

יוסף שכטר וקיירקגור

ישעיהו תדמור

יוסף שכטר – איש הגות ומחנך

ד"ר יוסף שכטר הינו מהבולטים בין אנשי הרוח והמחנכים בישראל בדורנו. משנתו מוציינית בעוצמה הרוחנית והחינוכית, בעמוקותה, בחפיסה מפתיעה של קשרים בין תורתו ומושגים שונים ורוחניים זה מזה, בשארירות ובאמונה. דרכו בחינוך מאופיינית בקשר של דודשיות, בהפעלה "טוקרטית", המילידת מחשבה וככילה למוחלט, ובעקר – ביכולת לעורר בתלמידים את הרצון לעובודה פנימית ולתקין עצם, את החתירה לחיים בעלי משמעות ואות הזיקה לאלה.

יוסף שכטר נולד בתース"ב (1901) בגאליציה. גדל בבית דתי בעל זיקה ציונית. למד בחדר ואחר-כך בביתו, בעצמו ובעזרת אביו. למדנותו ובקיאותו היו כבר אז לשם דבר. בשנת 1921 עבר לוינה. למד שם באוניברסיטה, בפקולטה לפילוסופיה המדעים האינדוקטיביים. נעשה עוזרו של מוריץ שליק והשתתף ל"חוג הוינאי" שבראשו. י' שכטר למד גם אנטropולוגיה והתעניין בaines הזרחות. ב-1931 קיבל תואר דוקטור. בד-בד עסוקיו באוניברסיטה, שימוש י' שכטר מורה ב"הപדגוגין העברי" שבנה להרכז צבי פרץ חיים. הוא גם הוסמך לרבותות ולדיינות. באותה התקופה יצא לאור ספרו (בגרמנית) "מבוא לתורת לשון ביקורתית", ובמקביל פורסמו מאמרם רבים שלו בעברית, ב"מאזנים" וב"גלאיונות". בשנת 1938 עלה י' שכטר ארצה.

בשנים 1940 עד 1954 שימש מורה למקצועות העבריים ולפילוסופיה בבית הספר הריאלי העברי בחיפה. הוא גם כיהן במשך שנים רבות התקופה הזאת כמפקח מטעם משרד החינוך והתרבות על בתיה הספר התיכוניים של הזרם הכללי באיזור הצפון. בשנת 1954 נתמנה מנהל בית המדרש למורים ולגננות בחיפה. ב-1959 יצא לגימלאות, אך המשיך ללמד במוסד עד 1971.

לאחר שהושלמה הכנסת המאמר לדפוס, נפטר ד"ר יוסף שכטר ז"ל, ב-29.3.94. רחווה"מ פסח תשנ"ד (29.3.94) ונטמן בבית העלמין ביודפת. יהי זכרו ברוך.

בסוף שנות הארבעים התקבשה סביבו קבוצה של תלמידים בבית הספר הריאלי העברי בחיפה, שփשו בהשראתו ובהדריכתו משמעות לחיים – "החוג השכטריסטי", כפי שנקרה לימים. תלמידי החוג היו נוהגים להכנס יחד עמו לעיון במקורות שונים ותיצוניים, שיש בהם להצביע על דרכם לתקן האדם ולהשגת הרוחניות. מkrב "החוג השכטריסטי" צמח גרעין התישבותי – "יובל" – שהקים בשנת 1960, אחרי כמספר שנים הכשרה, את הקיבוץ יודפת שבגוש שבבג'יל. בכל התקופה האורוכה, יותר משנת דור, מהוות י' שכטר אב רוחני ליישוב. המצע האידיאי הראשון לחים המשותפים ואורחות החיים שבקיבוץ עוצבו במידה יתרה בהשפעתו ובסיומו.

תפיסה אכטנטצייאלית דתית

המחשבה האכטנטצייאלית אינה שיטה רעיונית אחת. אדרבא, הוגה מבקשים להוכיח, שאי אפשר לבנות שיטה מחשبة אחת בעלת תוקף מחייב את הכל. עיקרי בקורתם ופולמוסיהם מכונים דזוקא כנגד בני השיטות הפילוסופיות הכלולות הגדלות, כמו זו של היגל, הם גם חולקים זה על זה במידת נিירוח ומ�행ים לזרמים שהבדלים ביןיהם רציניים. ניתן לומר, איפוא, שהפילוסופיה האכטנטצייאלית הינה הלוֹך-מחשבה בעל בחינות מסוותפות.

נתוני היסוד של האכטנטצייאלים הינם חוויתיו הבסיסית-הראשונית של האדם,חוויות שהחריפו במאה זואת נוכחות מאורעות האימים של המלחמות. אלה הן: חרדה, חטא, אשמה, אבסורד, מצבי גבול, מוות, מקרה, גורל, יוש, חירות ואפשרות. הבחינות העיקריות המשותפות לזרמים השונים באכטנטצייאלים הן: הדגשת מקומו המרכזי של קום האדם – קיום לעומת מהות; ביטול הרצונולוגים באופן ההכרה היחיד, או העיקרי, להשגת הישות; קישור האפשרות לחירות. ועוד בחינה משותפת לאכטנטצייאליים לסוגיהם: חיפוש הטעם לקיוםו של האדם, כפי שעולה מניסיונות חייו הממשיים.

מן הרעונות האלה עולה, שערכים אינם בנמצא מוחוץ לפעולות שבוחר בהן האדם באופן חופשי. על פי המינוח האכטנטצייאלי נאמר, שום ערכים הם בגין אפשרויות. مكان, שرك בtower עצמו יימצא האדם מורה-דרך לתהים של טעם ומשמעות. שאיפחו של אדם לחזור מהמצב הקיים לרמה אכטנטצייאלית של משמעות מושגת מתוך מתחיתות פנימית מתחمرة, במאבק רצין ועל-ידי תhalbיך נמשך של הכרעות.

נווהגים לראות את תחילת האכטנטצייאלים בסרין קירקגו, אשר לזרמים העיקריים באכטנטצייאלים, ניתן להצביע על שני כיוונים: הכוון האתיאיסטי והכוון הרתי. נציגו העיקריים של האכטנטצייאלים האזוריים הם: מרטין הידיגר וז'אן פול סרטו. נציגו היהודים המוכרים של האכטנטצייאלים הדתיים: סרין קירקגו, גבריאל מרסל ופול טיליך. נציגו לצרף אליהם את יוסף שכטר, שהוא, بلا טפק, המציג המובהק ביותר של התפיסה

האקסיסטנציאליסטי הדתית היהודית בישראל. הוא עצמו מוכן,אמין בהסתירות, לזהות את עצמו כאקסיסטנציאליסט.¹ בرشימה זו נעמוד על המקור הראשי שהפירה את השקפותו.

התודעות ריאזניות לקיירקגור

מבין המשנות הפילוסופיות שהשפיעו על י' שכטר, נראה שזו של סרן קירקגור הטבעה בו את החותם הבورو והגדול ביותר. מכל מקום, מבנה תפיסת עולמו של י' שכטר וכמה מהמושגים העיקריים שבבבשקו הם לבטח משל קירקגור. השפעתו של סרן קירקגור היתה כה גדולה, עד שהוא אמרו — אמנים בא מירה כללית, אליסטראטיבית — שי' שכטר העביר בהעתקה וכמו בנטיעת-המעברת (טנספלנטציה) את קוווי המיתאר שבמנתו של הפילוסוף הנוצרי הדני לתפקיד הדתית היהודית. היו גם שהציעו השערת, שי' שכטר, במודע או

של-אַבְּמָדָע, סיגל לעצמו בכתבתו משוח מנגנון הספרותי של ס' קירקגור.

י' שכטר התודע לכתביהם של סרן קירקגור כבר בתקופת חייו בווינה.² אמנם דומה, שאז התייחסותו לדבריהם שקרה אצל קירקגור היתה סבילה. בראשיות הרבות שפרסם בעת ההיא אין שום זכרו של קירקגור. אבל הוא שמר את הדברים בלבו, וכעבור שנים, כשהזכיר היה בארץ, בתקופה שבה שימש מורה בבית הספר הריאלי העברי בחיפה וריכזו סביבו חוג של תלמידים שנחו אחריו (החוג שנודע בשם "השכטיריסטים"), חזר אליום באורח אינטנסיבי, תוך שהוא בורר את המיטב התואם את השקפותו שלו. קטיעים מכחבי קירקגור שימשו נושא לעיון ולימוד של י' שכטר יחד עם תלמידיו ומעין פיגום לבנייתה של השקפת עולם.³ קטיעים של קירקגור שימושו אחריךך את י' שכטר גם כאילוסטרציות וכאמצעי מתודיספרוני מכון בהוראת התנ"ך.

בשנת תש"ד יצא לאור בעברית, בעריכתם של י' שכטר ואילן כרוך⁴ מבחר מכתביו של סרן קירקגור.⁵ בספר נמצאת הקדמה בכתב י' שכטר, המכונת להסביר מגמותו של המחבר,

1. שכטר, י', מסות, שיחות ומכתבים, ד', בהוצאת המחבר, חשמ"ח, עמ' 18: "לאחד ממכרי אמו בירושלים אני אקסיסטנציאליסט והוא שלא אהוי על כך, ועניתי לו שאכן אני אקסיסטנציאליסט. אם כי ידוע לנו שאחד הנאצים המושחתים, מרטין היידגר, היה אקסיסטנציאליסט מוכשר, אין זה מונע בעדי לקבל את האגישה האקסיסטנציאלית". וلهלן, בקטע קצר שמןנו לקוז החיזוט, מצבע י' שכטר על דבריהם באקסיסטנציאליזם שיש להיזהר בהם.

2. מפי בנו של י' שכטר, ד"ר צבי שכטר, שמעתי, שבאו ספר לו שהכרך של כתבי קירקגור שקרה בו היה שיר ללויזיג ויטגנשטיין. י' שכטר קיבל את הספר בהשאלה לא מיידי ויטגנשטיין עצמו, אלא מיידי אחד מחבריו ב"חוג הויזנאי".

3. עלון התלמידים בכתב הספר הריאלי העברי בחיפה במחנה תשי"ב נקרא בשם "דעתות" והוא שוקדש לרובו של י' שכטר. כוללים בעלון לראשונה קטיעים מכתבי קירקגור מתרגומים לעברית ע"י תלמידיו המובהקים של י' שכטר אילן כרוכ וויסף מלחה ורשימות שלהם ("נירון ואתה", "המעבר מן האתי לאסתטיק", "מה שחרר לי").

4. אילן כרוכ (לימדים ד"ר אילן עמיה), מהבולטים בין תלמידיו של י' שכטר, מראשי חוג "השכטיריסטים" או כבן עשרים.

5. שכטר יוסף ובנוסף אילן (עורכים) (1954), סרן קירקגור, מבחר כתבים, הוצאת דביר, תל אביב,

סקירה על תולדות חייו של קירקגור⁶ ובחר קטעים מכתבי קירקגור,⁷ מאורגנים למדורים "האסתטי", "האתאי" ו"הדרתי", אלה שלושת מגלי הקיום שבמנוחתו של קירקגור. היה זה הפרסום המكيف והשיטתי הראשון של כתבי ס' קירקגור בעברית. למעשה, מחוץ לספר זה יצאו בעברית עדכיה מעט-זעיר מכתבי קירקגור.⁸

תיאור קורות חייו ואישיותו של סרן קירקגור מהווה חלק בתי נפרד בסקרים שונים המנתחו את הגותו.⁹ כפי שצוין, חלק כזה מופיע גם בספרו של יי' שטרן, מול הגישה המחרה, שעל-פייה צריכה משנה פילוסופית או תיאוריה מדעית להזון בטהורתה, במנוחה מעלה, הניטה בתוקופתו היא (אולי גם בהשפעת הפילוסופיה האכטיסטיתיה). לראות את הביגוגרפיה של הוגה-הדעות או של איש-המדוע כרכיב מהותי להבנת תפיסתו. בוודאי שהדבר נדרש בדיון על פילוסוף כקירקגור. שהרוי, הפילוסופיה שלו נבנתה על ידו כפונקציה של תולדות חייו וכמציע להבנת חייו ולמציאות ממשותם. כתבי רוויים קטעים אוטוביוגרפיים ויזדיים אישיים, הביםם להמחיש את הספירות הקיומיות שבחן חי. התיאורים הספורתיים שכחובו נועד להבהיר את התהילך האקטואלי של התהווויות אישיותו והגותו של מחברם.

מתוך גישה זו כלל יי' שטרן בספר את סקירה על תולדות חייו האישיים של קירקגור. והיתה לו גם חכילה דירקטית — להמיחש באורה קונקרטי, באמצעות נפתולי חייו של הפילוסוף הדני המיסור, את מצוקותיו של האדם בתקופה המודרנית ואת אפשרויות הבחירה העומדות לפניו.

