

צילו של וילהלם וונדט פסיכולוגיית העמים והשפעתה על תורת הגזע הנציונל-סוציאליסטית

מאמר זה מבקש להציג גנאלוגיה קצרה של רעיון הנפש הקולקטיבית, כפי שהתהווה בניסוחיה השונים של פסיכולוגיית העמים (Völkerpsychologie) הגרמנית. המאמר יבחן את גלגוליו של הרעיון בהגותם של מוריס לצרוס (Lazarus) והיימן שטיינטאל (Steinthal), וילהלם וונדט (Wundt), ולבסוף – במשנתם של פסיכולוגים ותאורטיקנים של גזע בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. במסגרת זו תיבחנה האסטרטגיות המדעיות והפילוסופיות השונות ששימשו להנכחתה של מציאות פסיכולוגית ונפשית על-אינדיבידואלית ותרומתן של אלה להעלאתה של חוויית השותפות הלאומית-גרמנית לדרגה של ערך מוחלט. ברובד אחר, יבקש המאמר להתחקות אחר תהליכי ה"מידוע" והטבעון של מושגים רומנטיים ואידיאליסטיים דוגמת "נפש העם" (Volksseele) ו"רוח העם" (Volkgeist), ולהצביע על המנגנונים התרבותיים והרעיוניים שאפשרו מעבר לתפיסה אתנו-ביולוגית של "נפש גזעית" (Rassenseele). טענתי היא כי בהשפעת המעבר מקטגוריות תרבותיות לקטגוריות ביולוגיות התגבש בגרמניה אידיאל גזע ייחודי ששאב את תוקפו מעולם המושגים המדעי אך הוסיף לאצור בתוכו תבניות מחשבה מטפיזיות, אידיאליסטיות ואף גאוליות.

כך אין כוונתי להצביע על "דרך גרמנית מיוחדת" או על רצף מחשבתי המוביל לכאורה מניסוחיה המוקדמים של פסיכולוגיית העמים אל תורת הגזע הנציונל-סוציאליסטית, אלא לעמוד על מבנים ועל דפוסי מחשבה ייחודיים שנתקיימו כשכבת עומק במחשבה הלאומית-גרמנית מראשיתה ותרמו לצמיחתן של תאוריות פסיכולוגיות-קולקטיביסטיות בעלות יסוד אתנוצנטרי ופסידו-מיסטי. תהליכים היסטוריים אינם דטרמיניסטיים, וכל שכן אינם טליאולוגיים, ואינם ניתנים לרדוקציה של רצף סיבתי בלבד. המציאות ההיסטורית היא שדה בלתי מוגבל של אפשרויות, הלוכשות ופושטות צורה אגב משא ומתן עם תנאים מטריאליים ותנאי שיח שמשתנים

תדיר. עם זאת, תפקיד ההיסטוריון להסביר אירועים ותופעות על ציר הזמן, ולחשוף – במידת האפשר – מידה של חוקיות בבסיס מגמות ותהליכים היסטוריים. מלאכתו של היסטוריון העוסק בעולם הרעיונות אף סבוכה מכך: עליו לעמוד על התנאים התרבותיים והאפיסטמיים המצמיחים מתוכם איראות ואמונות מסוימות, ולחשוף את המכניזמים המאפשרים את שגשוגן. אין הוא יכול להסתפק בתיאור אנליטי של התופעות; עליו לשרטט את המצע האינטלקטואלי והפסיכולוגי-חברתי שמתוכו הן צומחות ולחשוף את הזרזים הפוליטיים והתרבותיים המקיימים אותן. מאמר זה מבקש להבין אפוא את התגבשותה של פסיכולוגיית העמים כאמצעי אינטגרטיבי-לאומי על רקע צרכים חברתיים ותרבותיים משתנים ותמורות בשיח המדעי והפוליטי. אני מבקש לשרטט בשלבים את גלגוליו של רעיון הנפש הקולקטיבית ולהתחקות אחר התמורות באופני המשגתו, אגב הידרשות לתנאים ההיסטוריים שכווננוהו מכאן ולפונקציות האידאולוגיות ששירת מכאן. מטרתי להראות כיצד שימשה פסיכולוגיית העמים ליצירת מרחב סימבולי חדש, שהמושג "נפש קולקטיבית" הועלה בו לדרגה של ערך מוחלט ולמוקד שסביבו התארגן המדומיין הלאומי.

