

ממדי הפילוסופיה הדיאלוגית בעבודה חינוכית עם בעלי קשיי תקשורת

אריה קיזל

דון פרינס-יוז, אוטיסטית, ממובילות תרבות האוטיזם האינטרנטי¹ פותחת את ספרה "שירת הגורילות" בשיר "איך אוכל שלא לשיר?":

בשיר אינסוף זורמים חיי

מעל קינת האדמה,

אני שומע את המזמור האמיתי, גם אם מרוחק,

שיר הלל לבריאה החדשה.

1 עוד על תרבות אוטיסטית באינטרנט ראו חן גרשוני, "להיות אוטיסט ולא להשתנות: הקהילות האוטיסטיות בארץ ובעולם", בתוך:

בהמולה, במאבק,

אשמע את צליל הנגינה,

מכה הדים בתוך נפשי.

איך אוכל שלא לשיר? (פרינס-יוז, 2006, עמ' 10)

פרינס-יוז נולדה באוסטרליה בשנת 1963, סיימה את לימודיה בתחום החינוך ועוסקת בפיתוח תכניות לימודים לילדים אוטיסטים. היא בעלת תואר דוקטור באנתרופולוגיה בין-תחומית מטעם אוניברסיטת הריסאו בשווייץ ומנחה במחלקה לאנתרופולוגיה באוניברסיטת וסטרן וושינגטון. 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 ועדין (שם, 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" (שם, עמ' 26). היא פותחת צוהר לדיאלוג עם המתקשים בו ומסבירה את מה שרבים טועים בו, ביניהם גם הוריה שלה: 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 מתגלה 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 האילם ולמאבקים הפסיכולוגיים המתמידים שאוטיסטים בעלי תפקוד גבוה מתנסים בהם בכל יום ויום (שם, עמ' 35).

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

ספרה של פרינס-יוז, כמו גם של אחרים, דוגמת דונה ויליאמס (ויליאמס, 1996) וקתרין מוריס (מוריס, 2000) קוראים בסופם לאמץ גישה דיאלוגית חדשה בשיח עם הקהילה האוטיסטית, ובעיקר בשיח החינוכי והטיפולני עם אלו שיש להם קשיי תקשורת. מטפלים רבים, כמו תמר קרון, מדווחים על כך שחסר להם הממד הדיאלוגי-פילוסופי בעבודתם עם ילדים ומתבגרים בעלי צרכים מיוחדים, ובמיוחד עם אוטיסטים ובעלי קשיי תקשורת אחרים. במאמרה "תלת-שיח: הממד הדיאלוגי ביחסי מטופל-מטפל-מדריך" קרון קובלת על שבספרות המקצועית לא נמצאה לה מסגרת מושגית. כמטפלת מצאה בפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר תרומה חשובה להבנת המפגשים הטיפוליים שלה ולאפשרות התרחשותם (קרון, תשנ"ה). 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 תופס אותו כממד מרכזי על פי גישתו התאורטית בין אם לאו (שם).

היעדר הממד הדיאלוגי-פילוסופי בולט עקב חוסר הדיאלוג או חוסר היכולת שלו להתגבש לכלל ממשות תקשורתית בחלק מהלקויות. היעדר ממד זה גורם, לא אחת, לאלומות סימבולית מצדם של אנשי חינוך שאינם מודעים לעומק פגיעתם בתגובתם זו. כך למשל מתארת פרינס-יוז את קשיי הדיאלוג שהיו לה עם המורה שלה מכיתה ג בעקבות תחושתה שהיא מתנכרת לה ואינה מתייחסת באהדה למצוקתה. קטע זה מהספר ראוי להילמד כטקסט קנוני בכל מכללה לחינוך:

על פי רוב חשבה אותי (מורתי) 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, העיפרון 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 (שם, עמ' 44).

יסודות הפילוסופיה הדיאלוגית

הפילוסופיה הדיאלוגית מספקת כלים לעיגון פילוסופי אצל מחנכים ומטפלים. לדברי נמרוד אלוני:

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 מלוא 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 (אלוני, 2008, עמ' 19).

