

# התבוננות בוחנת - הגות והמעשה החינוכי והטיפולי

## מבוא

האחרות עמדה במרכז הפרויקט הלווינסקי, ובתורת האתיקה שלו עניין אותו האחר "לפני פעולה כלשהי" (Levinas, 1989, p. 290). המפעל שלו הציב במרכז את הקיום כאחרות, הזולת (autrui) כאחרות, הלשון כאחרות ואף אלוהים כאחרות. בכך הניע לוינס את הפרויקט שלו הלאה מהאונטולוגיה, מהאפיסטמולוגיה ומהתבונה, אל נקודה שבה מתמודדים עם האחרות בכל "מערומיה", אל הנקודה שבה אפשר להכיר בכך שאין היא ניתנת לצמצום. במאמר זה אבחן את המושגים האחר והאחריות לאחר בהגותו של עמנואל לוינס כפי שהם באים לידי ביטוי באחד מספריו המרכזיים, *ההומניזם של האדם האחר* (2004), ואקשור את המדדים הדיאלוגיים של הגותו כבסיס פילוסופי אפשרי ונדרש לעשייה חינוכית וטיפולית עם בעלי צרכים מיוחדים.

ההשתמעויות החינוכיות של  
האחרות והאחריות בפילוסופיה של  
עמנואל לוינס בעבודה עם בעלי  
צרכים מיוחדים

אריה קיזל

## הקשב הנדרש לצרכים הדיאלוגיים של בעלי הצרכים המיוחדים

דונה ויליאמס, אוטיסטית, כותבת בפרק האחרון של ספרה אף אחד בשום מקום (1996):

"עברתי על תמונות הילדות שלי וזיהיתי שלוש דרכים שבאמצעותן נמנעתי להסתכל באנשים. אחת הייתה להביט היישר בעד למה שהיה מולי. דרך אחרת הייתה להסיט את מבטי אל משהו אחר. השלישית הייתה להסתכל בעין אחת קדימה במבט חלול ואת השנייה לסובב פנימה. זה טשטש כל מראה שהיה לפני... היו כמה תצלומים עם המבט הזה: מבט שחילק את פניי לשניים לאורך קו האמצע, ורק אחד שבו נראיתי כאילו אני שמה לב להפרעה מצד הצלם. התמונות צולמו על ידי אנשים שונים, במהלך מספר שנים... אף על פי כן, אי אפשר לטעות במבט, במיוחד בהשוואה לתמונות דומות. צד אחד של פניי, חייך בעין מסובכת פנימה. הצד האחר היה חסר הכעה ואבוד; עין מביטה עמוק לתוך ריקנות" (עמ' 205).

דונה ויליאמס, שנולדה באוסטרליה ב-1963, סיימה את לימודיה בתחום החינוך ועוסקת בפיתוח תכניות לימוד לילדים אוטיסטים, מיטיבה לבטא את הקשב הנדרש מאנשי חינוך ומטפלים בדיאלוג שלהם עם בעלי צרכים מיוחדים. מדבריה

ד"ר אריה קיזל, מרצה במכללה האקדמית עמק יזרעאל ומלמד בפקולטה לחינוך באוניברסיטת חיפה.

וסטרן בווינגטון. ספרה מכיל תיאורים החל מתקופת ילדותה הסוערת, עבור בהתבגרותה הסבוכה וכלה בבגרותה המודעת – כחוקרת שנעזרה בשימפנזים לפענוח קודים של תקשורת ובת בית בעולם המתייג ומתויג היטב. את הספר היא פותחת בהצהרה:

“זהו ספר על אוטיזם. וליתר דיוק זהו ספר על האוטיזם שלי, שהוא גם דומה וגם לא דומה לאוטיזם של אנשים אחרים. אבל באותה מידה זהו סיפור יציאתי מתוך אפלת האוטיזם אל היופי שבו. הוא עוסק במעגל השלם שעשיתי מיצור פראי ומנותק, כפי שהייתי בילדותי, ליצור פראי עם קשר למשפחה של גורילות שלימדו אותי איך להיות בת תרבות. הן לימדו אותי כמה יפה להיות יצור פראי ועדיין” (פרינס-יוז, 2006, עמ' 11).

האוטיזם של פרינס-יוז הוא מסוג תסמונת אספרגר, והיא מיטיבה להסביר את הקשיים של האוטיסטים לאלה שאינם אוטיסטים. היא כותבת: “שנאתי את המשנים ואת המשתנים. בעיניי השינוי היה לא פחות מרצח” (עמ' 26). היא פותחת צוהר לדיאלוג עם המתקשים בו ומסבירה את מה שרבים טועים בו, ביניהם גם הוריה: את התסכול מכך שאוטיסטים רבים נראים כמי ש“עוברים דרך” אנשים או “מסתכלים דרכם” כאילו לא היו קיימים. התסכול גדל עוד יותר כאשר הורים אלה מגלים כי הלוקים בתסמונת אספרגר הם אף מחוננים ובעלי רמת משכל גבוהה ביותר:

“אם אתה מסוגל ללמוד ליצור יחסי חברה, ללכת לאוניברסיטה, להתמיד במקום עבודה ולקיים קשר אישי, לא ייתכן שאתה אוטיסט. לא רק הציבור, אלא גם אנשי המקצוע שחוקרים את האוטיזם עיוורים לכאב ולמחיר, לייאוש האילים ולמאבקים הפסיכולוגיים המתמידים שאוטיסטים בעלי תפקוד גבוה מתנסים בהם בכל יום ויום” (עמ' 35).

בני האדם, על פי פרינס-יוז, אינם עדינים אלא בעיקר עוינים. היא חשה זאת כאשר בשנות בית הספר היסודי שלחו אותה המורים לבדיקה שתקבע האם היא סובלת מפגור שכלי. הבודקת ביקשה ממנה להתמקד בשאלות מסוימות, ואילו היא הרחיבה את הביטוי האישי שלה והפליאה בתשובות עשירות. שנים אחר כך, כששבה לגלות את תוצאות הבדיקה, גילתה כי הושמדו.

### מחסור במסגרת מושגית דיאלוגית

מטפלים רבים, כמו תמר קרון, מדווחים על כך שחסר להם הממד הדיאלוגי-פילוסופי בעבודתם עם בעלי צרכים מיוחדים, ובמיוחד עם אוטיסטים ובעלי קשיי תקשורת אחרים. במאמרה

ניתן ללמוד על ייחודיות ומרכזיות הפילוסופיה של הפנים והאחריות לאתר העולה מהגותו של לוינס כפי שנסקור בהמשך. ספרה של ויליאמס מאפשר לאנשי חינוך ומטפלים לבחון את תפישת המציאות של בעלת צרכים מיוחדים וקשיים תקשורתיים. הדברים באים לידי ביטוי חד במילותיה:

“עם הזמן למדתי לאבד את עצמי בכל דבר שרציתי – הדוגמאות שעל הטפטים או על השטיח, קול שחוזר שוב ושוב, צליל חוזר ונשנה של נקישת סנטרי. אפילו אנשים חדלו להיות בעיה. מילותיהם הפכו למלמול מבלבל, קולותיהם לדפוס של צלילים. יכולתי להביט בעדם כאילו לא הייתי שם, ואז, לאחר מכן, הרגשתי שאני הולכת לאיבוד בתוכם. מילים לא היוו בעיה, אלא הציפייה של אנשים שאגיב עליהן. לשם כך היה עלי להבין מה נאמר, אך הייתי מאושרת באותה הליכה לאיבוד מכדי לרצות להיגרר לאחור על ידי משהו כה דו מדדי כמו הבנה” (עמ' 21).

