

שכל ישר

איתי שניר

מבוא

שרשרת ההתקוממויות העממיות שהתרחשו במקומות שונים בעולם מאז אביב 2011 העלתה את השאלה העתיקה בדבר מעורבותם של אנשים פשוטים בפוליטיקה. המחאה החברתית שסחפה את ישראל בקיץ 2011 התחילה על ידי קבוצה של סטודנטים צעירים, רחוקים למדי מהדימוי של פוליטיקאים מקצועיים או מנהיגים חברתיים, והצליחה לערב בשיח החברתי והפוליטי קהלים גדולים על ידי יצירת פורומים, מעגלי דיון וכמובן כלים מקוונים כמו דפי הפייסבוק "איידמוס" או "חוכמת העם"², שהיו פתוחים לכולם וביקשו ליצור בסיס עממי לדרישות ולפעולות. אופי זה של המוחים שימש לתקיפתם – הם הואשמו שהם לא יודעים על מה הם מדברים ושאינם מודעים למורכבויות ולהשלכות של דרישותיהם. הממשלה הזדרזה להקים צוות מומחים בראשות פרופסור במטרה להפיג את דרישות המחאה, אבל המוחים הקימו צוות מומחים משלהם (שהייתי שותף להקמתו), וכל המומחים הכריזו על רצונם להקשיב לציבור הרחב, לשתף אותו ולבטא את דרישותיו. האם זהו פופוליזם או דמוקרטיה? מה מתיר להדיוט שלא למד כלכלה להציב דרישות בנוגע למיסוי ולתקציב המדינה? וכיצד הוא יודע שהגיע לקצה גבול יכולתו ושעליו לקרוא לעזרת המומחה? תשובה אחת – בעייתית אך חשובה – היא השכל הישר.³

השכל הישר (common sense) מוגדר בדרך כלל כידע ברור מאליו או ככושר שיפוט המתבסס על ניסיון פשוט ונגיש במידה שווה לכול.⁴ קיומו של מושג המוגדר כך עשויה להפתיע: אם נחשוב על הדג שנשאל "איך המים?" וענה "מים? מה זה מים?", נוכל לתהות למה צריך להגדיר את המובן מאליו ולדבר עליו. התשובה, כפי שאבקש להראות, נעוצה בכך שהשכל הישר הוא לא בדיוק המובן מאליו; הוא הטענה המובלעת שמה שנראה מובן מאליו לאדם אחד, או למצער מה שמוצג ככזה, יכול להיות מנוסח במפורש ומוסכם על אחרים, ואף להיות בעל רלבנטיות אפיסטמולוגית, פרקטית ופוליטית. באמצעות פנייה לשכל הישר אדם מנסה לתבוע תוקף לעמדתו, ואף יותר מכך להציג את עמדת יריבו כמגוחכת, ככזו ששום אדם שעניו בראשו לא יקבל ברצינות אלא אם כן הוא מונע על ידי אג'נדה נסתרת.

ההיסטוריה הארוכה של מושג השכל הישר משויכת על פי רוב לאפיסטמולוגיה או לאנתרופולוגיה, אבל הוא תמיד-כבר טעון פוליטית: הוא בוחן את האמונות והשיפוטיות של ההדיוטות אל מול אלה של המומחים, המקצוענים, המדענים וכמובן הפילוסופים, ולכן הוא מערב דיון ביחסים בין ההמונים ו"פשוטי העם" ובין האליטות. לעומת זאת, הערך המיוחס לשכל הישר אינו קבוע: בטקסטים רומיים המושג *sensus communis* מופיע בהקשר של הוראת רטוריקה, ומציין את הדעות והרגשות הרווחים בקהל שהנואם אמור להכיר אותם כדי להשיג שליטה ומניפולציה⁵ – ולפיכך הוא המשך ישיר של הפחד האפלטוני מן ההמון ודחיית ההשקפה המקובלת, הדוקסה.

ואולם תחייתו של המושג בעת החדשה מערבת מומנט שווינוני בולט: דקארט פותח את "המאמר על המתודה" בטענה כי "השכל הישר (bon sens) הוא הדבר שנפל בחלקם של בני האדם במדה שווה ביותר; שהרי כל אחד חושב שהוא מחונן בו במידה גדולה כל-כך, עד שאפילו האנשים שקשה ביותר לספק את דרישותיהם בכל דבר אחר, אין דרכם לרצות ממנו מנה יפה יותר מזו שכבר נמצאת היא בידם. ואין לחשוש שבנידון זה הכל טועים." בעוד שהפילוסופיה מבקשת באופן מסורתי להצביע על פגמים וסתירות באופני המחשבה הרגילים, מהשכל הישר המודרני משתמע לא רק שיש אמיתות שהן בהישג ידו של כל אחד, אלא גם שהמלומד צריך לראות בהן נקודת מוצא לחקירתו, כלומר אסור שמסקנותיו יסתרו דברים מסוימים שכל אחד יודע. דרישה זו הפכה לאחד המאפיינים המובהקים של הפילוסופיה המודרנית. כפי שהיטיב לומר קליפורד גירץ, המתבונן בעולם הפילוסופי בעין של אנתרופולוג, "השכל הישר, או משהו דומה לזה, הפך לקטגוריה מרכזית, כמעט הקטגוריה המרכזית, בקשת רחבה של שיטות פילוסופיות מודרניות."⁷

כפי שאבקש להראות, הדומיננטיות של השכל הישר בפילוסופיה המודרנית קשורה הדוקות לרעיונות פוליטיים של שוויון ודמוקרטיזציה. עם זאת, המומנט השווינוני אינו מחליף את המומנט האליטיסטי; שניהם דרים בכפיפה אחת תחת קורת הגג של מושג השכל הישר. למעשה, השכל הישר מצוי בעת ובעונה אחת גם בפרט וגם בחברה, וכך הוא מצד אחד מאפשר לפרט לתבוע אוטונומיה ולהתנגד לזכויות יתר מסורתיות, בעודו קושר את הפרט לקהילה והופך אותו לחלק בלתי נפרד ממנה מצד שני. השכל הישר, כפי שכתב הנס גיאורג גדאמר, "הוא החוש (Sinn) שמכונן קהילה",⁸ והוא עושה זאת באמצעות מה שגדאמר מכנה "דעות קדומות", לאמור פיקחות רווחת וטרומ-רפלקטיבית שההסתמכות עליה יכולה לקרוא תיגר על מסורות ומוסכמות דכאניות, אבל יכולה גם לשקף ולבטא אותן.

במחקר מקיף שהתפרסם לאחרונה על ההיסטוריה הפוליטית של מושג השכל הישר הראתה סופיה רוזנפלד כיצד מושג זה שימש, אפילו באותה תקופה עצמה, להעלאת שני סוגים הפוכים של תביעות: כאלה שדורשות שינוי וכאלה שדורשות שימור. סביב תקופת המהפכה הצרפתית, למשל, נחתמו פמפלטים על ידי דמויות פיקטיביות כמו "רישאר הטוב" (Le Bon-homme Richard), הקרוי על שם Poor Richard המפורסם של פרנקלין ו"קשיש בעל שכל ישר" (Un vieillard de bon sens), דמויות שהצהירו על היעדר השכלה כהכרזה על יכולת לראות דברים כהווייתם, ולפיכך על יכולתם לחדור מבעד למעטה הדעות הקדומות שמפזר המשטר הישן; הקונטרה-רבולוציה, לעומת זאת, הפנתה את הזירגון של המהפכה נגד עצמה, וביקשה להתנגד לכל צורה של דמוקרטיה בשמו של "שכל ישר עממי" (le bon sens populaire), שאמור היה לבטא פיקחות טבעית וכפרית ונוסח לעיתים בצורת דיאלוגים שבהם "מר שכל ישר" (M. Bon Sens) משכנע את בן שיחו שהמהפכה אינה אלא מזימה של האליטות האינטלקטואליות מן הערים.⁹ למען הסר ספק, השניות הזו בין רדיקליות לשמרנות מעולם לא הוכרעה לצד אחד, כפי שמעיד הטקסט הפוליטי הידוע ביותר שנושא את הכותרת "שכל ישר", הפמפלט שכתב תומס פיין בינואר 1776.¹⁰ פיין כתב את חיבורו במטרה לעורר את הציבור האמריקאי למהפכה

ולכינון ממשל עצמי שמתבסס על הידע הפשוט וניסיון החיים של ההמונים, ובכל זאת, כפי שכותבת רוזנפלד, "מה שמדהים בפמפלט הזה הוא בסופו של דבר האופן שבו פיין הצליח להשתמש בפנייה לרגש העממי ולשפה העממית כדי לטעון כנגד ההנחות הרווחות בזמנו." אם כן, מושג השכל הישר טומן בחובו פוטנציאל של פוליטיקה דמוקרטית-פלורליסטית המסתמכת על דעותיהם של ההמונים, אבל פוטנציאל זה שרוי במתח מתמיד עם תביעה לצמצום והאחדה של השדה הפוליטי בשמה של אמת שאמורה להיות מובנת מאליה.

במאמר זה לא אנסה למפות את השימושים הפוליטיים שנעשו במושג השכל הישר במהלך ההיסטוריה, אלא אתמקד ביחסי הגומלין בין הממד הפוליטי לממד הפילוסופי של המושג. הסיבה לכך היא שאני סבור שמבט אל הפילוסופיה שמבקשת להצדיק את תוקפו של השכל הישר יוכל לחשוף את מה שאני מכנה "תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר": ההנחות בנוגע לחברה, לשפה ולאינטראקציה האנושית שמובלעות במושג ומאפשרות אותו, תוך הסתרת המתח בין יסודותיו הדמוקרטיים ליסודותיו האוטוריטריים, באמצעות הצגת המגבלות שהוא מטיל על הריבוי הפוליטי כמגבלות שאינן זקוקות לצידוק. את תמונת העולם המטפיזית הזאת אבקש להציב בסימן שאלה – דחייתה פירושה הבנה שמושג השכל הישר הוא פיקציה, יש דיסקורסיבי שלא מתאר מציאות וגם לא בדיוק מבנה אותה, אלא מדמיין אותה בדרך בלתי מספקת. רוצה לומר, בעוד הוויכוחים סביב מושג השכל הישר, בהקשרים פילוסופיים וגם פוליטיים, נסובים בדרך כלל על טווח תוקפו וחלותו ומתמקדים בשאלה אם הוא טבעי, אוניברסלי וסטטי או שמא יחסי, קהילתי ובר-שינוי, אני אבקש להטיל בספק את עצם קיומו של השכל הישר כמציאות אמפירית, או ליתר דיוק כנתון חברתי. אף על פי כן, ההתערבות שאני עומד לבצע במושג השכל הישר אינה מכוונת לפסול אותו ולהוציא אותו משימוש אלא להגדיר מחדש את היחסים בינו ובין החברה והפעולה הפוליטית, לנצל את הפוטנציאל הדמוקרטי הגלום בו ולהזהיר מפני היבטיו האוטוריטריים. דבר זה, אני מאמין, ידרוש ויאפשר חשיבה מחדש לא רק על מושג השכל הישר אלא גם על אפשרויות הפעולה הפוליטית, במיוחד מצד ההמונים.

תחילה אדון בקצרה בשלושה פילוסופים חשובים מן המאה השבע-עשרה והמאה השמונה-עשרה – דקארט, ברקלי וריד – כדי להדגים באמצעותם את המחויבות העמוקה של הפילוסופיה המודרנית לשכל הישר מחד גיסא, ואת האופן שבו השכל הישר נתפר בכל פעם מחדש לפי מידותיה של הפילוסופיה מאידך גיסא. בחלק השני אפנה לקאנט, ובאמצעות דיון בקשרים שבין מושגי השכל הישר והחוש המשותף בהגותו, כמו גם באמצעות דיון בטיעונים שקאנט וריד הציגו בזכות השכל הישר, אפתח את תמונת העולם המטפיזית המובלעת במושג. בחלק השלישי אבקש לטעון כי תמונת עולם מטפיזית זו עומדת ביסוד הפוליטיקה הליברלית ומאפשרת לה להעניק חירויות פוליטיות לפרט, ובה בעת לכבול חירויות אלה להנחות קבועות מראש בדבר גבולות הלגיטימיות של המחשבה והפעולה. אחר כך אפנה לשני פילוסופים המתמודדים בדרכים שונות מאוד עם תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר ועם המתחים הפוליטיים המובלעים בה: בחלק הרביעי אדון בניסיונה של חנה ארנדט להציג תפיסה של פוליטיקה פלורליסטית, הנבדלת ומשוחזרת מדפוסי התנהגות ופעולה המבטאים היררכיות של כללים ושל ידע. ניסיון זה, אבקש

להראות, אינו מצליח להתגבר על המתח בין המומנט השוויוני לבין זה האוטוריטרי שבמושג השכל הישר, אבל הוא תורם תרומה חשובה להבנתו, באמצעות התובנה שהשכל הישר הוא תוצר מלאכותי של פעילות אנושית הדורש תחזוק שוטף. ז'יל דלו, שיידון בחלק החמישי, מבין היטב כי המתח בין התגברות על היררכיות לבין קבלתן הוא חלק בלתי נפרד מתמונת העולם המטפיזית של השכל הישר, ומשום כך הוא טוען כי פעולה פוליטית ראויה לשמה, כלומר כזו שאינה נכנעת למבני כוח נתונים, חייבת לחרוג ממערכי השליטה שהשכל הישר מייצר הן בתוך הסובייקטים והן ביניהם. חריגות שכאלה יכולות לעורר חוויות חדשות וליצור חיבורים המתבססים על פרובלמטיזציה של הסדר הקיים ולא על אפירמציה שלו, אבל הוויתור שלהן על השכל הישר מונע מראש כל אפשרות של שיתוף פעולה ושל מאבק פוליטי קולקטיבי. בחלק האחרון אפנה לאנטוניו גראמשי כדי לחלץ ממנו את התובנה שהשכל הישר אינו אחד ואינו הומוגני, אלא מורכב מיסודות הטרוגניים שחלקם משקף את יחסי השליטה הקיימים אבל חלקם האחר חותר תחתיהם. באמצעות שילוב רעיונותיהם של ארנדט ושל דלו ברעיונותיו של גראמשי אבקש להציע הבנה חדשה של הקשר בין השכל הישר לבין הפוליטיקה, כזו שתאמץ את המתח בין קבלת היררכיות לבין דחייתן, ותנסה להצביע על אפשרות לרתום אותו לשירותה של פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית.

1. השכל הישר והפילוסופיה המודרנית – דקארט, ברקלי וריד

הפילוסופיה המודרנית, כבר משעת לידתה בכתביו של רנה דקארט, עומדת בסימן הניסיון להשתחרר מעולן של סמכויות מסורתיות, טקסטואליות ומוסדיות גם יחד. קריאת התיגר של דקארט על ההיררכיות האינטלקטואליות והחברתיות המקובלות – שהיא לא רק מאפיין של הפילוסופיה המודרנית אלא במידה רבה עצם הדבר שעושה אותה למודרנית – מתבצעת בשמו של כושר קוגניטיבי המהווה מכנה משותף לכל בני האדם וחוצה את שלל ההבדלים המולדים והנרכשים המבחינים ביניהם: השכל הישר, שדקארט מכנה לחלופין *bon sens*, כמו ב"על המתודה", *sens commun*, או *lumière naturelle* (אור טבעי).¹² שכל ישר זה, שהוא מוטיב החוזר לכל אורך כתיבתו, נותן את הטון למחשבת הנאורות כולה ולדמות האדם שלה: הוא מציב כנקודת מוצא לפילוסופיה מומנט שוויוני, עיוור להבדלים ולהיררכיות בין ההדיוט למלומד, או בין המחשבה הפשוטה והיומיומית לבין הידע הפילוסופי הנקנה בעמל רב ואשר לא כל אחד כשיר להשיגו.

באמצעות השכל הישר דקארט מבקש לחשוב מחדש לא רק על תכניה ומקורותיה של הפילוסופיה, אלא גם על זהותם וכישוריהם של אלה הרשאים לעסוק בה ולדבר בשמה. בחיבור הבלתי גמור "החיפוש אחר האמת באמצעות האור הטבעי" (*La Recherche de la Vérité*), למשל, הוא מציג שיחה בדיונית שבה אאודוקסוס (*Eudoxus*), "בעל השיפוט האמין", המוביל את הדיון ומגלם למעשה את קולו של דקארט עצמו, מוכיח לבני שיחו אפיסטמון (*Epistemon*), "בעל הידע" המגלם את המלומד הסכולסטי, ופוליאנדר

(Polyander), "כל אדם", שדקארט מאפיין אותו כמי ש"מעולם לא למד כלל", כי "אדם בעל שכל טוב, אפילו כזה שגדל במדבר ומעולם לא הואר על ידי אור כלשהו פרט לאור הטבעי, לא יכול להיות בעל דעות שונות מאלו שלנו אם שקל בזהירות אותם טעמים."¹³ הסתייגותו של דקארט ממלומדות אזוטריה ותמיכתו במה שניתן לכנות "אגליטריאניזם אפיסטמולוגי" ניכרת בכך שבן השיח האידיאלי לדיון הפילוסופי מביא עמו כמה שפחות ידע מוקדם לחקירה, ועליו להיות מצויד רק ב"אור טבעי", אשר כותרת החיבור מבטיחה שהוא האמצעי ההולם להכרת האמת.