מוריס לצארוס והיימן שטיינטאל: מן המטפיזיקה אל הפסיכולוגיה החברתית

רעיון היותם של העמים ישויות אקסקלוסיביות, המתיחדות בצביון נפשי-סגולי, הוא אחד ממאפייני המחשבה הרומנטית הגרמנית. יוהן גוטפריד הרדר (Herder) למשל טבע את המונחים "רוח העם" (Geist des Volkes) ו"נפש העם" (Volksseele), בבקשו להצביע על המאפיינים התרבותיים המייחדים קבוצות לאומיות שונות, אגב הדגשת היסודות הלשוניים והפולקלוריסטיים שלהן. בהתבסס על הבחנותיו של הפילוסוף יוהן גיאורג האמן (Hamann), ייחס הרדר תפקיד מרכזי לשפה; בה ראה את התגלמותה הטהורה ביותר של "נפש העם". הרדר שכלל את תפיסתו של האמן בקובעו כי השפה אינה רק מופע תרבותי-מנטלי של עם, אלא בעלת "נפש" או "רוח" משל עצמה, בחינת כוח רוחני פעיל שמתפתח אורגנית ומעצב אגב כך את ההווה הלאומית. בעקבות הרדר פיתח וילהלם פון הומבולדט (Humboldt) את השקפותיו בדבר הקשר שבין השפה ובין אופי האומה (Nationalcharakter), ובשנת 1822 הניח את היסודות לתחום דעת מחקרי חדש, שאותו בחר לכנות "פסיכולוגיית עמים" (Völkerpsychologie).¹

הניסיון הראשון לפתח את רעיונותיו המוקדמים של הומבולדט ולהעמידם על יסודות מדעיים מוצקים, נעשה בידי צמד הפילוסופים הגרמנים-יהודים מוריס לצרוס והיימן (חיים) שטיינטאל. בשנת 1851 פרסם לצרוס מאמר בכתב העת "מוזיאון

גרמניי" (*Deutsches Museum*), ובו שטח שורה של נימוקים בדבר הצורך למסד את פסיכולוגיית העמים כדיסציפלינה מדעית חדשה. ביסוד תביעתו של לצרוס מצויה ביקורת חריפה על מושג "רוח העם" ההגליאני, וניסיון לנסחו מחדש כקטגוריה של פסיכולוגיה חברתית, הניתנת לאימות מדעי שיטתי. התקפתו על הגל כוונה נגד מה שנתפס בעיניו הפשטה של המושגים "עם" ו"הרוח הלאומית" (*Nationalgeist*), ריקונם מכל ממד של מציאות קונקרטיה והפיכתם ל"ביטוי ריק מתוכן [...] דימוי בדימוי בנוגע לייחודיותו הפנימית של העם".² נקודת המוצא של לצרוס, שפותחה מאוחר יותר בידי תלמידו גיאורג זימל (*Simmel*), הייתה כי את הרוח האנושית יש לחקור על פי תצורותיה ופעולותיה ומתוך ראייתה של המציאות החברתית תולדה של אינטראקציה אינטר-סובייקטיבית המכוננת צורות חדשות של חיים.³ במובן זה, קבע, יש לראות את החיים החברתיים בבחינת "טבע שני" (*natura altera*) של האדם, הנוצרים על ידו אך בה בעת נכפים עליו, כאחדות של חירות והכרחיות, ודינמיקה זו היא שמניעה את גלגלי ההיסטוריה. ה"עם" הוא אפוא הצורה הטבעית והבסיסית ביותר של הארגון החברתי, וככזה הוא מבטא את הפעילות המנטלית הגבוהה המשותפת לאינדיבידואלים השונים. "רוח" (*Geist*), מטעים לצרוס, היא התנועה וההתפתחות הרגולטיבית של הפעילות הפנימית.⁴ מכאן כי אובייקט מחקרה של פסיכולוגיית העמים אינו "הרוח" במובנה ההגליאני המופשט, אלא "רוח" כתולדה של פעילות חברתית-מנטלית המביאה לידי היווצרותה של מציאות תודעתית חדשה. לצרוס מדגיש: "על פסיכולוגיית העמים להישען על עובדות הכרוכות בחיי העמים גרידא ולחתור לגילוי החוקים המכוננים את רוחות העמים (*Volksgesister*) על יסוד תצפית, ארגון והשוואה של התופעות בלבד".⁵

