר כי שילובם של שני הפתרונות הללו הוא הפרויקט הקולוניאלי.

את הפיצול ההיסטורי אפשר לסמן דרך חזרה לאפלטון. בטרם אוחדו החירות והביטחון בתוך גופו הממושמע של הסובייקט הליברלי, כל תנועה נשאה עימה את סכנת העודפות. לכן חירות/תנועה תמיד הופיעה כאיום. אפלטון מזהיר מפני התנועה העודפת בפוליס הדמוקרטית (צורת הארגון הפוליטי המבכרת חירות על פני כל ערך אחר). העיסוק הפוליטי של האזרח בפוליס הדמוקרטית, למשל, הוא תזזיתי יתר על המידה: הוא "קופץ על רגליו [ממקום מושבו במועצת המדינה] ומדבר ועושה ככל אשר יעלה על רוחו".<sup>42</sup> אך לא רק האזרח שאינו יכול להישאר ישוב במקומו בשעה שהוא דן בעניינים פוליטיים סובל מעודף תנועה. גם "אנשים במשטר זה שנגזר דינם למוות או לגלות [...] מתהלכים להם בראש חוצות" במקום להיות סגורים בכלא.<sup>43</sup> במסגרת המחשבה היוונית, תנועתם של האובייקטים כולם – כל מה שמכיל הקוסמוס – שאפה למנוחה. תנועה היתה האמצעי (הזמני) למציאת מקום (הקטגוריה הפריבילגית בלוגיקה היוונית של תנועה), כך שתנועה מן המקום היתה הפרעה לסדר הדברים. בניגוד לאזרח, שנהנה מהיציבות שביתו מאפשר לו, הקמוס – נושאה של הדמוקרטיה – הורכב מאלו שחיו מחוץ לעיר. לכן הכללתם בפוליס חייבה אותם להרחיק מבתם, לעזוב את מקומם כדי לקחת חלק בשותפות הפוליטית.<sup>44</sup> הכניסה של הדמוס-כהמון לגבולותיה של העיר מפרה את היציבות, שהיא הפריבילגיה של האזרחים-כמעטים, ומכפיפה את המרחב הפוליטי לתנועתם העודפת. עם הכפפה זו העיר מזדהמת בפראיות ובברבריות המתגבשת בסופו של דבר לאחד האפקטים הנוראים ביותר של הדמוקרטיה בסאטירה האפלטונית על אתונה: "הסוסים והחמורים, שהתרגלו ללכת בדרכם הילוך של חירות וחשיבות רבה, וכל הנפגש בהם ברחובות ואינו סוטה הצידה דרוס ידרסוהו. ואותה מידה של חירות מצויה גם בכל שאר עניינים".<sup>45</sup> כפי שניתן לראות אצל הובס מאות שנים מאוחר יותר, בסופו של דבר החיה (או הפרא החייתי) היא זו שחופש התנועה שלה לא מוגבל.

הובס, שכתב בראשית הקולוניאליזם, נשען על איקונוגרפיה קולוניאלית כשתיאר חירות לעומת ביטחון<sup>46</sup> כדי לסמן שסע בין החירות הבטוחה (המוכלת, הממושמעת) של העולם ה"נאור" (קרי האירופי) ובין החירות המסוכנת (המתפרצת, העודפת) של הילידים/פראים. אך עם ביסוסם של הפרדיגמה הליברלית (של תיאוריה פוליטית שזיהתה את המתורבת עם החופשי) ושל המערך הקולוניאלי (ואולי אף עם הדה-פוליטיזציה של התנועה מאז רולס), השסע הזה משנה את מקומו (או אולי רק את עומקו) ומפצל את מושג התנועה עצמו. בתוך מושג התנועה נוצר פער בין תנועה כבעיית ביטחון ובין תנועה כחירות, פער שהוא (גם) פער בין אוכלוסיות המוכפפות למשטרי סובייקטיביזציה שונים. כדוגמה קונקרטית אפשר להסתכל על משטר התנועה בגדה המערבית, משטר שהוא אולי ההתגלמות השלמה והכוללת ביותר של הסדרת המרחב הפוליטי באמצעות שליטה על תנועה.<sup>47</sup> במאמר אחר בחנו, מרב אמיר ואני, את האפשרות לאתר פער זה באופני סובייקטיביזציה דרך ניתוח אופנים שונים של הסדרת גופים נעים בשטחים הכבושים.<sup>48</sup> כאן הייתי רוצה להישען על מהלך זה בשביל להבין את מערך הקשרים בין חירות, משמעויותיה