ד"ר אנתוני קלייר, פרופסור לפסיכיאטריה קלינית בטריניטי קולג' בדבלין והמנהל הרפואי של בית החולים סנט פטריק דבלין, כותב שויליאמס נחשבה שלא בצדק “רפת שכל, מטורפת, טיפשה, תמימה, בעלת אישיות מופרעת ומוגבלת לחלוטין בשכלה” (עמ' 11). לדבריו, על פי תובנותיה היא “ראויה להיקרא מומחית, אך בהבדל מכריע אחד – דונה מסוגלת להעמיד את התיאוריה במבחן המציאות, המציאות שלה” (עמ' 11-12).

ד"ר לורנס ברטק, מרצה בכיר לפסיכולוגיה וחינוך מיוחד באוניברסיטת מונאש באוסטרליה ומנהל מרכז אלווין מורי לחקר הילד באותה אוניברסיטה, כותב כי “ייחודו של הספר בכך שהוא מהווה מקור יוצא דופן לקורא המקצועי העובד עם אוטיסטים. אלה, על פי רוב, אינם יכולים לתאר מה הם מרגישים ואנו כמעט תמיד מוגבלים לפירושו הנקלט מציפייה בהתנהגותם. אנשי מקצוע אינם על-אנושיים והם מועדים לפירושים מועטים ואף מטופשים של מושא תצפיתם, לא פחות מכל אחד אחר” (עמ' 12).

ספרה האוטנטי של ויליאמס כמו גם ספריהם של אחרים, דוגמת פרינס-יוז (2006) וקתרין מוריס (2000) קוראים באופן מובהק לאמץ גישה דיאלוגית חדשה בשיח עם הקהילה האוטיסטית, ובעיקר בשיח החינוכי והטיפולי עם אלו שיש להם קשיי תקשורת. העוסקים בתחום החינוכי והטיפולי עם בעלי צרכים מיוחדים המתקשים בתקשורת האישית ובתקשורת החברתית והסביבתית זוכים בעזרת ספרים אלה לאפשרות לחדור מבעד למסך הערפל.

פרינס-יוז תרמה תרומה גדולה להבנה של הנעשה אצל אנשים בעלי קשיים תקשורתיים ברצף האוטיסטי. היא בעלת תואר דוקטור באנתרופולוגיה בין-תחומית מטעם אוניברסיטת הריסאו בשווייץ ומנחה במחלקה לאנתרופולוגיה באוניברסיטת

לעומק פגיעתם האפשרית בבעלי צרכים מיוחדים. כך למשל מתארת פרינס־יוז את קשיי הדיאלוג שהיו לה עם המורה שלה מכיתה ג' בעקבות תחושתה שהיא מתנכרת לה ואינה מתייחסת באהדה למצוקתה. ראוי שאנשי חינוך ומטפלים ילמדו את הקטע הבא מהספר כטקסט קנוני:

“על פי רוב חשבה אותי (מורתני) ליהירה, חצופה, עצלה, בלתי צפויה, נסערת וקולנית. היא חשבה שאני מפונקת ושההורים שלי אשמים בבעיות שלי. היא הטילה עלי שיעורי בית בחשבון נוסף על אלה שניתנו לילדים האחרים... ואסרה עלי להתמקד באנגלית ובקריאה שאהבתי. היא הכריחה אותי להעתיק משפטים ארוכים מאות פעמים כדי לשפר את כתב היד שלי שמעולם לא השתפר עקב השיטה הזאת. כשהייתי בבית הספר, היא הייתה מכריזה לפני הכיתה כולה על התוצאות הגרועות שלי בחשבון. תמיד נכשלתי כישלון חרוץ במבחני החשבון. היינו צריכים להשלים כל תרגיל בשלוש דקות. היא הייתה עומדת לצדי כשבידה שעון עצר, מתנשאת מעלי ומלחיצה אותי בזמן שישבתי והעיפרון תקוע בידי, ממאן לנוע עקב קרבתה הפיזית המלחיצה והבעיות שלי בחשבון. פעם אחת שלחה אותי למסדרון לאחר שנמלאה תיעוב כיוון שלא הצלחתי להשלים את לוח הכפל. היא צרחה עלי 'הכפילי את המספר הזה!' לא יכולתי לזוז” (עמ' 44).

### יסודות הפילוסופיה הדיאלוגית בחינוך ההומניסטי

שאלת הדיאלוג קשורה קשר הדוק לגישות המרכזיות בחינוך ההומניסטי ובעיקר בהתייחסות של האדם לעצמו, כסובייקט בן חורין וריבוני, המעצב את דמותו ומכונן את עולמו תוך מודעות לאופי הרפלקטיבי, התבוני, האוטונומי, הביקורתי, המוסרי והיצירתי של תודעתו. התייחסות זו מאפשרת ויוצרת את השיח ההומניסטי שבמרכזו שאלת השאלות: כיצד או איך להיות אדם? (אלוני, 2003, 17-18).

לדברי אלוני (2008), “הבחירה בדיאלוג כמדיום חינוכי מרכזי, לצד החשיבות שבהתנסויות חיים הוליסטיות וממשיות, יש לה בימינו לפחות עוד שני יתרונות. ראשית, דיאלוג הוא חוויה בלתי אמצעית ביחסים של כבוד, ללא כוחניות וכפייה, שרבים מוכנים להתנסות בו. שנית, השיח החינוכי בימינו עוסק בסוגים רבים ומגוונים של דיאלוג אשר מלווה הפוטנציאל שלהם טרם נחשף וכולם יחד יכולים להוות מעין 'ארגז כלים' או רפרטואר מקצועי מעשיר... של החינוך על כל צדדיו – האינטלקטואלי, המוסרי, הרגשי, הפוליטי, הביקורתי, האמנותי, הסביבתי וכדומה” (עמ' 19).

ההקשר המוכר ביותר של המושג דיאלוג מקורו בפילוסופיה של אפלטון בימי אתונה הקלאסית. פילוסופיה זו כתובה בצורה דיאלוגית המתארת ומתעדת את הדיאלוג כאמצעי החינוך

“תלת-שיח: הממד הדיאלוגי ביחסי מטופל-מטפל-מדריך” (תשנ"ה), קובלת קרון על כך שבספרות המקצועית לא נמצאה לה מסגרת מושגית. כמטפלת מצאה קרון בפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר תרומה חשובה להבנת המפגשים הטיפוליים שלה ולאפשרות התרחשותם

לדברי קרון, טיבו של הדיאלוג שהוא חמקמק ובלתי ניתן לתכנון והתרחשותו נחסמת בנקל. דווקא משום כך חשוב להקדיש לו מקום בתהליך ההדרכה, בין אם המדריך תופש אותו כממד מרכזי על פי גישתו התיאורטית בין אם לאו.