בשנת 1860 ייסדו לצרוס ושטיינטאל את "כתב העת לפסיכולוגיית עמים ולבלשנות" (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*), ובו ביקשו להניח את היסודות לשיטתם החדשה, אגב ארגון שיטתי ומקיף של הידע הפילוסופי, ההיסטורי והאתנולוגי הקיים על אודות העמים. בבסיס משנתם הפסיכולוגית עמדה ההנחה כי האינדיבידואל הוא ישות חברתית במהותה ונפשו מתעצבת מכוח התנאים הסביבתיים והתרבותיים הפועלים עליו מרגע לידתו עד מותו. "האדם", טענו השניים, "נתון להשפעת החברה [...] לא רק בידיעותיו, אלא אף במצפונו, ברגשותיו וברצונותיו, בפעולותיו ובהנאותיו, במחשבותיו, ולפיכך – גם ביצירותיו".⁶ לצרוס ושטיינטאל מצאו את התשתית התאורטית לשיטתם בפסיכולוגיה הסיסטמטית מבית מדרשו של הפילוסוף פרידריך הרברט (*Herbart*), ובפרט בגישתו האמפירית אל מושגי ההכרה והחישה. עמדתו של הרברט, שלפיה תהליכי ההכרה אפרצפטיביים במהותם ומתווכים באמצעות סדרה של דימויים (*Vorstellungsmasse*) המצויים בהכרה, סייעה בידם לבסס את התביעה לחקור את האדם, לא כישות אינדיבידואלית מופשטת מסביבתה, אלא כישות חברתית, שעולמה

הנפשי מתכונן מכוח תהליכים תרבותיים והיסטוריים. באמצעות אימוץ עקרונותיו הנאור-קנטיאניים של הרברט ויישומם בשדה המחקר החברתי סברו השניים כי יהיה אפשר להעמיד את חקר הפסיכולוגיה החברתית על בסיס אמפירי ולחשוף את החוקים הרגולטיביים הפועלים בתשתית התהוותן של חברות אנוש. בדרך זו הם ביקשו להתנתק מן המסורת האידיאליסטית ומהנחת המוצא המקופלת בה, הטוענת לקיומו של כוח מטפיזי בבסיס התופעות. תחת זאת הם שאפו להעמיד דגם תאורטי שיבחן את התופעות כפי שהן. מן הטעם הזה תבע לצרוס להבחין בין המונחים "נפש" (Seele) ו"רוח" (Geist), שכן ביסוד המונח "נפש" עומדת ההנחה שמתקיימת סובסטנציה כלשהי בבסיס הפעילות המנטלית, ואילו המונח "רוח" מתייחס לפעילות זו גרידא, ואינו מתיימר אלא לתארה. על פי היגיון זה, ה"נפש" היא מושא לחקירה מטפיזית, ואילו ה"רוח" נתפסת כאובייקט למחקר פנומנולוגי-פסיכולוגי, הבוחן מופעים מנטליים בלי להיגרר להשערות אשר למקורם המטפיזי.⁷ עוד ב-1851 הציע לצרוס לזנוח את המושג הרומנטי "נפש העם" בשל משמעויותיו המטפיזיות ותבע לקיים הבחנה בין "תורת נפש" (Seelenlehre), שעניינה סוגיות של ישות ומהות, ובין "תורת רוח" (Geistlehre), שמטרתה "אפיון התהליכים וההתפתחויות הפיזיות, וכן חשיפת החוקים המקיימים את פעילותו הפנימית של האדם".⁸ ואולם בד בבד עם שלילת מושג "נפש העם" הרומנטי הפנו לצרוס ושטיינטאל את עיקר מרצם האינטלקטואלי לערעור המשמעויות האידיאליסטיות הטבועות ברעיון "רוח העם" ההגליאני. שלא כהוראתו ההגליאנית, ראו השניים במושג "רוח העם" ביטוי לתופעה החסרה כל מעמד אונטולוגי משל עצמה, ושקיומה נובע מכוחן של נורמות, משמעויות ויחסים אינטר-סובייקטיביים בין חברי הקהילה הלאומית: "הרוח", קבעו, "היא התוצר המשותף של החברה האנושית".⁹ מציאות חברתית היא אפוא פועל יוצא מאינטראקציה (Wechselwirkung) בין היחיד ובין הכלל, הזוכה לאובייקטיביזציה באמצעות תוצרי התרבות, דוגמת השפה, הדת, המנהגים, החוקים וכיוצא באלה, המכוננים לבסוף את "רוח העם" ככזאת.¹⁰ לטענתם, "מה שמכונן את העם אינו כרוך בנסיבות אובייקטיביות מסוימות דוגמת מוצא ושפה, כפי שהם לעצמם, אלא בתפיסתם הסובייקטיבית של חלקי העם, הרואים ומחשיבים את עצמם עם".¹¹