הפוליטיות, ושיח הביטחון, שבהקשרים קולוניאליים (כאלו או אחרים) נצמד לתנועה כתחליף לסוגיית החירות.

משטר התנועה בגדה המערבית מזקק את תנועת גופם של פלסטינים (להבדיל מתנועת גופם של מתנחלים, אבל גם להבדיל מהתנועות שמחייבים סדרי אלימות שונים – תנועתם של טנקים או מזל"טים, חיילים, חומרי נפץ וכיו"ב) כסוגיית ביטחון. זיקוק זה מנתק כביכול את הקשר בינה ובין חירות (ונדמה לי שגנאלוגיה של משטר התנועה תגלה שזיקוק זה נעשה דרך דחיקת הגפיים כאובייקטים מרכזיים של תנועה לשוליים, ודרך מעבר למשטר שמוותר על שאריות האינדיבידואליזם שהטכנולוגיות של ראשית משטר התנועה אפשרו וייצרו). אולם הקשר בין חירות לתנועה מהותי כל כך, עד שהניתוק לא יכול להחזיק מעמד. כדי להבין איך השניים שוב מתלכדים נחזור לבלקסטון. ההשוואה בין חירות לביטחון ב-*Commentaries* (השוואה שאולי הופכת לאינטואיטיבית בשל הופעת הגפיים בשני מקבצי זכויות אלה) חושפת מרווח בתוך הסובייקט, בין היבטיו הפוליטיים ואלה הטבעיים. הגפיים הן אובייקט מרכזי בתוך הזכות לביטחון (ולפיכך הזכות עצמה היא קודם כול הזכות לשמר את הגפיים) כיוון שהגפיים "הן מה שמאפשר לאדם להגן על גופו במצב הטבע". באופן כללי יותר, בעוד שהגוף הנע, כאובייקט שנושא את החירות (ואולי אפילו כחירות עצמה) הוא שחקן פוליטי מובהק, הגוף כאובייקט וכסוכן של ביטחון הוא א-פוליטי במהותו ומוגן על ידי הזכות לביטחון בדיוק בגלל מעמדו זה (ראו סעיף ג'). אני רוצה לטעון שבמשטר התנועה בשטחים הכבושים, הקשר בין חירות לתנועה נשמר בכל זאת, ובדיוק דרך אטימתו של המרווח הזה. הפיכת התנועה לסוגיה ביטחונית (ובעצם לא מדובר פה ממש ב"הפיכה"; כפי שפוקו מראה, הביטחוניזציה של התנועה היא היבט מהותי למשטרים ביו-פוליטיים ליברליים<sup>49</sup>) הולכת יד ביד עם דה-פוליטיזציה של שאלת החירות, ובעצם דה-פוליטיזציה בכלל. משטר התנועה – עצם הרעיון ששליטה על טריטוריה ועל האוכלוסייה שחיה בה יכולה להיות מושגת באמצעות הסדרת הסירקולציה של אנשים ודברים – הוא טכנולוגיה פוליטית של משטר שיכול לראות מאבק להגדרה עצמית, לשוויון זכויות או לשחרור לאומי כ"טרור". מכאן שחירות ותנועה מעולם לא נותקו לחלוטין זו מזו בתוך משטר התנועה: ה"חירות" פשוט הופשטה ממשמעויותיה הפוליטיות והפכה, לצד זכויות ושוויון בפני החוק, לבעיית ביטחון.