קרון מביאה את תשובתו של בובר לשאלה “מהו האדם?”. לדבריו, ייחודיותו של האדם אינה בתבונה אלא ביכולתו להיכנס לדרו שיח, לדיאלוג עם זולתו. “עובדת היסוד של הקיום האנושי הוא אדם עם אדם. מותר עולם האדם וסימנו המובהק הוא קודם כל בכך, שבו מתרחש משהו בין יצור אחד למשנהו שאין דומה לו בכל הטבע כולו. הלשון אינה אלא סמל ואמצעי בידו, וכל הישגי הרוח נתעוררו ובאו לעולם על-ידו” (בובר, תשכ"ו, 110).

דרו שיח זה, שבו מכיר אדם אחד באחרותו של האחר, כלומר מתייחס אל האחר כאל אדם נפרד ושלם וזכאי לייחודיותו, מתרחש בתחום שבובר קרא לו “הביניים” או “הבין אנושי”. הדיאלוג האמיתי מתרחש בין אחד לבין אחר, ולא בתוך האחד או בתוך האחר וגם לא כסכום של שניהם. כאשר מתקיים דיאלוג בין שני אנשים או יותר, בו ברגע נוצר משהו ביניהם, משהו שהוא יצירה חדשה ומשותפת שלהם, שלא היה קודם לכן ושלא נמצא בתוך איש מהם. התחום בו נוצרת או נבראת יצירה חדשה זו הוא התחום הבין-אנושי. בובר מבחין בין תחום זה לבין התחום התוך אישי, שמתייחס לחיי הנפש הפנימיים של האדם וכולל כמובן את מרבית התופעות שהפסיכולוגיה עוסקת בהם. הוא מבחין גם בין התחום הבין אנושי לבין התחום הבין אישי, שעניינו בתהליכים חברתיים שהם לאו דווקא דיאלוגיים, כגון: הסתכלות, ניתוח וניצול (בובר, תשמ"א, 213-217).

במה נבחן דו השיח, זה שבובר קרא לו “יחס של אני-אתה?” על כך עונה בובר בספרו “אני-אתה” (Buber, 1957): אני אינני מתקיים כקטגוריה בלעדית אלא תמיד כחלק מתוך יחס: “אני-אתה” (I-You) או “אני-לז” (I-It). כאשר “אני” מתייחס כ“אני-לז” הוא מתייחס אל האחר ביחס חלקי, כאל מושא לתצפית, ניתוח, ניצול ושימוש. כאשר “אני” מתייחס כ“אני-אתה” הוא מתייחס אל האחר ביחס אותנטי, תופש אותו כשלם וייחודי ואינו משתמש בו לצרכיו.

היעדר הממד הדיאלוגי-פילוסופי כבסיס לעבודתם של אנשי חינוך ומטפלים עלול לגרום לא אחת, לדברי פייר בורדייה, ל“אלימות סימבולית” של אנשי חינוך ומטפלים. האלימות הסימבולית באה לידי ביטוי במנגנוני הכוח, או “שדות כוח” כפי שהוא מכנה אותם, שבהם פועלים “כוח סמלי” (force symbolique) או “אלימות סמלית” (violence symbolique) (Bourdieu, 1980). אנשי חינוך ומטפלים אינם מודעים תמיד

ההתחייבות לזולת תופסת את ההבהרה התיאורטית והריכוז בעצמי (מאיר, תשס"ד, 158).

מייצגיו היהודים של האקזיסטנציאליזם מנסים לבוא לתמיציה של הדיאלוג, דבר שלא צלח במלואו באקזיסטנציאליזם הכללי. הם מסכים את תשומת הלב מן המונולוג האימננטי של התבונה אל הלוגיקה של הדיאלוג, המכבד את הטרנסדנציה ואינו בולע אותה. הם מצביעים על הבעייתיות הטמונה בלוגיקה של המונולוג ורואים את האמת כנוכחת מתוך הדיאלוג.

במאה ה-20 נקשרה הפילוסופיה הדיאלוגית יותר מכל בנציגיה הבולטים פראנץ רוזנצוויג<sup>4</sup>, מרטין בובר, עמנואל לוינס ובפדגוגיה הביקורתית של פאולו פריירה. אליהם גם נוספו הפסיכולוגיה ההומניסטית של קרל רוג'רס, הפדגוגיה של הדאגה והאכפתיות של נל נודינגס, ואף ההרמנויטיקה של מיונג אופקים של הנס גיאורג גאדמר (אלוני, 2008, 7).

### ה"פנים" של ה"זולת" כקוראות ל"אני"

בספרו המרכזי *ההומניזם של האדם האחר* (2004), מזכיר לוינס רק פעם אחת את המילה דיאלוגי ושולל את ההנחה שהאחריות לאחר היא כמסגרת דיאלוג. לדבריו, היא בלתי מותנית בדיאלוג. מאז אפלטון היווה הדיאלוג יסוד חשוב של הפילוסופיה מתוך אמונה כי כאשר מתנהל דו שיח, מתגברים על אלימות. גם על פי לוינס, מטרת הפילוסופיה צריכה להיות ההימנעות מאלימות. בעניין זה מסכים לוינס עם בובר (לוי, תשנ"ז, 119).

הביקורת של לוינס על בובר אינה נוגעת לתפישה הדיאלוגית ככזאת. פילוסופיית "אני אתה" של בובר תרמה לכך שתפישת היחס אל האחר כבלתי ניתנת לביסוס על הכרה אובייקטיבית אינה נראית מוזרה ובלתי מתקבלת על הדעת. חילוקי הדעות ביניהם נוגעים להטלת הספק של לוינס בשימוש שעושה בובר בשם הגוף "אתה", המוביל את האחר אל תוך יחס של הדדיות. על פי לוינס, לא קיימת הדדיות שכזאת. ה"אתה", האחר, קודם ל"אני" ובין העצמי לאחר אין הדדיות מלאה (לוי, תשנ"ז, 86: 119-120).

לוינס תופש את הדיאלוג ואת היחסים בין בני אדם באופן שונה. הוא מפרש את נוכחות ה"אתה", האחר, בתור דיבור המופנה אליי ודורש תשובה. היות שה"אתה" איננו אובייקט, אי אפשר להישאר בגדר צופה שלו. עצם קיומו בתור "אתה" מתגלה בזה שהוא פונה אליי בדברים. עבור לוינס, עיקר הדיאלוג ומהותו מתגלמים לפיכך באחריות שמגלים כלפי הזולת ולא דווקא בחילופי הדברים בעת השיחה והפגישה. לוינס ביקר את

וההוראה המרכזי של סוקרטס (אלוני, 2008: 7). עבור סוקרטס, דו שיח היה האמצעי של פעולתו החינוכית המשחררת, שבמרכזה השאלה. באמצעותה חילץ סוקרטס את התשובה מתלמידיו וכן מיריביו. ההגות החינוכית העכשווית מייחסת למתודה זו איכויות הקשורות ביכולת "ליילד" את הידע מתוך התלמיד ולא למסור לו ידע קיים כאילו התלמיד הינו לוח חלק<sup>1</sup>. השיטה הסוקרטית מאומצת היום על ידי מסגרות חינוכיות רבות (ראו למשל: Heckmann, 1987; Saran & Neisser, 2004) וגם על ידי חברות היי-טק כדוגמה לדיאלוג<sup>2</sup>.