בהקדמה לספר הוא כותב:

קירקגור שתה ממעינות הכהנה והאמנות וגם נהנה מהם, אבל אחורי ההנאה נדמה לו באילו לא שתה מהם כי אם נפל לחוכם --- הרגש את יסורי הנפש ואת הריקות הבאים אחריה. --- הובר לו כי תחילתה עלי' לדעת את עצמו, לפני שידע כל דבר אחר, כי רק לאחר שאדם מבין את עצמו באופן פנימי, מקבל הכל משמעות וערך.¹⁰

תש"ד. מהדורה חדשה: עורכים בני'ל (1991), סרן קירקגור, האסתטי, האתאי והדרתי, הוצאת דביר, ת"א, תשנ"א.

6 המבואר נכתב על ידי יוסף מנלה (לאחר שעברת את שמו — יוסף עמנואל), מחלמידי הבולטים של יי' שטרן, מראשי חוג "השכטניסטים".

7 הקטעים תורגם מקצתם ע"י שטרן ורובם ע"י תלמידיו אילן ברוך, יוסף מנלה, יוסף אוסלנדר ושאלן שקד (ארבעתם כבנו עשרים א').

8 א. קירקגור, סרן (1961) מכתבים לקוריליה — מיוםו של מפתחה, מבחר ותרגם: ש. תמרי, הקדמה — יעקב שלה, הוצאת עקד.

9 ב. קירקגור, סרן (1986) חיל ורעדה — ליריקה דיאלקטיבית, תרגום: איל לויין, הקדים וערך: יעקב גולומב, הוצאת ספרים ע"ש ייל מגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ו (1986).

10 כ', כפי שצוין במאמר כתבים شبערכת יי' שטרן וא' ברוך (ראה 5 לעיל), כך בחיל ורעדה (ראה 8 לעיל), וכך בספר: ברגמן, שמואל הוגן, "סרן קירקגור", הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בוחר, עמ' 9–163, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ג.

10 סרן קירקגור, מבחר כתבים (ראה 5 לעיל), עמ' 6.

ובהמשך אותה הדרמה:

כשאנו קוראים על דור ושלמה, אנו שמים לב לצד האוטוביוגרافي המשתקף בפרק זה, ליחס של קירקגור לאביו, האיש הדתי העמוק, בעל התשובה, אבל ייחד עם זאת חשובה בשביבינו הטרגדיה של ההוגה, של האדם המודרני, המשכיל, בעל החכמה ועšíר-הברכות אבל מפוזר במוחתו ואינו ח'יאלא בהברחותיו; האיש שיכל לעזרו לאחרים אבל איןו יכול לעוזר עצמו; האיש שיוכל במקרה הטוב לחנק אבל לא לחיות; האיש שאינו יודע תפילת ממשית וחורתה ממשית. זהו תיאור קלאסי של המשבר המודרני ושל האדם המודרני, שיוכל להיות מדעי או אסתטי, אבל איןו יכול להיות דתי, משומש שאינו יכול לרצות באופן עמוק.¹¹

חייו של קירקגור היו קצרים. הוא נולד בשנת 1813 ונפטר בגיל 42 (בשנת 1855). למעשה, כמעט שלא היו בחיו אירועים דрамטיים חיוניים. פרט למספר ביקורים שביקר בברלין (באחד מהם שמע באוניברסיטה שם הרזאות מפי שלינג) בילה את כל שנותיו בעיר קופנהגן. אבל חייו הפנימיים, עקב עצמת רגשותיו והאפקט שלהם על רוחו, היו סודות מאין כמותם. החיים המופנים האלה היו אינטנסיביים ביותר והעניקו שמעות עמוקה וסמליות לאוותם הארוויים החיצוניים הבודדים שהיו בחיו. קירקגור עצמו, בחיבורו האוטוביוגרافي "מנקודת מבטי על פועלן כסופר" (1848, פורטט ב-1859) מזכיר שלושה אירועים, שעיצבו באופן מכריע את התפתחותו האישית והגותית: יחסיו האמכיוולנטיים והעמוקים עם אביו; פרשת האירוסין האומללה עם רגינה אורלן; התכתשוותם עם העיתונות, ההמון והמסד הדתי בדנמרק. כל אחד מהאירועים האלה גרם לתמורה גדולה ומהותית באישיותו וגרם לו לעבור לקטגוריות קיום שונות בחיו, שמננה, ברטרוספקטיביות, העניק פירוש ומשמעות מחודשת לשלבים בעבר. הגותו וכטיבתו היו לגביו מעין פסיכוןלייה- עצמית ממושכת, אבל צו שהשתמשה, כמובן, במונחים שונים לחלוטין мало של פרואיד. באותו החיבור, שהזכרנו לעיל, מכנה קירקגור את יצירתו "קתריסיס פיזי" ובימנו האישית משנת 1835 נמצאת ההערה הבאה: "חייב אדם לדעת את עצמו תחילת, לפני שידע משהו אחר. רק אחרי שאדם הבין את פנימיו והכיר את דרכו — יוכל להגיע לחיה שלולה ולמשמעות עמוקה".

השנים המעצמות את חייו (1813 עד 1835) עברו עליו תחת חותמו הדומיננטי של אביו. קירקגור מונה את התכונות שירש ממנו: כוח הדמיון, הקשור לניצח בויכוח ומרה שחורה. מילדותו היה קירקגור נתון לשולטונה של מריה שחורה, אבל ידע להסתירה במסווה של עליונות, עד שאיש לא יכול היה לנחש מה מתורחש בקרבו. האב ח'י בהרגשות اسمה מהמדת. החינוך שנתן לבנו היה מחמיר וסמכותי. כך גדל קירקגור עצמו בתהוושה של אשם וחדה מפני החטא. ככל אביו פיתח יחס דו-ערבי. מצד החדרה, שהיה מוטיב מוכז בחוויות קיומו, מוטיב שבודאי העמיק בו בהשפעת האוירה בבית, ח'ש אהבה והודיה כלפי אביו: "ממנו למדתי מהyi האב אמתית והודות לו הגעתי להרגשה של אהבתה האלוהית".

את השנים 1835 עד 1838 ניתן לכנות בשם "התקופה האסתטית" בחייו של קירקגורו. הוא נתקק את קשריו עם אביו והשתחרר מסמכותו. הוא שקע בחים יוצרים מלאים, שבהם "הפקיד את עצמו לא חרטה", מודרך על ידי עקרון העונג. התקופה זו ליווהו ספקנות, יוש ונטע להרס עצמי. "זה עתה חזרתי ממסיבתך" — כך רשם ביוםנו — "שאני היתי רוח והחמים בה. שפתני נטה חכמה ושניות. כל אחד צחק והערץ אותו. אבל אני הלכתי שם --- והמקף צדיך להיות אוורך קוו חבל --- ורצתי לירות בעצם".

בקבות חוויה מיסטי-דרגתית עזה שאירעה לקירקגור במאי 1838 — הוא מתארה ביוםנו כ"נס" — נטש קירקגור את אורח החיים האסתטי והפרווע והעביר את עצמו לספרית החיים המוסריים, אל זו הידועה כ"התקופה האתית" שלו (1838 עד 1841). הוא שב לאביו ואימץ את השקפות המוסרית, חידש את לימודיו באוניברסיטה ועסק ביסודות בעבודת החיזה שלו ("על מושג האירונית מתוך תשומת-לב מהמהדלה לסקוטס"). הניסיון הקשה ביותר אריע במלחן שנת 1840. הוא התארס עם רגינה אולסן, שאיתה אהב מאד ורצה להינשא לה, אלא שבתוכם שנה ביטל, בהכרעה אישית שלו, את האירוסין. מתוך מלאנכוליה הגיע למסקנה שלא יוכל למש את הנישואין על בסיס מוסרי-אוניברסלי.

בעבר זמן כתוב ביוםנו: "איילו היתי די חזק באמוני, היחי נשאר אצל רגינה".

שנתיים מ-1841 עד 1855 היה זה "התקופה הדתית" בחייו של קירקגור. הייתה זו תקופה של פוריות ספרותית שופעת. במשך פחוות שנים כתב יותר מעשרים ספרים ועשרים כרכים של יומנאים אישיים. בסוף שנת 1845 בא מבחן חדש וקשה. העיתון התיולוגי שבעירו התנצל עליו בשורה של אמרים מלאוים קרייטורות, התלוצץ על לבשו ועל דמותו ולגלג עליון אירוסי. מחבר המאמרים היה חברו הטוב לשעבר. קירקגור הסתגר יותר עם עצמו, נזון מכוחותיו הפנימיים, נסמך על אמונהו וחש כי הסבל הוא סימן ההיכר וקנה-המידה לנוצריות ולירاثת-האלים.

את רוב ספריו פרסם קירקגור לא בשמו האמתי, אלא בפסידונים שונים, אשר לא נועד כלל להסתיר את שם המחבר, כי הכל ידעו בקובנהאגן הקטנה מי הוא. אלא שהוא בקש, באמצעות הסואה ספרותית זו, להעביר מסר פילוסופי ואישי. עיקריו: מתן ביתוי לעמדה חיצונית, ניטראלית, בלתי-אישית, למערכות הערכיות האלטרנטטיביות של שלושת הדפוסים הקיומיים — האסתטי, האתי והדתי — כדי לאפשר לקורא להתרשם מכל אחת מערכות אלה ולהגיע לכל החלטה אישית, כשהוא משוחרר מזיהוי מערצת נתונה עם אישיות ידועה, מסוימת. בחיבם הפרטיים עצם יש חפיפה וערוב בין שלוש הספרות הקיומיות, ואילו קירקגור רצה לאחר כל מערכת במנוחת מהאחרות, כדוגם אידייאלי, טהורה. השימוש בפסידונים סייע לו בכך. רק את נאומו הדתיים וכן מספר ספרים, שנכתבו על ידו משנה 1846 ואילך, כתוב קירקגור בשמו האמתי.

קורות חייו של סרן קירקגור שימושו את י' שכטר, כפי שציינו, כתכלית חינוכית, בשיחותיו בחוג התלמידים שקבעו — "חוג השכטריסטי" — עת עסכו יחד במשנתו הפילוסופית של קירקגור, חייו של הפילוסוף עצמו היו חומר לעיון. התלמידים יכלו להתייחס, מתוך הבנה ואפיו מתחזק הזדהות מסוימת, עם המוטיבים הראשוניים המשתקפים בחייו של קירקגור בתוך עצמו ובمعالג האינטימי הקרוב לו: יחסיו המורכבים עם אביו,

אהבתו המיסורה שלא נחטמה לאהובתו, הרגשות שליטה בו כמו אשמה, מריה שחורה, ספקנות, ייאוש וכו'. במיחוד יכולו התלמידים בגיל של חיפוש עצמי להזדהות עם לבתי החים בספרה האסתטית ועם הכליה לספרת חיים גבוהה יותר, בעלת משמעות. ויש עוד פן מעניין, והוא, ההקלות שי' שכטר חש בהן, כנראה, בין חייו הפנימיים שלו לבין אלה של קירקגור.

עיקרי הפילוסופיה של קירקגור¹²

מן הנמנע לעסוק כאן בהרבה בפילוסופיה של סרן קירקגור, שהיא מוקנית, מורכבת ומרתקת והשפעתה על הగות האנושית של תקופתנו עצומה.¹³ נתפרק בזה שנביא את עיקריה, ואף אותם בתמצית, כሩע לדיוון שיעסיקנו בהמשך על היסודות הקירקוריים בתפיסטו של י' שכטר.

תפיסטו של קירקגור, כתפיסטם של הוגי-הדרעות האכסייטנטצייאלייסטיים שבאו בעקבותיו ושטו ממעיינו, יש בה משום המשך ומפנה אחד בתולדות התרבות המערבית, שאחד מענייניה המרכזיים היה תמיד בקביעת היחס בין "פרטיות" ל"כלליות", בין "אחד" לבין

12. בכוחה פרק משנה זה נעדוטי ב:

- א. סרן קירקגור, מבחר כתבים (ראה 5 לעיל), הפרק "חולדות היו של סרן קירקגור" עמ' 14–31.
- ב. ברגמן, שמואל הגו, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, הוצאה מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ג, עמ' 9–163.
- ג. גולומיב יעקב, "קירקגור, אביה הדתי של הוגות הקיומית" (עמ' ז' עד כ"ו), בתוך חיל ורעדה (ראה 8ב' לעיל).
- ד. סייגן, אכסייטנטצייאלייזם, הוצאה מוסד ביאליק, ירושלים, שם"ב. הפקים "מבוא", עמ' 7 עד 14, ו"קירקגור כאכסייטנטצייאלייסט", עמ' 82–117.
- ה. כהן אדר, "היאוש והקרבן תפישת האלהות במשנתם של שטוב וקיירקגארד", עמ' 105–92, בספר שטרופר ושמו אדם – עיונים במחשבת החינוך ההומניסטי, הוצאה אוניברסיטת חיפה, שם"ת.
- ו. סארטז, ז', פ., "הכללי היחיד", עמ' 152–127, בתוך (1972) מבחר כתבים,עריכת מנחם ברינקן, כרך א' "פילוסופיה", הוצאה ספרית פועלם, דעת ומננו, תשל"ב. המאמר נכתב ב-1964.
- ז. Kierkegaard, S., *Either/ Or*, Vol. 1, 2, Translated by David F Swenson and Lillian Marviv, Revisions and Forward by Hayward A. Johnson, Anchor Books, Doubleday & Company, Garden, NY, 1959.
- ח. קוירקגור, סר., מכתבים לקורדים – מימנו של מפתח, מבחר ותרגומים: שי' תמרי, כתב י' שלילה, הוצאה עקד, 1961. בספר קטעים מ"יומנו של מפתח", מתוך החלק האחרון בכרך השני של "אוראו" (ראה ז' לעיל).