אם כך, נדמה שיש פה הזחה – בזמן ובמרחב – של מושג התנועה: בתוך המסגרת התיאורטית הליברלית ובתוך מרחבים ליברליים קונקרטיים תנועה היא חירות; מעבר להם (בזמן ובמרחב) היא בעיית ביטחון. דוח בצלם מ-2007 ניסח את הפיצול הזה בצורה המפורשת ביותר: "זכות היסוד של התושבים הפלסטינים לחופש תנועה" הפכה ל"לפריבילגיה הניתנת ונלקחת על-ידי ישראל כראות עיניה", בהתאם למה שישראל מגדירה כשיקולי ביטחון.<sup>50</sup> במילים אחרות, לפנינו מעבר מפרדיגמה של זכויות וחירויות לפרדיגמה שבה הבסיסיות והאוניברסליות של תנועה אינן מקושרות לגוף הנע כגוף נושא זכויות אלא לגוף אחר, גוף חי שתנועה עודפת יכולה לפגוע בו. וגם אם נדמה שיש פה שתי הגדרות שונות, אולי אפילו הפוכות, הפיצול הזה אימננטי לליברליזם עצמו. כפי שבגופו של היחיד הליברלי תנועה כחירות צריכה להיות מרוסנת, ומכאן



בטוחה, כך עודפותה של תנועת הפרא היא פרי האיזון המדומיין של התנועה הליברלית. כפי שהפרייקט הקולוניאלי אימנטי לפרויקט הנאורות, כך "איזונה" או "ריסונה" של התנועה בגוף הליברלי ו"עודפותה" בגוף הקולוניאלי, הכבוש, הם שני צדדים של אותה תופעה, ויותר מכך: שתי אופרציות התלויות זו בזו.

"תנועה", אם כן, חייבת להיות מובנת כתנועה על פני הקשת הזאת, גם כאשר חושבים בתוך המסגרת הליברלית עצמה. תנועה, כתופעה פוליטית ליברלית, היא תנועה ליצירת הבדלים שהם התנאי להופעת הסובייקט הליברלי כסובייקט שהוא בה בעת אוניברסלי ופרטיקולרי (היינו סובייקט אירופי, נאור, גברי – כלומר גם כסובייקט המובדל מצורות-סובייקט אחרות, אבל גם כסובייקט גופני; וכאן ההגדרות מתלכדות). התנועה בין ההבדלים היא תנועה בין שני קצות ההגדרה: תנועה בין חירות לביטחון, שהיא גם תנועה בין הטבעי לפוליטי. מי שתנועתו אינה מצייתת לצורת התנועה הליברלית משונע אל מעבר לפוליטי (אל ה"ביטחוני") ומותיר את המרחב הפוליטי נקי מאחרות. בכך תנועתו מאפשרת לראות את הסובייקט שנותר בתוך ה"פוליטי" כסובייקט "אוניברסלי".

## ב. מעבר לאופק הליברלי

ובכל זאת, כמה מילים שמנסות לחרוג מעבר לעקרונות הליברליים. חנה ארנדט, שהרבתה לכתוב על הפוליטיות של התנועה ועל תנועתו של הפוליטי, יכולה להוות עוגן לחריגה שכזו. על פי ארנדט, חופש התנועה הוא "המצע והמשמעות של כל הדברים הפוליטיים".<sup>51</sup> אך התנועה הזאת איננה תנועת הגפיים של הובס (או זו שדמיין אפלטון כשחשב על אתונה) או התנועה של הגוף כאובייקט כפי שהיא מופיעה אצל בלקסטון. אמנם, כאשר ארנדט חושבת על התנועה בפוליס היוונית היא מדגישה את יכולתם של האזרחים לעזוב את גבולות הספירה הביתית (המאופיינת ביציבות) ולצעוד לתוך המרחב הפוליטי (שהוא המרחב הקונקרטי של האגורה), אבל תנועה זו היתה תנאי לקיום הפוליטי ולא חלק מהקיום הפוליטי עצמו. יתרה מזו, מה שמשמעותי במהלך זה היתה יכולת ההתנתקות ולא התנועה כשלעצמה. לא היכולת to move אלא to remove. לא האפשרות לנוע לכל מקום שאליו חפץ היחיד להגיע, אלא היכולת להגיע למקום מסוים (למרחב הפוליטי), או ליתר דיוק לעזוב מקום אחר (את המרחב הביתי). התנועה שעומדת במרכז המחשבה של ארנדט שונה במהותה.