הבהירות של האור הטבעי או השכל הישר נבדלת מן התבונה, שמהלכיה עשויים להיות מסובכים, והיא מספקת לתבונה נקודת מוצא מובנת מאליה, ולפיכך יציבה. חלוקת העבודה בין השכל הישר ובין התבונה באה לידי ביטוי מובהק ב"הגיונות על הפילוסופיה הראשונית", שבו דקארט משתמש בתבונתו כדי להטיל ספק בכל מה שאינו ודאי, ואז נחלץ מתהום הספק באמצעות הוודאות של האור הטבעי, החסין מפני הספק התבוני.¹⁴ אבל העובדה שכל בני האדם ניהנים בשכל ישר המאפשר להם לתפוס אמת ודאית, ברורה ומובחנת אין פירושה כמובן שאיש אינו טועה, ואפילו לא שרוב האנשים אינם טועים: למעשה, חלקם הגדול של בני האדם טועים בגלל הנחות מוקדמות או דעות קדומות הרווחות בציבור ומערפלות את בהירותו של האור הטבעי. הביקורת של דקארט על המלומדים בני זמנו, והערעור שלו על ההיררכיה המסורתית בין המשכילים לבין ההדיוטות, אין פירושה בשום פנים הבעת אמון גורף בהמונים, באנשים הפשוטים וחסרי ההשכלה. ב"הגיונות" הוא מזהיר במפורש מפני דעות רווחות והמוניות, העלולות כמובן להיות שגויות, ואף כותב כי "המשתדל להרים את שכלו מעל לגובה הרגיל, צריך להתבייש לבקש יסוד לספקותיו בדרכי-הדיבור והביטויים של ההמון."¹⁵ במילים אחרות, דקארט מפנה את השכל הישר כנגד ההשקפות המקובלות, כנגד הדוקסה, כלומר נגד מה שנחשב בדרך כלל לשכל ישר. פירוש הדבר שאין שום דבר "טבעי" בהדיוט הקרטזיאני ובאור שאמור להנחותו: שניהם דמויות רטוריות, המעוצבות בקפידה על ידי הפילוסוף כדי למלא את התפקיד שמוקצה להן – קרי לספק פתרון אלגנטי ככל האפשר לבעיות ששיקול הדעת התבוני נקלע אליהן – ומרוחקות במידה רבה מהאופן שבו דקארט עצמו תופס את מחשבתם של האנשים הפשוטים.

עמדה מורכבת זו בסוגיית יחסה של הפילוסופיה הספקולטיבית אל המחשבה הפשוטה והיומיומית של "האיש ברחוב" מאפיינת את הפילוסופיה המודרנית גם אחרי דקארט. למעשה, אחד מן המכנים המשותפים המובהקים הקושרים יחד את העושר המגוון של הדעות עם השיטות הפילוסופיות במאה השבע-עשרה ובמאה השמונה-עשרה, שדקארט היה בעבורן נקודת מוצא, הוא הנחת קיומו של שכל ישר המשותף באופן עקרוני לכל בני האדם, בד בבד עם עיסוק בשאלות על טבעו, תוקפו וסמכותו בתחומי ההכרה והמוסר. מבט קצר בשני פילוסופים בריטים, תומס ריד וג'ורג' ברקלי, יסייע להבהיר עד כמה דומיננטית היתה במאה השמונה-עשרה התביעה להתאים את ההשקפות הפילוסופיות אל השכל הישר מחד גיסא, ועד כמה דינמי ומשתנה אפיון השכל הישר מאידך גיסא.

ריד אמנם לא היה הראשון שעשה את השכל הישר למושג המרכזי בהגותו – קדם לו הישועי הצרפתי בופייה (Bouffier)¹⁶ – אולם הוא ללא ספק הפילוסוף החשוב והמשפיע ביותר שעשה זאת, והמושג מזוהה איתו יותר מאשר עם כל פילוסוף אחר בנאורות. הפילוסופיה של ריד התגבשה כתגובת נגד לאימטריאליזם של ברקלי, שטען כי מושג העצם החומרי הוא חסר מובן וכי למושאים הנתפסים בחושים אין קיום מחוץ לרוחו של התופס,¹⁷ כמו גם להשקפתו של דיוויד יום, הכופרת בין השאר באפשרות להצדיק באופן רציונלי את קיומם של קשרים סיבתיים בין-מושאים¹⁸ ובאפשרות לייחס לאדם זהות אישית הנמשכת לאורך זמן.¹⁹ את הטענות הללו וטענות רבות אחרות של ברקלי ושל יום מפרש ריד כספקנות רדיקלית, אך במקום להתמודד איתן במישרין במגרש הפילוסופי הוא מכריז כי הן מתנגשות עם עקרונות "שמבנה טבענו מוביל אותנו להאמין בהם, ואשר הכרח הוא שניקח אותם כמובנים מאליהם בענייני החיים המשותפים, בלי שנהיה מסוגלים לתת להם טעם – אלה הם מה שאנו קוראים לו עקרונות השכל הישר; ומה שבבירור מנוגד להם הוא מה שאנו קוראים לו בשם אבסורד."²⁰ על הפילוסופיה להבין שעקרונות השכל הישר צריכים להיות לה לנקודת מוצא, לשמש כהנחות היסוד שיעל בסיסן מתבצעת החשיבה הספקולטיבית, ולא סברות גרידא שאת אמיתותן יש להעמיד בספק.²¹

המומנט האנטי-היררכי של האגליטריאניזם האפיסטמולוגי ממלא תפקיד חשוב בביקורתו של ריד על הפילוסופיה הספקנית, שאותה הוא תולה ביהירות האינטלקטואלים. ריד מצהיר במפורש על חוסר יכולתו למצוא כשלים בטיעוניהם הפילוסופיים של ברקלי ושל יום, ושקריותן הברורה של מסקנותיהם היא לדעתו ראייה מספקת לכך שהם טועים.²² הוא חוזר ומצביע שוב ושוב על הדמיון בין המשוגע ובין הפילוסוף – שתי הדמויות שאיבדו, כל אחת מסיבותיה, את הקשר לשכל הישר – ומכנה את הפילוסופיה "טירוף מטפיזי".²³ התרופה לפילוסופיה הספקנית צריכה לדבריו לבוא מהרפואה ולא מהמטפיזיקה.²⁴ יחד עם זאת, ריד לא מנסה לאפיין את השיגעון באופן בלתי תלוי בשכל הישר ולספק קריטריון חיצוני לסוג זה של טירוף כדי להיחלץ מהמעגליות הכרוכה בהגדרת השכל הישר באמצעות השפיות והגדרת השפיות באמצעות השכל הישר. הוא לא רואה בכך כל צורך, שכן הגבול בין השכל הישר לאבסורד, כמו גם זה שבין השפיות לשיגעון, הוא לדידו מובן מאליו.

ואולם, ניכר כי ריד חושש אף יותר מאשר דקארט מפני האפשרות שייחוס השכל הישר לכל אחד יחתור תחת המוסכמות החברתיות. לפיכך מוטל על הפילוסופיה הנאותה התפקיד לחשוף את עקרונות השכל הישר, לחלצם ולהופכם למפורשים – שכן העובדה שאף אדם בוגר ושפוי בדעתו אינו מתכחש להם אין פירושה שקל לנסחם; ההפך הוא הנכון – דווקא העובדה שהם מובנים מאליהם הופכת את המודעות אליהם לקשה ביותר. פירוש הדבר הוא כי הביקורת של ריד על האליטיזם האינטלקטואלי ודברי ההלל שהוא מרעיף על האדם הפשוט מתהפכים כאן: מתברר כי ההערכה שלו להדיוטות ולדרך חשיבתם מותנית בכך שעמדותיהם יעלו בקנה אחד עם מה שהוא תופס כשכל ישר, בעוד שהההליך הרפלקטיבי שנועד לחשוף את השכל הישר מוצג כעמל אינטלקטואלי שרק פילוסוף מיומן כריד יכול מסוגל לו. אם כן, גם ריד מעצב את השכל הישר לפי צרכיו, כלומר בהתאם לניסיון להגן על החברה מפני הפילוסופיה הספקנית.²⁵

והנה ברקלי, שריד הוקיע אותו כספקן מסוכן, טוען ב"עקרוני הדעת" במפורש כי לא זו בלבד שהשקפתו האימטריאליסטית אינה סותרת את אופני החשיבה וההתנהגות היומיומיים והרגילים של בני האדם, אלא אף מבטאת אותם טוב יותר מאשר ההשקפה המצדדת בקיום החומר. במילים אחרות, ברקלי טוען שההשקפה ה"חומרנית" שאיתה הוא מתווכח (הכוללת את כל העמדות המכירות בקיום החומר ולא רק את זו הגורסת שאין דבר פרט לחומר) אינה ההשקפה העממית שההדיוטות אוחזים בה, כי אם טעות שמקורה פילוסופי: זוהי דעה אשר "הכתה, כנראה, שורש עמוק מאוד ברוחם של הפילוסופים",²⁶ והיא אחראית ל"כמה שאלות קשות וסתומות שלשווא התחבטה בהן המחשבה העיונית",²⁷ כלומר לפסאודו-בעיות פילוסופיות, כמו בעיית יחסי הגומלין בין החומר לרוח, שיעלמו ברגע שיסולק מושג החומר.²⁸ הוא סמוך ובטוח שחוץ מהפילוסופים ומי שמצוי בתחומי השפעתם, כל אדם שיינתן את דעתו על הסוגיה יכיר בכך שאין לו כל צורך במושג החומר: "יש אמתות שהן קרובות וגלויות כל כך לרוח עד שדי לו לאדם לפקוח את עיניו ויראה אותן. ביניהן מונה אני אמת חשובה זו: כל צבא-השמים ומלוא-הארץ [...] אין להם שום קיום מחוץ לאיזו רוח, וישותם היא היותם נתפסים או נודעים."²⁹ עמדה זו מובעת בבירור גם ב"שלושה דיאלוגים בין הילאס לפילונוס", שכבר בתחילתם מצהירים שני המשוחחים – פילונוס, "אוהב הרוח" והילאס, ההדיוט הבלתי משכיל הסולד עמוקות מן הספקנות – על נאמנות בלתי מסויגת לשכל הישר,³⁰ והשאלה המכרעת לאורך הדיון כולו היא אילו משתי ההשקפות, המטריאליסטית או האימטריאליסטית, מבטאת אותו: הקירבה אל השכל הישר היא המבחן היחידי שבכוחו להכריע מי מן השתיים נכונה.³¹ ואכן, הדיאלוגים מסתיימים בהודאה של הילאס ובהכרזתו של פילונוס כי "אותם העקרונות עצמם אשר במבט ראשון הוליכו לספקנות, אם ממשיכים ללכת בעקבותיהם עד לנקודה מסוימת, מביאים הם את בני האדם בחזרה אל השכל הישר."³²

קל להיווכח כי מה שברקלי מכנה בשם שכל ישר, או השקפתם של "חסרי ההשכלה", שונה עד מאוד ממה שריד או דקארט תפסו כשכל ישר. כל השלושה אפוא, כמו חלק הארי של הפילוסופים המודרניים, תמימי דעים שאסור לפילוסופיה לסתור את מה שמורה שכלו הישר של כל בר-דעת, אך הם חלוקים בשאלה מהו בדיוק השכל הישר הזה. איש מהם, כמעט מיותר לציין, לא ייחס חשיבות אמיתית למה שההדיוטות חושבים בפועל, שהרי ההדיוטות מועדים ליפול קורבן לאמונות התפלות לא פחות מאשר הפילוסופים. במילים אחרות, כולם מעצבים את השכל הישר כך שיתאים להשקפתם הפילוסופית, וכולם עושים זאת באמצעות הצהרה על כך שמסקנותיהם הפילוסופיות הן-הן המותאמות לשכל הישר. היפוך ההיררכיות הוא מבחינה זו מן השפה ולחוץ – השכל הישר אינו אלא כלי יעיל שבאמצעותו המלומד מדמיין את ההדיוט ומכתיב לו כיצד עליו לחשוב.

2. החוש המשותף ותמונת העולם המטפיזית של השכל הישר אצל קאנט
עמנואל קאנט הוטרד ללא ספק מן התביעה להכפיף את הפילוסופיה הספקולטיבית לסמכות

השכל הישר, והיה חשדן ביותר בנוגע להתאמה בין תמונת העולם הרגילה ובין מסקנות החקירה הפילוסופית העיונית. בעמודי הפתיחה של ה"הקדמות לכל מטפיזיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע" הוא טוען במפורש כי ההסתמכות על השקפתו של האדם הפשוט במקום על הפילוסופיה והמדע היא בבחינת עלבון לשכל ופופוליזם גרידא: "כל עוד נשארה שארית קלה של הבחנה, ניוהר מלהסתייע בסיוע-דחק זה [של השכל הישר]. ולאור המחשבה הרי אין פניית-ערעור זו אלא הסתייעות בפסק-דינו של ההמון – מחיאת כפיים שהפילוסוף מתבייש בה בעוד שהיא מעוררת תרועת-ניצחון ועזות-פנים בלב הליצן החביב על הציבור." ³³ עם זאת, הוא מזדרז לסייג את דבריו ולהבהיר כי בין השכל הישר ובין הפילוסופיה הספקולטיבית מתקיימת חלוקת עבודה ברורה: "השכל הישר והשכל הספקולאטיבי מועילים שניהם, כל אחד באופן: הראשון כשמדובר במשפטים שיש להם שימוש בלתי-אמצעי בתוך הניסיון. השני בשעה שאנו באים לחרוץ משפטים כלליים מתוך מושגים בלבד, למשל במיטאפיזיקה, שבה אין לשכל המכנה את עצמו, אבל לעיתים קרובות בלשון סג-נהור, בשם שכל ישר, שום משפט כלל." ³⁴ הווה אומר, קאנט מתמודד עם האתגר שמציב השכל הישר באמצעות פיצול דיכוטומי בין הפילוסופיה התיאורטית, שבמסגרתה פנייה לשכל הישר ראויה לכל גנאי, ובין ההקשרים המעשיים והמוסריים, שבהם השכל הישר תקף לחלוטין: "ב"הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות" הוא אומר במפורש ש"בענייני המוסר עלולה התבונה האנושית, אפילו הפשוטה שבפשוטה, להגיע בנקל לידי הבנה נכונה ושלמה," ³⁵ בעוד שהפילוסופיה של המוסר בסך הכול מציידת אותנו בניסוח שיטתי ומצדיקה את מה שכל אחד כבר יודע בכל מקרה.

קאנט סבור אפוא שלפילוסופיה הספקולטיבית – ובראש ובראשונה להבחנה בין עולם התופעות לבין הדברים כשהם לעצמם – אין שום השלכה מעשית על חייהם והתנהגותם של בני האדם, והיא אינה מעניקה שום יתרון לבקיאים ברזיה על פניהם של ההדיוטות. ³⁶ בנקודה זו עמדתו עולה בקנה אחד גם עם עמדותיהם של הפילוסופים האחרים שנדונו לעיל – דקארט, ברקלי וריד: מתחת למחלוקות על תכניו של השכל הישר ועל הרלבנטיות שלו לפילוסופיה תיאורטית, בקרב ההוגים במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה שררה תמימות דעים באשר לקיומו של השכל הישר ולתקפותו בכל הקשר מעשי. במובנו המינימלי, ככישורים מעשיים ומוסריים משותפים שהפילוסופיה המקצועית צריכה רק לחדד ולבסס אותם אבל לא להפריכם, השכל הישר הוא אפוא אחת מאבני היסוד של הנאורות. לא פעם הוגדר השכל הישר מלכתחילה לא ככושר הכרתי אלא כיכולת פרקטית הקשורה בהתנהלות היומיומית: הערך *bon sens* שכתב דני דידרו באנציקלופדיה המפורסמת שערך יחד עם ד'אלמבר, למשל, מגדיר את השכל הישר כ"מידת השיפוט והאינטליגנציה שאדם יכול להשתמש בה כדי להטות לטובתו מטלות חברתיות." ³⁷ את הניסיון של קאנט להבחין בין התיאוריה לבין המעשה ולטעון כי לשכל הישר אין כל תוקף בהקשר הראשון אלא רק בשני אפשר לפיכך לקרוא גם כניסוח המכנה המשותף של הגות תקופתו, המוציא לאור את הגיונה הפנימי ומרים תרומה משמעותית להבנתה העצמית.