13. סארטר פותח את מאמרו, ראה 12ו' לעיל: "נושא שיחתנו הוא 'קירקגור החיים'. סגולתו שהוא גורם לנו לצולל לחורך חוכמו של פארדוכס וסגן עצמו מהיר עיל כך". סארטר ממשיך בזאת, שקירקגור קיים עכברנו ככל עוזר למחשבתנו. הוא הפרק במוחו לאובייקט בתוך מה שקירקגור עצמו כינה ה"היסטוריה-עלומית". על השפעתו של קוירקגור על המחשבה האכסייטנטצייאליתית ראה גם: קאופמן ולטרא (1982) "אקסיסטנציאליים ופנומנולוגיה", זורמים חדושים בפילוסופיה (עמ' 251–272), בעריכת אסא כשר ושלום לפני, הוצאה יהדי, ת"א, תשמ"ג.

"רבים", בין "חלקיים" לבין "שלמות". השינוי באכסייטנצייאליים הוא בהקצת נקודת המוצא שלו, זו מכתיבה בהכרח את ייחודה של התוכן כולו. נקודת המוצא עצמה אינה חידוש ויש להבינה כתפתחות מושג הסובייקט בפילוסופיה החדשיה, כפי שראינו במקור ההתפלסفة השיתית אצל דיקרט ואצל קאנט. עביית היחס בין "הפרטיות" ל"כללית" היא גם במרכזו ייסוקו הפילוסופי של היגל. אלא שהביקורת הדיאלקטיבית של מושג הסובייקט הכיאה אותו למסקנה, שהאדם, במידה שחירתו ממשית ואמתית, יש לו

ביטוי כללי בלבד, שכן הפרט כשלעצמו הוא אידיעונלי ולכן חסר ביסוס.

קיirkוגור ערער על משנתו הרצינאליסטית של היגל. הוא טען שהיגל מזהה את הקיום עם החשיבה ולכן תוחם את המשות בתוך שיטה לוגית אובייקטיבית. הלוגיקה היא מערכת מושגית מופשטת וסתטטית. הכל צפוי מהראש והכרחי על פי הכללים הלוגיים. כך, על אף היגל, יש התפתחות הכרחית בהיסטוריה. קירקוגור דחה דטרמיניזם היסטורי זה ועמד על כך שהטובייקט חופשי מכל הכרח לנגי. השיטה הפילוסופית של היגל מאחדת את היקום כולו ובכך מבטלת את קיומו האדם הפרט. בכך, קובע נגדה קירקוגור, הופך האדם אולי למשהו גדול, אך גם ללא-כלום בעת ובעוונה אחת. אם נשים לב למציאות הפרטית, הוא אומר, נראה, שהוא דזוקא מפרידה ומרחיקה דברים ואינה קורתה אותם. מציאותו של הפרט מדגישה מעל לכל את היותו אדון יחיד ומוחדר לעצמו.

כל פילוסופיה שיטיתית, לדעת קירקוגור, היא חשיבה היסטורית וספקולטיבית, שכן היא מחשבה הבוחנת מהשבה אחרת, קודמת, נתונה וגדורה. היא עוסקת בתהליכיים כליליים ומאפיינית מגמות כלילות. חשיבה כזו מדגישה את האובייקטיביות ודורשת מן הפרט לוותר על הטוב והרע שלו למען הרעיון הכללי. על פי רוב הפרט מוכן להיתפס לאובייקטיביות כי היא נוחה לו: היא מסיטה את הסבל והכאב שבעורך להחוליט.¹⁴ ובכלל, כל בני האדם רוצים לקחת חלק בהיסטוריה, בכלויות. היהת האדם לבחון מייאשת, אלא אם כן יש בו אמונה דתית. דזוקא האובייקטיביות של החשיבה הפילוסופית היא שמרחיקה אותה מן האמת, ובכך היא חושפת את מעמדו הטראגדי-קומוי של האדם. הוא טראגי בغال תשוקתו לאמת סופית ומוחלטת, והוא קומי על שהוא מחשש אותה באובייקטיביות — במקומות שאין היא יכולה עקרונית להימצא. ביקורתו של קירקוגור על המחשבה האובייקטיבית, איננה מתכוורת למחשבה בכלל, אלא רק מצבעה על משמעות חדשה שלה. הרצון המחליט, הקפריסי, הסובייקטיבי, בא אאלטנטיביה לעקבות המדעית ובכך תוחם את גבולותיה ואת תפkirיה ביחס לאדם.

קירקוגור מבקר את הדיאלקטיקה של היגל — על היותה תבונית, אובייקטיבית והכרחית. עם זאת אימץ משאו מהדגם הדיאלקטי. המפתח לדיאלקטיקה שלו הוא ההחלהה הסובייקטיבית, השרירותית והאכסייטנצייאלית של הפרט — המחליט מתחן חופש — ועיקורה הוא: בחירה בין אונטיות לחומר אונטוגיט. לא מדובר בבחירה קוגנטיבית בתוכן

14 קירקוגור (1846): "להאמין הרי זה להיעשות כל הודות למשא ככד שאמה נשא עלייך; להיוות אובייקטיבי הרי זה להיעשות כל בשל היוקן פרוק מעליך משא ככד — הקלות היא כובד אינטנסיבי וגובה המראה היא תוצאה פעילותו של כובד אין-סוף" --- (מחוך 212 לעיל, עמ' 41).

מסויים, אלא בבחירה, שבה קובע האדם מי הוא והמנicha שפרטיו והוא העיקר בכל מעשה מעשי. בהחלטה זו משקיע האדם את כל יישותו. היא קשה ותובעת דרגה גבוהה של מודעות עצמית. בפני האדם עומדות אפשרויות אחדות של הגשמה עצמו באורח אונטני וכל אפשרות כזאת מוציאה את الآخرות.

משמעותה של האוננטיות אצל קירקגור היא ההחלטה של הסובייקט על דרך חייו וכל מאץ שבא עימה הוא אוננטי. האוננטיות איננה מושג חדש. המסורת הפילוסופית ראתה באוננטיות מימוש האמיתות של האדם. אבל שימוש זה היה תמיד של מהות כללית, כפי שבוטאה, למשל, במשנתו של קאנט, שטען, שהאנושות שבנו מוחממת על-ידי התבוננה הכללית המחוקקת מתוך עצמנו. קירקגור יוצא בנגד גישה זו. הוא טוען שהגשת האוננטיות איננה מתווכת בהכרה על ידי התבוננה הכללית וגילויו הלוגיים האובייקטיבים (ההיסטוריה, החברה, המוסר), אלא דוקא על ידי התגברות על הכלליות והעמדת האינדיבידואליות מעל וממעבר לה.¹⁵

כל שלב שבו מצוי האדם אחרי ההחלטה שלו הוא אוננטי לו. עם זאת, יש היררכיה באפשרויות היסוד הקיומיות, ועל כן, במידה שאדם בוחר באפשרות גבוהה יותר נראהית האוננטיות של האפשרות הנמוכה ממנו חסורה, יש אם כן, שימושיות שונות לאוננטיות בכל אחת מהאפשרויות השונות, על פי רמתן.

המעבר לאפשרות-קיים אחרת בשום אופן אינו הכרחי. כאמור, הוא תוצאה בחירה. הבחירה היא אישית, מקורה לא בתבוננה (הכללית) ואין בה שום הכרה נחתון א-פריזרי. היא תוצאה של רצון הפרט. קירקגור מכנה את הבחירה הזאת בשם "קפיצה".

ההחלטה או הבחירה האקסיסטנציאלית איננה החלטה רגילה וימויית החפה בחוץאה מעשית ובspiritual אינטרס, אלא היא מעוניינת בהענקת משמעות לחיי הסובייקט. בתקופה המודרנית, כשהכל נמדד על פי התוצאה המעשית, קיום סתום תוך הדגשת המשמעות הפנימית נחשב לביטול זמן. על-כן, ההחלטה האוננטית מעמידה את האדם בפני האין של עצמו.בחירה כזו אינה יכולה להיעשות בלי היסודות הדתיים. יסוד זה מתגלה בדרישתו של הפרט לモוחלות של עצמו, להשגת משמעות אינסופטי, חסורת הגבלה, לחיו ולמציאות אלהים בתחום עצמו.

אפשרויות הקיימים על פי קירקגור – שנוהגים לכנותן "תורת שלושת השלבים" – הן: האסתטיות, האתניות והדתיות. כל אפשרות, כפי שהיא מתחזרת על ידו, מהוות א-בטייפות, אידיאה מוחלתת הממצה את התהום ככלו מבחן עקרונו היסודי.

בשלב הקיים האסתטי נדרת כל כפיפות למצב אוניברסאלי כלשהו לערכיהם או לנורמות תכוניות-כלליות. יש בכך זה ביטוי חופשי, שירוטי וספונטאני של האישיות. העיקרון השליט בו הוא ההנאה החושנית. האדם האסתטי חי את הרגע לשמו, בחיה-שעה ובזהודה עם האובייקט החיצוני. הוא שואף לככוש את המציגות באורח כמוותי. הדמות המייצגת היא دون זיאן. האסתטי מלא שכرون תשואה להתגבר ולהשליט את פרטיו על מירב האובייקטים

15. ביוםנו האישי מבקש קירקגור, שעל מצבתו ייחרת: "פה טמון אינדיבידואל."

האפשרי, אך דוקא משומן בכך הוא תלוי באובייקטיבים ומוגדר על-ידם. ברדייפה אחר האובייקטיבים בורחת האדם מעצמיו. כל עוד שלם האדם האסתטי עם נסח חיו, הריהו הוא אוטנטני, אולם שלמותו העצמית עלולה להתחפורר — וכך לירד האסתטי השמח למצאו את המלאנכולי והמיושש. המלאנכולי כבר אייבד את יכולת הספונטאניות. הוא כבר חי בסתרה, אך עדיין איןנו מסוגל להכרעה. המיאש, שהדמות הספרותית המייצגת אותו היא נירון, כבר הגיעו

למצב שבו הוא שולל את האסתטי כולם וכשל לבחירת המוסריות.

בשלב האתי מ过后 adam במודיע על הספונטאניות הייצרת ועל השירויות החושנית ומכפיף את עצמו — מתוך רצון חופשי — למערך של נורמות וחווקים חברתיים-תובניים. כפיות זאת נובעת מתוך הסובייקטיביות על ידי חסיבה ביקורתית פנימית. הפרט נכון להזדהות עם החוכחה הפנימית, שהיא צו חברתי, ולתת לה אישור מתוך פנימיותו. בבחירה זו נוטל על עצמו האדם אחריות במקומם לנוש חותר לפתרון במקום לחיזות חיים של אין-מושג, נהוג על פי סדר במקומם על ידי מקרים מסוים ומעניק משמעותו לזמן הנמשך במקומות מיצוי הרוגע הטהומי. האדם האתי משקיע מאמץ וציף של הקربה עצמה למען הזולות. המושג המרכז בשלב האתי הוא החוכחה — החוכחה לרצחות בטוב וליצור אותן.

דמות המפתח הספרותית היא השופט וויליאם.

השלב הדתי דומה במובן אחד לשלב הראשוני, האסתטי. גם בו גדרות האוניברסליות והאובייקטיביות התובניות. אלא שבשלב הדתי יש מחויבות לעורך אחד ומתמיד: האלים. הקטגוריות המרכזיות של הקיום הדתי הוא פרדוקס, המתבטא בכך, שהציגו הפנימי של המוחלט איןנו ניתן למסירה ולבדיקה אובייקטיבית. המוסר מופיע כאן לא במובנו המוכבל כמערכת התנהגות כללית בחברה, אלא כתנהגות פרטית של אדם כלפי עצמו, התנהגות המיחסת לערכיות, המתגלית לו בהארה סובייקטיבית, את הטוב הנעללה ביותר. בשלב הדתי מגיעה אצל קירקגור הגדה הסובייקטיבית לשיאו, שכן הפרט משזה את האתי, במצב זה של שימת האתי בסוגרים, מתבטל הכללי; ציוויליזציית המוסר המקובל מאבדים את תוקפם וחדלים להשפי. הדתי נמצא בדילוג עם המוחלט, עם האלוהי. הדיאלקטיקה של האמונה משמעה ביטול העצמיות בפני האלים, ביטול הפרטיות בפני הכלויות. המعبد אל האמונה הוא מעבר של "קפיצה", כמובן, החלטה שאינה ניתנת להזדקפה תובנית ולשים דעת מצדיק.