נציגיה הבולטים של הפילוסופיה הדיאלוגית הם פראנץ רוזנצוויג,² מרטין בובר ועמנואל לוינס. עם זאת גם הנס גדאמר ומיכאל בחטין נחשבים לנציגיה. ראשיתה בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית הדתית של סרן קירקגור. בקטגוריה פילוסופית זו נמנים גם פרדיננד אבנר³ הקתולי באוסטריה וגבריאל מארסל בצרפת. זאב לוי 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 פוירבאך" (לוי, תשנ"ז, עמ' 117).

פוירבאך, בניגוד לתפיסה של האידאליזם הגרמני, אשר יצא מן ה"אני", יוצא דווקא מן ה"אתה", מן הזולת. כשהוא מעמיד את האדם כעניינה הנעלה ביותר של הפילוסופיה, פוירבאך אינו מתכוון לאדם כפרט אלא לאדם עם האדם, לקישור בין אני לאתה:

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... is an object of thought (Feuerbach, 1983, p. 2).

פוירבאך סבור כי עצם המחשבה של האדם משקפת דיאלוג מסוג מסוים. בעניין זה ברגמן מוסיף וטוען שהחשיבה עצמה תמיד מופנית ומכוונת אל הזולת, ולכן אדם החושב באשר הוא חושב אינו לבדו (ברגמן, 1980).

2 מחשבתו של פראנץ רוזנצוויג הייתה אף היא מחשבת שיח דיאלוגית. הוא עוסק באדם כ"יש דיאלוגי". בספרו הפילוסופי "כוכב הגאולה" (1921) הוא מעמיד במרכז את היחס הדיאלוגי. בספר הוא מגולל את מעשה היחסים בין אלוהים, האדם והעולם ואת מעשה התשובה האנושית על הפנייה האלוהית. אף הוא עוסק ב"אני הזיקתי".

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

האקזיסטנציאליסטים היהודים מתעמקים בדיאלוגה הממשי לא רק כדי להגיע להבנה שלו אלא כדי להבליט את ה"נס" של המפגש פנים אל פנים, מפגש שבו ההתחייבות לזולת תופסת את ההבהרה התאורטית ואת הריכוז בעצמי (מאיר, תשס"ד).

היהודים מייצגי האקזיסטנציאליזם מנסים להגיע לתמטיזציה של הדיאלוג, דבר שלא צלח במלואו באקזיסטנציאליזם הכללי. הפילוסופים הקיומיים היהודים מסיטים 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 כנוכחית מתוך הדיאלוג.

הממדים הבובריאנים של הדיאלוג

מחשבתו האנתרופולוגית של בובר מיוסדת על הגישה הדיאלוגית ורואה במהות האדם את היותו יצור דיאלוגי. תכלית הגותו של בובר, שבמרכזה עומד האדם הדיאלוגי, אינה בחיידוד המודעות ובהעשרת הידיעה. בובר שואף לחזק את השותפות האנושית שהיא במהותה קיומית, אמונית ובין-אנושית ולהפוך את סוגיית הקיום האנושי לסוגיה שנוגעת במכלול התנסויותיו של האדם ומקיפה את הווייתו. בובר יוצא כנגד הצמצום האנתרופולוגי של קאנט והיידגר. בניגוד להם בובר שואף להרחיב את גבולות המחשבה האנושית וקורא לעבור מידעה תבונית, שהיא חלקית מטבעה ואשר רואה באדם חיה תבונית, לידעה דיאלוגית, שהיא שלמה מטבעה ומשיגה את האדם בשלמותו.

מרטין בובר רואה בחינוך דיאלוג בין אנשים שאנושיותם נוכחת במלוא הווייתו. במאמרו "על חינוך האופי" בובר פותח בהצגת עמדה נחרצת שלפיה שום טכניקת הוראה ושום תוכן לימודי אינם יכולים לבוא במקום ההוויה הנוכחת, הספונטנית, המלאה והקונקרטית של אישיות המחנך (בובר, תשמ"ד). בעיני בובר, האדם האותנטי הוא האדם המעורב ביחס אני-אתה. יחס זה מערב את האדם כולו. לפיכך דיאלוג הוא סיטואציה ביני ובין העולם שבה מתאפשרת ההזדמנות לדעת את עצמי מתוך התקרבות – מודעת, סקרנית, קשובה, פתוחת לב ופקוחת עין – אל מהותו של הדבר שעמו אני נפגש (אבנון, 2008, עמ' 152).