בעוד שניתן למצוא תנועת גופים של יחידים בין מאפייניו של המרחב הפוליטי, המאופיין כמרחב שבו "חופש מובן באופן שלילי כחירות מהיות-נשלט או שולט, ובאופן חיובי כמרחב [...] שבו האדם נע בין השווים לו",<sup>52</sup> תנועה קונקרטית זו אינה מהותו של הפוליטי. התנועה המהווה את "המצע והמשמעות" של כל מה שאפשר להגדירו כפוליטי היא התנועה המצויה בין היחידים ואינה יכולה להיחשב בפשטות כתנועה של היחידים.<sup>53</sup>

ה"בין" הזה מאפשר לארנדט לדמיין פוליטיקה המסרבת למודל של אוטונומיה, מסרבת

לפוליטיקה שעסוקה בביצורו של היחיד ובהגנה על מבצרו. "במשמעותה הפוליטית ביותר, כתבת ארין מנינג, "הושטת הגוף קדימה מייצרת מושג המאפשר שלא לחשוב על היחיד כעל ישות מובחנת. כאשר גופים חשים נמצאים בתנועה הם אינם אינדיבידואלים; האינדיבידואליות שלהם הן תמיד קולקטיב."

ארנדט מייצגת פה צורה למחשבה על הפוליטי, אשר מציבה במרכזה מחשבה על תנועה כתנאי לחירות ולפוליטיזציה (כאשר השתיים אחוזות זו בזו), אלא שתנועה זו אינה תנועתם של גופיהם האינדיבידואליים (אפשר לחשוב פה למשל גם על ראנסייר ועל התנועה של המרחב הפוליטי עצמו<sup>54</sup>). תנועה וחירות (או תנועה כחירות) מנותקות אם כן מהגוף, שנחשב אצל ארנדט כמקום של הגבלה. היות שהקיום הגופני הוא זה שקושר אותנו לטבע שממנו הקיום הפוליטי מבקש לחרוג, מידת ניידותו הפוטנציאלית של הגוף אינה יכולה להיחשב כמדד לחירות. בסופו של דבר נדמה שארנדט – ולא המחשבה הליברלית (לפחות לא זו המוקדמת) – היא זו שמוחקת את הגוף מהספירה הפוליטית. אך דווקא בניתוק הזה מהגוף היא פורצת את גבולותיו של הסובייקט הליברלי (שרבים ניסו לערער אותו באמצעות עיגון בגוף), באשר היא ממקמת את התנועה-כחירות בין בני האדם.<sup>55</sup>