את ראשיתה של הפילוסופיה הדיאלוגית נוהגים לראות בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית הדתית של סרן קירקגור. עם קטגוריה פילוסופית זו נמנים גם פרדיננד אבנר<sup>3</sup> הקתולי באוסטריה וגבריאל מארסל בצרפת. לוי (תשנ"ז) מכנה את הפילוסופיה הדיאלוגית "כמעין תת זרם של האקזיסטנציאליזם או האקזיסטנציאליזם הדתי, אף על פי שאפשר למצוא רעיונות מסוימים שלה כבר בפילוסופיה האתאיסטית של לודוויג פויארבך" (עמ' 117).

בניגוד לתפישה של האידאליזם הגרמני, אשר יצא מן ה"אני", פוירבאך יצא דווקא מן ה"אתה", הזולת. פוירבאך אינו מתכוון לאדם כפרט אלא לאדם עם האדם, לקישור בין אני ואתה:

*"Man is himself at once I and thou; he can put himself in the place of another, for this reason, that to him his species, his essential nature, and not merely his individuality, is an object of thought..." (Feuerbach, 1983, 2)*

פוירבאך סבור, אם כן, כי עצם המחשבה של האדם משקפת דיאלוג מסוג מסוים. ברגמן טוען שהחשיבה עצמה מופנית ומכוונת תמיד אל הזולת ולכן אדם החושב באשר הוא חושב אינו לבדו (ברגמן, 1980, 170). האקזיסטנציאליסטים היהודים לומדים מָצדם את הדיאלוג הממשי שלא כדי להגיע להבנה אלא כדי להבליט את ה"נס" של המפגש פנים אל פנים, מפגש שבו

<sup>1</sup> סוקרטס שאל לא רק כדי לקבל תשובה אלא כדי לסלק ולבטל את התוכן המדומה של בן שיחו ולהשאיר בו את רגש הריקנות. השיטה הסוקרטית, או הוויכוח הסוקרטי, היא שיטת מחקר דיאלקטית, המיושמת בעיקר לבחינת מושגי יסוד, למשל במוסר, ואשר תוארה לראשונה על ידי אפלטון בדיאלוגים הסוקרטיים.

<sup>2</sup> ראו לדוגמה אתר אינטל: <http://www97.intel.com/il/ThinkingTools/ShowingEvidence/ProjectExamples/UnitPlans/ExaminingChange>

<sup>3</sup> אשר הרעיון העיקרי שלו היה שהאדם הוא יצור רוחני בכך שמתחילתו נברא לקראת זיקה אל עצם רוחני אחר שמחוצה לו ושעל ידו הוא, האדם, ישנו. הרוחניות בתוך תוכה היא בעלת יחס הדדי. כשם שהאדם מבחינה פיזית אינו יכול להיות קיים בלי שהוריו הולידו אותו כך שמבחינה רוחנית אין האדם יכול להתקיים מבלי שישותו הרוחנית ניתנת לו על ידי רוח הקודש שבאלוהים (אצל: ברגמן, 1980, 181).

<sup>4</sup> רוזנצוויג עוסק באדם כ"יש דיאלוגי". בספרו הפילוסופי "כוכב הגאולה" (1921) הוא מעמיד במרכז את היחס הדיאלוגי ומגולל את מעשה היחסים בין אלוהים, האדם והעולם ואת מעשה התשובה האנושית על הפנייה האלוהית אף הוא עוסק ב"אני הזיקתי".

להכפיף את עצמו לסדר זה (שינפלד, 2007: 27). על פי בורדייה, זו האלימות הסימבולית (Bourdieu, 1980). דווקא בגלל אופייה הסמוי של האלימות הסמלית היא מסוכנת אף יותר, מכיוון שהיא קונה לעצמה סוג של לגיטימיות. לוינס מזהה באותה אלימות סמויה שהסדר הניטראלי מפעיל על היחיד את הפעולה הרודנית של המדינה (שינפלד, 2007: 27).

לוינס מציע אם כן דרך חדשה להתייחסות אל הסובייקט, כאל נקודת ראשית שאינה נגזרת משום שיטה שיש בה כוליות (שינפלד, 2007: 25) ואשר מנוגדת למחשבה הפילוסופית – האוניברסאלית, האימננטית, המצמצמת, המכלילה – שיש בה את עיקרון שלילת האחר וביטול הסובייקט (שינפלד, 2007: 26). מהטענה ההידגריאנית על "היות של הוויה מודעת למותה" מבקש לוינס לצעוד צעד אחד קדימה ודורש להכיר ב"היעדר האפשרות להתנער האחריות כלפי האחר, אל היעדר האפשרות היותר מבלתי אפשרית לצאת מעורנו, אל החובה הבלתי מעוררת העולה על כוחות ההיות" (לוינס, 2004: 33).

החובה הזו שהיא תוצאה של היעדר האפשרות להתנערות מאחריות אינה דורשת כל הסכמה. היא באה לאדם "בדרך טראומתית". היא אינה מעמידה את עצמה לבחירה חופשית. לפיכך, היעדר האפשרות להתנער מהבחירה הופך את האנושיות שהיא קונטינגנטית לבעלות זהות ולבעלת ייחודיות. האחריות, אם כן, דורשת מהעצמי להיענות מיד לקריאת האחר בלי לשקול דבר מבעוד מועד ואף בלי שיהיה לו הפנאי לעשות כן. זו צייתנות לאחריות שתחילתה בסימן:

"סימן שנוצר ממתן הסימן עצמו, השליח הוא המסר, המסומן – סימן חסר צורה, חסר נוכחות, בלתי נרכש, מחוץ לציביליזציה [...] כמו צליל שאפשר לשמוע רק מתוך ההדר שלו עצמו, המגיע לאוזן בלי שיהינה מן האנרגיה של התהודה שהוא מעורר" (לוינס, 2004: 33).

לוינס (2004) מבצע הבחנה משמעותית בין הסובייקט המוגדר מתוך "הדאגה לעצמו ובמצב של אושר מגשים את הלמעני אני שלו" (עמ' 67) לסובייקט שיש לו "תשוקה" ל"אחר". זו תשוקה שלוינס מכנה אותה "נובעת מאדם שהוא כבר מסופק ובמובן זה עצמאי, שאינו חפץ בדבר לעצמו. צורך של מי שאין לו עוד צרכים, המזהה את עצמו בצורך של 'אחר' שהוא ה'זולת' שאיננו לא אויבי (כמו שהוא אצל הובס והגל) ולא מי ש'משלים' אותה, כמו שהוא עדיין ב'פוליטיאה' מאת אפלטון, ושנוצר כי משהו חסר להבטחת קיומו של כל פרט".