תפיסתם הלאומית היא אפוא וולונטריסטית בעיקרה ושוללת מן היסוד כל הגדרה בעלת אופי אורגניציסטי. לשיטתם, התהוותו של קולקטיב לאומי היא תוצר של החלטה אקטיבית ומודעת של כלל האינדיבידואלים בחברה, ומגלמת בתוקף כך את רצונם הכללי.¹² על אף השפעתה הניכרת של המסורת הפילולוגית הרומנטית על לצרוס ושטיינטאל, ובפרט של מחקריו הלינגוויסטיים של הומבולדט, הם היו ערים לחולשת ההגדרות האתנו-תרבותיות והלשוניות, וביכרו על פניהן הגדרה שמבוססת על "עמדה סובייקטיבית" (Subjective Auffassung), המדגישה את מומנט ההכרעה המשותף. מכאן גם קביעתם: "אומה היא ציבור של אנשים הרואים בעצמם אומה,

ומגדירים את עצמם כאומה".¹³

גישה זו, על אף הממד הליברלי והאמנציפטורי המצוי בה – ואולי דווקא בגללו – מנכיחה ביתר שאת את פרדוקס החירות, המאפיין את השיטה ההגליאנית בכללה, ומחריפה את המתח הפנימי המצוי ממילא בתפיסתה את האדם המודרני כסובייקט אוטונומי ורציונלי מכאן וכאובייקט סביל של ההיסטוריה מכאן. בעקבות הרברט קבע לצרוס כי עולמו הנפשי של היחיד נובע מתוך מעגל כללי של דימויים (allgemeiner Vorstellungskreis), המכתיב מניה וביה את אופי פעילותו הרוחנית ומשרטט את גבולותיה. עיקרו של דבר, מרחב חירותו הרוחנית של היחיד נקצב רק על ידי מה "שניתן [לן] מידי רוח העם" (Aneignung des im Volksgeistige Gegebenen).¹⁴ אם כן, הסובייקט הוא תולדה של כוחות היסטוריים ותרבותיים החיצוניים לו, הפועלים עליו וכופים עליו את פנימיותו. עולמו המנטלי, תודעתו, אורחות חייו, כל אלה אינם אלא שיקוף של סביבתו הרוחנית והתרבותית, אשר אינה אלא ביטוי לתנועה היסטורית רציפה וכוללנית, ובעלת חוקיות משלה. והנה בכך, למרות דחייתם של לצרוס ושטיינטאל את הפרשנות ההגליאנית המסורתית, הם נותרים נאמנים לתפיסה היסטוריוציסטית ופרוגרסיבית של הרוח: "פעילותה הקונסטיטוטבית השיטתית של הרוח מכוננת התפתחות, בעוד הקדמה (Fortschritt) מאפיינת את טבעה של הרוח, במובן זה שהרוח אינה שייכת עוד לטבע".¹⁵ אומות אינן ניחנות בדפוס מנטלי אחיד או קבוע, שכן הן נתונות להשתנות מתמדת. בשל היותן כפופות לחוקי ההיסטוריה, הן מצויות כל העת כהליך של התפתחות לקראת הגשמת תכליתן או לחלופין – כהליך של נסיגה ושקיעה. בכך הם קובעים למעשה כי התהוות העמים היא תהליך היסטוריו-סטיכי המקביל להתפתחות תודעתו העצמית של היחיד, אשר בהיותו כפוף לעקרונות החינוך והעיצוב העצמי (Bildung) הוא מתקדם כל העת לקראת מימוש ידיעתו העצמית והגשמת חירותו.