כבר בשנת 1923 הציג בובר בספרו "אני ואתה" את העיקרון הדיאלוגי שלו. בניגוד לתפיסת קאנט הרואה את האדם כבעל חיים רציונלי, בובר רואה את האדם

בראש ובראשונה כיצור אשר נקרא לדו-שיח בכל מצב. מכאן שמקור המוסריות אינו נמצא בתבונה המעשית כי אם בזיקה בין בני אדם הנוצרת בדו-שיח. במה נבחן הדו-שיח, זה שבובר קרא לו "יחס של אני-אתה"? כאשר אני נוהג עם זולתי ביחס אני-אתה, אני מתייחס אל האחר ביחס אותנטי, תופס אותו כשלם וייחודי ואיננו משתמש בו לצרכיו.

כאשר בובר מתאר את היחס הדיאלוגי בין מחנך לחניך או בין מטפל למטופל, הוא משתמש במושג "הקֶפָה". המטפל מקיף כביכול את המטופל בכך שהוא תופס את נקודת הראות שלו ואת זו של המטופל בעת ובעונה אחת מבלי לאבד את עצמו. אין מדובר בהזדהות או בטשטוש גבולות כלשהו. להפך, מדובר באמפתיה רחבה, בהבנה אמיתית של עולם המטופל, מתוך כניסה אליו אך תוך כדי שמירה על נקודת הראות האישית שלו. זהו יחס שאין בו סימטריה.

בובר קובע כי השיחה האמתית, וכן כל התגשמות ממשית של הזיקה בין אדם לחברו, משמעה הודאה באחרות. אך מה עם האחר שאינו יכול לממש את הזיקה? מה על השתיקה כאלמנט א-דיאלוגי ולא רק כאלמנט א-תקשורתי? שתיקה כביטוי של התנגדות ושל נסיגה ביחסי מטפל-מטופל אינה דומה לשתיקה או לתקשורת לקויה ביחסי אוטיסטים עם מוריהם או עם מטפליהם. חוסר האונים ביחסים בין השניים במקרה של אוטיסטים אינו מעיד על יכולת הכרעה אוטונומית של האדם להישאר עם עצמו ולא להיענות למטפל. אין זו אי-תקשורת או אי-דיאלוג מבחירה – כזו שיש בה מבוכה, בדידות, ניכור והתמרמרות – אלא אינטימיות מזמנת, קריאה לאחריות מהסוג שעמנואל לוינס כותב על אודותיה.

תשובתו של בובר אינה תוכנית אלא צורנית. לדבריו, הדבר הפורה ביותר מבחינה פדגוגית הוא הפגישה הפדגוגית כדיאלוג אנושי אמתי, כיחסי אני-אתה המסייעים לפרט להתנסות במפגש פתוח, מקיף ורב-צדדי עם אנושיותו שלו ועם אנושיות זולתו, ומעמקותו של מפגש זה לעשות עצמו אדם (אלוני, 2003). כבר בספרו "דינאל, שיחות על המימוש" (1913) בובר כותב על האפשרות של האדם להתייחס אל סביבתו בשני אופנים: האחד, השיחה – אשר אם היא אמיתית יש בה התמסרות של איש לזולתו, פתיחות לב וגילוי לב; השני, הלהג של בני אדם – המתאפיינת ביחס חיצוני של אדם לחברו, יחס שהוא אינסטרומנטלי.

בובר מבחין בין ממד של התמצאות (אוריינטציה) לממד של מימוש (ראליזציה). ההתמצאות מכילה את התועלת במובן של מה יכולים להפיק מן הדבר הפרטי כקרב קפיצה או כמעבר אל הדבר השני והשלישי. המימוש מתרחש כאשר האדם נתון כל כולו לאחר וקולט אותו בכל חושיו (ברגמן, 1980, עמ' 248–249).