לפני שהוא יוצא לאפיין את ה"תשוקה" ל"זולת", טוען לוינס כי בכל הניתוח שלה את השפה שכחה הפילוסופיה בת זמננו את ממד הכיוון לעבר ה"זולת" אשר איננו רק משתף הפעולה עם היצירה התרבותית של הביטוי כי אם הוא איש השיח. לטענתו, הביטוי האנושי עוד קודם שהוא חגיגה של הוויות, הוא היחסים עם מי שלמענו אני מבטא את הביטוי, שנוכחותו נחוצה כדי

בוכר על כך שהשקפת "אני אתה" שלו, המיוסדת על רעיון הפגישה, היא פורמליסטית ומבוססת על סימטריות שרירותיות הנעדרת יסוד של אחריות אישית לזולת.

עיקר הדיאלוג או הפגישה משתקפים אליבא דלוינס בפנים, אולם הפנים אינן מביעות הדדיות שלווה. הן קוראות לאדם, זועקות אליו, מזכירות לו את האחריות שקיבל על עצמו (לוי, תשנ"ז: 121). היסוד הדיאלוגי אצל לוינס מבוסס על כך שאדם בתור סובייקט-מדבר אינו מעמיד את עצמו במרכז, כפי שעושה למשל אמן כשהוא מציג את אמנותו.

לוינס מוסיף כי היחס המוסרני של האני לאחר צריך להתבטא ולהיות מלווה בעיקר במעשה – בהלבשת הערומים, בהאכלת הרעבים. מבחינה זו, אפשר לראות בו הקדמה לעקרונות הפדגוגיה הביקורתית בנוסח פאולו פריירה, הנרי ג'ירו וניל פוסטמן, אשר תבעו פעולה אקטיבית כתוצאה מדיאלוג שיש בו חירות הרדית.

לוינס טוען כנגד תורת אפלטון שלפיה עולם המשמעויות קודם לשפה ולתרבות המבטאים אותו. הוא יוצא כנגד האדישות האפלטונית למערכת הסימנים שאפשר להמציא כדי להביא לידי כך שעולם זה יהיה נוכח במחשבה. לעומת זאת, הוא מוצא עצמו קשור לרברי היידגר שההוויה מתגלה מתוך הסתימות והמסתורין של הלא-נאמר אשר המשוררים והפילוסופים מבטאים במילים בלי לומר אף פעם הכול.

מכאן הוא עובר להיעדר האפשרות של האדם להתנער מהאחריות כלפי האחר. היעדר האפשרות כמרכיב מרכזי משנה את החשיבה מאופציה למחויבות ומעניקה לה את ממד האחריות שהיא דיאלוגית אף כי לא אוניברסאלית אלא ייחודית וסובייקטיבית. שינפלד קובע כי מתחת לכותרת הלוינסיאנית *ההומניזם של האחר* "מסתתר פרויקט בסיסי יותר, זה של שיקום הסובייקט" (שינפלד, 2007: 16). החיפוש של לוינס הוא חיפוש אחר משמעות הסובייקטיביות (עמ' 19). התזה של לוינס על הפילוסופיה המערבית היא שכאונטולוגיה, פילוסופיה זו העדיפה תמיד את הזהות ושללה בכך כל גישה מקורית לאחרות (עמ' 21). לוינס, אם כן, טוען כי הפילוסופיה היא אלימות בכך שהיא נוקטת יחס ניטראלי בכואה להבין את העולם תוך יחס אלים. אלימות זו מופיעה ברגע שהיא פונה אל הדבר היחיד שאינו בר הכללה, שמתנגד לכוליות, קרי: הסובייקט, האני (עמ' 22). וכל זאת למה? משום שבכך שהפילוסופיה מבקשת להבין את הסובייקט, לתפוס אותו במסגרת שיטתית-מושגית, היא מתעלמת מייחודיותו (עמ' 22-23).

לוינס קובע כי מהות הפילוסופיה של הכוליות כפעולה של ביטול הסובייקט היחידאי באה לידי ביטוי במלחמה, אך היא אינה מתגלמת רק בעתות מלחמה. למשל בפוליס היוונית – במרחב שהפילוסופיה המערבית כוננה – מאבחן לוינס אלימות יסודית יותר, אלימות המחבלת ביחסיו הבסיסיים ביותר של האדם עם סביבתו. זו האלימות שקיימת באופן סמוי בתחומים רבים של חיי היומיום, שבהם ה"סדר" קבוע מראש והיחיד נתבע

הפנים לפיכך הם הזירה שבה מתרחש האירוע האתי (זסלר, 2008, 54). אצל לוינס, הקריאה ההטרונומית שנתבעת ומשתקפת בפני האחר היא אי אלימות, היא מבשרת את החירות של העצמי ומכוננת אותו. היא משמרת את הריבוי של העצמי והאחר ומבשרת שלום (עמ' 55).

### האחריות כניגוד לניכור האנושי

פני האחר, הזולת, הקוראות לי, לאני, מולידות מתוכן את מושג האחריות. זה האחרון זוכה להרחבה ניכרת בהגותו של לוינס:

"בין האחד שהנני לאחר שאני אחראי לו פעור לרווחה שוני בלי קרקעית שהוא גם אי אדישותה של האחריות, המשמעותיות של המשמעות שאינה מצטמצמת לכדי שיטה כלשהי. אי אדישות שהיא הקרבה עצמה לרע וכאמצעותה אין מתגבש אלא כסיס קהילתי בין האחד לאחר, אחדות המין האנושי המתחייבת מן האחוה בין בני האדם" (לוינס, 2004, 31).

ממד האחריות הנוגע לגילוי פני האחר שהוא ה"זולת" בא לידי ביטוי בכך שלהיות "אני" מסמן – על פי לוינס – להיות חסר יכולת להתנער מן האחריות.

"כאילו כל בניין הבריאה מוטל על כתפיי. אבל האחריות המרוקנת את ה'אני' מהאימפריאליזם שלו ומהאנוכיות שלו – גם אם מדובר באנוכיות של הגאולה – אינה עושה אותו רגע בסדר האוניברסאלי; היא מאשר את אחדות ה'אני'. אחדות ה'אני' היא העובדה שאיש אינו יכול לענות במקומי" (לוינס, 2004: 31)

האחריות כלפי האחר מחייב את האדם להיעתר ללא משוא פנים, כשם שגדולי האומה העברית והאבות המייסדים שלה נעתרו לקולו של אחר אולטימטיבי, בלתי מפוענח ואין סופי, והלכו לאורו, לאור העקבה שלו באומרם "הנני!" (זסלר, 2008, 54). אחריות זו מעניקה עדיפות מכרעת לזירה האתית המהווה נקודת מוצא אפריורית בניגוד לאבסטרקציות פוליטיות ומטאפיזיות כגון רוח (Geist), מעמד וקדמה. אחריות זו מאפשרת התמודדות עם דרוקציות של היחידים לנושאים של כוחות, באי כוחם של קטגוריות סוציו-פוליטיות וההקרבה לטובת עתיד לוט בערפל שיעניק משמעות אובייקטיביות (עמ' 64). האחריות מעניקה את האפשרות לשיקום הסובייקטיביות לא כאגואיזם. האחריות מעניקה קדימות ועדיפות מכרעת לספירה הבין-אישית (עמ' 66).