עם זאת, כשקאנט פונה לעסוק בשכל הישר ב"ביקורת כוח השיפוט", הוא לא מזכיר שום הבדלים בין תיאוריה למעשה, ודומה כי הוא עוסק בעקרונות היסוד של החשיבה האנושית באופן כללי,

בכל תחום שהוא. קאנט מונה שלושה "כללים מעשיים" ש"השכל האנושי הרגיל" פועל על פיהם: א) "לחשוב חשיבה עצמית", כלומר באופן חף מדעות קדומות, אוטונומי ואקטיבי, שאינו מודרך על ידי אחרים; ב) "לחשוב מנקודת מבטו של כל איש אחר", באופן שקאנט קורא לו "מורחב"; ג) "לחשוב בכל זמן מתוך הסכמה עם עצמו", כלומר באופן עקבי.³⁸ שלושת הכללים אינם עצמאיים ויש ביניהם יחסי תלות הדדיים – הם למעשה שלושה היבטים של אותו שכל ישר, או שלושה יסודות אשר בפעולתם יחד מהווים את אופן פעולתו של שכל זה. אך בעוד שאת הכלל השני אפשר לקשור בקלות רבה יחסית לעמדותיו המוכרות של קאנט בתורת המוסר, הכלל השני והכלל השלישי – ועל כן גם כל השלושה יחד, ככל שהם ביטויים משלימים של אותו שכל ישר – חלים בבירור גם מחוץ להקשר המוסרי או ה"פרקטי". כללים אלה מבטאים אמון ביכולתו של כל אדם, בלי קשר למוצאו ולהשכלתו, לחשוב ולפעול בכוחות עצמו באופן שקול ואחראי.

הדיון של קאנט בשכל הישר ב"ביקורת כוח השיפוט" מתנהל אגב דיון במושג אחר שחשיבותו גדולה לשיטה הקאנטיאנית, "החוש המשותף", שהוא מציין אותו לעיתים באמצעות ה-*sensus communis* הלטיני. קאנט אמנם מבהיר שאף על פי שגם השכל הישר מסומן לעיתים קרובות באמצעות ה-*sensus communis*, מדובר לדידו בשני מושגים שונים בתכלית, האחד "לוגי" והשני "אסתטי", ומן הראוי גם לציין אותם בשני מושגים שונים בתכלית, האחד "לוגי" (*Menschenverstand*) וחוש משותף (*Gemeinsinn*)³⁹; אך הוא עצמו טוען בסעיף 40 כי הדיון בשכל הישר עשוי "לשמש להבהרת עקרונותיה" של ביקורת הטעם, והאופן שבו הוא שזור את ניתוח הכללים המעשיים של השכל הישר בתוך הדיון בחוש המשותף מצביע למעשה על קיומן של זיקות עמוקות בין שני המושגים בהגותו. זיקות אלה מרמזות כי טעות היא להפריד באופן חד וחלק בין משמעויותיו השונות של ה-*sensus communis*, וכי הניגוד בין השכל הישר ובין החוש המשותף – ולמעשה הדיכוטומיה שבין השכל לחושים – צריכה לעמוד בסימן שאלה.

החוש המשותף הקאנטיאני הוא טעם או כושר שיפוט אסתטי, שבאופן עקרוני כל בני האדם חולקים אותו.⁴⁰ להבדיל מההנאה הנגרמת מחוויה חושית גרידא, שהיא בדרך כלל אישית לחלוטין ועשויה להיות שונה מאדם אחד למשנהו, ההנאה מן היפה כרוכה בהפשטה מאינטרסים אישיים, ולפיכך היא מלווה בתביעה להסכמה כללית מצד כל אדם. על אף שהחוש המשותף הוא יכולת אפריורית ואוטונומית של כל פרט, קאנט סבור ששיפוט טעם על אודות דבר יפה כרוך בהנחה שאחרים יחו חוויה דומה ויוכלו לנהל תקשורת על אודותיה. תקשורת אמנם דורשת בדרך כלל שהמושג שעל אודותיו מדברים יהיה מעוגן בדבר-מה אובייקטיבי, שהמושג יספק לדימוי "נקודת-יחס כללית שכוה-הדימוי של כולם חייב להסכים לו", אבל התקשורת על אודות היפה היא מצב ייחודי שבו ניתן למסור הלך רוח, "מצב-נפש המצוי ביחס כל כוחות-הדימוי זה לזה, במידה שהם מייחסים דימוי נתון אל הכרה בכלל."⁴¹ את היחס המיוחד שנוצר בשיפוט הטעם בין הכשרים הנפשיים המעורבים בהערכת היפה – השכל והדמיון – קאנט מתאר כ"משחק חופשי", דהיינו דינמיקה הרמונית שאינה כפופה לשום כלל קבוע מראש, ובכל זאת היא ניתנת למסירה. שיפוט הטעם חל אפוא על תחושת הנאה סובייקטיבית ופרטית, ובה בעת

הוא קשור באופן הדוק למרחב הפומבי, קרי לקיומם ולתחושותיהם של אנשים אחרים, ויש לו משמעות רק במרחב קולקטיבי בין-סובייקטיבי, במסגרת "קהילת טעם". הדיון בסעיף 40 מלמד כי מבצע השיפוט האסתטי צריך לנסות להעמיד את עצמו במקומם של אחרים, להיכנס לנעליהם ולהתבונן במושא ההערכה, ככל שהדבר ניתן, מבעד לעיניהם.⁴²

הדמיון המבני בין עקרונות הפעולה של החוש המשותף ובין אלה של השכל הישר בולט לעין. בשני המקרים אנו נדרשים להשיל מן השיפוט את מה שמקורו בתנאים מקריים ו"להעמיד את עצמנו במעמדו של כל איש אחר", וגם הפעם שיקול הדעת מתבצע בין הסובייקט לבין עצמו, כאשר האחרים נוכחים בו על דרך הדמיון או כמאזינים שהשיפוט יוצג בפניהם לאחר מעשה. חרף אזהרתו המפורשת של קאנט מפני הבלבול בין החוש המשותף ובין השכל הישר, אני סבור שהקשר בין שני המושגים הוא יותר מאנלוגיה או סימטריה מבנית גרידא: בצעד הבא אבקש להראות ששניהם שאובים בדיוק מאותה תמונת עולם מטפיזית, שהיא למעשה דימוי החברה הרווח בנאורות – דימוי המבקש להחזיק יחד את המתחים שבין יסודות שווינוניים לבין היררכיות הנתפסות כמובנות מאליהן, בין הכלה להדרה, בין אפשרות שינוי לשמרנות. לשם חשיפת תמונת העולם המטפיזית הזאת יהיה עלינו להתבונן מקרוב בארגומנטציה בזכות תוקפו של השכל הישר.

הטיעונים המבקשים לתמוך בשכל הישר מופיעים אצל פילוסופים שונים בתקופת הנאורות, אבל אצל תומס ריד הם ניצבים במפורש במוקד הדיון, ומצטרפים לכדי מכלול רעיוני שמקל על חילוץ ההיגיון הארגומנטטיבי המשותף להם. בטרם נחזור לדיון בקאנט נשוב אפוא ונפנה מבט קצר לריד: אף על פי שריד מזהיר שאת עקרונות השכל הישר אי אפשר וגם לא צריך להוכיח, יש לו נימוקים חשובים בזכות הסמכות שהוא מייחס להם. לצרכים הנוכחיים תספיק הצגה קצרה של שני טיעונים מרכזיים: הטיעון הראשון נשען על ההבחנה בין הלכה למעשה, שעל חשיבותה למושג השכל הישר של הנאורות כבר עמדתי לעיל: ריד טוען שבעמדה הכופרת בעיקרון כלשהו של השכל הישר יכול אדם להחזיק לכל היותר כשהוא מהרהר בינו לבין עצמו, אך משעה שהוא מתנהל בעולם הממשי, הפומבי, אין לו ברירה אלא לנהוג בהתאם לשכלו הישר, אחרת ייחשב למשוגע והוא עלול אף להעמיד את עצמו בסכנה של ממש.⁴³ לפי הטיעון השני, השפה הרגילה, המדוברת, מהווה אף היא ראיה לאמינות השכל הישר: הדקדוק שלה מעיד, למשל, על קיומם של סובייקטים הפועלים על אובייקטים, והאופן שבו משתמשים במילים כדיבור היומיומי הוא קנה המידה היחיד למשמעותן. לדעת ריד, כאשר פילוסופים נאלצים לייחס למילים משמעויות בלתי מקובלות, הדבר מעיד על כך שעמדותיהם מופרכות ולא ניתן להגן עליהן במרחב הפומבי.⁴⁴ טיעון זה נשען אפוא על ההבנה כי גם טענה פילוסופית, ככל טענה אחרת, צריכה להיות מנוסחת בשפה ולהיות מובנת לאחרים, יהיו הם פילוסופים או הדיוטות. ריד מנסח כאן את מה שהפך להיות טענה מרכזית בפילוסופיה האנליטית של המאה העשרים:⁴⁵ גבולות המשמעות, שהם גם גבולותיה של המחשבה הסבירה, השפויה, חופפים לגבולות השפה המשותפת; מה שאין לו משמעות סבירה, שניתנת לניסוח בשפה המדוברת ומובנת לכולם, הוא לדעתו של ריד חסר משמעות.

אפשר להיווכח כי טיעונים אלה אין בכוחם להביס את הספקנות – הסכנות הכרוכות בהתנהגות ספקנית עשויות להיות מדומות, והספקן רשאי תמיד לסרב לנסח את טענותיו בשפה משותפת ולהציגן בפומבי. חשוב יותר, הטיעונים נשענים על ההנחה שאנשים אמנם מבינים איש את רעהו, ושהם מצליחים באופן נורמלי לתאם את פעולותיהם. לפיכך, נימוקיו של ריד סבירים ומשכנעים רק במסגרת הבנה מסוימת של המרחב החברתי, הבנה שאני מכנה "תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר": תמונת עולם התופסת את החברה כמכלול סגור, מורכב משכבות של מנגנונים מסדירים ומנרמלים, המבצרים את השכל הישר ומסכלים כל חריגה ממנו בפועל – המציאות האובייקטיבית, המרחב הבין-סובייקטיבי והשפה המשותפת מהווים מרחב שלם של תפיסות, משמעויות ופרקטיקות שמגבילים את מה שיכול להיחשב לבעל משמעות, בר-תפיסה ומתקבל על הדעת. מבחינה זו לא ייתכנו הבדלים משמעותיים בין אנשים שונים – הטיעונים בזכות השכל הישר כרוכים לבלתי הפרד בהנחת קהילה מאוחדת של פעולה ודיבור, שכל בני האדם הבוגרים והשפויים נוטלים בה חלק באותו אופן. תמונת העולם המטפיזית מבססת אפוא קשר מהותי בין הטענה כי יש דברים מובנים מאליהם שכל אחד יודע, ובין הטענה שכל דבר בעל משמעות במרחב הפומבי חייב לעמוד בתנאי היסוד שעליהם מושתתת הפעילות המשותפת – הלשונית והלא-לשונית – במרחב זה.

חשוב מאוד לראות שקאנט נוקט ארגומנטציה דומה כשהוא דן בסעיף 21 בשאלה "האם יש יסוד להניח חוש משותף?", ומבקש לטעון כי התשובה חיובית. הנימוק שלו מחליף את החוש המשותף מתוך יכולת המסירה של הכרות ומשפטים, כלומר מתוך אפשרותה של התקשורת הלשונית. קאנט טוען כי היכולת למסור כל הכרה, לא רק חוויה אסתטית, מותנית בחוש המשותף, וכי בלי יכולת ההימסרות לא תיתכן כלל הכרה אובייקטיבית שאינה ספקנית. לדבריו, מסירה כזו היא אפשרית רק אם מתקיים דבר-מה משותף שאינו שכלי-מושגי ולא חושי-רצפטיבי גרידא, ולפיכך הוא קובע כי "אנו מניחים חוש משותף כתנאי הכרחי של ההימסרות הכללית של הכרתנו, הימסרות שמניחים אותה בכל תורת-היגיון ובכל עיקר של היכרים, שאינו ספקני,"⁴⁶ הווה אומר החוש המשותף הוא תנאי הכרחי לכל הכרה בעלת תוקף אובייקטיבי ולכן לניסיון עצמו. מדובר אפוא בטיעון טרנסצנדנטלי אופייני, חשיפת תנאי אפשרות: כדי שהכרה תהיה מן האפשר דרושה יכולת תקשורת, ובשביל תקשורת יש צורך בחוש משותף; ההכרה אמנם אפשרית, ולכן יש חוש משותף.⁴⁷ טיעון זה מניח אפוא שהקשר בין החוש המשותף לבין אפשרות התקשורת, ובינה לבין הכרת העולם והחיים בחברה, הוא פשוט ולא פרובלמטי; הוא מקבל כמובן מאליו שניסיון תקף וקיום חברתי הכרוך בשיתוף פעולה בין בני אדם עולים בקנה אחד עם תקשורת לשונית תקינה, וקיומו של החוש המשותף מוצג בסך הכול כביטוי של עובדה בסיסית זו. הטיעון נשען בדיוק על אותה תמונת עולם מטפיזית שטיעונו של ריד נסמכים עליה.

אם כן, מנקודת המבט של תמונת העולם המטפיזית אין שום חשיבות להבחנה שקאנט מקפיד עליה בין השכל לחוש – מה שכולם יודעים, כמו גם מה שכולם חשים, נובע מאותו עולם משותף שבו בני אדם פועלים בתיאום תוך ייחוס אותן משמעויות לדברים ולמעשים. במילים אחרות, במציאות שקאנט מניח כאשר הוא מעצב את מושגי השכל הישר והחוש המשותף יש

דברים שכולם אמורים לדעת, יש דברים שכולם אמורים לחוש, וכל פעולה או אירוע במרחב הציבורי צריכים לעלות בקנה אחד עם דברים אלה ולהתפרש לאורם. במובן זה, המרחב החברתי הקאנטיאני הוא מאוחד והומוגני חרף כל ההבדלים וההיררכיות הקיימים בתוכו. ניווכח להלן כיצד דימוי זה של המרחב החברתי מעצב את תנאי היסוד לקיום-בצוותא הפוליטי, ומתנה את הסמכויות הלגיטימיות כמו גם את אפשרויות הפעולה הפוליטית במסגרתו.

3. השכל הישר ויסודות הפוליטיקה הליברלית

הנחת קיומו של השכל הישר ושל תוקפו בתחום המעשי חושפת למעשה את דפוס היחסים היסודי בין הסובייקט המודרני ובין סביבתו החברתית: סובייקט זה אינו בהכרח מוכשר לעסוק בפילוסופיה ספקולטיבית, אך כישוריו הטבעיים הפשוטים מספיקים בהחלט לצייד אותו בכלים ובלגיטימציה לנהל את ענייניו המעשיים על דעת עצמו ואף לגבש דעה בסוגיות הנוגעות לטובת הכלל. הנחה זו מסייעת להתגבר על הפחד מן ההמונים ומספקת עוגן תיאורטי שיטתי לאתוס הנאורות, הקורא תיגר על מקורות הסמכות המסורתיים ומעלה על נס את השוויון העקרוני בין בני האדם. אתוס זה, שקאנט העניק לו את הסיסמה המפורסמת "אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך",⁴⁸ מניח למעשה את יכולתו של כל אדם בוגר לחשוב, לשפוט ולקבל החלטות בלי הדרכת הזולת – לאמור את קיומה של תבונה בריאה מינימלית ונגישה באותה מידה לכול. בקשר לזיקה של קאנט לנאורות כתבה חנה ארנדט כי המחשבה הביקורתית, שקאנט שאף כל חייו להפוך אותה לפופולרית ונגישה לציבור הרחב – קרי להראות שהיא עולה בקנה אחד עם השכל הישר – היא "אנטי-סמכותנית מבחינה עקרונית", ולכן "ברור שלאמנות המחשבה הביקורתית יש תמיד השלכות פוליטיות."⁴⁹ במובן זה, מושג השכל הישר של קאנט ושל הנאורות כולה מתגלה כחומר נפץ פוליטי – הוא טומן בחובו פוטנציאל אנטי-היררכי ואף דמוקרטי מובהק. אבל פוטנציאל זה, כאמור לעיל, נמצא במתח מתמיד עם היבטים קהילתיים, שמרניים ואף היררכיים שגם הם אינהרנטיים למושג השכל הישר ולתמונת העולם המטפיזית שהוא משקף.