בספרו "אני ואתה" הציג בובר את העיקרון הדיאלוגי שלו העובר כחוט השני בפילוסופיה שלו וגם במחקריו על התנ"ך והחסידות, כמו גם בהגותו הציונית. מה שהוא מכנה ב"דניאל" ראליזציה נקרא ב"אני ואתה" זיקה בין אני ואתה, ואוריינטציה מכונה יחס בין האני והלז. כך למשל היחס של הרופא אל חוליו ושל המורה לתלמידיו הוא אני-לז. היחס עובר טרנספורמציה כאשר הוא נע לכיוון אני-אתה. ה"אתה" אינו משמש מושא מחשבה בלבד. ומכאן הדיבור אינו על אלא אָל. האדם ביסודו הוא "יש בתוך יחס", בניגוד לתפיסה הקנטיאנית שהאדם מפעיל רצון טוב אוטונומי בהליכה אחרי הצו הקטגורי. בובר, לעומת קאנט, רואה באדם יצור שבכל מצב נקרא לזו-שיח. כלומר מקור המוסריות אינו בתבונה המעשית, כמו אצל קאנט, כי אם בזיקה בין בני האדם הנוצרת בזו-שיח (מאיר, תשס"ד, עמ' 71).

בעיני בובר, האדם האותנטי מצוי ביחסים של אני-אתה עם זולתו. בכך בובר ממשיך את לודוויג פויירבאך. בספרו "אמונת ישראל" (1928) הוא מבחין בין "אמונה ש-" – דיבור על, המבטא את ההכרה, ובין "אמונה ב-" – דיבור אָל, המבטא את הזיקה. רק באמצעות יחס אני-אתה האדם מגיע לשלמות, שכן זהו יחס ממשי, חיוני ושלם עם הזולת ולא מידע פורמלי או הערמת נתונים עובדתיים על אודותיו. להשקפה זו משמעויות רבות בתחום החינוך, גם במישור הטיפולי והמסייע. בובר מעמיד במרכז החוויה הדיאלוגית את האמונה והניסיון. הוא רואה חשיבות עליונה במפגש הבין-אנושי ומתעניין בממד הדיאלוגי כמצבים ממשיים. ממד זה קוראים אדם להיות שלם ועליו להתנגד לפירוקו לגורמים – המתבטאים בגישות חלקיות של האדם (פסיכואנליטיות, סוציולוגיות או היסטוריוציסטיות).

לפיכך הגותו של בובר אינה מערכת שיטתית אלא תיאור פילוסופי של החוויה האמונית.⁴

גישתו של בובר מאפשרת לראות את מהלך העתים דרך הפריזמה של "כוחם של מהלך העתים הדיאלוגי". גישתו הביקורתית הדיאלוגית של בובר להיסטוריה חשובה בעיקר למשבר האדם המודרני, והיא חשובה לא רק בשל האפשרויות הדיאלוגיות הטמונות בה אלא אף ובעיקר בשל חיוניותה לטיפול (ברזילי, 2000, עמ' 129). בובר עצמו לא ראה בהגותו שיטה פילוסופית מופשטת אלא מציאות יסודית ראויה. הוא ראה עצמו מצביע על ממשות שלא נראית כלל או לא נראית די הצורך. הוא ראה עצמו לוקח את השומע לו, אוהז בידיו ומנחה אותו לעבר החלון, פותח אותו עבורו ומצביע החוצה.

מוקד הגותו של בובר נמצא אפוא בתפיסתו הדיאלוגית את האדם: האדם ביסודו הוא "יש בתוך יחס". לא ההכרה או התבונה הן הקובעות את הגרעין הקיומי של האדם אלא היחס (Beziehung) והמפגש (Begegnung). ההגות הקיומית של בובר היא הגות שמעורבת בחיים. נקודת המוצא בה היא הרעיון שקיום הוא ביסודו דו-קיום.⁵

בובר דוגל ב"דיאלוגים מתודולוגי", אשר דורש מהאדם כניסה מדעת לדיאלוג האנושי ומבטל בכך את ההסתכלות החיצונית (ברזילי, 2000, עמ' 145). הדיאלוגים המתודולוגי מגשר על פני התהום שבין ההווה להכרה, היינו הוא מגשר בין הנחיה בהווה ובין אופן הכרתו בדיעבד. המחשבה הדיאלוגית מציבה, באמצעות הזיקה האנושית, גשר המאפשר לה מגע חיוני עם המציאות, ומתוך כך – את המפגש עם האתה (בובר, 1962, עמ' 430–431). לדעת בובר, רק ההסתכלות הפנימית ולא ההסתכלות המוחצנת מסוגלת לתפוס את מהות האדם,

4 לדעת אפרים מאיר בעולם שלאחר השואה רב ערכה של עמדה דיאלוגית מעין זו של בובר, ובהמשך – בזו של לוינס (מאיר, תשס"ד, עמ' 78).