(ובעקבות הערה זו, הרהור אחרון לגבי הפרויקט הלקסיקלי: "תנועה" מסרבת לא רק לחלל פוליטי ליברלי, לתהליכי האינדיבידואליזציה הליברליים או לאונטולוגיה הליברלית של הסובייקט. היא מסרבת לכל יישוב, לכל קיבוע, לכל מיקום. מכאן שהיא מסרבת לפרויקט ההגדרה עצמו.<sup>56</sup> במאמרי מהגיליון הראשון של כתב עת זה ניסיתי לחשוב על מודל של תנועה שיאפשר הגדרה שאינה מבקשת לכלוא ולהקפיא את המושג בגבולות יציבים. במאמרו של רועי וגנר בגיליון 2 של כתב עת זה, הוא מציע לחשוב על מודל הנוודות כדרך להגדרה (לגידורם של מושגים) שחורגת מעבר לאופק המחשבה הליברלי.<sup>57</sup> זוהי חריגה פנימית לליברליזם ואינה הפרה של מסגרת זו (שכן היא אינה דורשת את ביטולו של הרכוש הפרטי אלא רק מגינה על התנועה בתוך מרחב שעדיין כפוף להגיונו של הרכוש, כלומר לפעולת הגידור). כפי שהגדרות ידידותיות לנווד "לא צריכות להקיף את התחום הגיאוגרפי של שדה או של שדות שהנווד עובר דרכם או לידם, אלא להגן על מסלול ההליכה שהנווד נידון לה", כך "ראוי שהגדרות [של הלקסיקון המבקש לחרוג מעבר לאופק המחשבה הליברלי] לא יהיו מוגבלות לקיבוץ אובייקטים קרובים בשדה מחשבתי מסוים, אלא יתחמו גם שרשרות של קישורים כדי לאפשר תנועה בטוחה פחות או יותר ממרחב מחשבתי אחד לאחר. [...] ראוי שגבולות ההגדרה יגנו על המהלך המחשבתי מפני הכשלים האורבים לו ומפני שומרי הסף האקדמיים של מה שראוי להיחשב, להתקבץ ולהיות מוגדר. ראוי להציב גבולות כאלה שיאפשרו למחשבה בתנועה להתקיים בכבוד, ולא רק כצורה נחותה ביחס למחשבות שקובעות גדרות מסביב לקיבוצי אובייקטים דומים במהותם, וצוברות שם הון לא מתכלה." כפי שחשוב שהנווד "יוכל לחצות מפעם לפעם את הגדרות שמסביב לשדות ולחורשות שלצד הדרך", כך "ראוי לשמור על עמימות הגדרתית ולהרחיב את אזורי הספר כדי להניח למחשבה לסטות בין התחומים לדרך. [...] במקום להגן רק על המושג מפני חוסר היציבות של המחשבה, צריך להגן גם על התנועה של המחשבה מפני האלימות

האפיסטמית של שדות מושגיים, בלי לכלוא אותה מחוץ לגדרות שלהם. שני המאמרים, גם אם באופן שונה, פונים לתנועה – או לתנועות מסוגים מסוימים – כמציעה אופני חריגה (גם אם לא הפיכה או ביטול) ממודלים ליברליים. אינני מבקשת לבטל פה אפשרויות אלו, אלא רק להצביע על כך שהפנייה לתנועה כשלעצמה לא מצילה אותנו מהמסגרת הליברלית; כמעט להפך. כפי שביקשתי להראות פה, הליברליזם הוא אידיאולוגיה של תנועה, והחירות (liberty) העומדת במרכזו מדומיינת כתנועה, לפחות עד המחצית השנייה של המאה העשרים. הפרויקט הלקסיקלי הוא ליברלי במהותו לא מכיוון שהוא מבקש לגדר אחת ולתמיד ובכך לעצור כל תנועה, אלא כיוון שהוא מבקש לרסן את תנועתה של המשמעות מבפנים, להכפיפה להגיונו הפנימי של המושג, ובכך לכלוא אותה בתוכו. לרשימה שהחלה להתקבץ בין מודל הנווד של וגנר ומושג הביות שלי, המבקשת לחלץ את ההגדרה מהמודל של הגידור, נדמה לי שיש להוסיף גם את הצורך להשתחרר ממודל הרגולציה העצמית של התנועה.

אולי אפשר לפתח מודל שכזה אם נחזור לכיוון שנפתח עם ארנדט, ושמנינג מבקשת להפוך אותו למוחשי באמצעות פנייה לטנגו. בריקוד, רגולציית התנועה אינה מתבצעת מתוך הגוף היחיד הנע אלא מתוך היחס בין גופים, ביניהם. הריקוד הוא מודל של רגולציה משותפת, שבה תנועת האחד אינה מוחקת את האחר, אלא נעשית – חייבת להיעשות – תוך כדי הקשבה לו ופינוי מתמיד של מרחב לגופו (אם במאמרי הקודם הופיע הריקוד כמטאפורה השעונה על רעיון התנועה, כאן הוא מופיע כמודל הראשוני – כמודל לתנועה המחלצת אותנו מהתנועה הליברלית). אינני לגמרי בטוחה לאן לוקחת אותנו המטאפורה באופן קונקרטי, מהן פרקטיקות ההגדרה שנראות כמו ריקוד או עד כמה באמת יש פה מודל ריאלי לכתיבה. על כל פנים, אולי בכל זאת יש פה כיוון להמשכה של שיחה על אופיו של המודל).