הדוגמה שמביא קירקגור לאמונה הדתית השלמה היא דמוית של אברהם ("אבי האמונה"), ששיא ביטויו הוא בהקרבת יצחק. ב"חיל ורעה" מתאר הוא, בכישרונו ספרותי ופסיכולוגי נדרי, את ההיבטים האכיסטנטצייאליים בדרاما של העקידה. מעשה זה של העלתה יצחק לקרבן, שהוא פשע מוסרי מזועע, הרינו פסגת דתיתו של אברהם. קנה-המידה היהירה למשומו הוא האמונה. רק המאמין לבודו יודע כי מעשייו מוכתבים על ידי החוכחה הפנימית, שהיא רצון האלים. אין הוא יכול לשכנע בכך אחרים ואף לא לדמו על כן, שכן האמונה והשכנוע הדתי אינם קומוניקטיביים. הדתי מצוי על כן בבדירות, בשתייה. הוא נושא עימיו בפנימיותו את התהבותויאו באשר לאמונה ולאבחנותה מרגש דמי-אמונה שיכל להיות לו למכתלה נוראה (פיתוי שטן) וכן את החוויות בדרך אל האמונה: הפרדוקס, האבסורד והaima.

סֶרְן קִירְקָגּוֹר רָאָה אֶת עַצְמוֹ כְּשַׁלִּיחַ. תִּפְקִידּוֹ, לְפִי הַגְּדָרָתוֹ, "לְבָחֵן אֶת הַגְּדָרָה מֵהֶזְהָבָה נִצְרָרִי" (כְּלָוֶר, לְהִזְהָבָה דָתִי) — לְתַאֲרָא אֶת הַדָּת, לְבָאָרָה וְלְהַעֲמִידָה אֶת בְּנֵי הַדָּר עַל מִשְׁמֻעָתָה. הוּא תִּקְרַף אֶת הַמִּסְדָּד הַכְּנִיסִּיתִי הַלוֹתְרָנִי הַדָּרִי עַל שְׁהִינָּה נָטוּן בְּחִילּוֹנוּתִיתָר וְעַל שָׁנָאָנוּ מַעֲדִיפִים הַנָּאוֹת אַרְצִיוֹת עַל חַיִי הַקְּרָבָה נִצְרָרִים.

תִּפְקִידּוֹ הָיָה לְתַאֲרָא אֶת הַדָּת וְהָוָא עָשָׂה זֹאת כְּמַשְׂרוֹר. קִירְקָגּוֹר עַצְמוֹ אַינוֹ דָתִי — הוּא מַטְעִים זֹאת שָׁוב וְשׁוֹב. אָךְ הוּא "מְשׂוּרָר הַדָּת" — זֹוּהִי שְׁלִיחָתוֹ. הוּא חַשׁ שְׁהָוָא מִבֵּין אֶת מִהוּתָה שְׁלַהְדָת וְשְׁהַשְׁגָחָה הַטִּילָה עַלְיוֹ אֶת הַתִּפְקִידָה לְהַקְנּוֹתָה לְבָנֵי הָאָדָם. "כְּנָרוֹא שְׁזֹאת הַסִּבְבָּה לְכֹךְ שָׁנָאִי, שְׁחוֹטָל עַל הַתִּפְקִידָה הַזָּהָב, חִונָּחִי בְּאַינְטְּלִיגְנְּצִיה כְּהָרְבָּה", הוּא אָוֹמֵר. "הַמְּשׂוּרָר אַינוֹ יָכוֹל לְעַשְׂתָה כְּמַעַשָּׂה הַגְּבִירָה", הוּא כּוֹתֵב, "אֵין הוּא יָכוֹל אֶלָּא לְהַעֲרִיךְ אֶת הַגְּבִירָה, לְאַהֲבוֹ אָחָתוֹ וְלְשָׁמוֹחָ בּוֹ. אֶבְלָל מְאֹשֶׁר הָוָא לֹא פָּחוֹת מִהַגְּבִירָה, כִּי הַגְּבִירָה הוּא כְּעֵין אַנְיִיטּוּבִּיּוֹתָר שֶׁלֽוּ". אֶלָּא שְׁלַמְעָשָׂה אֵין הוּא מְאֹשֶׁר כֹּךְ גַּם אַינוֹ רָאוֵי לְהִזְהָבָה מְאֹשֶׁר כִּי "הַרְיִי זָהָבָה חֲטָאָה" — כֹּךְ הוּא כּוֹתֵב גַּם — "כְּשָׁוּמָרִים שִׁירָה בְּמָקוֹם לְהִזְהָבָה, כְּשֻׁעָוָקִים בְּטֻובָה וּבְרֹעַ רָק בְּדִמְיוֹן בְּמָקוֹם לְשָׁאוֹף לְהִזְהָבָה זֹאת בְּמִצְיאֹתָה, בְּקִיּוּםָה". עַל-כֵּן, אָוּמָלִים הַם חַיִי הַמְּשׂוּרָר בְּעַצְם הַמְּהוּתָם. אָמֵן נָעַלְים הַם עַל הַרְגִּיל, אֶבְלָל זֹאת אַיִם בְּאַמּוֹנָה, אַיִם בְּנֶצֶת.

מה קיבל י' שכטר ממשנתו של קירקגור, מה דחה ומה הוסיף

נעבור עתה ל' שכטר. נבחן מה קיבל ממשנתו של סֶרְן קִירְקָגּוֹר ומה דחה בה. נתחיל במושג שהוא נקודת המוצא בהගותו של קירקגור — הסובייקטיביות. י' שכטר מאמץ את תוכן המושג הזה. במאמר מוקדם שלו בשם "הישגים, אכזבה והתחזקות"¹⁶ מתאר י' שכטר שלושה שלבים בתולדות המחשבה: שלב ההישגים המדועים המבאים לידי אושר, שלב האכזבה והייאוש (מן המדע ומן הפילוסופיה) ושלב התתחזקות, שעיקרו חשבון הנפש ושלמות פנימית. בתקופה את השלב האחרון הזה, מצא י' שכטר את מלתו של קירקגור כהollowmore ביזטר לכך. הוא מצטט את הקטע הידוע שכחיבר סֶרְן קִירְקָגּוֹר ביוםנו ב' 1835, בהיותו בחופשת התבודדות בצפון דנמרק, והוא בן 22 אז — קטע שהיה למein מציאותו של הפילוסופיה האכטיסטנטצייאלית (ההדגשות בקטע המוצוט חן של י' שכטר):

מַה שְׁחָסֵר לִי בְּעַצְם הָוָא לְבָרְדָר לְעַצְמֵי מֵה עַלְיִי לְעַשּׂוֹת. לֹא מֵה עַלְיִי לְהַכִּיר, פְּרַט לְאוֹתָה הַכִּרְהָה שְׁהָיָה קָוְדָמָת לְכָל עַשְׂתָה. שׁוֹמֵה עַלְיִי לְהַבִּין אֶת יְיֻודִי, לְרֹאָות מֵה בְּעַצְם רֹזֶחֶת אֱלֹהִים שָׁנָאִי עָשָׂה. הַחֲשָׁב הָוָא לְמִצְאוֹא אֶתְמָת שְׁתָהִיה אֶתְמָת עַבּוּרִי, לְמִצְאוֹא אֶת הַאִידִיאָה אֲשֶׁר לְמַעַנה אַרְצָה לְחַיּוֹת וְלִמּוֹת. מַה יוּעַל לִי לְשָׁם כֹּךְ אָם אָמֵץ אֶתְמָת אָוּבִיְקִיטִיבִית, אָם אַשְׁנֵן אֶת כָּל שִׁיטָות הַפְּילּוֹס֋ופִיה... בָּאַיִן מִשְׁמֻעָות יְוָתֵר עַמּוֹקה בְּשִׁבְילָן עַצְמֵי וּבְשִׁבְילָן חַיִי?... מַה שְׁחָסֵר לִי הָוָא — לְחַיּוֹת חַיִים

16. שכטר, י. (1953), "הישגים, אכזבה והתחזקות", ממדע לאמונה (עמ' 11–26), הוצאה אגדות הספרים העבריים ליד דבר, ת"א, תש"ג.

אנושיים שלמים ולא רק חי ההכרה, לבסס את פיתוח רעיוןhti על משחו שקשרו בשורשים העומדים ביוור של קיומי, של האקסיסטנציה שלו.¹⁷

בاهיגר כליל ניתן לומר, מה שכבר צינו בראשית הפרק, שי' שכטר קירקגור את מבנה תפישת-העולם וכן מושגים עיקריים שלו. במבנה תפישת-העולם כוונתו לו "תורת שלושת השלבים", שלבי הקיום עד לדתי". במקומות שונים הוא משתמש ברגם של תורה זו כדי לתאר את סדרות החיים השונות ולהבליט בהן את ספרית האמונה והדת. אלא שי' שכטר עשה עיבוד מסוים ב"תורת השלבים": הוא הוסיף למבנה ספרה נוספת — ספרית המדע. אמנם אפיונים של הספרה הזאת, כפי שהם מתוארים על ידי שי' שכטר, מצוירים בעיקרים בכתביו של קירקגור, אלא שהאחרון לא הגידום כשלב בין שלבי-הקיום. התיחסותו למדע מופיעה בקונטקט אחר.

ביקורתו של קירקגור נגד המדע היה מייד אחד בביבורתו הכלולית נגד הרציונאליות, נגד האובייקטיביות ונגד הכלליות. שיטתו מזוהה את המושג "מציאות" עם המושג "אדם", שבו "האדם" הינו סובייקט פרטיא על כל אופני ההתגלות שלו, מול האמת התבונית והאובייקטיבית, מדגישה שיטתו של קירקגור את החירות ואת האותנטיות. אורתנטיות משמעה אמנם הוא אמת, אך לא במשמעות הכללית אלא הפרטית בלבד. ערעור מעמדה של הכלליות הוא גם התמוטתו של אידיאל הידיעה וההכרה. אם האמת אינה חשובה עוד, הרי גם האבחנה בין אמת לשקר היא משנה. מכאן, שבעיקרון אין המדע עניין אכטיסטניציאלי-אותנטי, שכן הוא נשען על התבונה העוסקת בכללים. כל עיקחה של שיטת

קירקגור שהיא מחפה אמת בלתי מדעית ומוגנונה מפני אפשרות הרס מבחן.¹⁸

בספרו "מושג האימה", שקירקגור פרסם בשנת 1844, הוא מציין שהנה הולך וגדל סוכם האmittות האובייקטיביות, שאותן גילה המדע וצובר אותן, גם בהיקפו וגם בבהירותו המופשטת של האmittות, ולמרות זאת ודאותם של בני האדם הולכת ופוחתת. ובקשר זה הוא אומר: מאמצים עצומים, מטפיזיים והגיגוניים, הושקעו כדי למצוא הוכחות להישאות הנפש, הוכחות שתהיינה מציאות ונכונות, ואמנם מצאו הוכחות חדשות; אך מוחר מادر הוא, שבעוד שאלה נמצאו ירדה הוזדות מדרגה אחר מדרגה בכיוון מטה. קירקגור מביא בדוגמה את סוקרטס שהאמין בהישאות הנפש באמונה שלמה, אף על פי ואולי משום שהוכחותיו היו חלשות מבחן היגיונית. הניגוד הזה בין סוקרטס, שיש בידו הוכחות חלשות אך הוא משוכנע ובטוח, לבין האדם החדש, "המודיע", המערם הוכחות על גבי הוכחות ולעולם אינו בטוח ואין מגיע לוודאות קיומית, ניגור זה מסביר את ההבדל שבין האמת האובייקטיבית לבין הוזדות הסובייקטיבית אצל קירקגור.¹⁹

17 שם, עמ' 26, הופיע לפניו כבעלון אלמיידי ביה"ס הוניאלי רעוזה (ראה 3 לעיל), עמ' 25. הקטע זהו משפט קירקגור וחשב כ"קלאס" ועל כן נמצא אותו גם ב-21 ו' לעיל, עמ' 29, ב-2 ו' לעיל (מהזרה ארעית), עמ' 14, ו-22 ו' לעיל, עמ' 2.

18 ראה 12 ו' לעיל, עמ' 12.
19 ברוגמן, שי', הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר (ראה 2 ו' לעיל), מהזרה ארעית, בהזאת אקדמון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 33-34. וכן במאמרו של סארזר "הכללי וגויית" (ראה 2 ו'

י' שchter, כאמור, מאמץ גישה זו כלפי המדע. דבריו על המדע כוללים ביטויים הלקוחים מעולם המושגים של קירקגור.²⁰ אדרבא, משום החשיבות שהוא מיחס למושג ביקורתו — הוא מגדירו כשלב-קיום, ולפי נוסח הדברים בכתביו י' שchter יכול לקרוא להתרשם, שזהו שלבי-קיום גם בכתביו של קירקגור.