5 היידגר הדגיש את הסופיות שבקיום האנושי, קאנט הדגיש את המודעות שבו, ובובר – את היחס (מאיר, תשס"ד, עמ' 71; Kepnes, 1992).

ולכן "אין ההכרה נקנית בהפשטת ממשות מסוימה אלא דווקא על ידי חדירתה לתוך ממשות מסוימה והיינו על ידי חדירה כזו שלפניה נפתחת המהות בתוך-תוכה של אותה ממשות" (שם, עמ' 97).

בובר, כמו בחטין, קובע כי לצורך קיום אנושי מלא על מישוהו להיכנס למצב דיאלוגי, אבל הוא גם צריך לדעת שהוא מבצע כניסה כזאת ולהעריך אותה. ניקולס בורבולוס כותב על כך: "Dialogue is not something we do or use; it is a relation that we enter into" (Burbules, 1993, p. xii).

בעניין זה כתב בובר: "החסד נוגע לנו כי מה שאנו יוצאים אליו, לקראתו, וכל שאנו מצפים לו, אבל אין החסד ענייננו שלנו [...] זו היא מציאה ללא חיפוש, בחינת 'לא יגעת – ומצאת' " (בובר, 1959, עמ' 58, 61). לדעת בובר, הפתרון האמתי לבדידות הקיומית של האדם מותנה בהזמת הבררה הכוזבת של קולקטיביזם או אינדיבידואליזם (בובר, 1962, עמ' 110). לדבריו, יש להשתחרר מן האמונה הקריקטורית של הכרח להכריע בין השניים, והוא מציע דרך שלישית – הדרך הבין-אנושית, המתבטאת בזיקה בין אדם לאדם. זו דרך אלטרנטיבית שנמצאת "מחוץ לסובייקטיבי, מבית לאובייקטיבי, במשעול הרכס הצר, שעליו אני ואתה נפגשים, שם רשות הביניים" (שם, עמ' 112).

הפדגוגיה המתפתחת בעבור לומדים בעלי צרכים מיוחדים עשויה להתעשר מהאלמנטים הדיאלוגיים בהגותו של בובר, ובראשם עובדת היסוד של הקיום האנושי בדמות "אדם עם אדם". העמידה הדיאלוגית למול העולם והאחר תובעת מן האדם את כל ישותו. היא מאפשרת לו להסיר את חומת הניכור שבנה סביב עצמו. העמידה הדיאלוגית מאפשרת לאדם להשיג ממד שלם של ההווה, ממד שהעמידה התבונית הקאנטיאנית אינה מאפשרת להשיג בשל חלקיותה. העמידה התבונית היא עמידה ב"יחס חיים", ואילו העמידה הדיאלוגית היא עמידה ב"יחס מהות". אי אפשר לעמוד על איכות דיאלוגית זו באמצעות התבונה בלבד אלא רק מתוך יחס מהות שמערב הן את תבונתו של האדם והן את נפשו. הגות זו מעניקה לפרקטיקות בית ספריות אפשרויות רחבות היקף ומאפשרת לאוטיסט לפרוץ את המגבלות החברתיות העומדות בדרכו ביצירת קשר ממשי עם העולם שהוא חי בו וגם מאפשרת מכנה משותף כלל-אנושי הטבוע בכשריו של היחיד.

ממדי האחריות של לוינס

הגותו של עמנואל לוינס, המשתייך לדעת חוקרים רבים לזרם הפילוסופיה הדיאלוגית, יכולה לשמש בסיס לאנשי חינוך העובדים עם בעלי קשיים תקשורתיים. הוא עצמו, בספרו "ההומניזם של האדם האחר", מזכיר רק פעם אחת את המילה דיאלוגי ושולל את ההנחה שהאחריות לאחר היא במסגרת דיאלוג. כלומר שהאחריות לאחר לא חייבת להיות דיאלוגית. היא בלתי מותנית בדיאלוג (שונה מבובר).