למרות יומרתם של לצרוס ושטיינטאל להתנער מן ההפשטה ההגליאנית ולהעמיד תחתיה תפיסה פוזיטיביסטית, המחויבת להתבוננות אמפירית שיטתית, משנתם משחזרת מבלי משים את ההיגיון המטפיזי שביסוד הנחת המוצא האידיאליסטית. על אף התייחסותם אל "רוח העם" כמושגים אפיסטמולוגיים, ביסוד גישתם המדעית עומדת ההנחה כי האינטראקציה החברתית-פסיכולוגית בין בני אדם מכוננת מציאות ממשית חדשה, בכחינת "גדול השלם מסך חלקיו", והאובייקטיביות של תוצריה הם שעושים אותה מושא לבחינה אמפירית. ואכן, הבעייתיות המובנית בדרישתם להפוך את "רוח העם" מושא לחקירה מדעית שיטתית ובסיס לדיסציפלינה חדשה גררה בעקבותיה ביקורות נוקבות. הפילוסוף וילהלם דילתיי (Dilthey) קבל על ניסיונותיהם של השניים להציג חברות ותרבויות כבעלות "רוח" או "נפש" הניתנות לחקירה אובייקטיבית,¹⁶ ואדולף לסון (Lasson), פרופסור לאסתטיקה וספרות באוניברסיטת ברלין, ביקר את ניסיונם "למדע" את "רוח העם", ואף טען כי יומרתם להציג את

שיטתם כחידוש מדעי אינה אלא גרסה נוספת של היסטוריה תרבותית.¹⁷ מן הטעם הזה כינה פרידריך ביזור (Beiser) את המושג "רוח העם", כפי שניסחו אותו לצרוס ושטיינטאל, "מטפורה שיצאה מכלל שליטה", וטען כי היה למעשה הרחבה של הנפש האינדיבידואלית אל החברה והאומה. לראייה הוא מצביע על נטייתו של לצרוס להדגיש את האנלוגיה בין הנפש האינדיבידואלית ובין "רוח העם" ועל תפקודן של חברות, הדומה לזה של "פרסונה מוסרית או לגלית".¹⁸ עמדה זו משחזרת במידה רבה את התפיסה האורגנית, הרואה באומה סובייקט היסטורי פעיל, אך מעמידה אותה על יסודות מדעיים כביכול.