הדגשתו של י' שchter את ספירת המדע וצירופו אותה לרצף שלבי-הקיים מוסברים בכך שראה בשיעבוד האדם למדועות את עיקר הבעיה בתוקפתו. דזוקא מתוך העיקרון האימננטי של החשיבה האכסייטנטיאלית, רשיイ' שchter ללמידה, שהתובנות ביום במצבו של האדם מעידה על כך, שהמדע קיבל מימדים של ספרית-קיום שיש לה אפיונים עקרוניים מזוהים אוטריקים. אפשר לחחד את הדברים ולומר, שמלבד מוקם, תלמידיו וקהל היעד של שומיעיו וקוראיו, על פי הגדרתם ועל פי זיקותיהם ודרמיות העצמי, נתונם בספרית המדע (ספריה מובהנת, למשל, מהספריה האסתטית).

בראיית המדע והטכנולוגיה כוגנים למשבר האדם בתקופתנו יש הקבלה מעניינת בין י' שchter למרטין בובר. בהערה שבשולי העמוד המתקשרת לתיאור ספרית-קיום, מפנה י' שchter את קוראיו לספרו של בובר "בעית האדם".²¹ החלק השני של ספר זה נקרא "ניסיונות דורונו" והוא נפתח בהקדמה הכוללת את המשפטים הבאים:²² "זה כמובן שנה שהאדם שקע הלא ושקע בתוך משבר. נקודה זו נוגעת לזיקת האדם אל הדברים ועל התנאים החדשניים שנתחוו עליו ידי פועלתו או בהשתפותו. אפשר לנוכח תכונה זו של המשבר בשם נחלשות, ככלומר שהאדם נחשל ופיגר מאחורי פועל-ידיו. אין עוד שליטה לאדם על העולם שנתווה על ידיו הוא".

ドומה, שי' שchter מניה קיומה של עוד ספריה לצד ארבע הספרות, וזה, על פי מידת ערכיותה — או, אם נשתמש במושג האכסייטנטיאלי, על פי מידת האותנטיות של החיים בה — נחותה מהם. נזכיר שהקדמה בספר היסוד שלו, "מדוע לאמונה",²³ כתוב י' שchter: "הרבה בני חיים סתמים, ואט גם התעורר בהם בגיל צער הרצון לחיים של משמעות, עליה בידם להתגבר על הרצון זה ולדוחתו מן התודעה. אבל יש אנשים שלא היקשו את לבם במידה כזו. הם לא ויתרו על המשמעות, ומשמעותם היה היא מדעית או אמנותית-אסתטית. בספר הזה מתוארת דרך של אלה שהיפשו את המשמעות במדעית

לעיל). כותב יאן פול סטרטר (שם, עמ' 137): "זהו בדיקת השאלה הבלתי-צורך שמעמד המדע בפני ההוויה. אולי בקולמוס של קירקגור משיבה ההוויה בדוחית המדע. הוא אומר שrok משוגע יכול להכחיש את הדוגמה להצהיר זאת. אולי שיטה יהיה מי שילך להוכחה את הדוגמה. האמונה החיה בהישאות הנפש מרפה עצמה בהTAGGER על הרצון זה ולדוחתו מן התודעה. אם נحدد את הדבר למופך,

נאמר כי ביום שבו תהיה הישאות-הנפש מוכחת בדרך שאין להפריכה, תאבך אמונה זו כליל".

20 עם זאת, יש להזכיר, ביטויו של י' שchter כלפי המדע מושפעים גם מהתליכי החשיבה ומהמושגים שהגיע אליהם מן הפוזיטיביזם הלוגי, ובעיקר אלה שפיתח בעקבות ויטגנשטיין. ראוי גם לעיר,

שוויטגנשטיין עצמו הושפע במידה מסוימת מקירקגור.

21 בובר, מרטין, בעית האדם — עיונים במלודותיה, הוצאת מחברות לספרות, ח"א, תש"ג.

22 שם, עמ' .61.

23 שchter, י', מדוע לאמונה (ראה 16 לעיל).

ועברו למהותיות ומן המהותיות לדתיות ולאמונה. דרך מקבילה בדרך זאת מובילה מן האסתטיות לדתיות. כי הרצון למשמעותינו אינו מסתפק במדעי או באסתטי, ואפילו לא במהותי.²⁴

מהם חיים סתמיים? מהו השלב הזה הקודם לשלבים המדעי והאסתטי? סתם "שכטר" ולא פירוש, בלבד מכך, שהאדם חי בשלב זה בלבד משמעות ובלא חושש צורן במשמעותו. אם נחזר ונסתיע במושג האותנטיות, נוכל להסביר שלב הסתמיות הוא שלב של הידר אוטנטיות, במובן זה, שהאדם חי ללא מודעות למצבו, ללא מודעות לחירותה של הסובייקטיביות שלו, ללא בחירה למימוש עצמו ובלא החלטה המגדירה את קיומו. יש לשים לב בצדות שלעיל גם למושג מהותיות. "מהותיות" היא "אותנטיות" במובן של האמת הפנימית ואי ההतכוות של האדם לעצמו. אבל יש לה אצל י' שכטר משמעות מוגדרת נוספת. המהותיות היא אותנטיות שנחתמשה באקט של בחירה בספירה מסוימת. המהותיות קיימת רק בשלב שמעל ל"מדעי" ומעל ל"אסתטי". יתר על כן, היא מעלה לספירת ה"מוסרי" (معنىין הוא, שי' שכטר כלל אינו מזכיר את ספירתה ה"מוסרי" פה) ומעל לספירת ה"דתי", אך עדין אינה בחזקת אמונה. כמובן, עולה מן הדברים שה"מהותי" הוא המונח שטבע י' שכטר לציון האותנטיות בספירה הקרויה ביותר לדתי. במלים אחרות, המהותיות היא הספירה שבה נמצא, מוחק בחירה, "הרוצה באמונה" — וכך זה ביטוי של י' שכטר.²⁵ המונח "מוסרי" מופיע אצל קירקגורד באופן עצמוני: פעם בתחום בפני עצמו ופעם כאפין של הדתיות. כמובן, המוסריות יכולה להיות רצינאלית, אובייקטיבית ובין-סובייקטיבית (היאנו, אותה המוסריות שאנו מתוכונים אליה בדרך כלל), אך יכולה גם להיות מוסריות מוחלת ופנימית שאיש מלבד הפרט אינו יודע מהי. דומה שדרוגה ה"מהותיות" אצל י' שכטר כוללת את שתיהן המשמעותיות כאחת. לא בכדי נמנע הוא מলיצין את השלב ה"מוסרי", שיש לו משמעות מקובלת חברתית.

"האדם המהותי", אומר י' שכטר, "נבדל מן האדם הדתי בכך, שאף-על-פי שהוא מכובן כלפי מעלה, כלפי האמונה, אין בו עוצמה ועוז, אין לו מתח גבוה כמו לאדם הדתי".²⁶ ובמקום אחר: "האדם המהותי על אף כל הפטיות והלבותים שבדרך חיו קיימת בו ההכרה היסודית שיש ערך למחשבה, לדיבור ולמעשה של האדם ואסרו לחללים. אדם המרגיש

24 "הבטחו" של י' שכטר, ש"ספר זה מתוארכ דרכם של אלה שהיפשו" וגבי אינה מתמלאת באורה שותחי ועקיב כמשנה סדרה. ככלים בספר מאמרות שונות, שנכתבו בתקופות שונות (ורובם בשנים תש"ט עד תש"ג) והתפרסמו ב"גילונות" ומיעוטם בשנים לפניהן). בהצראוף יחד הם מציריים תרומות כוללות על השקפת עולמו ועל כיווניה. אבל כדי להבהיר באופן ברור יותר כיצד וזה הוא את טפירות-הקיום ומהי המשמעות שהוא נותן למושגיהם השונים, יש לעמור — ללקט קטעים ממוקמוות שונים, להעמידם זה לצד זה או זה מול זה ולהבהיר את האחומרנה.

25 בהגדרות הספירה הקרויה ביחס לדתיות יש דמיון בין י' שכטר לבין מרטין בוכר. בספרו בעייח האדם (ראה 21 לעיל) מתייחס בוכר למושגנו של קירקגורד והוא כותב שם (עמ' 67): "אמנה היא יחס תיווני אל העצם שמאמינים בו, יחס שמקיף את כל החיים. --- זיקה זו ראשית הגנה אורתנטית-邏輯ית, ככלות זיקה הנוגעת לארק לסובייקטיביות ולחיקם של האדים, אלא גם ליישותו האובייקטיבית --- ו שנית, כמו

כל זיקה אובייקטיבית --- אנחנו מכירים בה כי אם אנד אונד, עד האדם."

26 מדריך לאמונה (ראה 16 לעיל) עמ' 47 ("מה בין האדים הרתוי לאזים מהותי").

הרגשת חטא (או המכיר הכרת חטא) בחייבם של המחשבה, הדיבור והמעשה יש בו משות קרובת אלוהים, אף-על-פי ש מבחינה עיונית אין הוא יכול לפרט את השאלה בדבר מציאות האלים.²⁷ השפעת קירקגור ניכרת באבחנת הספריה הזאת הקורובה לדתיות. גם מושג האשמה — הרגשת החטא — כגורם, ואולי כתנאי, באמונה מופיע פה.

צינו קודם ש Kirkgor ראה את עצמו כמו שנตอน בספריה קרובה לדתיות, אך אין בו עוצמת אמונה המגדירה אותו כדתי. עם זאת, מן הספריה שבה נמצא ועל-פי CISORIO הרוחניים יכול היה להבין את הדתיות. לא נוכל להוכיח זאת, אבל מבין השيطן ומתרוך הערות במקומות שונים בכתביו של י' שכטר נראה שאף הוא מיקם את עצמו באורה הספריה הקורובה לדתיות. מכל מקום, הספריה הזאת — "המהותיות" — נחשבת בעיניו כדי רוחני ניתן להשגה.²⁸

נשוב לדיוון באربע ספרות-הקיים, כפי שהוא אותן י' שכטר. במבוא שכתב לספר, שכינס בו מבחר מכתביו של Kirkgor,²⁹ הוא מתאר אותן. התיאור של י' שכטר אמן מובס על הגדרתו של Kirkgor וMASTER במנוחיו, אבל חורג מלאה. תיאورو משקף את התבוננותו שלו במצבי האדם ומדגיש מוטיבים שמצוות מחינה חינוכית-ערכית ומתאים להסביר ולקומוניקציה שבינו לבין תלמידיו וקוראים.

הדגש בכיקורתו נגד התהום המדעי הוא בכך שאין לו מרכז פנימי. ובדין כך, שכן רק במידה שהמדובר מתרחק מהספריות הפנימיות של האדם הריהו מלא את תפוקדו. אמנם, אומר י' שכטר, גם בתחום המדע פעולמים מניעים השייכים למושות הנפשית. ביסוד הרצון להכיר את העולם פועלת השאיפה להשתכל על העולם בהתאם לחופש הפנימי וכן פועלת השאיפה להתחמץ עם אותו העולם. אבל המדע כמדד הכל להיצוני לאובייקט, ועל-ידי כך הוא מתרחק מן האלוהי המתגלה בנפש החיים "כפי האלים חיים".

הביקורת והמיןוח שבה דומים לאלה של Kirkgor. אשר לשαιפה להשתכל על העולם — ממש י' שכטר, על ידי הקבלה, מוטיב הקיים אצל Kirkgor בתחום האסתטי (מוטיב הכיבוש והזהדות עם האובייקט החיצוני).

התהום האסתטי עולה בעיני י' שכטר על התהום המדעי, לפי שהוא מכונן יותר לפנימיות האדם. צוכו, אצל Kirkgor, ה"מדעי" אינו מוגדר כספרות-קיים מיוחدة. כל בין יהוד, אומר י' שכטר, שהמוסיקה קרובה יותר לנפש — היא מדברת יותר ללב מאשר הפיסיקה. אבל גם בתחום הזה אין מרכז פנימי. ההזקה של האדם לכל הדברים אינה החיים עצם הם לו התהפשות ומקור לשעשועים. ההזקה של האדם לתפסם ולבראות. גם כאן מקרית. על-כן, אין הוא יכול לראות את החיים ראה ממשית, לתפסם ולבראות. גם כאן ההגדרות מבססות על Kirkgor — ואין י' שכטר מתאמץ לחדר את תיאורו ואפיונו.

שם, עמ' 58 ("עיקרייה של דת ישראל וחילקו בהם").
ברשימה, "מוריה", הד"ר יוסף שכטר, מאית יוסף מלחה, בעלון תלמידי ביה"ס הריאלי, דעות (ראה 3 לעיל): "ההדר" י' שכטר מפנה את תלמידיו, מעלה אותם לספרית חיים נعلا יותר --- הוא מוכנס להיות בני אדם מהותיים".

27 סרן Kirkgor, מבחר כתבים (ראה 5 לעיל).