הביקורת של לוינס על בובר אינה נוגעת לתפיסה הדיאלוגית ככזאת. פילוסופיית אני-אתה של בובר תרמה לכך שתפיסת היחס אל האחר כבלתי ניתן לביסוס על הכרה אובייקטיבית, אינה נראית מוזרה כל כך 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" (לוי, תשנ"ז, עמ' 119–120). לוינס תופס את הדיאלוג ואת היחסים בין בני אדם אחרת. 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 באחריות שמגלים כלפי הזולת ולא דווקא בחילופי הדברים בעת השיחה והפגישה. לוינס ביקר את בובר על כך שהשקפת האני-אתה שלו, המיוסדת על רעיון הפגישה, היא פורמליסטית, מיוסדת על סימטריות שרירותיות ונעדרת יסוד של אחריות אישית לזולת.

עיקר הדיאלוג או הפגישה משתקפים אליבא דלוינס בפנים, אולם הפנים אינם מביעות הדדיות שלוה. הן קוראות לאדם זועקות אליו, מזכירות לו את האחריות שקיבל על עצמו (שם, עמ' 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, אלא פונה אל האחר. אצל לוינס אין יחס סימטרי לשני השותפים לדיאלוג, בניגוד לבובר. לוינס אף מוסיף כי היחס המוסרני של האני לאחר צריך להתבטא למעשה – בהלבשת הערומים, בהאכלת הרעבים. מבחינה זו, אפשר לראות כאן הקדמה לעקרונות הפדגוגיה הביקורתית בנוסח פריירה,

הנרי ג'ירו וניל פוסטמן אשר תבעו פעולה אקטיבית כתוצאה מדיאלוג שיש בו חרות הדדית. מבחינות רבות, קיימת כאן אחריות לבעל הצרכים המיוחדים במעשה החינוכי מתוך הכרת יחידאיותו ואי יכולתו או רצונו להישאב אל תוך הכלל.

לוינס המרחיב את מושג האחריות באופן המאפשר התבססות עליו בעבודה עם בעלי קשיים תקשורתיים קובע:

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 ובאמצעותה אין מתגבש אלא בסיס קהילתי בין האחד לאחר, אחדות המין האנושי המתחייבת מן האחוה בין בני האדם (לוינס, 2004, עמ' 31).

הממד הדיאלוגי בהגותו של לוינס בא לידי ביטוי עמוק ורדיקלי בפרק "הומניזם ואנרכיה" בספרו "ההומניזם של האדם האחר". שם הוא מפרש את האחריות כך: האחריות הזאת, שאין לסרב לה ועם זאת לעולם לא נוכל לקבל אותה עלינו מתוך חירות מלאה, היא טוב (במובן של 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. בחירה מצד הטוב דווקא איננה פעולה אלא אי-האלימות עצמה.

יש כאן אפוא פסיביות פסיבית יותר מכל פסיביות שהיא: גְּנִיּוּתִית. גְּנִיּוּתִית היא אותה קרבת הבן ביחס להוריו. הפסיביות מוגדרת אצל לוינס גְּנִיּוּתִית, כי היא מתארת מעמד שבו האני נבחר מתוך כפייה. על פי לוינס, הסובייקט הוא אימהות אתית, תחליף. האני במהותו נושא את האחר ברחמו.

ממדים דיאלוגיים בעבודה עם בעלי צרכים מיוחדים

ממדים דיאלוגיים אלה של בובר ולוינס יכולים לשמש בסיס פילוסופי לעבודתם של מחנכים ושל מטפלים בעבודה עם ילדים ובני נוער בעלי צרכים מיוחדים, במיוחד האוטיסטים שבהם. שני הוגים אלה מעניקים את ממדי האחריות הנדרשת מהעבודה החינוכית הייחודית. יחסי הזיקה וההקפה

הבוכריאניים משתלבים בסובייקטיביות כאחריות במובן הלוינסקי, המבקשת לחלץ את שלילת האחר מהכוליות המייצרת אלימות סימבולית (שיינפלד, 2007).