במידה רבה אפשר לראות בפסיכולוגיית העמים כפי שנוסחה בידי לצרוס ושטיינטאל ניסיון ראשון מסוגו לנסח פסיכולוגיה חברתית שיטתית.¹⁹ נודעה לה השפעה נרחבת על הוגים כזימל, אמיל דירקהיים (Durkheim), ארנסט קסירר (Cassirer), דילתיי, הרמן כהן (Cohen), פרנץ בועז (Boas) ואחרים; באמצעותם היא חלחלה אל תחומי המחשבה הפילוסופית, הסוציולוגית, הפסיכולוגית והאנתרופולוגית בראשית המאה העשרים, וסייעה ביצירת פרדיגמות ותאוריות חדשות שביקשו להסביר את החברה האנושית. זאת ועוד, את מפעלם האינטלקטואלי של לצרוס ושטיינטאל יש לראות בהקשרו ההיסטורי הרחב ובמוטיבציות הפוליטיות שהנחו את מנסחיו. בהיעדר מסגרת מדינתית וטריטוריאלית ברורה, גויס רעיון "רוח העם" להתווית גבולות הלאום הגרמני המדומיין ולביצור תחושת השותפות הלאומית. את הדגש הליברלי המצוי בשיטתם יש לייחס, כפי שהטעים הוגו דיוזינק (Dyserinck), למתח שחשו בין זהותם היהודית לזו הגרמנית. לשיטתו של דיוזינק, ההגדרה של שותפות לאומית על בסיס וולונטריסטי נבעה משאיפתם לאחות את השסע בזהותם הלאומית על ידי זיקה רגשית ואמונה ב"רוח הגרמנית האוניברסלית".²⁰ לדברי מרסל שטוצלר (Stoetzler), דווקא ההיבט הלאומי-ליברלי במשנתם של לצרוס ושטיינטל ושאיפתם להעמיד מודל של חברה פלורליסטית במסגרת מדינת הלאום הגרמנית, הוא שסלל את הדרך לתפיסות אתנוצנטריות שהופנו לבסוף נגד היהודים עצמם.²¹ דיוזינק אף מרחיק וטוען כי השניים תרמו במשנתם לביסוס התודעה הלאומית-פולקית בגרמניה ובאינסטרומנטליזציה שלה. לדבריו, פסיכולוגיית העמים העמידה את היסודות לפיתוחן של תאוריות פסיכולוגיות-חברתיות מאוחרות יותר, ששקללו בהנחותיהן גם את המרכיב הגזעי.²²

ואכן, המתח המובנה בין אחדות לאומיות ובין פלורליזם ליברלי – מתווי ההיכר של הליברליזם הגרמני במחצית השנייה של המאה התשע עשרה – ניכר היטב בכתיבתם של לצרוס ושטיינטל. עוד במאמר המבוא לגיליון הביכורים של כתב העת החדש נחשף הסנטימנט הפאן-גרמני שביסוד מפעלם האינטלקטואלי, בעזרתו הם מדגישים את עליונותה של "הרוח הגרמנית" ואת תפקידה כמובילת ההיסטוריה העולמית.²³ דויד ג' רוזנברג (Rosenberg) אף הצביע על צדדיה המיליטנטיים של

פסיכולוגיית העמים, ובכלל זה על תפיסתם של לצרוס ושטיינטאל את המלחמה כאירוע לאומי אולטימטיבי, "המייצר את התודעה העצמית הנעלה של האומות".²⁴ על פי היגיון זה, ההתנגשות האלימה בין האומות מחוללת בקרב העמים תהליך דיאלקטי של הכרה עצמית, וזה מסייע בגיבושה של תודעה קולקטיבית. גם אם נבחר להטיל ספק בתוקפן המוחלט של הבחנות אלה, לא נוכל לפקפק בתרומתה של תפיסה זו לחיזוק הסנטימנט השבטי-לאומי והאתנוצנטרי, הנובע מתוך הגיונה הפנימי של השיטה.

בשנת 1890 פסק "כתב העת לפסיכולוגיית עמים ולבלשנות" מלהתפרסם במתכונתו המקורית והחל לראות אור בשם "כתב העת של האגודה לאתנולוגיה" (*Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*). שטיינטאל הדגיש במאמר הפְּרְדה שלו את החשיבות שבהמשך פיתוחה של פסיכולוגיית העמים, לרבות שיפור המתודה המשווה וה"סינתטית" שהעמידו הוא ולצרוס. שטיינטאל הדגיש כי מעתה ואילך תהיה זו משימתה של האתנולוגיה (*Volkskunde*) להוסיף ולחקור את חוקי ההתהוות של רוח העם ולמפות את מופעה התרבותיים השונים. ואולם בשעה שהונחה הנדוניה האינטלקטואלית של לצרוס ושטיינטאל לפתחה של האתנולוגיה, זכתה פסיכולוגיית העמים לתחייה מחודשת דווקא מכיוון אחר – מידי וילהלם וונדט, אבי הפסיכולוגיה המדעית בגרמניה.