בהתגזה התחום האתי מפליג³¹ שכטר מעבר לאבחןתו של קירקגור. התחום האתי עולה על התחום האסתטי. האתי יודע את עצמו, את ייעודו. הוא מצא מרכז, עיקון שלל-פיו יהיה. אין הוא מקרי ואיננו תלו依 ביחסות מסוימת. עד כאן הדברים مثل קירקגור. מעבר להם רואה יי' שכטר שני מניעים עיקריים בתחום האתי. מניע אחד הוא אהבה הכלתית אמצעית, אהבה מסורה עד כדי הקרבה, שאינה תלואה בנאהב. הביטוי המובהק למניע זה הוא "ואהבת לרעך כמוך". המנייע השני הקשור בעדיה — המנייע לעשותה לחלק מן האני. שני מניעים אלה נבחנים בכך שהיחס אל הסובייקטים האחרים — הזולת או חברי העדה — נובע מתוך הפנימיות. מול אהבה החיצונית, שאינה אלא אהדה, שבה יכולם בני זוג לחיות משך שנים זה ליד זה, ולא זה עם זה בלבד קשר אמיתי — אהבה האמיתית נובעת מהפנימיות, היא כאילו הקרה של זרקור פנימי אל הזולות. בכך גם היחס לעדיה. יכול אדם למלא את כל חובותיו כלפי החברה ויחסו לחברה יכול להיות תקין, אך הכל על ריקע של אידישות פנימית. כמו באהבה, כך היחס האמתי אל העדה והזיקה אל "ה"יהד" נובעים מן הפנימיות. החוק המדיני או הנורמות החברתיות, אם אינם מוארים על ידי אותו הזוקור הפנימי הם נעשים מגוחכים ולעתים גם שטניים. הזו האתי העקי'ר הוא בזה, מסכם יי' שכטר, שאסור להעמיד מחייבות המעכבות את ההקרנה הבאה מן המרכז הפנימי.

אמנם התחמכוות בשני המנייעים האלה אינה סותרת את מהשכטו של קירקגור — שהרי הוא הדגיש את עקרון החובה וההקרבה ואת הזיקה לכללי (לרכות לציוני המוסר),

הניבעת מתוך פרטיוו ופנימיותו של האדם — אבל גם אינה תופפת אותה.

מה ראה, איפוא, יי' שכטר להתרכו בשני המנייעים — באהבה ובזיקה לעדיה? טעם אחד "אקסיסטנציאלי" באופיו: רצונו להתבונן — בעצמו — במשמעותו האתי, ככל ממד אחר של האדם, ולהגע לזיהוי האפיונים המיחודיים בעלי המשמעות בתקופתנו. הטעמים האתוריים קשורים בתפקידו החינוכי. אשר לאהבה, זו הינה מהחוויות היסוד של האדם והיא בודאי מרכזית — בתקהיה, בחשיבה, ברגש ובתחנשות — בחיה תלמידו.³⁰ העובדה שבמקורותינו "ואהבת לרעך כמוך" מסמלת את תמצית התורה כולה, מוסיפה את מימד העומק התרבותי היהודי.

אשר להבלטה מנייע העדה, אחת ממטרותיו המדyczיות של יי' שכטר בפעלוותו החינוכית היהת חינוך לחיה עדה. הוא מיקד אותה בעיקר בקבוצות "יובלים" ובגרעין "השכטריסטי" שהתיישב בירופת. אחת היצירות העיקריות של תרבותה ישראל בדורות האחרונים היא הקבוצה, אומר הוא.³¹ זוהי יצירה אנושית רותנית ומעשית ממדרגה ראשונה, שיצרה

³⁰ בהזודה בספרו ממדע לאמונה (ראה 16 לעיל), בשולי עמ' 212, כוחב יי' שכטר: "זהיגש הרראשון שआישיות היא אהבה, שכן אהבה היא שיות ייצאת מגדלה, עד כדי ביטול עצמי. ההיגש הזה מובן הוא לבבים מבci האדם ונימן להסביר גם למחוקש, לטוען שאין האדם אלא אהב את עצמה. אנו מעצביים על האב או על האם והוא מורה לנוגה אחריו." (הערה קשורה ב"שבתו של אברום" המשכה וועא: "הרבה יותר קשה להסביר את ההיגש השני, את הקברן, את גותומוק הקשר הפנימי עם האהוב לו ביחסור -- כדי להוכיחו עם המוחלט, עם האלים").

³¹ שכטר, ? (1976), "הקבוצה כגורם חינוכי" (עמ' 19-38), שבילי חינוך, הרצאות אל"ף, ח'ג, תשל"ג.

האומה, שביטויה הוא ההגשמה. "ההגשמה היא רצינות סובייקטיבית, שקיבלה צורה אובייקטיבית והיא הניגוד למלוליות, לאסתטיות, לספרותיות שהיו נפוצות בקרכנו ושהצד השווה בהן שאין מחייבת את בעליין לאחריות". יש שהגיעו לקבוצה מן היסוד המשחררי, או התורני או המדעי. יש שהגיעו מתוך משבר, ייאוש ופסימיזם ויש שהגיעו מתוך שאיפה אישית ורומנטית. המוטיבים האלה התמצגו ונחפכו לתופעה רוחנית. סכנות מאימות על הקבוצה: ציניות, סתמיות ופונקציונאליזם. כדי להתגבר עליה יש להפנות את הקבוצה לצד החוויתי וצריך שהמרכז שלה לא יהיה של חולין אלא "בית עדה בעל אופי רלגיוני, והשבת והמודע יתפסו בה מקום חשוב, כדי ששגנון החיים יתאים לאורח החיים, וכדי שבאורח החיים תחבטה השקפת חיים אישית וкосמית". ה"יחד" הקבוצתי הוא דרך לפידות-הנפש בעולם המודרני המפוזר. העדה היא המסגרת האידיאלית לקיום נפשי בין איש לרעה ולמוסריות. היא גם המסגרת המאפשרת את השתתפותו הפעילה של האדם בקיים על ידי עמידה בשדה וחיים על-פי הרитומות של הטבע. ניכרים כאן רעיונות של א"ד גורדון. ואכן י' שכטר מצא, כפי שהוא עצמו מעד, בתורתו של גורדון רעיונות ובם שהם "כמורי דרך בחיים".³²

התהום העליון הוא התהום הדתי. ומהו עולה על האתי? מושם שהפנימים שלו עמוק יותר. כאן האישיות נפתחת, אומר י' שכטר, כדי להידבק במוחלט בעזרת כל המניעים יחד: החופש הפנימי והחולות הפנימית, האינטלקטואליות והאפסות, האחירות והאשמה, האימה והפחד, כמיית האדם למחלת ולסתור, לגאולה ולפדות. המרכז הדתי הוא מרכז המרכזים של הנפש. בתחום הדתי יש גישור בין מתחים דיאלקטיים שבאדם, כגון התלות בכוחות שמחוצה לנו מול תחוות החירות, מותר האדם מול הדמיין לבני החים האחרים, הטראגיות והగורליות מול גאות האדם. בדתוות אנו חשים שהמשמעות היא חלק מהמשמעות הקוסמית. העילוונות של התהום הדתי ביחס לאתי היא בכך שבעוד שבחות האתי פועלם רק המנייע כלפי הזולת והמניע כלפי העדה, הרי שבתחום הדתי מתקיים גם היחס של אני לעולם, לשמים ולארץ וכל צבאים, היחס של אני למוחלט.

המחבר שכינס י' שכטר מכתביו סרן קירקגור³³ מייצג את שלושת מצביו-הקיום. בחלק "האסתי" שלו קטעים מ"או-או". המרכזים בהם הוא "נירון" — דמות האסתטי המלאנכולי החי באימה ובחוסר-אוניות. בחלק ה"אתי" מספר קטעים, בהם הקטע "על השותקים" (מתוך "חיל ורעדה"), שהדמות בו היא פאוסט השותק מתוך ספקנות, ועל "הზורה", מושג הקשור באהבה ובמושך הנישואין שהוא המודל של ה"אתי" — "הזרה היא הרציניות המשנית של החיים", היא "המשמעות הדתית של האתי והנצח הוא זורה אמיתית". החלק "הדתי", הרחב בספר, כולל קטעים על חפילה, על שתיקת האלים, על הקדרון, על היחס לנצחי ו עוד. הקטע המרכזיו הוא "שבחו של אברהם" (מתוך "חיל ורעדה") — אברהם המיציג את האמונה ואת הפרודוכס והאבסורד שבה. במחבר עוד שלושה חלקיים קצריים ("הזמן החדש", "על עצמו" ו"פירושים") וביהם קטעים שנעודו להשלים את התמונה

32. שכטר, י. (1957), מנתנו של אהרון דוד גורדון, הוצאה דבר, ת"א, תש"ז.

33. סרן קירקגור, מבחר כתבים (ראה 5 לעיל).

של מחשבתו של קירקגור (ודוד ושלמה", "על הזמן החדש", "סוקרטס", "האיירוניות", "מה זה משורר" ועוד).

בספר אחר שלו – "шибילים בחינוך הדור"³⁴ – מביא י' שכטר מבחן נוסף מכחביו של קירקגור. בוחרותיהם מעידות על תכניהם: "המשבר", "התחזקות", "היה אשר הין", "הצלה היחד", "איפה גר אלהים".

בתפיסת המושג "אליהם" קיבל י' שכטר הרבה מהקירקגור. הביטויים שאוחם נוקט י' שכטר בהקשר של מושג האלים – כמו "האלוהי שבאדם", "האלוהי שבנפש", "העל-אנושי באנושי", "ההוווה נצחתי" וכו' – מושפעים, ובחלקם לקוחים, ממושגי של קירקגור. אילו קיבל אלהים צורה של ציפור נדירה, גודלה מאד, אדמתה מקור, העומדת על עץ גבואה מעל לעיר ומשמעותו עצום, כי אז היה איש-החברה שם לב אל האלים, כך כותב קירקגור, אבל כיוון שאין הדבר כך, אין האלים מעורר את חשומת-לבו של האדם נטול-הפניימות. האלים האמתי אינו מעורר חשומת לב כי הוא בכלל איינו נראה. הוא מצוי בכל מקום שיש שם נפש מרוגישה. גילוי האלים הוא על-ידי האדם, מתוכו. האדם גלמור והוא אין לו על מי להישען אלא על עצמו. משמעות מוקנית לו רק תוך מאבקו היחיד שלו. ובהליך זה יש שהאדם מתרומם עד שколоו של אלהים נשמע לו מתוך עמוקים שלו. "או נפתחים השמיים והאני בוחור בעצמו. או יותר נכון: הוא מקבל את עצמו ממשו הניתן לו. או תהיה העין רואה את העליון על-כל, את אשר ען בז'-תמותה לא תוכל ראותו ואשר לא ישכח לעולם".³⁵ זהה גם תפיסתו של י' שכטר את האלים, תפיסה העמומה את העיקר על התנסות וההתיחסות של הפרט כסובייקט ועל התוכנות המתחמדת אל המוחלט והאין-סובייקטיבי. "השמות הם שמיים לה' משום שהאדם נושא את עניינו לשמיים", אומר י' שכטר, "אך בעיקר משומש לבו לשמיים, ורק בה במידה שבו לשמיים – האלים הוא בשמיים". מכל האמור, נראה בבירור, שי' שכטר, בבניית תפיסת-עולם, ניזון הרבה ממשנתו של טרן קירקגור. י' שכטר אימץ את מבנה ההשכה של קירקגור ו Robbins ממשגיה. הוא אמנם נתן לחילק מהם פירוש מסויל והוסיף עליהם. אך חותמו של קירקגור עדין גדול בהם. ציינו גם שי' שכטר ממקם את עצמו בספרה זהה לו שקיירקגור מצויה בה, ודומה, שבעצם זהה הספרה הזאת ובהגדרת זיקתה-קרובה לדתיות נוצר י' שכטר בקירקגור, לא רק בהבנה אובייקטיבית של ספרה זו, אלא בהבנת עצמו ותפקידו. הדגשת קטיעים כמו זה על שלמה וזדור והסבירת מושעותם על ידי י' שכטר (כמו כן, בהתבסס על קירקגור) רומות על הבעייתיות בראיית י' שכטר את עצמו – רומות בלבד, כי הוא אכןו אומר זאת בשום מקום במפורש.

ניתן למצוא קווי דמיון נוספים. בספרו "בפרוזדור להשקפת עולם"³⁶ כלולה רשימה

34. שכטר, י. (1988), *шибילים בחינוך הדור*, הוצאת אל"ף, ת"א תשכ"ג (1963). מהדורה חדשה ומתוקנת בהוצאת קרני, על ידי זמורה, בימת, ח"א, תשמ"ה.

35. היצוט מדברי קירקגור – צי' ספר ושם אדם (ראה 12 יח' לעיל), עמ' 161.

36. שכטר, י. (1972), *על פעולתי הספרותית*, בפרוזדור להשקפת עולם (עמ' 219–223), הוצאה מ' נוֹמָן, יְרוּשָׁלַם – ת"א, ח'ל"ב.