ממדים אלה באים לידי ביטוי בעבודותיהם של אנשי חינוך מיוחד רבים. ראויה לציון למשל עבודתו של בית הספר לאוטיסטים עופר בחיפה. זהו בית ספר לחינוך מיוחד המיועד לאוטיסטים בני 6 עד 21. בית הספר, שנוסד בשנת 1994 ונקרא על שמו של עופר אביגדורי ז"ל, ילד אוטיסט שסבו ירה בו ואחר כך התאבד, נושא בעבודתו את אותה אחריות לוינסית.

עבודתו של בית הספר מבוססת על דגם שמעמיד את התקשורת – הבעיה העיקרית של הלומדים בבית הספר – במרכז. כך לדוגמה פועלת בבית הספר תחנת רדיו, על פי הרציונל שלפיו תלמידים בעלי צרכים מיוחדים גדלים אף הם בסביבה תקשורתית והנם צרכני תקשורת החשופים לטלוויזיה, לווידאו, לרדיו, לעיתונות ולשאר אמצעי תקשורת. מטרת תחנת הרדיו היא ללמד את עקרונות העבודה בתחנה זו ולהפיק תכניות רדיו בית ספריות תוך כדי התנסות בתכנון משדרים ושילוב הרדיו בחיי התלמידים בבית הספר. התלמידים לומדים לערוך תכנית רדיו מלאה והם מפיקים ועורכים אותה.

הפעילות בתחנת הרדיו מותאמת לקשת רחבה של תלמידים עם קשיים בתחומים שונים ומאפשרת להם התנסויות מגוונות לפיתוח כשרים שונים. בית הספר מוציא לאור גם עיתונים החשובים לקיומו של הקשר התקשורתי בין הסובייקט המתקשה בתקשורת הנחשבת בעיני העולם כנורמטיבית, ובין העולם המגדיר את גבולות התקשורת האפשרית. עבודת הצוות החינוכית מורכבת, כמעט בלתי אפשרית, עמוקה בתוך השתיקה וחוסר ההבנה, והיא מבקשת לחלץ מתוך האחריות את היש התקשורתי ולהוציאו לאור. כל זאת מתוך אחריות והיענות לַפְּנִים של האחר אשר על פי סרט מביא עמו ניכור ואצל לוינס מביא אישור, אישור לקריאה מהפְּנִים של האוטיסט.

לפי לוינס הפְּנִים הן פנייה מהאחר, פנייה הפורצת את הבועה המסוגרת של האני המרוכז בעצמו. ממש כמו פניו של הילד האוטיסט אשר הקושי שלו בתקשורת זועק אל האחר. על פי לוינס, הפנים אינן תופעה אלא התגלות התובעת מהאני חיים מעבר להוויה, חיים מוסריים. התגלות זו, חמלה על פי לוינס, לא

רחמים. המטפיזיקה האתית של לוינס מעניקה לפְּנִים של האחר, שהן החלק השקוף ביותר והשברירי ביותר של הגוף, את המשמעות. היא דורשת מן האדם לנטוש את חייו השלווים ולקבל עליו אחריות לגורלו של האחר. הפנים הללו מגלות את מה שמעבר לפיזיקה.

שילוב הגותם של בובר ולוינס יאפשר להיענות לקריאתה של דון פרינס-יוז, הטוענת כי אל לה לחברה לנסות ולרפא את האוטוסיסים אלא עליה להגיע אליהם כפי שהיא עצמה הצליחה להגיע אל עצמה בזכות העבודה עם הגורילות. בעיניה, באוטיזם יש כוח, והכוח הזה מטיל אימה על החברה.

כיוון שגורילות הן יצורים עדינים ובלתי מאיימים, יכולתי להביט בהן, לעקוב אחריהן, באופן שנבצר 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, ושנאחזנו 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 האוטוסיסים, מבינים שלא כהלכה. רואים בהן קריקטורות מכוערות, נלעגות, של בן אנוש שהתפתחותו לא הושלמה, משהו לא מוגמר או לכוד בתוך עולם אנכרוניסטי חסר כל ערך (פרינס-יוז, 2006, עמ' 13).