בסעיף 60 של "ביקורת כוח השיפוט" קאנט מציג במפורש את החוש המשותף כמה שמלכד את הקהילה הפוליטית ומשלב את החברים בה תוך שימור הלגיטימציה של ההבדלים ההיררכיים בין קבוצות שונות. הוא כותב כי "היה זמן והיו עמים, שבהם היצר הער לחברתיות חוקית, אשר על-ידיה נעשה חטיבה של שיתוף והתמד, היה נתון במאבק עם הקשיים המרובים, הכרוכים במשימה החמורה לאחד חירות (ולכן גם שוויון) עם כפייה (יותר מתוך כבוד וכפיפות-של-חובה מאשר מתוך פחד)."⁵⁰ עמים אלה – יש לשער שכוונתו של קאנט ליוונים – השכילו אפוא לשלב רובדי אוכלוסייה שונים, משכילים והדיוטות, לכדי קהילה פוליטית שבה חירות ושוויון דרים בכפיפה אחת עם היררכיה וציות. "זמן כזה ועם כזה," ממשיך קאנט ואומר, "הם שבהכרח המציאו ראשונה את האמנות של מסירת-אידיאות הדדית בין חלק-האוכלוסיה התרבותי ביותר ובין החלק הגס יותר, כדי מזיגה של רוחב-ההיקף והעידון של החלק הראשון עם הפשטות והמקוריות הטבעית של השני, ועל ידי כך המציאו גם את האמצע הזה שבין התרבות הגבוהה

יותר ובין הטבע המסתפק במועט, הקובע, בחינת חוש משותף של בני-האדם, גם לגבי הטעם, את קנה-המידה הנכון, שאין לנסחו בכללים כלליים כלשהם.⁵¹

אם כן, החוש המשותף שעושה את התקשורת לאפשרית הוא גם מה שקושר יחד את החברים בקהילה פוליטית ויוצר אחדות מתוך חלקיה. הסתמכות על החוש המשותף הזה, כדרך שעשו "העמים הקדומים", מאפשרת לבסס את הסדר הפוליטי לא על כוח כי אם על אמונות וערכים משותפים, המביאים לציות מתוך הסכמה ותחושת חירות. בחינת החוש המשותף לאור תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר מסייעת להבין כיצד "מסירת-אידיאות הדדית" מאפשרת לחירות ושוויון לעלות בקנה אחד עם כפייה וכפיפות-של-חובה: תמונת עולם זו פירושה שהחוש המשותף והשכל הישר נטועים עמוק בעולם הניסיון היומיומי ובשפה המדוברת, שבהם משוקעות הנחות המתנות כל טענה בעלת משמעות וכל התנהגות הנחשבת לסבירה; החוש המשותף מתווך בין חלקיה השונים של הקהילה הפוליטית, ולפיכך הוא מתפקד כתרבות אסתטית, מוסרית ופוליטית משותפת, המהווה חלק עמוק ובלתי נפרד מאופיו ואישיותו של כל פרט, והופכת את הציות והכפיפות לסמכות למובנים מאליהם. כך תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר מסבירה כיצד החוש המשותף מאפשר לדידו של קאנט לא רק חירות פוליטית, הנובעת מכך שהציות מתבצע מתוך רצון והבנה, אלא גם שוויון, הנעוץ בכך שכולם מבינים באותו אופן מהן הסמכויות שיש לציית להן ומדוע יש לציית להן. במילים אחרות, החוש המשותף אינו מבטל היררכיות אלא רק מגשר עליהן, מצדיק אותן, מאפשר לראות בהן מסגרת לחיים חופשיים ושווים. ההיררכיה והתקשורת שמאפשר החוש המשותף כרוכות זו בזו לבלתי הפרד – התקשורת מגשרת על פני ההבדלים התרבותיים והפוליטיים, ואגב כך ההבדלים הפוליטיים הם חלק בלתי נפרד מן המסגרת שמאפשרת כל תקשורת או אינטראקציה בעלת משמעות. כך כל רעיון, דימוי או פעולה בעלי משמעות שנמסרים במרחב החברתי, מוסרים יחד עמם גם את ההיררכיות הפוליטיות המובנות מאליהן.

יחסים דיאלקטיים אלה בין חירות לציות ניכרים גם בדיון בחירות הפוליטית המובהקת לדעתו של קאנט – החירות להשתמש בתבונה בפומבי. במאמרו "תשובה לשאלה: הנאורות מהי?" טוען קאנט שבניגוד לשימוש ה"פרטי" בתבונה במסגרת משרה ציבורית, השימוש הפומבי בתבונה, כלומר "השימוש שאדם עושה בתבונתו בבחינת מלומד לעיני כל ציבור הקוראים",⁵² צריך להיות חופשי. רוצה לומר, הנאורות פירושה יצירת מרחב של דיון ציבורי פתוח שבו כל אזרח יכול בעיקרון להביע את עמדתו בפני כל האחרים. אבל גם השימוש הפומבי בתבונה, כפי שקאנט מבין אותו, אינו פרוץ וחסר גבולות לחלוטין. אונורה אוניל מבהירה כי השימוש הפומבי בתבונה אמנם חייב להיות חופשי מהתערבותן של סמכויות חיצוניות, אך אין הוא נעדר ריסון ומשמעת עצמית: על התבונה להיות אוטונומית ולחוקק את חוקיה בעצמה. מאחר שללא כוחם המרסן של חוקים היא לא תהיה תבונה כלל⁵³: "חופש החשיבה פירושו גם שהתבונה מכפיפה את עצמה רק לחוקים שהיא עצמה נותנת ולא לשום חוק אחר",⁵⁴ כתב קאנט במקום אחר. לדעת אוניל, הכפפה עצמית זו קשורה הדוקות לטענתו של קאנט באותו מאמר כי "הסמכות החיצונית הגבוהה שגוזלת מהאדם את החופש לחלוק את מחשבותיו בפומבי גוזלת ממנו גם את החופש

לחשוב,⁵⁵ שכן הטענה שמחשבה ללא תקשורת עם הזולת אינה אפשרית מציבה תביעה לא רק בפני הרשויות אלא גם בפני האדם החושב – הוא נדרש לשמור על חוקים מסוימים שבלעדיהם התקשורת הפומבית וההבנה ההדדית לא יהיו אפשריות. במילים אחרות, המגבלות שהתבונה מטילה על עצמה צריכות לשמור על האוטונומיות שלה, ובה בעת לאפשר את תפקודה הפומבי, כלומר את הינתנותה לתקשורת ולהבנה הדדית; ההגבלה העצמית של התבונה שקולה לפיכך לעיגונה בתמונת העולם המטפיזית של השכל הישר, דהיינו בעולם המשותף של משמעויות הנטועות בהתנהגויות היומיומיות ובשפה המדוברת. הדיון הציבורי החופשי נדרש לציית למה שנחשב סביר והגיוני בקהילה הפוליטית שבתוכה הוא מתנהל. עמדה שלא תתחשב במגבלות הללו תאבד דה פקטו את תוקפה המוסרי ואולי אף תיאסר דה יורה: היא תיחשב לעמדה בלתי בוגרת, ל"אמונה תפלה" או ל"צורת מחשבה הקרויה ליברטינית", שהסמכות השלטת רשאית בדיון להשתיקה.⁵⁶

ההסתמכות על תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר כדי לשלב חירות עם יציבות פוליטית אינה ייחודית לקאנט. אף על פי שהסיפור המקובל של הליברליזם מעמיד במרכז את התבונה, אני סבור שהשכל הישר עומד בתשתית הפוליטיקה הליברלית, ומהווה את המקור והלגיטימציה לזכות הליברלית למינימום התערבות שלטונית בענייני הפרט, וכן לזכות להביע דעה על ענייני הכלל. זכויות אלה נשענות על ההנחה שכל אדם בעל שכל ישר מסוגל לשיקול דעת סביר ולהבחנה בין טוב לרע, בין מועיל למזיק. ההנחה שאדם הוא בעל שכל ישר ומסוגל לתפקד כהלכה במרחב הציבורי נשענת מצידה על העובדה שהוא אכן מתפקד שם – שהוא מדבר בצורה בעלת משמעות ופועל בצורה הגיונית בחיי היומיום. יכולתו של אדם לדבר ולפעול בדרך סבירה ומובנת אמורה לערוך לכך שהוא יכול לדעת מה פירושו של הטוב, הראוי וההולם – יכולת הדיבור היא המקנה את זכות הדיבור. אין פירוש הדבר שכל הדיוט נחשב לשופט בר-סמכא בכל סוגיה – יש תחומים שנראה כי סביר להותיר לשיפוטם של מומחים ומקצוענים; אך מנקודת המבט הדמוקרטית-ליברלית כל גבול, כל מחסום, צריך למצוא לעצמו הצדקה לפני כס משפטו של השכל הישר; השכל הישר הוא הגורם היחיד המוסמך להגביל את עצמו.

תמונת העולם הזאת מתפקדת, על פי רוב במובלע, בהגות הליברלית כולה – לעיתים קרובות היא נוכחת רק כמובן מאליו, שדווקא בשל כך אין צורך להזכירו. במובן זה, השכל הישר הוא חלק מהשכל הישר של המחשבה המודרנית. אצל מיל, למשל, מחשובי ההוגים של הליברליזם הקלאסי, השכל הישר נוכח כל הזמן בין השורות, ויש שהוא מסתנן וצף גם על פניהן: חרף נימת הבוז הבולטת שהוא מבטא כלפי ה"אדם הממוצע" והקונפורמיזם שתובעת דעת הקהל, מיל טוען כי "לא ייתכן שהרשות לסדר את ענייניהם באופן הרצוי להם תינתן אך ורק ליחידי סגולה, שכשרונותיהם השכליים עולים במידה ניכרת על הרמה הכללית," ובה בעת מגביל רשות זו בכל זאת למי שהוא בוגר ושפוי, ל"אדם שהוא בעל שכל ישר (common sense) ובעל נסיון אפילו במידה בינונית."⁵⁷ בדומה לכך, ג'ון רולס מקפיד לומר שעקרונות הנובעים מן השכל הישר אינם תנאים מספיקים לגיבוש תיאוריה שיטתית של צדק ושוויון,⁵⁸ אך ניתן להראות כי

"עובדות כלליות על חיי חברה אנושיים; עובדות של שכל ישר" נמנות עם הדברים שבני האדם המדומיינים שמאחורי "מסך הבערות" חייבים לדעת, כשם שאפשר לסכם את דוקטרינת התבונה הציבורית של רולס כדוקטרינה הטוענת כי "על אזרחים המעורבים בפעולות פוליטיות מסוימות מוטלת חובה אזרחית להיות מסוגלים להצדיק את החלטותיהם בסוגיות פוליטיות בסיסיות על ידי פנייה אך ורק לערכים ציבוריים וסטנדרטים ציבוריים. [...]. סטנדרטים ציבוריים הם אלה הנשענים על השכל הישר, על עובדות ידועות לכול [...]."⁵⁹ מושג השכל הישר הוא אם כן עוגן חשוב הנוטע את הפרט במרחב הציבורי והלשוני ומספק לליברליזם את התשתית הפילוסופית והאנתרופולוגית הדרושה לו כדי לתת אמון בפרט ולהעניק לו זכויות וחירויות פוליטיות.

4. השכל הישר ואפשרות הפעולה הפוליטית אצל ארנדט

חנה ארנדט מקדישה תשומת לב רבה ל"ביקורת כוח השיפוט" בהרצאותיה על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט, ובפרט לדיון שלו בשכל הישר ובחוש המשותף. העניין שלה בשיפוט הונע במידה רבה על ידי הצורך המאתגר לשיפוט את זוועות הנאציזם והטוטליטריות, ורעיון המנטליות המורחבת שקאנט מציג כעיקרון הפעולה של השכל הישר, כלומר הבאה בחשבון של נקודות המבט של האחרים, נראה לה פורה במיוחד. אבל ארנדט אינה נלאית מלהדגיש שהשופט הקאנטיאני הוא צופה בלתי מעורב המשקיף על המתרחש מרחוק, ולא איש המעשה שמעורבותו כובלת אותו לנקודת מבט חלקית.⁶⁰ מבחינתו של קאנט החירות הפומבית היא חירות להביע דעה במרחב ציבורי המורכב מקוראים וכותבים, בעוד שהפעולה הלגיטימית היא נחלתו הבלעדית של השלטון. למרות הקריאה האוהדת שלה בקאנט, ארנדט לא יכולה לקבל את קדימות הצפייה על פני הפעולה, שאותה היא מייחסת להעדפה הישנה של חיי העיון על פני חיי המעשה. במחשבתה שלה השכל הישר קשור ישירות לפעולה פוליטית, וקורא תיגר הן על ההיררכיה בין התיאוריה והמעשה והן על זו שבין המלומד וההדיוט.

שתי ההיררכיות הללו קשורות זו בזו משום שהפרייקט של ארנדט, פרויקט של הצבת הפוליטיקה במרכז, פירושו שחרור הפעולה הפוליטית מתלותה בידע או במומחיות פילוסופית ומדעית. ארנדט מאפיינת את הפעולה הפוליטית כהתחלה חדשה שאינה ניתנת לחיזוי מראש, שבה הפרט מבקש להצטיין ולהביא לידי ביטוי את ייחודיותו הסגולית באופן שאינו מותנה על ידי כללים, חוקים או תיאוריות משום סוג. לפי ארנדט, פעולה כזו היא המקום שבו החירות האנושית באה לידי ביטוי, ובעיקרון היא פתוחה במידה שווה בפני כל החברים בקהילה הפוליטית.⁶¹ עם זאת, הפעולה הפוליטית מתאפשרת על ידי תנאים מסוימים שארנדט מבקשת לחשוף: לשם כך היא מבחינה את הפוליטיקה לא רק מן העיון התיאורטי אלא גם מן העמל (labor) המיועד לספק את צרכי הקיום הביולוגיים, "חילוף החומרים עם הטבע" בלשונו של מרקס, וגם מן העבודה (work), עבודת הכפיים שתוצריה בני-הקיימא מהווים את העולם המלאכותי שבני האדם חיים בו. מוצרי צריכה ועולם משותף הם תנאים לתחום הפוליטי, אבל יצירתם, שעשויה להיות כרוכה ביישום של ידע, מיומנות ומומחיות, אינה פוליטיקה.⁶²

עם זאת, התנאי המובהק והחשוב ביותר לפעולה הפוליטית הוא הריבוי האנושי. העשייה הפוליטית נוגעת לעניין המשותף לכולם, מתבצעת בפני רבים, ותובעת מהם להתייחס ולהגיב, כלומר לגנות ולהוקיע או לאשר ולפעול בתיאום. אבל לא כל ציבור אנושי הוא כזה שמזמין את הפעולה הפוליטית או אפילו מאפשר לה להופיע. כדי שפעולה פוליטית תוכל להתרחש, צריך שהריבוי האנושי יוכל לספק למעשה ולדיבור הפוליטיים מעין במה, "מרחב הופעה" שבו מילים ומעשים יוכלו להופיע בפני אחרים ולקבל משמעות.⁶³ רוצה לומר, כדי שציבור יהפוך לקהילה פוליטית דרוש מעין "דבק", מכנה משותף, עולם משותף שיעשה את ההבדל בין קבוצה של אנשים שפשוט חיים יחד וכפופים לאותו שלטון, ובין קהילה שחולקת ערכים ומשמעויות יציבים, בני-קיימא, שקושרים את בני הקהילה זה לזה. ארנדט חוזרת אל השכל הישר לכל אורך כתיבתה ומאפיינת אותו כמה שמבחינן קהילה פוליטית מאוסף אחר של בני אדם, ממקם אותם בעולם משותף בעל עומק ופרמננטיות, וכך מאפשר את הפעולה הפוליטית.