## הערות

1. Hanna Arendt (1990), *On Revolution*. London: Penguin Classics, p. 32
2. Eliabeth Stanton (1971), *Eighty Years and More: Reminiscences 1815-1897*. N.Y.: Schocken Books, p. 201
3. שם.
4. Charles Neilson Gattey (1968), *The Bloomer Girls*. N.Y.: Coward-McCann Inc., p. 60
5. Ida Husted Harper (1899), *The Life and Work of Susan B. Anthony*. Indianapolis and Kansas City: The Bowen-Merrill Company, p. 119
6. John Rogers (1998), *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*. Ithaca: Cornell University Press, xi, 3 (respectively) (להלן רוג'רס, בעניין המהפכה).

7. תומס הובס (2009), לויטן. תרגום אהרן אמיר, עורך מנחם לורברבוים, ירושלים: שלם, 44 [29] (להלן הובס, לויטן).
8. רוג'רס, בעניין המהפכה; *The Politics of Motion: The World of Thomas Spragens Jr. (1973)*, *The University Press of Kentucky*. *Thomas Hobbes*. (להלן ספרגנס, הפוליטיקה של התנועה). [השווי הע' 15, למשל]
9. הובס, לויטן, 146 [108].
10. יש זכויות מסוימות שאף ריבון אינו יכול לשלול. מעניין לציין שב-*The Elements of Law*, היכן שהובס מציג תפיסה שונה של חירות שאינה מגלמת בתוכה את חופש התנועה, חופש תנועה – הזכות "לעבור בחופשיות ממקום למקום" והזכות "לאמצעים להניע את כל הדברים ההכרחיים [the means] "of transportation of things necessary" – הוא אחד מ"שני האלמנטים של החירות הטבעית שנותרים גם לאחר כינונו של ה-commonwealth". *English Works*. Elibron Classics, iv, 215. *English Works*. Elibron Classics, iv, 215. (האלמנט השני הוא מקבץ הזכויות ההכרחיות כדי להגן על גופו של היחיד ולשמר את חייו. בהמשך נראה ששני אלה מתלכדים בסופו של דבר: אצל בלקסטון תנועת הגפיים היא בדיוק מה שהכרחי להגנה על הגוף ועל החיים).
11. הובס משתמש פה במושג *servitude*, אולי כדי לייצר הבחנה חזקה בין מושג זה ובין מושג העבדות (*slavery*), הבחנה שהיא כפי הנראה הכרחית לתיאוריה הפוליטית שלו. כדי לשמר את ההבחנה אשתמש במונח צמית/משרת להצבעה על האדם המשועבד.
12. אין זה משנה מהם המניעים לפעולה – פחד, תשוקה או תבונה. בשיקול הדעת, האיזון האחרון או הדחייה האחרונה, הדבוקה מיידית לפעולה או להימנעות, היא הדבר שאנו קוראים לו רצון; פעולת הרציה (ולא יכולת הרציה) (לויטן, 42 [28]).
13. William Blackstone (1765), *Commentaries on the Laws of England*. Oxford: Clarendon Press, p. 130 (התרגום שלי) (להלן בלקסטון, פרשנות לחוקיה של אנגליה).
14. בלקסטון, פרשנות לחוקיה של אנגליה, 135.
15. Maurice Merleau-Ponty (1974), *Phenomenology of Perception*. N.Y and London: Routledge and Kegan Paul, p. 198 (להלן מרלו פונטי, הפנומנולוגיה של התפיסה).
16. Joan Scott (1996), *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge & London: Harvard University Press.
17. הפנייה לחבישת רגליהן של ילדות סיניות היתה חלק ממערך ההצדקות של סטנטון כשנטשה את הבלומר.
18. Mary Woolstonecraft (1996), *The Vindication of the Rights of Women*. Mineola: Dover Publications, pp. 41-42 (ההדגשות שלי).