אפשר לשלב את המשפטים האלה בפילוסופיה של לוינס בהתייחסותו לאחר וגם בממדי הזיקה בדיאלוג הבובריאני. במסגרת זו לוינס מתאר את בְּרֵת המחדל של הקיום כמצב שבו אובייקטים אינם מופיעים בתודעה, והקיום כולו נחוה באופן פרה-תְּמִי. מצב זה מופרע על ידי גורמים לא מוכרים ובלתי צפויים. זוהי ה"אחרות". האחרות, מעצם היותה לא מוכרת ובלתי צפויה, היא מאיימת. הסרת האיום תוצאתו הבנה, וכך האחרות מניעה את הצורך בהבנה. האחר-המוחלט (בניגוד ל"אחר"), המזוהה עם האינסופיות (בניגוד ל"כוליות") ועם הזולת (בניגוד ל"אני"), אינו יכול להיתפס בכללותו. הזולת מציג את נוכחותו בפני הסובייקט באמצעות פניו, ומעורר את האחריות כלפיו באמצעות הדיבור. הפנים שעליהן לוינס כותב, אינן פני-הגוף כפשוטם, אלא מטפורה לדרך שבה הזולת חושף את עצם נוכחותו, נוכחות שאינה ניתנת להכרה, בפני הסובייקט. הפנים תמימות, שברירות וחשופות. עבודה עם בעלי צרכים מיוחדים בתחום התקשורת

יכולה לעשות שימוש נרחב בממדי הפילוסופיה הדיאלוגית הבובריאנית והלווינסית המהווים עוגן חינוכי להבנת איש החינוך והמטפל ויחסיו עם התלמיד או המטופל.

ביבליוגרפיה

אבנון, ד' (2008). "הדיאלוג הבובריאני: מפגשים אישיים, לימוד אנושי". בתוך: נמרוד אלוני (עורך). דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 143–156.

אלוני, א' (2003). להיות אדם: דרכים בחינוך ההומניסטי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

אלוני, נ' (עורך) (2008). דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

בובר, מ' (1959). בסוד שיח: על אדם ועמידתו נוכח ההווה. ירושלים: מוסד ביאליק.

בובר, מ' (1962). פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית. ירושלים: מוסד ביאליק.

בובר, מ' (תשמ"ד). "על חינוך האופי". בתוך: תעודה ויעוד, כרך ב'. ירושלים: הספריה הציונית, עמ' 366–377.

ברגמן, ש' א' (1980). "החשיבה הדו שיחית של מרטין בובר". מבוא לספר בסוד שיח, מ' בובר. ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 2–6.

ברזילי, ד' (2000). האדם הדיאלוגי, תרומתו של מרטין בובר לפילוסופיה. ירושלים: מאגנס.

ויליאמס, ד' (1996). אף אחד בשום מקום. תל אביב: ידיעות אחרונות וספרי חמד.

לוי, ז' (תשנ"ז). האחר והאחרות, עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס. ירושלים: מאגנס.

לוינס, ע' (2004). הומניזם של האדם האחר. ירושלים: מוסד ביאליק.

מאיר, א' (תשס"ד). פילוסופים קיומיים יהודים ברב שיח. ירושלים: מאגנס.

מוריס, ק' (2000). השמיצי קולך: ניצחונה של משפחה במלחמה באוטזים. תל אביב: ספרית פועלים.

נווה, א' ויוגב, א' (2002). היסטוריות לקראת דיאלוג עם האתמול. תל אביב: בבל.

פרינס-יוז, ד' (2006). שירת הגורילות: ההתמודדות שלי עם האוטזים. 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.

שיינפלד, א' (2007). פלא הסובייקטיביות: עיון בפילוסופיה של עמנואל לוינס. תל אביב: רסלינג.

Burbules, C. N. (1993). *Dialogue in Teaching: Theory and Practice*. New York: Teachers College Press.

Feuerbach, L. (1983). *Essence of Christianity*. London: Kegan Paul.

Gadamer, G. H. (1989). *Truth and Method*. New York: Crossroad.

Kepnes, S. (1992). *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington: Indiana University Press.

Williams, D. (1992). *Nobody Nowhere: The Extraordinary Autobiography of an Autistic*. New York: Times Books.