אוטוביוגרפיה קצרה מאר בשם "על פועלתי הספרותית". אי אפשר שלא להזכיר מיד בשם זהה של חיבורו של קירקגור. אבל לא רק בזה הדמיון. רוחו של קירקגור וביטויים שלו שזורים בדברי יי' שכטר. הנה מספר דוגמאות:

"החווייתי-ידשי והשיטתי-ילוגי עשויים להשלים זה את זה באמות בשיטת-ילוגי מושך אותו אך אינו משביעך לו, ואפילו לא לאסתטי שבו".

"חלו שינויים בהשכפות, עברתי משלב לשלב, אבל המשותף לכל השלבים שברחבי מהפראזה וממן היצומות; שלא נמשכתי אחרי המקובל על לב הבריות, אלא השתדלתי לבדוק את הדברים לגופם, ו שאפתני להחזיק במהותי, בבעל הערך, בכלל ומקיף עולם ומולאו ונפש ומלאה".

"טוב להיות מעורב עם הבריות, אבל הרבה פעמים נשקפת לאדם הסכנה להיבטל ברוב של הכריות ולקבל השקפות שהן נטולות ערך --- ראייתי שמן ההכרה הוא לי לחיות בתוך החברה ומהוצאה לה כאחת" ...

"רגישותי להבנה בין בעל ערך לבין נטול-ערך גרמה לי קשיים מורכבים. לא מעתים הם האנושים הנוטים לדחות אדם המנסה להיות נאמן לעצמו ולא רק להשתלב יפה בחברה. ומסיבה זו הגעתי לפרקים עד דיווחה תחתונה מבחינה חברתית וככלכלית. וגיושות זאת גרמה לי גם למאקרים בין עצמי, כי היו בי דברים שבהם לא היה לבני שלם עמד" ...

"בתחלת שנות החמישים נמצאו בין תלמידי --- שביקשו לעשות את התורה שקיבלו מני למציאות היה --- ניסין זה הגביר את פועלתי החינוכית והספרותית. חשתי כאילו נולדתי מחדש, שיש טעם בכל ושכדי לעמל בחיים --- איני מסוגל להיות מנהיג, לא הייתי אילא בבחינת אח מבוגר המשתף במפעל של אחיו הצעירים".³⁷ (הדגשות שלי י.ת.)

במקומות שונים בכתביו מצין יי' שכטר את חשיבות הגותו של קירקגור. בדרישה אחת שלו על "אישים בעלי-יחסון ובעל-השפעה" הוא מצין שלושה אישים כאלה: קירקגור, טולסטי וויטגנשטיין. בנתחו את המשותף ביניהם הוא נוקט מינוח קירקגור. הוא כותב: "אחד הרציונאלי או הרציונאל-האמנוני היה חזק מאוד באישים אלה, אבל הוא לא יכול היה לעמוד בפני הדחפים החזקים שפעלו בקרובם, והם העבירו מן הדחפים שבhem אל אנשי סביבתם הקרויה והרוחקה במקומם ובזמן, אל אלה שהיו מוסוגים לקלות דחפים מסווגים בגופם ובנפשם. אופייני לאישים אלה הוא, שהיו בעלי אמונה אך התרחקו מן הדת המקובלת". הם היו "אפיקורסים דתיים שנמצאו תמיד על הגבול של האמונה".³⁸

במכוון למכhor כתבי קירקגור³⁹ הוא כותב: "קירקגור הוא סופר הבא מן המקור, והרבבה תליי בכך אם ההoga או הסופר בא מן המקור או מן האפס". הבא מן האפס משיג לרוב הישגים בחיים, אלא שאינו מגיע למטרתו ומטרתו היא אפס. אבל הבא מן המקור, אף על פי

37. שם.

38. שכטר, יי', פרקים במחשבה ערכית, חוברת א', הוצאת המחבר, ח"ם, ע' 15.

39. סרן קירקגור, מבחר כתבים (ראה 5 לעיל), ע' 11.

שאינו מגיע להישגים והוא נופל בדרכן, הריוו מגיע למטרת חפזו, שהיא המשמשות בעלת המשמעות האמיתית. הקורא בכתביו קירקגור, אומר י' שכטר, נפגש בדמות שעובד ביצירתו, כגון, אברהם, שלמה, נירון. אלה אין דמיות מן הערך, אלא דמיות הקיימות בהווה ומיצגות את מצבו ומצוותו של האדם בהווה.

הביטויים "סופר הבא מן המקור" המיחוס לקירקגור לעומת "סופר הבא מן האפס" אינם ברורים כל צרכם. י' שכטר נתלים מקרל קרואס.⁴⁰ ככל הנראה הכוונה בהקשר של פנינו היא שקירקגור הוא סופר אוטנטי, שבחר לכיסוף לאמונה (כלומר, סופר "מהותי"), ואילו סופרים במו קפאה, טארטרא ובדומה אינם אלא, הם שרויים באסתטיות שהモוטיבים בה הם ספקנות, י"אוש, תחושת אפסות והרס עצמי.

"היה לו, לסרן קירקגור, חוש מפותח למד העומק של החיים", כותב י' שכטר,⁴¹ "והו לו אפשרויות ביתוי אמנותיות העשויה לעורר גם אנשים השוקעים כל ימי חייהם בחמרנות, גם בדזונם. יש בדבריו להביא לידי התעוורות רוחנית".

"שכטר ממילץ על שימוש בקטעים مثل קירקגור בחינוך, שכן יש בהם — אמן לא בכולם — "ערך בונה ומחנק". הוא אומר: "הרצו להביא את דבריו של סרן קירקגור לבני הדור, כדי לעורר במקצת את חמרנותם ולהביאם במעט או בהרבה לידי הערכה של חיים בעלי טעם ומשמעות, עליז לבחור מתוך דבריו בפרקם ובקטעים המתאימים למטרת זו".⁴²

ובמקרים אחרים: "על אף הסתיגיותו אפשרויות — יש בדבריו ערך רב לדורות",⁴³ אשר להסתיגיותו של י' שכטר מקירקגור — רק מעט מהן נמצא בכתביו. חלק יהא עליינו להזכיר בעקיפין מתוך גישתו הבסיסית של י' שכטר. כפי שראיינו, י' שכטר משבח את אפשרויות הביטוי האמנותיות של קירקגור ואת כוחן לעורר אנשים. עם זאת, הוא מזהיר מפני הפלחת הניסוחים והחידושים הספרותיים לעיקר, כפי שמאפיין, לדבריו, אקסיסטנטי-צייאלייטים שהושפעו מקירקגור. "תלמידי" קירקגור אלה, "שהתרכזו בכתבי קפה וחיבור ספריהם וכתחוו בעיתונים ... עשו את עצם הפעולה הספרותית למטרה בחים, לתוכן החיים".⁴⁴ הטענו את העיקר בעצם הכתיבה, ב"חידוש" של ניסוח חדש, של הארת אחרות של הדברים. גם קירקגור איבנו נקי מחותא זה, אומר י' שכטר, אבל הוא הרגיש במציאות זו ונאנך עימה.

וזה סתייגות העיקרית של י' שכטר מקירקגור מסתברת מכלל מה שלא נטל ממנו; מה

40 בספרו ממדוע, לאמונה (ראו 16 לעיל) כולל י' שכטר רשימות קצרות בנושאים שונים שאיכרים יותר תחת הכותרת "הרהורים ושיחות". בין הרשימות כללה המבוססת על דבריו של קול קראוס. אחת מהן נקראה בשם "הנגן מן המקור והבא מן האפס". מסביר י' שכטר: הבא מן האפס נשיג לרוב הישגים חזוריים ותהייל, אך יצירתו והגנותו אינם אלא אפס. ואילו הבא מן המקור, אמן נופל בדרכו וairo זוכה להישגים חבורתיים. אבל "הריוו מגיע חמיד למטרת חפזו, שהיא המשמשות בעלת המשמעות האמיתית".

41 שכטר, י', שבילים בחינוך הדור, מהדודה חזישה ומתיקנת (ראו 34 לעיל), עמ' 34.

42 שם.

43 שכטר, י', מסות, שיחות ומחабבים, ד', דוגצתה המחבר חיפה, משפט, עמ' 38.

44 שכטר, י', שבילים בחינוך דורו (ראו 41 לעיל), עמ' 34.

שבחר מUID על מה שלא בחר. הוא דחה מושגים מרכזים בספירה האסתטית — כמו המלנכוליה, הייאוש והמוות. אצל קירקגור מושגים אלה מאפיינים ומבטאים את "מחלתו המטאфизית" של האדם, אך בדיבבד גם מהווים נקודת מוצא וקרש קפיצה ל"קפיצה" האבסטנסצילית.⁴³ שcter בודאי אינו כופר בקיומן של התופעות הפסיכולוגיות המיזוגות במושגים האלה, אך נראה, שאין הוא מוכן להעמידן על אותה דרגה של מעין-הכרחות כפי שהיא אצל קירקגור. מלנכוליה וייאוש אינם נתפסים על ידי יי' שcter כנקודת מוצא הכרחית. הוא רואה לגדר-עינויו אנשים המוצאים טעם במדע, או באסתטיות, אשר כמו התחם ל"מהותיות" או לאמונה אינה מונעת בהכרח על ידי מלנכוליה, ייאוש או רצון למות.

לדוחית המושגים האלה יש גם סיבה נוספת. התפקיד מופרזה בהם עלולה להוות במרנג. מרוב ההתחבות במלנכוליה וביאוש, ומרוב חיפוש אחר נסוחים שתארו את דקרוויותיהם, עלול האדם לשקו במצבים האלה ואפיילו "להתאהב" בהם, כביכול. מחלואה לסיבת הדחיה הזאת גם טעם חינוכי-טקטני⁴⁴ והוא: אל עיררו ועל עוררו. אולי דווקא משום שאנשים וצעירים בכללם שרים לעתים במצב ייאוש ומלנכוליה, מוטב להניא תופעות אלה. אין להתחש להן, אבל מבחינה חינוכית ופסיכולוגית עיטוק ישיר ורחב בהן מחייב את המטרה. בהקדמה למחבר כתבי קירקגור כותב יי' שcter: "סבירים אנו, כי לנושאים שהושמטו לא יהיה ערך בונה במצב התربותי הנוכחי ולאין לעשותם מכשיר מכובן בחינוך -- לעמודת זאת הארכנו יותר בדברים שיש להם ערך בונה ומהן בדורנו".⁴⁵ ברשימה מהוורת שלו אומר יי' שcter: "יש ללמידה מקרים מה שהחשוב לאדם בזמןנו ומה שתווים להתחזקות הפנימית, ואין ללמידה ממנה דרכיהם המובילות לאל-כלומיות ולሞות רוחנית. יש להשתיג ממוטיבים מסוימים במשנתו העולמים לייאש את האדם, כגון הרע השורשי ויסוד האשמה וההפרדה בין הגוף והנפש".⁴⁶ ולענין המות הוא אומר: "יש לעת, שהמות והפחד מפני המוות אינם עומדים במרכזו של התודעה האנושית, אלא משמעות החיים".⁴⁷

כבר עמדנו על כך שבהתיחסותו לשלב האסתטי, הדגיש יי' שcter את ערכי האהבה והעלדה (אצל קירקגור הערך המרכזי הוא החובה) והתמקד בדרגה הקדומה, דרגות "המוחות". ואשר לספירה הדתית, יי' שcter עסוק מעט במוטיבים של האימה והפרדוכס (אף על פי שכלל במחבר כתבי קירקגור שהוציא, וכן בספריו "מבוא לתנ"ך" ו"פרק הדרכה בתנ"ך", את "שבחו של אברהם" ותיאור העקידה). גם להה, דומה, יש נימוק חינוכי-פסיכולוגי: ההערכה שאך מתיד-מעט, ייחידי סגולה, מגיעים לספירה שפרדוכס האמונה והאימה הינט החוויות המרכזיות שבה. ובcheinוך — רצוי לעסוק בעיקר במוטיבים שניננים להשגה (חוויות, לא רק אינטלקטואלית) בטוחו קיומי קרוב.

מושגים חשובים במשנתו של קירקגור הם גם האירוניה המאפיינת את המעבר מהאסתטי

45 סרן קירקגור, מבחר כתבים (ראה 5 לעיל), עמ' 13.

46 שcter, יי', מסות, שיחות ומכתבים (ראה 43 לעיל), עמ' 36.

לאתי⁴⁷ וההומו המאפיין את המעבר מהאתי לדתי. בהומרו י' שכטר לא עסק כלל. אשר לאירוניה, העניין מורכב יותר. אמנס בכתביו אין הוא דן בכך, וב哀לו לא ברישומו על סוקרטס.⁴⁸ אבל אירוניה מסוימת מאפיינת את התבוננותו של י' שכטר ואת סגנוו. אשר להתבוננותו האירונית, הרי זו באה לבייטו ביחס הלועג והמבטל כלפי כל התופעת הרוחנית, הפוליטיות והחברתית של תקופתנו: המדע, ההשכלה-השלמה, הדת המוסידית, הסוציאליזם, החיים הציבוריים וכו'. גם בדברים שהוא מצדד בהם, כגון התורות השונות שהביא בכתביו, יש אצלו מידת מסוימת של ריחוק ושל התנכרות. ואשר לסגנוו בחינוך –

האיירונית, ובכללת האירונית הסOCRATIC, היה יסוד אופיני בו.