ארנדט מבקשת לעגן את מושג השכל הישר שלה בתמונת עולם יציבה במיוחד באמצעות השענתה על יסודות שבאופן מסורתי הופרדו זה מזה. ראשית, היא דוחה את הניסיון של קאנט להבחין בין שכל לחוש – מושג ה-*common sense* שלה מתייחס בעת ובעונה אחת לתפיסה החושית של העולם המשותף ולגיבוש הבנות ומשמעויות משותפות ביחס לעולם זה.⁶⁴ יתר על כן, היא דוחה גם את ההבחנה שנחשבת בדרך כלל לזו המפצלת את ההיסטוריה של המושג *common sense* לשניים – ההבחנה שבין השכל הישר המודרני שנדון עד כה, שמקורותיו כאמור רומיים, ובין החוש המשותף האריסטוטלי, שהיה נפוץ גם בסכולסטיקה.⁶⁵ בעבור אריסטו החוש המשותף, *koine aesthesis*, ציין את המקור המשותף לחמשת החושים החיצוניים, שהוא גם הכושר שמשלב את הנתונים המתקבלים מהם לכדי תמונת עולם אחידה;⁶⁶ השיתוף במושג האריסטוטלי הוא אפוא בין יסודות שונים באותה נפש, לא בין אנשים שונים. אף על פי כן, ארנדט ממוגת את שני המושגים הללו ומעצבת את השכל הישר כחוליה מקשרת בין הפרטים לעולמם בטענה שכושר זה לא רק יוצר עולם אחד מנתוני חושים שונים, אלא עושה זאת באופן המניח את יכולתו של העולם להיות משותף: "השכל הישר מניח עולם שכולנו מתאימים לתוכו, שאנו יכולים לחיות בו יחד משום שיש לנו חוש אחד ששולט ומתאים את נתוני החושים הפרטיקולריים לאלה של כל האחרים."⁶⁷ הגורם המתווך בין בני האדם לעולם ומאפשר לשכל ולחוש להיות משותפים הוא כמובן השפה: השפה "מתאימה לשכל הישר או הולכת בעקבותיו, נותנת לכל אובייקט את השם המשותף שלו; שיתופיות זו אינה רק הגורם המכריע בתקשורת אינטר-סובייקטיבית [...]. היא משמשת גם לזיהוי הנתון שמופיע אחרת לכל אחד מחמשת החושים."⁶⁸

החשיבה, טוענת ארנדט, מאפשרת לאדם לסגת מהשכל הישר, ולנהל דיאלוג עם עצמו ולא עם האחרים שעמם הוא חולק את עולם המציאות. באמצעות המחשבה הפילוסופית יכול אפוא להתנתק מעולם החושים ולעסוק בבלתי נראה, אבל ארנדט מדגישה שכל השאלות המטפיזיות עלו בהכרח מתוך ניסיון רגיל, המתאים לשכל הישר, וכי הפילוסוף – וכמוהו המדען – חייב בסופו של דבר לתת דין וחשבון על טענותיו במונחים שהשכל הישר יכול להבין כדי שתהיינה בעלות משמעות.⁶⁹ המדע המודרני, לעומת זאת, מבקש להחליף את ההתנסות החיה במציאות

במבט אובייקטיבי מלמעלה, בעוד שהפילוסופיה המודרנית, מצדה, מפנה את מבטה פנימה. התוצאה היא ניכור מן המציאות, שפירושו גם אובדן הדרגתי של שכל ישר.⁷⁰ התפתחויות אלה, המאפיינות את העידן המודרני, אינן בלתי קשורות לתופעת הטוטליטריות: המשטרים הטוטליטריים מסכלים את אפשרות הפעולה הפוליטית לא רק באמצעות השימוש ב אלימות לצורך ריסוק המרחב הציבורי, אלא גם באמצעות החלפת השכל הישר באידיאולוגיה, כלומר ברעיון פשוט הנראה מובן מאליו, שהכול נובע ממנו באופן לוגי, ללא תלות במציאות ובקיומם של אנשים אחרים.⁷¹

כפי שניתן להיווכח, ארנדט דוחה את ההנחה שהשכל הישר הוא טבעי ואפריורי, אבל לא מחליפה אותה רק בטענה הפשוטה שהשכל הישר הוא יחסי ותלוי בהיסטוריה, בתרבות ובחינוך. הנקודה החשובה היא שהשכל הישר כלל אינו נתון קבוע ועומד בקיום האנושי, אלא הישג שיכול להתפורר, להתמעט ולהישכח. כדי שהשכל הישר יתקיים צריך אפוא לייצר אותו באופן פעיל. סנדרה הינצ'מן מציינת כי השכל הישר הוא בשביל ארנדט "תוצאה של פעילות שבה אנו משווים פרספקטיבות על העולם באמצעות דיבור,"⁷² כלומר משתמשים בשפה המשותפת כדי להעביר משמעויות על אודות העולם המשותף וליצור שיתוף פעולה. כשפעילות זו פוסקת, השפה הופכת לאוסף של קלישאות וסיסמאות ריקות, העולם הופך לזירה למימוש אינטרסים אישיים, והשיפוט הופך להיות פשוט טיפשות.

פירוש הדבר הוא שייצור השכל הישר אינו אירוע חד-פעמי, אלא פעילות מתמשכת של שימור ותחזוקה. הניסיון שהשכל הישר שואב ממנו את תוקפו, מתברר, אינו רק ניסיון החושים האקטואלי אלא גם ניסיון העבר, והוא כולל "תבונה משותפת מורשת" באשר לאופני הפעילות הנאותים בעולם, כמו גם קני מידה מוסכמים לשיפוט. שימור השכל הישר יוצר לפיכך רצף ושיתוף לא רק בין חברי הקהילה בהווה, אלא גם בינם ובין עברם: השכל הישר "נשען על ההדהוד ההיסטורי של השפה, כלומר על יכולתה לעורר מסורת שלמה ואת ההסכמה שהתגבשה בה."⁷³ במילים אחרות, כדי לספק את התנאים לקיומו של מרחב הופעה פומבי ולפעולה הפוליטית החופשית צריך השכל הישר לשאת עמו מסורת עשירה של חיים, פעילות ושיפוט גם יחד.

ארנדט מבהירה שיסוד בלתי נפרד ממסורת כזו הוא הסמכות. למען הסר ספק, אין לבלבל סמכות ראויה לשמה עם עריצות, אלימות, ואף לא עם שלטון – שכן מקור הסמכות אמור להיות נפרד ממי שנושא בסמכות, ועליה תמיד להיות תלויה בהסכמתם של אלה הכפופים לה.⁷⁴ המודל ההיסטורי שעומד לנגד עיניה של ארנדט בהקשר זה הוא המודל הרומי – בשביל הרומאים הסמכות צוברת ומשמרת את רגע הכינון, ומנכיחה את העבר ואת התקדימים שהתקבלו בו כמחייבים בהווה. הסמכות, טוענת ארנדט, "נותנת לעולם קביעות והמשכיות": בלי קשר אוטוריטיטיבי לעבר, העולם לא יכול להיות מסגרת משותפת הקושרת בני אדם זה לזה בלי למחוק את ההבדלים ביניהם. במילים אחרות, סמכות היא היבט מהותי של השכל הישר, ובלעדיה לא תיתכן פעולה פוליטית ולא תיתכן חירות.

אבל ארנדט טוענת גם שלהבדיל מההסכמה הנובעת משכנוע ארגומנטטיבי, המניח שוויון, קבלת

הסמכות כרוכה בציות, ולפיכך היא מניחה את קיומם של יחסים היררכיים. ההיררכיה הזו, שהיא חלק בלתי נפרד מהשכל הישר ומשוקעת עמוק בשפה המשותפת, בהסכמות ובקדם-שיפטים המרכיבים אותו, שוב עומדת במתח ברור עם ההיבטים האנטי-היררכיים שבשכל הישר. הווה אומר, אף על פי שבעבור ארנדט חירות היא בראש ובראשונה החירות לפעול, ולא רק לגבש ולהביע דעה, היא משעתקת את הנוסחה שפגשנו אצל קאנט, שהשכל הישר משלב חירות עם ציות וכפייה. הרקע להתעקשות של ארנדט שאין ברירה אלא לקבל היררכיות וסדרים כלשהם כנתונים חרף המודעות לטבעם ההיסטורי והקונטינגנטי הוא ברור – בניגוד לכותבים רבים אחרים בעידן שאחרי מלחמת העולם השנייה, כמו למשל אנשי "אסכולת פרנקפורט",⁷⁵ היא אינה מייחסת את הפאשיזם וזוועותיו להתגברות הסמכותנות אלא להפך, למשבר בסמכות. לדעתה, שכל ישר יציב הכולל בתוכו סמכות מרסנת מסוגל לגרום לאנשים להתייחס איש לרעהו כאל פרסונות, ולדחות בבזו חריגות רדיקליות כמו הרצחנות המאורגנת של מחנות ההשמדה.⁷⁶ המחיר של עמדה זו ברור אף הוא: כאשר קהילה פוליטית מניחה שהיררכיות מסוימות הן נתונות היא גוזרת על עצמה נקודות עיוורון קבועות, וחוסמת מראש את יכולתה של הפעולה הפוליטית לקרוא עליהן תיגר. העובדה שההיררכיות הן חלק מתמונת העולם המטפיזית של השכל הישר מלמדת שהוא לא יכול לספק לפעולה הפוליטית מסגרת יציבה בלי להניח להיררכיות לחדור גם פנימה, כלומר להשפיע על תכניה של הפוליטיקה ואף להגביל את האפשרות ליטול בה חלק.

5. פוליטיקה של שפת סימנים ללא שכל ישר אצל דלז

בניגוד לארנדט, ז'יל דלז סבור שפוליטיקה ראויה לשמה לא יכולה להישאר בגבולות השכל הישר. דלז דן בשכל הישר כחלק ממה שהוא מכנה "הדימוי הדוגמטי של המחשבה". הוא יודע שהיצמדותה של הפילוסופיה אל השכל הישר, אל מה שכל אחד יודע, נובעת מהרצון לא להיות דוגמטית, לא לקבל הנחות שרירותיות באופן בלתי ביקורתי, ולבטל את הפער בין המלומד לבין ההדיוט. אבל הוא מבין היטב שגם הדעה המשותפת, הדוקסה, עמוסה הנחות שהעובדה שהן מובנות מאליהן הופכת אותן לדוגמטיות אף יותר.⁷⁷ החשובה מבין ההנחות שהפילוסופיה מקבלת באופן דוגמטי מן השכל הישר נוגעת לטבעה האוניברסלי של המחשבה עצמה, כלומר לכך שהמחשבה היא "כושר (faculty) טבעי ששואף לאמת."⁷⁸ הקוגיטו הקרטזיאני מעיד על ההנחה הפילוסופית שכולם יודעים מה פירוש הדבר לחשוב, ושכולם יודעים שכולם חושבים באותו אופן. לפי דלז, הנחות כאלה על טבעם הקבוע מראש של כוחות החיים השונים מכתיבות את דפוסי החוויה והפעולה המקובלים בעולם, משפיעות על תנועת הגופים ומגבילות את החיים לסדר מוכתב מראש. הדיון של דלז בשכל הישר, הגם שאינו תמיד נאמן להיסטוריה של המושג, מציע דין וחשבון מעניין על האפשרות לחרוג מן השכל הישר ואף לחולל בו שינוי. יחד עם זאת, בחינת האפשרות הזו לאור תמונת העולם המטפיזית של השכל הישר תראה עד כמה היא מוגבלת מבחינה פוליטית.

דלז מבקש גם הוא לתת לשכל הישר עומק באמצעות גישור על הפער בין השכל הישר במובנו

כדעה משותפת ובין החוש המשותף האריסטוטלי, שאותו הוא מאתר כבר ב"תאיטיטוס" של אפלטון,⁷⁹ וכן באמצעות הרעיון של קאנט בדבר שיתוף הפעולה בין כשרי הנפש. לפי הדימוי הדוגמטי של המחשבה, הדבר שהמחשבה עושה באופן טבעי ובאותו אופן אצל כולם הוא לזהות, ועל מנת לזהות אובייקט צריכים כל הכשרים האנושיים לעבוד יחד – המחשבה, החושנות, הדמיון, הזיכרון: "אותו אובייקט עשוי להיות נראה, מוחש, נזכר, מדומיין ונתפס [...] אובייקט מזוהה כאשר כושר אחד ממקם אותו כזה לזה של אחר [...] ובאותו זמן צורת הזהות באובייקטים נשענת על קרקע באחדות הסובייקט החושב, שכל הכשרים האחרים הם אופנויות שלו."⁸⁰ לפיכך, השכל הישר פירושו שכל הכשרים משתפים פעולה באותו אופן אצל כולם – הוא התנאי לתיאום מוצלח הן בין יסודות שונים באדם והן בין בני אדם שונים בחברה. מחשבת השכל הישר היא אפוא ייצוגית במובן כפול: היא מייצגת את העולם בתודעה, והיא הופכת כל אחד למייצג של כל השאר, כי ביסודו של דבר כולם חושבים באותו אופן.

בד בבד עם השילוב של מושג השכל הישר המודרני בחוש המשותף האריסטוטלי, דלז מבחין בין "שכל ישר" (sens commun) ל"שכל טוב" (bon sens) באופן מקורי שאינו תואם את האופן שבו שימשו מושגים אלה בתולדות הפילוסופיה. בעוד שהשכל הישר מספק את צורת הזהות והזהה גרידא, כותב דלז, השכל הטוב עושה את פעולת הכשרים לקונקרטי, דהיינו קובע את תרומתו המדויקת של כל כושר בכל מקרה, ובכך מאיץ את הסובייקט והאובייקט האמפיריים.⁸¹ הווה אומר, השכל הטוב דרוש על מנת לאפשר את ההבדלים בין הסובייקטים לאובייקטים, ובה בעת לשמור שהם יהיו הבדלים רק מנקודת המבט של השכל הישר, כלומר הבדלים בין זהויות קבועות. השכל הטוב, בעצבו זהויות, מאפשר תנועה בכיוון אחד בלבד, מהמובדל יותר אל המובדל פחות, ובכך הוא יוצר סדר וקובע את כיוון הזמן.⁸² בעבורו רק כיוון אחד הוא בעל משמעות, הכיוון של הזמן הלינארי שבו ההווה נע כרגיל מן העבר אל עתיד ניתן לחיזוי. אם כן, השילוב בין השכל הטוב לשכל הישר אחראי על מה שדלז וגואטרי כינו "טרטוריאליזציה" של הזמן והמרחב, כלומר על ארגון וסידור הזהויות והמובנים שאנו עושים מהן באופן מבוקר וניתן לשליטה.⁸³ דלז אינו כופר אפוא בקיומם של השכל הישר ושל תמונת העולם המטפיזית שעליה הוא נשען, והוא אף מודה שהשכל הישר תקף במעשים היומיומיים, הבנאליים, של הזיהוי והתקשורת. אבל החוויות היומיומיות לא ממצות לדידו את תחומי המחשבה והחוויה, ועל כן הניסיון המסורתי לכבול את הפילוסופיה ואת הפוליטיקה אל השכל הישר נראה לו כעיקור מוחלט של האפשרות ליצור בהן משהו חדש, ליצור התחלה חדשה.

בקריאת הפרויקט הביקורתי של קאנט, דלז מבקש להראות כיצד היחס שהשכל הישר מעצב בין הכשרים האנושיים מציב גבולות לפעילות האפשרית של כוחות החיים השונים. "דוקטרינת הפקולטות" של קאנט מתמודדת עם המורכבות של שיתוף הפעולה בין הכשרים ואף מתקרבת לחשוף את סדקיו, אך בסופו של דבר במקום להפוך את מודל השכל הישר על פיו היא רק מרבה ומכפילה אותו.⁸⁴ לפי דלז, לכל אחד מהאינטרסים של התבונה שקאנט מונה – הספקולטיבי, המוסרי והאסתטי – מתאים סוג אחר של שכל ישר, שבו הכשרים של התבונה, השכל והדמיון משתפים פעולה על פי מודל וחוקים שאחד מהם מספק: שכל ישר לוגי משיג ידע ספקולטיבי

באמצעות חוקים שמספק השכל, בשכל הישר המוסרי החוקים ניתנים על ידי התבונה, ואפילו השכל הישר האסתטי, שבו הכשרים פועלים באופן חופשי שאינו נקבע על ידי חוק, כופף אותם למעשה לשיתוף פעולה הרמוני שניתן למסור לאחרים.⁸⁵ פיצול השכל הישר והחלתו על שלושת התחומים שהביקורות עוסקות בהם – מהלך שקאנט לא מבצע במפורש בשום מקום – משמש את דלז כדי להמשיג את האופן שבו פעילות הכשרים כרוכה, בכל אחד מן התחומים, בהגבלה הדדית הדוחקת כל חוויה או פעולה שלא יכולה להיות משותפת. תיאור זה חושף בבירור כיצד השכל הישר הוא משטר היררכי הקיים הן בתוך האינדיבידואלים והן ביניהם, וקובע מה בר-תפיסה ומה בר-מחשבה, למה יש ערך ומה צפוי להתרחש בעתיד.

על כן, דלז סבור שמחשבה או מעשה שנותרים בגבולות השכל הישר, שמניחים את הזהויות והערכים הקיימים בו ורק מנסים לשפר עמדות בתוכו, מאשרים לאמיתו של דבר את יסודות הסדר הקיים: "כמה נלעגים הם מאבקים וולונטריים להכרה. מאבקים מתרחשים רק על בסיס שכל ישר, וערכים קיימים לשם השגת ערכים קיימים (כבוד, עושר, כוח)."⁸⁶ במילותיו של דלז, מה שנחוץ הוא "כוח של פוליטיקה חדשה שתהפוך את דימוי המחשבה."⁸⁷ נקודת המוצא לפוליטיקה חדשה שכזו חייבת לפיכך להיות שבירה של השכל הישר הן כדוקסה והן כפעילות הרמונית של הכשרים.