37. שם, 18 הערה 20.
38. שם, 72.
39. הגר קוטף (2010), "בית". מפתח 1; רועי וגנר (2010) הציע זאת אף הוא (אם כי באופן שונה מאוד), במאמר מאוחר יותר בכתב עת זה: "תגובות לגיליון הקודם" (וכך להלן), מפתח 2 <http://mafteakh.tau.ac.il/issue/2010-02>
40. עמנואל קאנט (1784) [1997], "תשובה לשאלה: נאורות מהי?" בתוך עומי בשארה (עורך), הנאורות – פרויקט שלא נשלם? תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 46.
41. כך למשל, במאות ה-18 וה-19 שיחים רפואיים-פוליטיים ראו נשים כמי שאינן מסוגלות לשלוט בתנועות גופן – במיוחד בתנועות הנסתרות והפנימיות שלו. הזרימה של הווסת נחשבה כהוכחה לאי-רציונליות ולחוסר הכשירות הפוליטית שלהן. Sally Shuttleworth (1990), "Female Circulation: Medical Discourse and Popular Advertising in the Mid-Victorian Era". In Mary Jacobus et al. (eds.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*. N.Y and London: Routledge, pp. 47-68.
42. אפלטון (ת"מ), המדינה. בתוך כתבי אפלטון: כרך שני. תרגום יוסף ליבס. תל אביב וירושלים: שוקן, עמ' 488 (561b).
43. שם, 483 (558a).
44. Jacques Rancière (2001), "Ten Theses on Politics". Trans. Rachel Bowlby and Davide Panagia. *Theory and Event* 5.3: pp. 17-34; ספרגנס, הפוליטיקה של התנועה; דני פילק (2010), "דמוקרטיה רדיקלית". הכנס הלקסיקלי הרביעי לפילוסופיה פוליטית: מעבר לאופק המחשבה הליברלית (ינואר 2010) <http://mhc.tau.ac.il/lexspace/?p=482>
45. אפלטון, המדינה, 563d.
46. Quentin Skinner (2008), *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
47. Ariel Handel (2009), "Where, Where to and When in the Occupied Palestinian Territories: An Introduction to a Geography of Disaster". In Adi Ophir et al. (eds.), *The Power of Inclusive Exclusion*. N.Y: Zone books, pp. 179-122; Eyal Weizman (2007), *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. N.Y: Verso; Tal Arbel (2006), "Mobility Regimes and the King's Head: A History of Techniques for the Control of Movement in the Occupied West Bank". Presented at "Comparative Occupations: Chechnya, Iraq, Palestine, Governing Zones of Emergency". Harvard University
48. Hagar Kotef and Merav Amir (2011), "Between Imaginary Lines: Violence and its Military Checkpoints in Occupied Palestine". *Theory, Culture and Justifications at the*

*Society*, 28.1.

49. על הקשר בין סירקולציה לביטחון ראו, Michel Foucault (2007), "Security, Territory, Population". *Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. Trans. Graham Burchell.

Basingstoke: Palgrave Macmillan. על הקשרים בין משטרים ביו-פוליטיים למשטרים ליברליים

ראו גם Michel Foucault (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Trans. Graham Burchell. NY: Palgrave Macmillan.

50. "אי-תנועה: שלילת חופש התנועה של פלסטינים בגדה המערבית". דוח בצלם, אוגוסט 2007, עמ' 8.

[http://www.btselem.org/Download/200708\\_Ground\\_to\\_a\\_Halt\\_Heb.pdf](http://www.btselem.org/Download/200708_Ground_to_a_Halt_Heb.pdf)

51. Hannah Arendt (2005), *The Promise of Politics*. N.Y: Schocken, 129.

52. שם, 117 (הדגשות שלי).