למרות הזרחותו של י' שכטר עם יסודות רבים שבגישתו ובמשנתו של קירקגור, הוא נזהר מאר לביל ייחשב מעריך-עיוור שלו. גם את קורא-תמלידיו הוא מזהיר: "אל לו לאדם יצאת ידי חובתו כלפי תוכן החיים בהערכתה לקירקגור ולדבריו. הערכתה זאת, שהיא בבחינת פדיון-נפש, מביאה את האדם להשתחרר מן האחדות האישית שדבריו של קירקגור מטילים עליו ונמצא שהתרשם מהם היא לבטלה".⁴⁹

זירותו של י' שכטר כמה ובודים לה. האחד, הסתיגיותו שהבאנו לעיל והמתיחסות למשגים מסוימים במשנתו של קירקגור. ורבך שני הוא דחיתת המוטיבים הנוצרירים שאצל קירקגור. רוכד שלishi אינו אלא עכבה חזקה מאד באישיותו של י' שכטר ובכփיסתו מפני זיהויו או הגדרתו כ"תלמיד מובהק של...", או כ"זונה אחר". אף על פי שהסתיע במקורות שונים והקפיד להביא את הדברים בשם אומרם, הוא התבדר מכל זרם פילוסופי או אידיאולוגי מוגדר.

הרובד הרוביי מעוניין וחשוב במיוחד להבנת גישתו הפילוסופית והחינוכית של י' שכטר. גם משנה הגותית שהוא אמיתי, תופס י' שכטר כאפשרות – כאפשרות תיאור וניסוח של הויה שעקורת לא ניתן לתארה ולנסחה. בהקבלה למשפט הידוע (של ק' פופר) שהalconה של תיאוריה מדעית שהיא ניתנת להפרכה, בסתירה (המטפיסית) שי' שכטר עוסקת בה, כל משנה מחשבתית תקופה כל עוד יש אנשים הנודרים בה להבנת מצבם ולהתיקן עצם. מבחינה זו, קיים ריחוק קבוע. נתון – ריחוק המאפשר שיפוט, בבחנה ובבחינה מחדש, בחירה וב哀לו ויתור – בין י' שכטר לבין התורות שהוא מסתייע בהן. כך גם ביחס לתלמידיו. הוא מביא בפניהם משנות הגותיות, תורות-חימם ודרכי תיכון, אך לעולמים לא בוחינת "כמה ראה וקידש", אלא "כמה ראה... וחדש"; תמיד מתוך המלצה הנאמרת במפורש או מובנת בכלל: עיינו בתורה זו וראו החוכל ליהונות ממנה.

⁴⁷ צפרו גראשען של קירקגור היה דיסרטציה, אשר על ידה קובל את התואר מגיסטראט מאוניברסיטת קופנהאגן וונשאו: "על מושג האירונית מתן תשומת-לב לסוקרטס". האיזונית של סוקרטס, כפי שנראה קזדקגר, אינה ניהילות. היא אמנס שלילית, אך היא מכצעת את מפעל הדודהה בשם יסוד חיבוי חוויש אע"א מהיסוד החיוויי החדש עדרין אייננו מתחוו. (ראה 22 ב', לעיל, עמ' 21).

⁴⁸ ברטיכאו של י' שכטר על סוקרטס ("פילוסוף למופע", פ מאזע לאמונה, דאה 16 לעיל) הוא מער בחרת שולית, שנגיזה לקירקגור, שהתקמוד בחינוכו על סוקרטס במושג האירונית רישימתו של דנה בסוקרטס טוויות וראייתו של אפלטון.

⁴⁹ שכטר, י', שבילים בחינוך הדוז, מהדורה חדשה ומוחננת (ראה 34 לעיל), עמ' 35.

בשיחה⁵ שאלתיו על יחסו לסון קירקגור. התייחסותו הראשונה של י' שכרה הייתה בזיהול: "אה, הגוי הזה — הוא הרי היה משוגע". התרשםתי שלו היתה תגובה מיידית, "אינטלקטיבית", כלפי התיגר הכוון אותו בקירקגור. אחר כך, כשעבר לנוימה רצינית ספר: "אמרתי לתלמידי: הנה, קחו את קירקגור, עיניו בו. אבל היזרוו, יש אצלו חיטוט איום, חיטות באשמה. הוא מתחילה מ恐惧 השקפה מזיקה — יאוש, אשמה. גם אין לו כלל זיקה לעדרה. אבל אנחנו יכולים בכל זאת לлечת אותו כברות דרך מסורת". שאלתיו האם ידע תלמידיו לבחור את הטוב מקירקגור, והוא השיב לי: "נכון, אתה צודק, אולי לא לכל אחד מהם היו כלים לשיפוט".

משמעות חינוכיות בשיטתו של יוסף שכר

מן התפיסה האכסייסטנציאלית בכללה נובעות מסוימות עיקריות אחדות בתחום החינוך. המבחן, על-פי תפיסתו זו, נזהר מלפלוש לחומר אישיותם של תלמידיו בדרך של כפיה או הטפה. הוא משתמש להשפיע בעיקר בכוח אישיותו ובתהליך של דיאלוג ופהות על-פי הורה "פרונטלית" וחומר למידים פורמלי. מול נטיות של הסתגרות והסתנקות, הוא עושה להזנת פנימיותו של התלמיד ולהזיזקה לעמידה במאבק החיים. מול הנטייה של "הבריחה מהופש", הרינו מכשיר את נש תלמידו לעצמאות ולקבלת אחריות. על התלמיד להבין, שתקופות של כישלון ושל ברידות הן בלתי נמנעות, וعليו ללמידה בעצמו ומתרוך עצמו כיצד יתרגбр עליהם. בכלל, האכסייסטנציאליים אינם מתלהב מחינוך לאושר. יצירות ומפעלים גדולים נוצרים מתחוך מתחיה ומאבק ומתחך כמויה מיסורת להגשה עצמית — והחינוך נועד לסייע לאדם להגיע למימושו עצמו. האכסייסטנציאליים גם דוחה את אותן מגמות ההשווואה בחינוך המודרני וմבכר תחתן חינוך המותאם ליחידים, אך תוך הבטחת השווון באפשרויות החינוך על-פי יכולתו ובחרותו של התלמיד. מס訓ות חינוכיות אלה מבטאות נאמנה את גישתו של י' שכר.

גישתו של י' שכר לדת הינה ביסודה גישה אנטרופולוגית, לא תיאולוגית. גישה זו מכירה בקיום מהות טרנסצנדנטית של ההיסטוריה הדתית, אבל אינה מתימרת כלל לעסוק במהות זאת כשלעצמה. מושאה היא ההיסטוריה האנושית בלבד. אין היא דנה במקור ההתגלות ובזהותו. לעומת זאת, הריהי מעוניינת בחוויה האנושית של ההתגלות. מתווך גישה זו וחותר י' שכר להבין את הדתוות מנקודת המבט של האדם וכחלק מתחות האדם. הוא מנסה לעמוד על הנתונים הראשוניים האכסייסטנציאליים של החוויה הדתית, הינו של התחשוה שבפנימיותו של האדם כלפי אותה המהות הטרנסצנדנטית, האלוהית.

מתווך אותה גישה מתפרק י' שכר על-פני מקורות רבים, שונים ומגוונים, וThor בהם אחר גילויי האלוהי שבאדם. הוא בוחן כתבים של האנתרופולוגיה-החברתית, המתארים טקסים ופולחנים דתיים הנוגאים לשבטים פרימיטיביים, ועומד על סמליהם ומשמעותיהם. הוא מתעניין בתיאוריות ובמחקרים של האנתרופולוגיה הפיסית ושל הבiology, תוהה אחר

5. שיחתי עם י' שכר ב-7.4.87.

התפקחות האדם, ומנסה לעמוד על הייחוד שבמותו של האדם. הוא פונה אל תיאוריות מתחום הפסיכולוגיה, כדי לעמוד על מקורותיו ובטיותיו של התהית-מודע. ובמיוחד הוא תור — כמעט באורח כפיתי, מותר לומר — אחר כל חורה, כל שיטה, כל מערכת של נוגים ואורחות חיים, שיש בהם למדר על זיקת האדם לאלהוי ועל דרכם להשגת ההתעלות אל הספרה הדתית. הוא מתעניין בטואזים ובונז-בודהיזם, במדיטציה וביגוד, בסופיות האיסלאם; בוחן שיטות שונות לתיקון האדם; עוקב אחר אישיותם ואורחות חייהם של מוריים וותנינים גדולים; לומד על תפיסות וחידושים בתחום האקולוגיה; מלקט קטעים מצירות ספרותיות חשובות, שיש בהם ניתוח וגישה והיאור עז של התעלות האדם, של חיים בעלי משמעות, של חיים רוחניים, של חי עזה פשוטים ותמים, של אמונה ושל דתוות.

בהתאם לעקרונות הבחירה וההכרעה שבהש��תו האקסיסטנציאלית-דתית, עוסק יי' שכטר גם במקורות היהדות. גישתו היא: פירוש שיש בו להעניק ממשמעות לאדם בן-זמןנו, ובמיוחד לאדם החילוני. בכלל, נוהג יי' שכטר בפירושו על-פי הרmonoטיקה החדשה — כוז, המקיים דיאלוג חי עם הטקסט ובודנת את הכתוב מתוך מציאותו האקסיסטנציאלית שלו עצמו.

בגישה זו בא יי' שכטר בראש ובראשונה אל התנ"ך. ההנחה הכללית שאכיפה לשמש בليمוד התנ"ך היא, שהענינים העיקריים בו "נעגים באופן ישיר או בלחין ישיר למשמעות חיי של האדם". על-כן, תפיסת התנ"ך צריכה להיות מכונת למטרה אחת: "לעוזר לאישיות להתקיים קיום פנימי". ערכו העיקרי של התנ"ך, כותב הוא בספרו "מבוא לתנ"ך", הינו bahwa שהוא מראה כיצד אישים בתנ"ך הגיעו לדרגות אמונה, שהוא אדרגה אקסיסטנציאלית גבואה, וכייד ידעו להתגבר על מכשוליהם בדרך לדוגמה זו. ערכו של התנ"ך הוא גם בכך, שהוא מראה כיצד נעשה קבוצה בני אדם לעזה חייה בעלת "أنרגיה אקסיסטנציאלית" ובבעל עוז. כך הוא ניגש גם למוטיבים אחרים ביידות. דרכו בפירוש שלהם: זהה הנתרונות האלוהיים שבנפש האדם. "בצלם אליהם", "הוזח", "שבר-ועונש", "עולם הבא", "בית המשיח" אינם מושגים תיאולוגיים גריידא, אלא גילויים שאים חש וחווה, או עשוי לחוש ולחוות בפנימיוו, חלק מהרגשת קיומו.

נאמן לגישתו, ברדר יי' שכטר, כאדם וכיהודי, ונintel מן המקומות והנסיבות של היהדות רק את האידיאות והמצאות שיש להן, oczywiście, ממשמעות קיומית לאדם כיום. מתוך חירות והעה ומתוך עצמה רוחנית שבו, ניסח ונימק את העיקורים ואת המצוות הבסיסיות ביידות בחקופתנו. הוא חש שיש לו אחריות וחוחה וכן שיש לו זכות בהה; זכות שאינה נופלת מזכותם של גדולי הרוח בישראל בדורות קודמים, שאף הם, מתוך הבנה ובבחון של מצע היהדות, כל אחד מהם בדורו, חשו צורך ושליחות להשפיע בדרך חינוכית על העם על ידי ביסוסם וחיזוקם של עיקרי הדת.

למרבה הצער, דיוקן המבחן איש הרוח מהמעלה הראשונה, ההוגה והיוצר, הולך ונעלם מנוף בתיאה הספר. יש, על-כן, חשיבות להכיר את דיוקן המבחן הזה בבחינת אידיאל. הטוביים שבקרב המחנכים כיום, בעלי הנתרונות הרוחניים הגבוהים, יוכלו אולי, באמצעות היכרות דעתך, ואשר להזען החינוכי, משנתו ומפעלו של יי' שכטר מהווים דוגמא מקורית, מעניינית ואף מرتתקת של ניסין לחזוב ולסלול, במחשבה העיתונית ובמעשה החינוכי, נתיב

לחינוך אכסייסטנציאלייטי-דתי-יהודי, ואף ממנה ניתן ללמידה רבות. יתר-על-כן, ניתוח החמונה של המצב הרוחני בישראל מציג נתונים, שעל פיהם אפשר לצפות לכך, שהדרך שרבים מהציבור הלא-חרדי ומהציבור הלא-לאומי יבקשו בעתיד, תהיה קרויה לנתייבו של י" שכתרא.