על הכיוון שבו ניתן לחפש את אפשרות השבירה הזאת מצביע קאנט עצמו – את חוויית הנשגב הוא מתאר ככזו הגורמת למצב של צרימה או אי-תואם בפעילות המשותפת של הכשרים, כלומר כחוויה המעמידה את הסובייקט בפני מצב של כישלון שיתוף הפעולה ההרמוני ביניהם. בעקבות קאנט ומעבר לו, דלז טוען כי מה שמשחרר את הכשרים משלטון השכל הישר הוא מפגש עם החוץ, עם משהו שאי אפשר להכניס לקטגוריות הרגילות שמעצב המבנה ההיררכי והקואופרטיבי של הכשרים, ולפיכך הוא גורם להלם, לזעזוע של המבנה. דלז מתאר פעילות דיסהרמונית זו כך: "במקום שכל הכשרים משתלבים ותורמים לפרויקט משותף של זיהוי אובייקט, אנו רואים פרויקטים שונים בהם ביחס למה שנוגע לו מהותית, כל כושר הוא בנוכחות מה שהוא 'שלו'. צרימה של הכשרים, שרשרת של כוח והיתוך לאורכה כל אחד פוגש את גבולו, מקבל מאחר (או מעביר לו) רק אלימות שמביאה אותו פנים אל פנים עם היסוד שלו, כמו מול היעלמותו או שכלולו."⁸⁸ האלימות של המפגש עוברת דרך הכשרים – מהחושנות לזיכרון, לדמיון ולמחשבה – ומציתה בכל אחד פעולה שאינה מוגבלת על ידי האחרים. אבל אלימות זו אינה מלחמה או מאבק, שכן ההלם הלא-רצוני הזה משחרר למעשה את הכשרים ומאפשר חוויות המספקות התנסויות חיים חדשות, לא רגילות ולא מוכרות, היעשויות שמבצעות דה-טריטוריאליזציה לגבולות ולמגבלות של משטר השכל הישר השליו ולמה שהוא מאפיין כסביר ושפוי.

מה פירוש הדבר? איזה מובן יש למחשבה שאינה תואמת את השכל הישר, שחורגת מהדימוי הדוגמטי ומכל שיתוף פעולה?⁸⁹ דלז לא מספק תשובה ישירה לשאלה זו אלא מבקש להשתוות בה, להקדיש זמן למחשבה על צורת השאלה עצמה. המובן של שאלה יכול להיות שונה ממובן

של קביעה – הוא יכול להימצא בבעיה עצמה, לא בפתרון או בתשובה. ההנחה שאפשר להעמיד את המובן של כל שאלה ובעיה על התשובה היא אשליה: "אנו מכירים את הסוכן של האשליה הזו [שניתן לחשוב על בעיות מהצד של הפתרונות]: זו חקירה אשר במסגרת של קהילה מבתרת בעיות ושאלות בהתאמה לתודעה אמפירית משותפת – במילים אחרות, בהתאם לאמיתות סבירות של דוקסה פשוטה."⁹⁰ הסדר של השכל הישר מבקש להבין את הבעיה דרך הפתרון, ולספק את הפתרונות באמצעות הידע המקובל והמומחים המופקדים עליו, אבל מחשבה שאינה כבולה לשכל הישר מייצרת בעיות ששום ידע ומומחיות לא יכולים להעלים. זו מחשבה בפעולה, תוך כדי תנועה, בלי נקודת סיום או אפילו מוסד מוסמך שרשאי להפיס את הדעת ולהכריז שהתהליך הגיע לסופו. דלז קורא לה תהליך למידה: "למידה היא השם ההולם את הפעולות הסובייקטיביות שמתבצעות כשניצבים מול אובייקטיביות של בעיה (אידיאה), ואילו ידע מציין רק את כלליות המושגים או את האחיזה הרגועה בכלל המאפשר פתרונות."⁹¹ מחשבה כזו, שהמובן שלה הוא בבעיה עצמה שהציתה אותה, שאיננה מסתפקת בתשובות שמציע השכל הישר – כלומר המובן המשותף – היא תמיד-כבר פרובלמטיזציה של הסדר הקיים.

המובן שאינו משותף בשום אופן אינו אטום, אידיויסינקרטי או פרטי. מבחינת דלז, מהיעדר שיתוף הפעולה שתובע השכל הישר לא משתמע ניתוק גמור של כשרים או של אנשים. אינטראקציה ותקשורת לא חייבות להיות החלפה של מידע מודע ומפורש בשפה הרגילה ולהתאים עצמן לתכתיבי השכל הישר. הן יכולות להיות דחייה של "הדיאלקטיקה כשיחה בין חברים, כשכל הכשרים פועלים באופן רצוני ומשתפים פעולה תחת הנהגת השכל, כדי להתאחד בהתבוננות בדברים, בגילוי חוקים, ביצירת מילים [...]".⁹² תחת זאת, התקשורת יכולה להתבסס על מה שדלז מכנה בספרו על פרוסט "סימנים בלתי רצוניים שמתנגדים לארגון ריבוני של השפה", שתוצאתם "כבר איננה עולם הנאומים והתקשורת האנכית המבטאת היררכיה של חוקים ועמדות, אלא עולם של מפגשים אנרכיים, של תאונות אלימות, עם צורות תקשורת לקויות ואופקיות."⁹³ שפת הסימנים הזאת אינה השפה הרגילה, שבה מנהלים שיחה חברית, כותבים מאמרים פובליציסטיים ומקיימים אסיפות פוליטיות. זו אינטראקציה שעוברים בה סימנים התובעים פענוח ומחשבה, כלומר מייצרים בעיות שהמובן שלהן אינו נובע מהשכל הישר אלא שוכן בבעיות עצמן, בעיות שמופצות באופן בלתי צפוי ובלתי נשלט, כמו וירוס המערער את המערכת שאינה יכולה להכילו.

בשפה כזו אי אפשר לדבר אבל אפשר להשתמש בה, להפעיל אותה. עם זאת, מאחר שלשפת הסימנים הזאת אין חוקים, אין דקדוק או אוצר מילים, לא ניתן לשלוט בה, להבין איך בדיוק היא עובדת. כתוצאה מכך אין לה מומחים, ואין עמדות פריבילגיות של דוברים. כולם אנשים פשוטים, כולם הדיוטות. פוליטיקה דלזיאנית היא פוליטיקה ללא ידע, אבל בדיוק בשל כך היא אינה מוותרת על ההמונים, ועל יכולתו של האדם הפשוט לפעול באופן פוליטי. כולם יכולים לשלוח סימנים וליזום מפגשים בלי לדעת מראש כיצד יתפרשו, לעורר בעיות שלעולם לא יהיו אותן בעיות, אף על פי שהן נובעות מאותו עולם ומופנות כלפי אותו סדר. בכך שהיא דוחה את השכל הישר, היא משמרת את אחת הפונקציות העיקריות שהוא התיימר למלא במחשבה

הפוליטית המסורתית: לאפשר פעולה פוליטית תוך כדי ערעור על היררכיות ולא קבלתן. יחד עם זאת, דלז עצמו מתייחס להכחשות של השכל הישר, המסרבות לדעת מה שכולם יודעים, לא רק כאירועים נדירים או מיוחדים, אלא גם כ"קריאות מבודדות".⁹⁴ כאשר דלז מקבל את עיגון השכל הישר בתמונת העולם המטפיזית של השפה הרגילה וההתנהגות היומיומית, הוא מכיר בכך שהתקשורת האלימה של שפת הסימנים מוציאה אפשרות של שיתוף פעולה פוליטי: היא אמנם מאפשרת לאנשים שונים להכיר בכך שלכולם יש בעיות עם הסדר הקיים, אבל היא לא מאפשרת להם לחייב את אותו הדבר, לחתור יחד למטרה משותפת של יצירת שינוי אפקטיבי בסדר השליטה הקיים. כזכור, תמונת העולם המטפיזית התנתה כל פעולה פומבית בזיקה אל השכל הישר, ולשיטתו של דלז עצמו קריאת התיגר על השכל הישר ועל תמונת העולם המטפיזית העומדת ביסודו מוותרת מראש על פעולה פוליטית קולקטיבית רחבת היקף, ומסתפקת בפוליטיקה של חבלות קטנות, מינוריות.⁹⁵ במובן זה, הפוליטיקה של שפת הסימנים לא רק מעוררת בעיות, אלא היא גם בעייתית בעצמה, ועיוורת לעוד דרכים שבאמצעותן אפשר לערער על סדר דוגמטי ודכאני.

6. ההטרונגניות של השכל הישר אצל גראמשי ומעבר לו

אפשרות מעניינת נוספת כזו אני מבקש לפתוח באמצעות קריאה בכתבי הקומוניסט האיטלקי אנטוניו גראמשי. ממקום מושבו בכלא הפאשיסטי הרהר גראמשי בסיבות לכישלון המהפכה בארצו, ומגיע למסקנה כי המרקסיזם לא הצליח לחבור להמונים ולהביאם להכיר באינטרסים האובייקטיביים שלהם משום שנכשל בהבנת האופן המורכב שבו הם מבינים את עולמם ומייחסים לו משמעות. גראמשי סבור שההנחה המקובלת במרקסיזם האורתודוקסי, שלפיה תמונת העולם האידיאולוגית היא מכלול מסולף כולו, שכל רכיביו עומדים בסתירה לאינטרסים הממשיים של ההמונים ופועלים יחד לתת לגיטימציה ליחסי השליטה הקיימים, היא פשטנית ומוטעית שכן ההמונים מעוטי ההשכלה אינם בורים גמורים באשר למציאות חייהם. לדעת גראמשי, תפיסת האידיאולוגיה כמכלול קוהרנטי של עמדות המשקפות את מבני השליטה הכלכליים מתעלמת מיסודות אותנטיים ואמיתיים המהווים חלק חשוב מעולמם של הפועלים, יסודות בעלי פוטנציאל אמנציפטורי ומהפכני, ובכך יוצרת נתק בין תודעת האינטלקטואלים לבין זו של בני המעמדות הנמוכים. גראמשי משתמש במושג השכל הישר (senso comune) כדי לבטא הבנה שלמה ומדויקת יותר של עולמם של ההמונים, כזו שיהיה בכוחה להצביע על נקודות חיבור בינם לבין התיאוריה הביקורתית, ולרתום אותם לפעולה פוליטית.

גראמשי אינו נוטל את המושג "שכל ישר" מן המסורת המרקסיסטית דווקא. אמנם מרקס ואנגלס השתמשו כמה פעמים במושג זה כדי לציין את הבסיס המובן מאליו שעליו נשענות ההשקפות הפילוסופיות או הפוליטיות הרווחות,⁹⁶ אך המושג לא קיבל מעמד מרכזי במסורת המחשבה המרקסיסטית, ולא נטען במשמעויות החורגות מאלה של מושג האידיאולוגיה עצמו. בעקבות המסורת הלטינית, שהוחייתה במאה השמונה-עשרה אצל ויקו והונכחה באיטליה של

המאה העשרים בעיקר על ידי קרוצ'ה,⁹⁷ גראמשי לא מבין את השכל הישר כשורה של דעות או עמדות תיאורטיות גרידא, אלא כמערך הכולל גם אמונות, רגשות ותחושות משותפים. על כן, גם שורשיו של השכל הישר שלו נטועים בתמונת עולם שאין להעמידה על הבסיס הכלכלי לבדו, שכן היא כוללת גם את התרבות והמסורת העממית, הפולקלור וכמובן הדת; הכלי הנושא ומשכפל אותה אינו אמצעי הייצור אלא השפה המדוברת והפרקטיקות היומיומיות.

גראמשי מודע היטב לאופן הבלתי ביקורתי שבו השכל הישר נרכש, ולכך שיסודות רבים ממנו מסייעים להצדקת השליטה המעמדית ולהנצחתה. הוא מפתח את המושג באופן שמאפשר לו לרתום אותו לשירותן של התיאוריה הביקורתית והפרקטיקה המהפכנית, ותרומו נעוצה בתובנה כי השקפת העולם של ההמון איננה מכלול אחיד ועקבי כלל וכלל, כי אם ריבוי הטרוגני של תפיסות, רעיונות, מנהגים וקדם-הנחות שמקורותיהם ותכניהם שונים ומגוונים: "כשתפיסת העולם של אדם אינה ביקורתית וקוהרנטית אלא מפורקת ואפיוודית, הוא משתייך בה בעת לריבוי של קבוצות המונים. האישיות מורכבת באופן מזור: היא מכילה יסודות מעידן האבן ועקרונות של מדע מתקדם יותר, דעות קדומות מכל השלבים הקודמים של ההיסטוריה ברמה המקומית, ואינטואיציות של פילוסופיה עתידיה."⁹⁸ לא כל יסודותיו של ריבוי זה משקפים את יחסי הייצור והשליטה הקיימים או הקודמים – חלקם מבטאים מציאות "אמיתית", ביקורתית, ובעלת פוטנציאל מהפכני של ממש.⁹⁹ ליסודות חתרניים אלה בשכל הישר קורא גראמשי "שכל טוב" (*buon senso*): "זה הגרעין הבריא הקיים בשכל הישר, החלק שניתן לקרוא לו שכל טוב, ושראוי לעשותו מאוחד יותר וקוהרנטי."¹⁰⁰ המרקסזם, שגראמשי מכנה אותו "הפילוסופיה של הפרקסיס", צריך אפוא לרתום את השכל הטוב למאבק בשכל הישר: "פילוסופיה היא ביקורת והתגברות על דת ושכל ישר. במובן זה היא עולה בקנה אחד עם שכל טוב, להבדיל מ'ישר' (משותף)."¹⁰¹

גרסה ייחודית זו של ההבחנה בין השכל הישר לשכל הטוב נשענת על ההנחה המהווה אבן יסוד למחשבתו החברתית-פוליטית של גראמשי, שההמונים מעוטי ההשכלה בהחלט מסוגלים לחשוב ולהרגיש באופן ביקורתי ביחס למציאות חיייהם: "כל אדם הוא פילוסוף"¹⁰² הוא כותב. מושג השכל הישר שלו, הכולל את "השכל הטוב", מאפשר לפיכך לגשר על הפער בין התיאוריה המרקסיסטית המופשטת ובין התודעה והוויית החיים של ההמונים, היינו בין האינטלקטואל המשכיל ובין הפועל הפשוט. בלי לתת את הדעת על השכל הישר של ההמון לא תוכל "הפילוסופיה של הפרקסיס" להצליח – הן משום שהיא לא תגיע להבנה תיאורטית שלמה של המציאות אם לא תביא בחשבון את נקודת המבט המנחה את ההמונים בפעולותיהם, והן משום שפעולה פוליטית קולקטיבית לא תוכל לרתום את ההמונים לשורותיה אם לא תשכיל לפנות אל השקפת עולמם, אל שכלם הישר: "נקודת המוצא [של פילוסופיית הפרקסיס] חייבת תמיד להיות השכל הישר של ההמונים."¹⁰³ הווה אומר, על הפוליטיקה המהפכנית להכיר בריבוי העמדות וההשקפות ולפעול בתוכו – יש ליצור בריתות ושיתופי פעולה בין כוחות וקבוצות שונות ולהשיג "הגמוניה", שפירושה הפיכת אינטרסים או תביעות מסוימים המיוצגים על ידי קבוצה אחת (או מספר קטן של קבוצות), למוקד שקבוצות רבות ומגוונות מתאגדות סביבו, על מנת ליצור "בלוק היסטורי"

ולהיאבק יחד ביריבים הנתפסים כמשותפים. יצירת הגמוניות פוליטיות מסוג זה – שעשויות להיות גם שמרניות או ריאקציונריות – אינה אפשרית אלא על בסיס מכנה משותף שמקורו בשכל הישר, אשר מסוגל לצקת את ה"מלט המאחד", את הבלוק ההיסטורי.¹⁰⁴ פוליטיקה הגמונית זו היא מה שאמור לאפשר את מימוש ההבטחה הגלומה בשכל הישר הגרמשיאני: לשחרר את הפוליטיקה מן הסד הכלכלי, לקרוא תיגר על היררכיות וסדרים מקובלים המבנים את החשיבה והפעולה הפוליטית, וכך לאפשר השתתפות רחבה במאבק הפוליטי.

ואולם, אני סבור כי גראמשי לא נותר נאמן לתובנות שלו עצמו, וכי מושג השכל הישר שלו לא מצליח לבצע את העבודה התיאורטית שלשמה נוסח ולקיים את ההבטחות שהיו טמונות בו. שורש הבעיה נעוץ בכך שמושג השכל הישר שלו אינו עקבי, שכן הוא מוותר על המאפיין החשוב ביותר שלו – חוסר העקביות האינהרנטי לשכל הישר. את ההטרואגניות של השכל הישר גראמשי תולה ביחסי השליטה הקיימים, והוא סבור ששכל ישר הומוגני וחף מסתירות, כזה שישקף חברה שוויונית ונטולת היררכיות, הוא רצוי ואפשרי: "לבקר את תפיסת העולם שלך פירושו להופכה לאחדות קוהרנטית ולהעלותה לרמה שהחשיבה המתקדמת ביותר על העולם הגיעה אליה."¹⁰⁵ הפעולה הפוליטית צריכה אפוא להשתמש בשכל הטוב כדי להרוס את השכל הישר מבפנים ולכונן תודעה פרולטרית קולקטיבית שהיא עקבית ואמיתית – את ה-common-sensus, על כל מורכבותו, היא מבקשת למעשה להפוך ל-con-sensus.