את האחריות אל האחר מעמיד לוינס כנגד המחשבה המערבית המאופיינת לרבירו ברודנות מטאפיזית במשך כ-25 מאות, מפרמנידס הפרה-סוקרטי ועד להווייה זמן של מרטין היידגר. באותן שנות רודנות הנטייה של האפיסטמולוגיה

שתייצר מחווה של הביטוי התרבותי שלי. לפיכך, ה"תשוקה" מובדלת מן הצורך.

לוינס מאפיין את אותה "תשוקה" ל"זולת". הוא מעניק לה תכונות:

- הבנת ה"זולת" היא הרמנויטיקה, ביאור (עמ' 68).
- הזולת ניתן כמוחשי בכליות שבה הוא אימננטי, המבוטאת או נחשפת באמצעות היוזמה התרבותית שלנו – המחווה הגופנית, הבלשנית או האמנותית.
- התשוקה היא "התנועה היסודית, ההובלה הטהורה, ההכוונה המוחלטת, המובן" (עמ' 67).
- במצב ה"תשוקה", ה"אני" פונה לעבר ה"זולת" באופן המסכן את ההזדהות השלטת של ה"אני" עם עצמו.
- התנועה לעבר ה"זולת", במקום להשלים אותי או לספק אותי, מסבכת אותי בצירוף נסיבות שאינו נוגע לי ואמור להשאיר אותי אדיש.
- האם ה"תשוקה" ל"זולת" היא תאבון או נדיבות? "מושא התשוקה" אינו גודש את תשוקתי אלא חופר בה, מזין אותי, בצורה זו או אחרת, ברעב חדש. ה"תשוקה" מתגלה כ"טוב".

על פי לוינס, ה"זולת" לא בא לעברנו רק מתוך הקשר אלא בלי תיווך זה. הוא ממיר את ההקשר בנוכחות שהיא מופשטת או מוחלטת יותר. "פירושה של נוכחות זו נתון בבואה לקראתנו, בכניסתה" (עמ' 69) והיא ה"תופעה שהיא הופעתו של ה'זולת' היא גם פנים. היא התגלות הפנים אותה הוא מגדיר "ביקור". לפנים מעניק לוינס חשיבות מיוחדת בפילוסופיה שלו:

"הזולת המתגלה בפנים פורץ בדרך כלשהי את המהות הפלסטית שלו עצמו, כמו הווייה הפותחת את החלון שמבעדו כבר הצטיירה דמותה. נוכחותו נתונה בהשלת הצורה שכבר הביאה לגילוי. גילוי הוא עודפות על השיתוק הבלתי נמנע של הגילוי. אלה הדברים שאנו מתארים באמצעות הנוסחה: הפנים מדברות. גילוי הפנים הוא השיח הראשון. לדבר זה לפני הכול האופן שבו מגיעים אל מאחורי המראה החיצוני של הפנים, אל מאחורי צורתן, פתיחות בתוך הפתיחות" (עמ' 69).

את הפנים מעמיד לוינס אל מול התודעה. נוכחות הפנים בעיניו מסמנת סדר שהוא בכחינת "צו" ה"מפסיק את מוכנות התודעה. הפנים מטילות ספק בתודעה. הטלת הספק אינה שווה לתודעה שמתקבלת מ'הטלת הספק' הזאת... הפנים ממוטטות את האינטנציונליות המכוונת אליהן. מדובר בהטלת הספק בתודעה ולא בתודעה של 'הטלת ספק'. ה'אני' מאבד את התמזגותו הריבנית עם עצמו, את הזדהותו שבה חוזרת התודעה לעצמה בתרועת ניצחון כדי להישען על עצמה. נוכח דרישת ה'זולת', ה'אני' מגורש ממנוחה זו, ואיננו התודעה, המנצחת כבר, של גלות זו" (עמ' 71).

המחויבות לאחריות אינה בת ביטול, אינה הפיכה, אינה ניתנת לדחייה ועם זאת אינה נתונה לבחירה חופשית, איננה נתונה לאלים שיכולה לפגוע בבחירה החופשית.

יש כאן אפוא פסיביות פסיבית יותר מכל פסיביות שאותה מכנה לוינס: בְּנִיּוּתִית. בְּנִיּוּתִית היא אותה קרבת הבן ביחס להוריו. לוינס משרטט את מושגיו כך: הסובייקט הוא אימהות אתית, תחליף. האני במהותו נושא את האחר ברחמו. האחריות היא פסיביות שהיא בְּנִיּוּתִית, כי היא מתארת מעמד שבו האני נבחר מתוך כפייה (עמ' 103).

בסיום ספרו המרכזי, עוסק לוינס בזרות ההווה. הוא קובע כי "האדם החופשי מחויב לזולת, אף אחד אינו יכול להציל את עצמו בלי האחרים" (עמ' 127). לטענתו, הייחוד האנושי בא לידי ביטוי במחויבות ל"זולת" שנגלה באמצעות ה"פנים" ואשר ה"תשוקה" אליו אינה למטרות שימוש או ניצול אלא למטרות הגדרת ה"אני".

"אף אחד אינו יכול להישאר בתוך עצמו: אנושיות האדם, הסובייקטיביות, הם אחריות כלפי האחרים, פגיעות גמורה. השיבה לתוך עצמי נעשית לפנייה אין-סופית. עוד קודם לתודעה ולבחירה החופשית – לפני שהבריאה מתכנסת לכדי הווה וייצוג כדי להיות למהות – האדם מתקרב לאדם. הוא ארוג מאחריות. בזכותה הוא קורע קרעים במהות. לא מדובר בסובייקט המקבל עליו אחריות או המתחמק מאחריות, בסובייקט מכונן, שמוצב כעצמו ולמען עצמו בתור זהות חופשית. מדובר בסובייקטיביות של הסובייקט – באי אדישותו לזולת, שיש לו כלפיו אחריות בלתי מוגבלת, שכן היא אינה נמדדת על פי מחויבות, אחריות, שקבלת האחריות והסירוב לקבלה מפנות אליה. מדובר באחריות כלפי האחרים, שלעברם פונה תנועת ההישנות בהתאם ל'מעיה ההומים' של הסובייקטיביות שהיא מבתרת" (עמ' 128).

לוינס מכוון את הגותו כלפי ה"אחר" או ה"זולת". זו אינה ישות רחוקה ומופשטת. האחר הוא אדם העומד לפנינו, לפני אנשי החינוך והמטפלים. הוא לעתים שברירי והוא קורא אלינו. המחויבות שיוצר לוינס כלפי אותו "אחר" היא בבחינת סדר אתי. על פיו, ההווה מתקיימת בזכות האתיקה של האדם והעולם לפיכך ישנו לא מפני שהוא מתעקש בהווייתו אלא מפני שהאנוש עשוי להצדיק את הווייתו. ומה היא אותה הצדקה? האנוש הוא עצם האפשרות של להיות למען האחר.