53. אפשר להרחיק ולומר כי היא אינה תנועה של יחידים כלל. חירותם של אזרחי הפוליס התפצלה

לשניים: הדיבור, והחירות "להיות משהו חדש" (שם, 129). ניתן לטעון ששניהם כרוכים במידה מסוימת

של תנועה – במחשבה היוונית הדיבור לא היה מנותק מפעולה, והאפשרות להתחיל מחדש היתה מותנית

באפשרות לצאת מן הבית. אלא שנדמה שמצב של הוויה ופעולה של דיבור (במיוחד כיוון שאצל ארנדט

מדובר בראש ובראשונה בפעולה של שיפוט שנועדה לייצר סוג של קיום נצחי) נוטים ליציבות יותר מאשר

לתנועה. ייתכן, אם כן, שהתנועה הפוליטית אצל ארנדט היא התנועה של הדברים ה"מוינעים" ("set into

"motion) בפעולה (action). ובעוד פעולה היא דבר-מה שיחידים מבצעים, היא – כמו הפוליטי עצמו –

מצויה ביניהם, בעולם שבו הם חיים ושאותו הם מייצרים בפעולותיהם. אך מהן המשמעויות הפוליטיות

של העתקת התנועה, כחירות, מסובייקטים לאובייקטים? מה קורה כשתנועה – שהיא מהותו של כל דבר

פוליטי – כבר אינה תנועה של אנשים? במילים אחרות, כאשר מהותו של הפוליטי נמצאת מחוץ לכני

אדם?

54. Jacques Rancière (1998), *Dis-agreement: Politics and Philosophy*, Translated by Julie Rose. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

55. חשיבה דרך תנועה אל מעבר לגבולות הסובייקט האוטונומי ניתן למצוא גם אצל מרלו-פונטי

(הפנומנולוגיה של התפיסה), שרואה בגוף הנע הוכחה לאי היתכנותו של הסובייקט הקרטזיאני – אי

היתכנותו של מודל ה"רוח במכונה" שאפשר לחשוב על הסובייקט (לפחות כיציר פוליטי) כמופשט

במהותו. מושג הפרפורמטיביות של ג'ודית באטלר (בסכמטיות: הרעיון שזהות אינה דבר יציב ויש לייצרה

כל הזמן מחדש באמצעות ביצוע (performance) של רכיביה) מערער גם הוא את האחדות והקוהרנטיות

של גוף, של זהות, ובעבודותיה המאוחרות גם של יחידות (אוטונומיות). וגם מושג זה נשען על התנועה

המתמדת שמאפשרת את החזרה, כמו גם על התנועה שהחזרה מייצרת (Judith Butler (1999), *Gender*

(*Troubles: Feminism and the Subversion of Identity*. N.Y and London: Routledge). לפנינו

אם כן כמה מודלים אפשריים לחשיבה מעבר לסובייקט הליברלי, הנשענים – במפורש או במובלע –

על תנועה.

56. אולי זו הסיבה שיכולתי לטעון כאן ש"תנועה היא ההופעה הפריבילגית של הסובייקט הליברלי, חלק ממהותה של החירות הליברלית" וגם ש"היא מה שחותר תחת האונטולוגיה הליברלית של הסובייקט". "תנועה" יכולה להיות דבר והיפוכו כיוון שהיא אינה יכולה להיות לא זה ולא זה; היומרה לקבעה בהכרח מייצרת סתירות. אולי זה דינו של כל מושג וכל ניסיון קיבוע. אולי "תנועה היא דרכם של מושגים", ואולי "תנועה" מהווה בכל אלה פשוט תואר, בנוסח "אדום הוא צבעו של מכונית מכבי האש", וכל המהלך שלעיל כלל איננו מהלך של הגדרה אלא מהלך של אפיון. אפיון – לא של תנועה אלא של חירות כפי שהיא מופיעה בליברליזם, או של מבנה הסובייקט הליברלי.

57. וגנר, "תגובות לגיליון הקודם" <http://mafteakh.tau.ac.il/issue/2010-02>