הנחת קיומה של תודעה אמיתית המבינה את המציאות החברתית והפוליטית לאשורה אינה מאפשרת לגראמשי להשתחרר מן התפיסה ההיררכית, הא-סימטרית והסמכותנית של היחס שבין האינטלקטואלים בעלי הידע לבין ההמונים: אם יש ידע שלם ואמיתי על החברה, אך טבעי הוא שאלה הנמצאים בעמדה פריבילגית ביחס אליו יקבלו מעמד פוליטי פריבילגיני: "תודעה-עצמית ביקורתית פירושה, היסטורית ופוליטית, יצירת אליטה של אינטלקטואלים. המון אנושי לא 'מבחין' עצמו, לא הופך עצמאי בזכות עצמו בלי, במובן הרחב, לארגן את עצמו; ואין ארגון ללא אינטלקטואלים, היינו ללא מארגנים ומנהיגים [...] (ואסור לשכוח שבשלב מוקדם זה נאמנות ומשמעת הן הדרכים שבהן ההמונים משתתפים ומשתתפים-פעולה בהתפתחות התנועה התרבותית כמכלול)."¹⁰⁶ גראמשי נותר אפוא שקוע בזרם המרכזי של ההגות הפוליטית המערבית, אשר חרף גווייה הרבים והמנוגדים היא רואה תמיד לנגד עיניה דימוי אחדותי, שלם והומוגני של קהילה פוליטית; דימוי אשר אינו עומד בסתירה לתפיסה היררכית של הקהילה אלא להפך, מצדיק אותה. שחרור מאופק מגביל זה, לדעתי, דורש לקחת את רעיון השכל הישר ההטרואגני של גראמשי ברצינות רבה יותר מאשר גראמשי עצמו, ובעזרתו לחשוב על מאבק בהיררכיות וביחסי השליטה בלי לוותר על התפיסה המורכבת של החברה המשתמעת ממנו.

לשם כך חשוב להדגיש שמושג השכל הישר של גראמשי טומן בחובו גם הבנה חדשה של מה שכיניתי "תמונת העולם המטפיזית" של השכל הישר, כלומר של המרחב החברתי, התרבותי והלשוני המאפשר את התיאום של החיים יחד בפועל. לפי הבנה זו, "תמונת העולם המטפיזית"

היא למעשה ריבוי בלתי קוהרנטי של מרחבים שיחיים דינמיים ולא-יציבים שאינם מתיישרים זה עם זה ובכל זאת מתקיימים בעת ובעונה אחת זה לצד זה וזה בתוך זה: "אין רק שכל ישר אחד, כי גם הוא [כמו הדת] תוצר של ההיסטוריה וחלק מהתהליך ההיסטורי [...] דת ושכל ישר לא יכולים לכונן סדר אינטלקטואלי, כי לא ניתן לצמצם לאחדות וקוהרנטיות אפילו בתחומי תודעה אינדיבידואלית, קל וחומר תודעה קולקטיבית"¹⁰⁷; "השכל הישר אינו תפיסה אחת ייחודית, זהה במקום ובזמן. הוא ה'פולקלור' של הפילוסופיה, וכמו הפולקלור הוא מקבל אינספור צורות שונות. המאפיין החשוב ביותר שלו הוא שאפילו במוחו של פרט אחד הוא פרגמנטרי, לא-קוהרנטי וחסר-עקיבות, בהתאמה לעמדה החברתית והתרבותית של ההמונים שהוא הפילוסופיה שלהם."¹⁰⁸ לשון אחר, המרחב החברתי כולו, וכמוהו גם הפרט, אינו מכלול מאוחד אלא ריבוי מפוצל שלעולם אינו זהה לעצמו.

ובכן, מה יקרה אם ניקח את השכל הישר של גראמשי רחוק יותר מגראמשי עצמו ונקרא את הקטעים הללו במידה מסוימת כנגד גראמשי, כהזמנה לחשוב על העולם החברתי, העולם הלשוני והעולם התודעתי כבלתי מאוחדים? אם נמשיך בקו שרואה בשכל הישר שדה לא-קוהרנטי, לא-יציב ומפורק, ונטען כי מצב זה הוא עקרוני? אחרי הכול, הדיון בשורשי מושג השכל הישר המודרני – אצל דקארט, ברקלי, ריד וקאנט – כבר הראה שהשכל הישר הזה מתקיים למעשה לא בנפשותיהם של ההדיוטות או במרחב החברתי כי אם בתודעתו של הפילוסוף, המדמין או מעצב אותו לצרכיו. הבנה כזו של השכל הישר תזמן חשיבה מחדש על הפעילות הפוליטית עצמה, באופן שילך בכיוון שהתוותה ביקורת האידיאולוגיה של גראמשי, המבקשת להעניק עצמאות לפוליטי ולחפש אותו גם במקומות בלתי שגרתיים, אך גם תחרוג בהרבה אל מעבר לו.

מהלך כזה, היוצא מגראמשי ולוקח אותו אל מעבר לעצמו כדי לממש פוטנציאל מוחמץ שגלום במחשבתו, בוצע כידוע בספרם החשוב של ארנסטו לקלאו ושנטל מוף "הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית"¹⁰⁹. לקלאו ומוף מפתחים את תפיסת ההגמוניה של גראמשי באמצעות החסרת הממד ה"מהותני" מתוכה: לדידם, טעותו של גראמשי נעוצה בכך שהוא מייחס לסובייקטים הפוליטיים הנוטלים חלק במאבק ההגמוני זהויות קבועות מראש שמקורן, בחשבון אחרון, במעמדם בתהליך הייצור, ולפיכך הוא מטיל את תפקיד ההנהגה על מעמד הפועלים, או ליתר דיוק על האינטלקטואלים שלו. ויתור על עמדה מהותנית זו פירושו שתהליך הארטיקולציה (היבור) היוצר כוח הגמוני הוא קונטינגנטי לחלוטין, וזהויותיהם של הגורמים היוצרים את הבלוק ההיסטורי מתעצבות על ידי הארטיקולציה ובמהלכה, ומשתנות כתוצאה מהתמורות בחזית ההגמונית ובמאבקים שהיא מנהלת. תפיסת החברה כתצורה פתוחה ובלתי מאוחדת, רוויה באנטגוניזמים, שלעולם אינה שקופה לעצמה עד הסוף, מאפשרת ללקלאו ומוף לבנות על בסיס הלוגיקה ההגמונית את הפוליטיקה שהם מכנים בשם "דמוקרטיה רדיקלית פלורליסטית".

עם זאת, התמונה העשירה, המורכבת והמקורית שלקלאו ומוף מציגים בספרם מתעלמת לחלוטין ממושג השכל הישר של גראמשי, ואינה נותנת את הדעת על התביעות ועל הבעיות המשתמעות ממנו. כאמור, גראמשי מבין שהשכל הישר מעוגן במה שאני מכנה "תמונת עולם מטפזית",

כלומר במשמעויות משותפות המגולמות בשפה המדוברת ובפרקטיקות היומיומיות – ופירוש הדבר שההיבור אינו יכול להיווצר בין פרטים או קבוצות שאין ביניהם כל מכנה משותף; שאינם חושבים על עצמם לכל הפחות כעל שותפים לאותו שכל ישר וחשים שהם פועלים יחדיו בשיתוף פעולה למען מטרות משותפות. לפיכך, כל הגמוניה מניחה שכל ישר.

שילובה של טענה זו עם הפיתוח שהצעתי למושג השכל הישר של גראמשי מעורר לכאורה בעיה קשה: מחד גיסא, שכל ישר הוא תנאי הכרחי לפעולה פוליטית הגמונית, שכן פעולה כזו, מעצם טיבה, היא פעולה הנעשית על ידי רבים ובפני רבים, נתפסת על ידיהם ומקבלת משמעות בעולמם המשותף; מאידך גיסא, ההטרונגיות של השכל הישר, או מוטב ריבוי השכלים הישרים, פירושה ששום דבר במרחב החברתי אינו בעל משמעות אחת מוגדרת ויציבה, וגם השפה המדוברת והפרקטיקות השגורות אינן מצליחות לתפקד כאמצעי תקשורת שקופים ומקיפים ולכונן משמעות משותפת לכל יש המופיע בשיח. בעיה זו אינה מתעוררת אצל גראמשי משום שהבחנה בין השכל הישר המסולף ובין השכל הטוב האמיתי מאפשרת לו להניח כי ריבוי המשמעויות פתיר, וכי לשכל הישר יש ליבה נכונה שכולם יכולים להבין. אבל בהיעדרה של הבחנה זו, בהיעדר האפשרות להפוך את השכל הישר למשותף באמת, נשאלת השאלה כיצד פעולה פוליטית משותפת והגמונית היא מן האפשר.

את התחלת התשובה נקבל אם נחזור לנתיב שהתוותה ארנדט, כאשר טענה שהשכל הישר אינו נתון טבעי ואף לא חברתי, כי אם תוצר מלאכותי של פעילות, שיש לבנות ולתחזק באופן אקטיבי. נוכל לדחות את שאיפתה של ארנדט לשמור על שכל ישר יציב שמקיף את הקהילה הפוליטית כולה ומכיל את הפעולה הפוליטית בתוך גבולותיו, ועדיין לאמץ את התובנה שהפעולה הפוליטית דורשת כתנאי מוקדם פעולה גנרטיבית המייצרת שכל ישר. השכל הישר הזה לא צריך להיות כולל, להקיף את הקהילה כולה, כדי להיות אפקטיבי – הוא יכול להיות חלקי, משותף רק לקבוצה או לכמה קבוצות היוצרות הגמוניה, בלי להיות משותף באופן מלא ובאותו אופן בין כל הגורמים בהקשר הפוליטי הרלבנטי. זה יכול להיות שכל ישר זמני ומשתנה, שלובש ופושט צורה אד-הוק, לפי הדינמיקה בין הפועלים ובינם ובין ההקשרים והאתגרים הפוליטיים שביחס אליהם נוצרת השותפות.

במילים אחרות, כשם שנטלנו מארנדט את הצורך לייצר את השכל הישר, ניטול מדלוז את הסירוב להגביל את הפעולה הפוליטית לנקודת מבט שהשכל הישר מעצב מראש, ואת התביעה לתקוף ולערער את מה שנראה כשכל ישר אקסקלוסיבי; מה שמאפשר את השילוב בין ארנדט לדלוז, בין השכל הישר כתנאי האפשרות של הפוליטיקה ובין השכל הישר כתנאי האי-אפשרות של הפוליטיקה, הוא הרעיון של גראמשי בדבר ריבוי השכלים הישרים. בתוך כל שכל ישר כזה יש כמובן היררכיות משלו, והוא יכול להכיר בסמכותם של מומחים ומקצוענים, שהידע והניסיון שלהם נראה רלבנטי. האתגר הפוליטי, לפיכך, הוא לייצר את השכל הישר "מלמטה", כך שהמונים נותנים את הקרדיט למומחים, והם בוחרים מהם תחומי הידע ועמדות המומחיות שעליהם הם רוצים להסתמך – בדיוק ההפך מהפילוסוף המודרני, שכמו דקארט וריד בוחר מעצב את ההדיוטות לפי צרכיו.

אם כך, התפרקות השכל הישר הטוטלי המודרני כלל איננה חדשות רעות לתיאוריה הפוליטית: כדי שפעולה פוליטית תופיע במרחב פומבי ותקבל משמעויות במרחב כזה אין צורך שהמשמעויות יהיו זהות אצל כולם, או אפילו שפעולה קולקטיבית תיעשה על ידי אנשים שמבינים אחד את השני עד הסוף ומבינים באותו אופן את מה שהם עושים. פעולה פוליטית עשויה להפוך לכזו בניגוד גמור לכוונת מבצעה, ולהיות אירוע שמשנה ומערער יחסי כוח גם אם כל אדם מטעין אותו במשמעות אחרת, ולעיתים דווקא בשל כך. הבנה זו אינה מחליפה או מייתרת פרויקטים פוליטיים דוגמת הדמוקרטיה הרדיקלית-פלורליסטית של לקלאו ומוף, אלא משלימה אותה על ידי הצבעה על גבולותיה בד בבד עם הרחבתה. לא זו בלבד שמרחב האפשרויות של הפעולה הפוליטית לא מצטמצם – הוא אפילו מתרחב ומשגשג בעקבות האפשרות לזהות פעולות פוליטיות או ממדים פוליטיים של פעולות בכל מקום, ללוות כל פעולה שכל אחד עושה; והוא מאפשר ליצור חיבורים ושיתופי פעולה במקומות מגוונים, גם היכן שלא נראה שיכול להתקיים מכנה משותף יציב וארוך-טווח בין הגורמים הפועלים. עם ההשתחררות מנקודת המבט שלפיה יש שכל ישר אחד, ושמי שלא מתיישר על פיו מתנהג כשוטה, מגמת האוטונומיזציה והדמוקרטיזציה של הפוליטיקה, שהחלה כבר בנאורות והמשיכה באופנים שונים מאוד עם גראמשי, ארנדט ודלוז, מתקדמת כאן צעד חשוב קדימה.

אני חושב שיש לכך גם השלכות חשובות לגבי המחאה החברתית, שאיתה פתחתי ואיתה אני רוצה גם לסיים. אחת הקריאות החוזרות במוקדי המחאה השונים בישראל ובעולם היא הדרישה לשנות מן היסוד את "השיטה", לא לקבל אותה עוד כמובנת מאליה – במובן זה היא קוראת תיגר על מה שנחשב להיות השכל הישר של הקפיטליזם. אבל המחאה, השואבת את כוחה מהיומרה לבטא את קולו של ההמון העממי, לא יכולה לוותר על שכל ישר: לא השכל הישר שהשלטון או "השיטה" מנסים לייצר, וגם לא שכל ישר טוטאלי אחר, ששוב יהפוך את ההבדלים בין הפרטים והקבוצות השונות הנוטלים חלק במחאה לפערים היררכיים מקובעים הנראים טבעיים ומובנים מאליהם. במקומם עליה להסתמך על שכלים-ישרים שיאפשרו ליצור חיבורים גם במקומות הנראים לא סבירים – בין גורמים שנראה שאין ביניהם, פשוטו כמשמעו, שפה משותפת – על בסיס פרקטיקות תקשורת שמה שהן מניחות כשותף, מה שהן לוקחות כמובן מאליו, הוא פשוט ההתנגדות לשלטון או ל"שיטה". כל שכל ישר כזה יוכל כמובן להכריע מיהם המומחים והמקצוענים שבהם הוא רוצה להיעזר וכיצד. היחסים ההיררכיים בין "האנשים הפשוטים" לבין מומחים לא מתבטלים כאן; הם רק הופכים להיות דינמיים, פועלים לערער מבני שליטה ולא לחזק אותם; מובן כזה של שכל ישר, לדעתי, אינו מובן מאליו כלל.

הערות

1. <http://www.facebook.com/idemos>

2. <http://www.facebook.com/PeopleWisdom>

3. למושג *common sense* אין תרגום טוב לעברית. *common* פירושו גם פשוט וגם מצוי, ואילו *sense* הוא מובן וגם חוש (ובצרפתית *sens* פירושו גם כיוון). העברית משתמשת לפעמים גם ב"היגיון פשוט" או ב"היגיון בריא" (בעקבות *Gesunder Menschenverstand* הגרמני). בקשרים שבין השכל הישר ו"החוש המשותף" אדון בהמשך.

4. ראו למשל הערך באתר ויקיפדיה, המתבסס על המילונים *Merriam-Webster* ו-*Cambridge Dictionary*: http://en.wikipedia.org/wiki/Common_sense

5. קיקרו כותב בספרו על תורת הנאום כי "בעת נאום, החטא הגדול ביותר הוא להיפרד מעל שפת חיי היומיום, ומהשימוש המקובל על ה-*sensus communis*". ראו *Cicero (1942), De Oratore*. Translated by E. W. Sutton. London: Loeb Classical Library, book I, 12.

6. רנה דקארט (תשנ"ט), *מאמר על המתודה*. תרגם יוסף אור. ירושלים: הוצאת מאגנס, עמ' 3.

7. Clifford Geertz (1983), "Common Sense as a Cultural System", in *Local Knowledge*. New York: Basic Books, p. 76.

8. Hans-Georg Gadamer (2004), *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal. New York: Continuum, p. 19.

9. Sophia Rosenfeld (2011), *Common Sense: A Political History*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 181-220. (להלן רוזנפלד, *קומון סנס*).

10. תומס פיין (2007), *שכל ישר*. תרגמה ליה נירגד. ירושלים: הוצאת שלם.

11. רוזנפלד, *קומון סנס*, 147. ההדגשה במקור.