### ההשתמעויות החינוכיות של הגות לוינס

קרון (תשנ"ה) קובעת כי הבנה עמוקה של הדיאלוג על פי בובר טמונה בכך שהוא במהותו שונה מסימביוזה, מהיטמעות ומכל קשר חסר גבולות ברורים. לדבריה, נקודה זו חשובה ביותר – מאחר שמקטרגים רבים על התורה הדיאלוגית טועים וחושבים שבובר התכוון לאיזו פתיחות הדדית השוכרת

המערכת הייתה לספח ישות זרה לתודעה ולנכס אותה, לערוך לה רדוקציה החותרת למחוק מאפיינים ייחודיים (עמ' 68). אל מול גישה זו מעמיד לוינס את הענווה המטאפיזית, המכירה בגבולות הידיעה האנושית לנוכח אין סופיותו המוחלט של האחר (עמ' 69). אחריות זו תבוא לידי ביטוי בלהט ותשוקה במקום בדיעה מוחלטת.

"ניסיתי לתאר את ההבדל בין תשוקה לבין צורך באמצעות העובדה שהתשוקה אינה יכולה לבוא על סיפוקה: שהתשוקה ניזונה איכשהו מרעבונה שלה וגדלה מסיפוקה: שהתשוקה כמוה כמחשבה החושבת יותר ממה שהיא חושבת, או יותר ממה שהיא חושבת עליו. זהו מבנה פרדוקסאלי ללא ספק, אלא שאין הוא פרדוקסאלי יותר מן הרעיון בדבר נוכחותו של האינסופי בתוך המעשה הסופי" (לוינס, 1995, 70-71).

האחריות יוצאת כנגד האגו האוטונומי המבין את העולם דרך ניכוס או הבנה. לוינס מבקש לשנות את החשיבה מקטגוריות ניטראליות המעוגנות במושג טוטלי אחד המתיימר לתאר את סך המהות האנושית כמו הקונסטוס אצל שפינוזה או "הרצון לעוצמה" של ניטשה. גישות אלה, לדעתו, לא עושות צדק עם ישויות אינדיבידואליות, עם אנשים פרטיים (זסלר, 71). לוינס לפיכך מעמיד את האחריות כניגוד לניכור האנושי. אותו ניכור מתאפיין בנטייה להתבונן באדם הניצב מולנו רק באמצעות עולם מושגים ניטראלי ואישי.

אותה אחריות המובעת בזיקה מוסרנית לבני אדם על ידי יחס פנים-אל-פנים מאפשרת לאדם גם לפגוש את אלוהים, "האחר הגמור". האדם צריך להיות מודע לאחריות המוסרנית המוטלת עליו, אבל משתמע מזה, שהסובייקטיביות האנושית אינה "האני" (בה"א הידיעה, כמושג מופשט), אלא "אני" (לוי, תשנ"ז, 84).

האחריות לאחר היא יעוד (לוי, תשנ"ז, 87). אחריות זו היא כלפי שבריריותו ופגיעותו של האחר, והיא אינה קוגניטיבית או מושגית אלא מוסרנית. לוי ממחיש את התפישה הלווינסית הזאת בפירוש של סיפור העקדה כאשר העימות עם הפנים של יצחק גורר לציווי "לא תרצח" המופנה כלפי אברהם. הפנים חורגות אל מעבר לראיות ומביעות "אתה חייב" (עמ' 89).

הממד הדיאלוגי בהגותו של לוינס בא לידי ביטוי עמוק ורדיקלי בפרק "הומניזם ואנרכיה" בספרו *ההומניזם של האדם האחר* (2004) (עמ' 89-109). שם הוא מפרש את האחריות ומקשר אותה עם מושג ה"טוב". האחריות הזאת, שאין לסרב לה ועם זאת לעולם לא נוכל לקבל אותה עלינו מתוך חירות מלאה, היא טוב.

כיצד מושג אותו טוב? על פי לוינס, להיות בשליטת הטוב פירושו להוציא את עצמך מעצם האפשרות של בחירה חופשית, מעצם האפשרות של דו קיום בהווה. אי היכולת לבחור היא מבחירה שהטוב אינו יכול להתכחש לה. בזכות ה"טוב",

ממדים דיאלוגיים אלה באים לידי ביטוי בעבודתם של מטפלים רבים בתחום של עבודה עם בעלי צרכים מיוחדים, למשל בתחום הספקטרום האוטיסטי. אציין רק אחד מהם, זה שמתקיים בבית הספר לאוטיסטים "עופר" בחיפה. עבודתו מבוססת על דגם ששם את התקשורת במרכז במקום שבו התקשורת היא הבעיה המרכזית. זו עבודה מורכבת, כמעט בלתי אפשרית, עמוקה בתוך השתיקה, חוסר ההבנה, המבקשת לחלץ מתוך האחריות את היש התקשורת ולהוציאו לאור. כך, מתוך אחריות והיענות לפנים של האחר, אשר על פי סארטר מביא עמו ניכור ואצל לוינס מביא אישור, אישור לקריאה מהפנים של האוטיסט; אותו ילד אוטיסט אשר הקושי שלו בתקשורת זועק אל האחר. הפנים אינן תופעה על פי לוינס אלא התגלות התובעת מהאני חיים מעבר להוויה, חיים מוסריים. על פי לוינס זו חמלה, לא רחמים.

המטאפיזיקה האתית של לוינס והפנים של האחר, שהן החלק השקוף ביותר והשברירי ביותר של הגוף, דורשות מאיש החינוך והמטפל לנטוש את חייו השלווים ולקבל עליו אחריות לגורלו של האחר.

לוינס מאפשר בהגותו את הבסיס הפילוסופי והדיאלוגי לחינוך מטפלים ואנשי חינוך שיאפשרו להיענות להבין את תיאורה של דון פרינס יוז המלמד כי היא חשה בלתי מאוימת דווקא בקרב גורילות ולא בקרב בני-אדם. השתקפות הפנים שלה בגורילות אפשרה לה לאזור כוחות ולהמשיך במאבקה להבנתה בעולם קשה הבנה. יש בדבריה את הקריאה לאחריות:

"כיוון שגורילות הן יצורים עדינים ובלתי מאיימים, יכולתי להביט בהן, לעקוב אחריהן, באופן שנכבד ממני עם בני-אדם. באמצעות התהליך הזה למדתי שבני-אדם הם הרבה יותר מצמתים של פעולות אקראיות. למדתי שיש להם רגשות, שיש להם צורך זה בזה, שיש להם נקודות מבט בעלות ערך, ושנאחנו כבני-אדם משתקפים זה בזה. כיוון שהגורילות דמו לי כל כך במובנים כה רבים, יכולתי לראות את עצמי בהן, ועם זאת ראיתי אותן – ובסופו של דבר את עצמי – כבני-אדם אחרים. את הגורילות, כמו את האוטיסטים, מבינים שלא כהלכה. רואים בהן קריקטורות, מכוערות, נלעגות, של בן אנוש שהתפתחותו הושלמה, משהו לא מוגמר או לכוד בתוך עולם אנכרוניסטי חסר כל ערך" (פרינס יוז, 2006, 13).