12. קל לשים לב שדקארט משתמש בשלושת המונחים הללו כדי לציין את אותו הכושר עצמו: בחיבורו *החיפוש אחר האמת באמצעות האור הטבעי*, למשל, הוא מייחס את יכולתו של ההדיוט להכיר את האמת לא רק ל-*lumière naturelle* המופיע בכותרת אלא גם ל"מידה ממוצעת של *bon sens*", ומעט בהמשך מכריז כי "בהינתן הכוונה הולמת, כל שאנו זקוקים לו כדי לגלות את האמת בסוגיות הקשות ביותר הוא, דומני, *sens commun*, אם לנקוב בשמו הרגיל". את מושג "האור הטבעי" עצמו שאל דקארט מן המסורת הסכולסטית, תוך שהוא דוחה את המשמעויות התיאולוגיות והמיסטיות שהיו למושג במסורת זו. ראו *The Philosophical Writings of Descartes* (1984), Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 409, 412 (AT X, 514, 518) (להלן דקארט, *כתבים פילוסופיים*).

יש לציין גם שחוסר העקביות הלשונית של דקארט מתבטא גם בכך שהוא משתמש לעיתים ב-*sens commun* כתרגום צרפתי ל"חוש המשותף" האריסטוטלי (שיידון בהמשך), שממלא אצלו תפקיד מרכזי בתיווך בין הגוף החומרי ובין הנפש הרוחנית: "וכן מצייין אני שהרוח אינה מקבלת את הרושם במישרים מכל חלקי הגוף, אלא אך ורק מן המוח, או אפשר גם מאחד מחלקיו הקטנים ביותר, כלומר מאותו חלק ששם פועלת הספיקה הקרויה החוש המשותף (*sens commun*)". ראו רנה דקארט (1950), *הגיונות על*

- הפילוסופיה הראשונית. תרגם יוסף אור. ירושלים: מאגנס, עמ' 161 (להלן דקארט, הגיונות).
- John Cottingham (1993), "common sense", in *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell, p. 39.
13. דקארט, **כתבים פילוסופיים**, 405 (AT X, 506).
14. דקארט, **הגיונות**, 1-70.
15. שם, 57.
16. Claude Buffier (2009), *First Truths, And The Origin Of Our Opinions, Explained: With An Enquiry Into The Sentiments Of Modern Philosophers, Relative To Our Primary Ideas Of Things*. Whitefish. MT: Kessinger Publishing
17. ג'ורג' ברקלי (1938), **עקרוני הדעת של האדם**. תרגם יוסף אור. ירושלים: מאגנס, סעיף 3 (להלן ברקלי, **עקרוני הדעת**).
18. דוד יום (1954), **מסכת טבע האדם**. תרגם יוסף אור. ירושלים: מאגנס, עמ' 130.
19. שם, 2-321.
20. Thomas Reid (1983), *Inquiry and Essays*, edited by Ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer. Indianapolis: Hackett Publishing, p. 20. (להלן ריד, **מחקר ומאמרים**).
21. שם, 8.
22. שקריות המסקנות של ברקלי ושל יום פירושה שהם נשענים על הנחות שקריות. לדברי ריד, ההנחה השגויה החשובה ביותר בשיטות הפילוסופיות הללו היא "תורת האידאות" שמקורה בדקארט עצמו – זו הטענה כי איננו תופסים את המושאים במישרין אלא בתיווכן של אידאות, הנמצאות בתודעה ומייצגות את המושאים. עמדתו של דקארט מוצגת למשל ב**הגיונות**, עמ' 67, 3-72. לביקורת של ריד ראו למשל ריד, **מחקר ומאמרים**, עמ' 21.
23. שם, 119.
24. שם, 4.
25. רוזנפלד עומדת בהרחבה על הכוונות השמרניות ואף הריאקציוניות הניצבות בבסיס הגותה של אסכולת השכל הישר הסקוטית, ומצביעה על המתח בין כוונות אלה לבין האגליטריאניזם האפיסטמולוגי המשתמע מרעיון השכל הישר. ראו רוזנפלד, **קומון סנס**, 60-89.
26. ברקלי, **עקרוני הדעת**, 9.
27. שם, 85.
28. שם, 9, 11, 14.

29. שם, 6.
30. ג'ורג' ברקלי (1996), *שלושה דיאלוגים בין הילאס לפילונוס*. תרגם משה שטרנברג. ירושלים: מאגנס, עמ' 58-59.
31. למשל: שם, 76, 156, 161.
32. שם, 200.
33. עמנואל קאנט (1935), *הקדמות לכל מטפיזיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע*. תרגם אברהם יערי. ירושלים: מאגנס, עמ' 8 (להלן קאנט, *הקדמות*). קאנט הקפיד כבר בביקורת התבונה הטהורה לדחות מכל וכול את ההסתמכות על השכל הישר כקריטריון לאמת בתחום המטפיזיקה התיאורטית: הוא מפגין שם בוז של ממש כלפי ההסתמכות על עקרונות הכרה הנראים מובנים מאליהם במקום לגזור אותם באופן חמור ושיטתי - במונחיו של קאנט עצמו, קבלת משפטים מרכיבים כוודאיים בלא צידוק או הוכחה תוליד לאבדון את ביקורת השכל ותגרום לכך ש"שכלנו יהיה פרוץ בפני כל שיגעון" (285B). גם לקראת סוף הספר, כשהוא מתאר התפתחויות בתולדות התבונה הטהורה ומציין מעבר אל מתודה מדעית מתוך מתודה "טבעונית", נטורליסטית, המתבססת על "תבונה בריאה", הוא מבטא לעג כלפי התבונה הבריאה על כך שהיא מנסה, כביכול, לקבוע את גודל הירח לפי העין ולא באמצעים מתמטיים, ומכנה אותה בשם "מיזולוגיה", שנאת תבונה (883B). ראו עמנואל קאנט (תשי"ד), *ביקורת התבונה הטהורה*. תרגמו ש. ה. ברגמן ונתן רוטנשטרייך. ירושלים: מוסד ביאליק.
34. קאנט, *הקדמות*, עמ' 9.
35. עמנואל קאנט (1950), *הנחת יסוד למטפיזיקה של המידות*. תרגם מ. שפי. ירושלים: מאגנס, עמ' 14.
36. נקודה זו עומדת במוקד ההתקפה הישירה של קאנט בתחילת *ההקדמות* על אנשי אסכולת השכל הישר הסקוטית - ריד, אוסוולד, ביטי ופריסטלי: קאנט טוען כלפיהם שהם לא הבינו את האתגר שהציב בפני המטפיזיקה דיוויד יום, שהיה כאמור ממושאי הביקורת העיקריים שלהם, שכן כבר לפי יום "השאלה לא היתה, אם מושג הסיבה הוא נכון, שימושי והכרחי מבחינת הכרת הטבע כולה, כי בזה לא הטיל יום ספק מעולם; אלא, אם התבונה חושבת אותו א-פריורי, ואם הוא איפוא אמת פנימית בלתי-תלויה בשום נסיון [...]". (קאנט, *הקדמות*, 7). במילים אחרות, יום ביקש רק לברר מה מקורו של מושג הסיבתיות כדי לבדוק אם הוא מאפשר להסיק קשר הכרחי בין מושגי הסיבה והמסובב, ולכן הטענה כי השכל הישר מבטיח את חלותה של הסיבתיות בעולם הניסיון אינה יכולה להוות ביקורת על יום והיא מתחמקת מהשאלה במקום להתמודד עמה. קאנט, לעומת זאת, טוען בתוקף שאפילו יום לא הטיל ספק בכך שלכל צורך פרקטי של התנהלות בעולם הניסיון השכל הישר תקף ואמין, וכי גם נוכח הקשיים המטפיזיים החמורים ביותר, מבחינה מעשית "הכל נשאר על מכונו כאילו לא אירע דבר" (שם, 7).
37. Denis Diderot (2004), "Common Sense". *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Translated by Doina P. Harsanyi. Ann Arbor: Scholarly Publishing Office of the University of Michigan Library.

<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.381> (accessed August 2, 2010). Originally published as “Bon-Sens,” *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 2:328. (Paris, 1752).

38. עמנואל קאנט (1969), **ביקורת כוח השיפוט**. תרגמו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך. ירושלים: מוסד ביאליק, §40. (להלן קאנט, **ביקורת כוח השיפוט**).

39. קאנט אינו לגמרי עקבי בשימוש במושגים, ואת ה-*sensus communis* הלוגי הוא מכנה לעיתים *gemeine Menschenverstand* ולעיתים *gesunde Verstand*. גם תרגומם של ברגמן ורוטנשטרייך ל**ביקורת כוח השיפוט**, מצידו, אינו עקבי: את ה-*sensus communis* האסתטי, ה-*Gemeinsinn*, הם מתרגמים לפעמים כ“חוש כולל” (§§20-22) ולעיתים כ“חוש משותף” (§40).

40. שימושיו של קאנט במושג *sensus communis* אינם תמיד עקביים - הוא מציג את החוש המשותף בתור העיקרון המאפשר את שיפוטי הטעם, אבל גם מזהה בין שני המושגים בקובעו כי הטעם הוא למעשה “מין של חוש משותף” (§40). ראו Paul Guyer (1997), *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 249.

41. קאנט, **ביקורת כוח השיפוט**, §9.

42. הניסוח הזהיר של קאנט מבהיר היטב כי מדובר ברפלקסיה אפריורית שכל אדם מבצע בינו לבין עצמו, ולא בבדיקה ממשית של האופנים שבהם אחרים חשים בפועל - ההסכמה לא חייבת להיות ממשית; החוש המשותף, טוען קאנט, הוא לא כושר הכרתי של ממש אלא אידיאה שלו.

43. ראה למשל: ריד, **מחקר ומאמרים**, 27, 85.

44. “אם הוא [הפילוסוף] מתכוון במילה ריח מה שאר המין האנושי מתכוון ברגיל (commonly), הוא בוודאי משוגע. אך אם הוא מייחס משמעות שונה למילה בלי לשים לב לכך בעצמו, או בלי להזהיר אחרים, הוא עושה שימוש לרעה בשפה וממיט חרפה על הפילוסופיה, מבלי לעשות כל שירות לאמת: כאילו יכול היה אדם להחליף את משמעויות המילים *בת ופרה*, ואז לטרוח להוכיח לשכנו הפשוט שפרתו היא פתו ופתו פרתו”. ריד, **מחקר ומאמרים**, 26.

45. הביטוי המובהק של עמדה זו מצוי אצל ויטגנשטיין המאוחר. ראו לודוויג ויטגנשטיין (1995), **חקירות פילוסופיות**. תרגמה עדנה אולמן-מרגלית. ירושלים: מאגנס.

46. קאנט, **ביקורת כוח השיפוט**, §21.

47. קאנט מציג חלק ממהלך זה גם בהערה לסעיף 38: הוא טוען שם שאצל כל בני האדם התנאים הסובייקטיביים של משפט הטעם הם בהכרח זהים, “שאם לא כן בני אדם לא היו יכולים למסור זה לזה דימויים, ואפילו לא את ההכרה עצמה”.

48. עמנואל קאנט (1997), “תשובה לשאלה: הנאורות מהי?” בתוך עזמי בשארה (עורך), **הנאורות: פרויקט שלא נשלם**. תרגם ידידיה פלס. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 45 (להלן קאנט, “הנאורות מהי?”).

49. חנה ארנדט (2010), **הרצאות על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט**. תרגם גיא אלגת. תל אביב: רסלינג, עמ' 62 (להלן ארנדט, **הרצאות**). ארנדט מציינת גם ש"המנטליות של הנאורות בדרגתה הגבוהה ביותר לא שרדה זמן רב", ומדגימה זאת באמצעות ציטוט מהגל, הקובע כי "הפילוסופיה היא פילוסופיה רק במידה שהיא עומדת בניגוד גמור לשכל, ואף יותר מכך בניגוד גמור לשכל הישר, אשר רק מסמן את גבולותיו המקומיים והזמניים של כל דור..." (שם, 57).
50. קאנט, **ביקורת כוח השיפוט**, §60.
51. שם, ההדגשה שלי.
52. קאנט, "הנאורות מהי?", 47.
53. Onora O'neill (2011), "Kant's Conception of Public Reason". In C. Payne and L. Thorpe (eds.), *Kant and the Concept of Community*. Rochester: University of Rochester Press, pp. 143-4.
54. עמנואל קאנט (2009), "מה משמעות הדבר להתמצא באמצעות המחשבה בלבד?", בתוך **מהי נאורות? כתבים פוליטיים**. תרגם יפתח הלרמן-כרמל. תל אביב: רסלינג, עמ' 76.
55. שם, 75, ההדגשה במקור.
56. שם, 77.
57. ג'ון סטיוארט מיל (1946), **על החירות**. תרגם אריה סימון. ירושלים: מאגנס, עמ' 118.
58. ראו למשל: John Rawls (1999), *A theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 41, 188.
59. Leif Wenar (2008), "John Rawls", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/rawls>.
60. למשל: ארנדט, **הרצאות**, עמ' 29, 72, 93-87.
61. Hannah Arendt (1998), *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 175-181. (להלן ארנדט, **המצב האנושי**).
62. שם, 7.
63. שם, עמ' 199-207.
64. למעשה, בקריאה של ארנדט את **ביקורת כוח השיפוט** של קאנט **בהרצאות על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט** היא מתעלמת כמעט לגמרי מהניסיון המפורש שלו להבחין בין השכל הישר לבין החוש המשותף. היא אמנם מציינת את ההבחנה הזו (עמ' 120) ומכאן שהיא מודעת לה, אולם הקריאה שלה בסעיף 40 מתעלמת לחלוטין מכך שקאנט מדבר בו מפורשות על שני מושגים שונים (עמ' 20-118).
65. הבחנה זו מתבצעת למשל בערך "sensus communis" במילון הפילוסופי-היסטורי החשוב של ריטר

- Joachim Ritter und Karlfried Gründer (1971), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 9, pp. 622-675.
- גרינדר: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 9, pp. 622-675.
- Daniel Heller-Roazen (2008), "Common Sense: Greek, Arabic, Latin". In Stephen G. Nichols, Andreas Kahlitz and Alison Calhoun (eds.), *Rethinking Medieval Senses*. Baltimore: John Hopkins University Press, p. 44.
- ראו גם Stephen G. Nichols, Andreas Kahlitz and Alison Calhoun (eds.), *Rethinking Medieval Senses*. Baltimore: John Hopkins University Press, p. 44.
66. ראו למשל אריסטו (1989), **על הנפש**. תרגום מנחם לוי. חיפה: הוצאת אוניברסיטת חיפה, 426b-425a.
- Hannah Arendt (1994), "Understanding and Politics", in *Essays in Understanding*: 67
- 1930-1954. New York: Schocken Books, p. 318 (להלן ארנדט, "הבנה ופוליטיקה").
68. Hannah Arendt (1977), *The Life of the Mind*. Orlando: Harcourt, p. 119.
69. שם, 71.
70. ארנדט, **המצב האנושי**, 284-280.
71. ארנדט, "הבנה ופוליטיקה", עמ' 317-318.
- Sandra K. Hinchman (1984), "Common Sense and Barbarism in Hannah Arendt". 72
- Polity*, Vol. 17, No. 2, p. 325. (להלן הינצ'מן, "קומון סנס וברברייזם").
73. שם, 338.
- Hannah Arendt (2006), "On Authority", in *Between Past and Future*. London: 74
- Penguin Books, p. 91-141.
- Theodor W. Adorno et. Al. (1950), *The Authoritarian Personality*. New York: 75
- Harper & Brothers.
76. הינצ'מן, "קומון סנס וברברייזם", 334.
- Gilles Deleuze (1995), *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New 77
- York: Columbia University Press, p. 129-30. (להלן דלז, **הבדל וחזרה**).
78. שם, 131.
79. ראו אפלטון, "תאיטיטוס", בתוך **כתבי אפלטון: כרך שלישי**. תרגום י. ג. ליבס. ירושלים: הוצאת שוקן, עמ' 136-138.
80. דלז, **הבדל וחזרה**, 133.
81. שם, 133-134.
82. Sens פירושו בצרפתית לא רק מובן וחוש אלא גם כיוון. תרגום המונחים לעברית כאן בעייתי במיוחד:

99. לדיון מעניין במושג השכל הישר של גראמשי, שנותן את הדעת גם על הסתירות בין ההיבטים הריאקציונריים להיבטים הפרוגרסיביים בשכלם הישר של הפועלים, ראו Dean Wolfe Manders (2006), *The Hegemony of Common Sense*. New York: Peter Lang Publishing.

100. גרמשי, **מקראה**, 329.

101. שם, 327.

102. שם, 325.

103. שם, 345.

104. שם, 330.

105. שם, 326.

106. שם, 334.

107. שם, 327.

108. שם, 343.

109. ארנסטו לוקלאו ושנטל מוף (2004), **הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית**. תרגמה עידית שורר. תל אביב: רסלינג.

שכל ישר איתי שניר