האחרות, מעצם היותה לא מוכרת ובלתי צפויה, היא מאיימת. הסרת האיום פירושו הבנה, וכך האחרות מניעה את הצורך בהבנה. הזולת מציג את נוכחותו בפני הסובייקט באמצעות פניו ומעורר את האחריות כלפיו באמצעות הדיבור. "הפנים" עליהן לוינס כותב אינן פני-הגוף כפשוטם, אלא מטאפורה לדרך בה הזולת חושף את עצם נוכחותו, שאינה ניתנת להכרה, בפני הסובייקט.

את גבולות הנפרדות ושוברת בעיקר את הגבולות בין מטפל למטופל. כלומר, הדיאלוג אינו יכול להתקיים בתוך מצב שבו המשתתפים או חלק מהם אינם רואים את האחר כנפרד ומיוחד לעצמו. מצבים של שליטה, כפייה או סימביוזה אינם מצבים שיכול להתקיים בהם דיאלוג.

בדו-שיח בין קרל רוג'רס לבין בובר עומד בובר על ההבדל בין שתי הגישות (Buber, 1965, pp.180-181). בדיאלוג אין קבלה ללא תנאי, אלא במה שבובר מכנה בשם "אישור". האישור מבוסס על ההכרה ב"אחרות", גם כאשר אין קבלה מלאה וגם כאשר יש ויכוח או עימות.

העמדה הדיאלוגית קובעת: האישור שלי אותך כאדם העומד מולי ויכול להיות שותף לרו שיח איננו מותנה בקבלה ללא תנאי או בהסכמה, וגם לא בשוויון או בסימטריה בינינו. ייתכן ויכוח או עימות בינינו, מבלי שאשלול אותך כאדם בר שיח. כמו כן ייתכן דיאלוג שבו נשתתף שנינו, כאשר שנינו מאשרים האחד את האחר, בלא שתתקיים בינינו סימטריה. המתח בין הקטבים, זה שבתוך כל אדם עצמו וזה שבין השניים הנפגשים, נשאר בעינו. התלמיד מאשר את המורה כאדם וכמורה, כשם שהמורה מאשר את התלמיד כאדם וכתלמיד. המטופל מאשר את המטפל כאדם וכמטפל, כשם שהמטפל מאשר את המטופל. מי כמונו, המטפלים, יודע עד כמה אנו זקוקים לאישור זה ממטופלינו, ואין הזקיקות (neediness) האנושית הזו מפחיתה במאומה מערכנו כמטפלים בעלי סמכות טיפולית. אדרבה, ככל שאנו מודעים יותר לזקיקות אמיתית ועמוקה זו ממטופלינו כבני-אדם, כ"אתה", כך ניסחף פחות לניצולם לצרכינו כאובייקטים, כ"לז" (קרון, תשנ"ה).

הגישה של לוינס מוסיפה לממדים אלה ומעשירה אותם עד מאוד. הפילוסופיה של לוינס צריכה להיות בסיס לחינוך אנשי החינוך והמטפלים בתחום החינוך המיוחד ובתחומים הנושקים להם. הפילוסופיה שלו איננה חותרת להכרת העולם, להכרת אובייקטים, אלא מבקש לבטא יחס. עבור לוינס עיקר הדיאלוג ומהותו מתגלמים באחריות ולא דווקא בחילופי דברים בעת השיחה והפגישה, כפי שסבור בובר. הדברים באים לידי ביטוי בעבודתם של אנשי חינוך ומטפלים, בחינוך המיוחד ובמסגרות של בעלי צרכים מיוחדים. בעבודה זו נדרשת האחריות והמחויבות לאחר ולפנים הזועקות שלו במיוחד כאשר האחר אינו יכול לממש את הזיקה הבוכריאנית (אני-אתה). למשל כאשר קיימת שתיקה כאלמנט אדיאלוגי ולא רק כאלמנט א-תקשורתי, הן בעבודה עם בעלי צרכים מיוחדים שיש להם בעיות תקשורתיות או כאשר שתיקה היא ביטוי של התנגדות ושל נסיגה ביחסי מטפל-מטופל או כתקשורת לקויה ביחסי אוטיסטים עם מוריהם או מטפליהם.

חוסר האונים של היחסים בין השניים במקרה של אוטיסטים הוא יסודי. הוא אינו מעיד על יכולת הכרעה אוטונומית של האדם להישאר עם עצמו ולא להיענות למטפל. אין זו א-תקשורת ואי-דיאלוג מבחירה שיש בה מבוכה, בדירות, ניכור והתמרמרות, אלא אינטימיות מזמנת, קריאה לאחריות מהסוג שלוינס קבע.



## מקורות

- אלוני, נ. (2003). להיות אדם, דרכים בחינוך ההומניסטי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אלוני, נ. (2008). דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בובר מ. (תשכ"ו). פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית. ירושלים: מוסד ביאליק.
- בובר מ' (תשמ"א). בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה. ירושלים: מוסד ביאליק.
- ברגמן, ש. א. (1980). "החשיבה הדרו שיחית של מרטין בובר". בתוך: בובר מרטין, בסוד השיח. ירושלים: מוסד ביאליק.
- ויליאמס, ד. (1996). אף אחד בשום מקום. תל אביב: ידיעות אחרונות/ספרי חמד.
- זסלר, ט. (2008). ליבוביץ ולוינס: בין יהדות לאוניברסליזם. תל אביב: רסלינג.
- לוי, ז. (תשנ"ז). האחר והאחריות: עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס. ירושלים: מאגנס.
- לוינס, ע' (1995). אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו. תרגום: אפרים מאיר עם שמואל ראם. ערך: יעקב גולומב. ירושלים: מאגנס.
- לוינס, ע. (2004). הומניזם של האדם האחר. ירושלים: מוסד ביאליק.
- מאיר, א. (תשס"ד). פילוסופים קיומיים יהודים כרב שיח. ירושלים: מאגנס.
- מוריס, ק. (2000). השמיעי קולך: ניצחונה של משפחה במלחמה באוטוזם. תל אביב: ספרית פועלים.
- פרינס-יוז, ד. (2006). שירת הגורילות: ההתמודדות שלי עם האוטוזם. תל אביב: דביר.
- קרן, ת. (תשנ"ה). "תלת-שיח: הממד הדיאלוגי ביחסי מטופל-מטפל מדריך". בתוך: תמר קרון וחנוך ירושלמי (עורכים). הדרכה בפסיכותרפיה. ירושלים: מאגנס, עמ' 183-195.
- שינפלא, א. (2007). פלא הסוכייקטיביות. עיון בפילוסופיה של עמנואל לוינס. תל אביב: רסלינג.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Buber, M. (1957). *I and Thou*. New York: Collier Books.
- Buber, M. (1965). *The Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*. Friedman, Trans. and Ed. London: Allen & Unwin.
- Feuerbach, L. (1983). *Essence of Christianity*. London: Kegan Paul.
- Heckmann, G. (1987). "Socratic Dialogue". *Thinking, The Journal of Philosophy for Children*, 8 (1), pp. 34-37.
- Levinas, E. (1989). "Ethics and Politics" (Levinas in discussion with Alain Finkielkraut). trans. Jonathan Romney. In: Sean Hand (ed.). *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Saran, R. & Neisser, B. (Eds.) (2004). *Enquiring Minds: Socratic Dialogue in Education*. London: Trentham Books.