וילהלם וונדט והפיכתה של "נפש העם" לקטגוריה מדעית

בשנת 1900 החל וילהלם וונדט לפרסם את מחקריו בתחום פסיכולוגיית העמים. מפעל שאפתני זה עתיד להעסיק את וונדט במשך עשרים השנים הבאות ולהתגבש לכלל סדרה של עשרה כרכים הנושאים את הכותרת "פסיכולוגיית העמים: חקר חוקי ההתפתחות של השפה, המיתוס והמנהג" (*Völkerpsychologie: eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*). וונדט ראה בפסיכולוגיית העמים "פסיכולוגיה שנייה", שתפקידה להשלים את הפסיכולוגיה המחקרית המתבצעת בתנאי מעבדה ולחקור את הביטויים המנטליים של החיים התרבותיים הוא תבע להכיר במושאייה של פסיכולוגיית העמים, היינו במופעי התרבות, משמע השפה, האומנות, המיתולוגיה והדת, בתור "תהליכים מנטליים אנושיים גבוהים" שאינם ניתנים לאימות אמפירי באמצעות שיטות ניסיוניות, וניתוחם מחייב שילוב של מתודות הומניסטיות מגוונות הלקוחות מדיסציפלינות שונות. בשנת 1886 פרסם מאמר ביקורת, ובו קרא להכניס תיקונים בשיטתם של לצרוס ושטיינטאל והציע לשלבה במסגרת רחבה יותר של מדעי החברה. וונדט הדגיש בדבריו את ערכה המדעי של פסיכולוגיית העמים, אך ביקר בחריפות את המתודה של לצרוס ושטיינטאל ואת

שאיפתם לכונן את פסיכולוגיית העמים כדיסציפלינה עצמאית, המובחנת משאר המדעים ההומניסטיים.²⁵ וונדט האשים את לצרוס ושטיינטאל ב"פסיכולוגיזציה" של ההיסטוריה ובהפיכתה של ה"רוח הקולקטיבית" ל"סוכסטנציה מטפיזית".²⁶ בכך חזר למעשה על ביקורתם של השניים כלפי השיטה ההגליאנית.

לדברי וונדט, הכשל העיקרי המצוי בשיטתם של לצרוס ושטיינטאל טמון בהתעלמותם מעמים יחידים ומההיסטוריה שלהם, דהיינו מהצורך לאפיין מופעים ייחודיים וממשיים של "רוחות עמים" (Volksgeister), ובכלל זה את "צורות ההתפתחות הייחודיות להן".²⁷ הכרה בצביונם הייחודי של התהליכים ההיסטוריים, המייחדים כל אומה ואומה, שומטת לדירו את הקרקע מתחת ליומרתם של השניים לנסח "חוקי התפתחות פסיכולוגיים כלליים" ומחייבת שילוב של כלים אתנולוגיים ואנתרופולוגיים כדי לעמוד על תהליכי ההתפתחות הפיזיולוגיים והפסיכולוגיים של בני אדם.²⁸ את התפתחותן המנטלית של חברות וקולקטיבים אנושיים ביקש וונדט לבחון באמצעות שלושה תחומים: השפה (Sprache), המיתוס (Mythos) והמנהג (Sitte), שכן סבר כי "תוכנם עולה על היקף התודעה של האינדיבידואל".²⁹ בכך אימץ למעשה את עמדתם העקרונית של לצרוס ושטיינטאל, שלפיה אינטראקציה בין יחידים מכוננת תודעה על-פרסונלית, וזו מאפשרת – בתהליך דיאלקטי הדרגתי ומתמשך – היווצרות של צורות ייחודיות של מציאות חברתית-תרבותית.

במוקד ביקורתו של וונדט על פועלם של לצרוס ושטיינטאל עומדת ההנחה כי כדי לנסח "חוקים פסיכולוגיים" של חברות ועמים יש לעמוד תחילה על חוקי ההתפתחות של המחשבה האנושית במרוצת היסטוריה. וונדט מייעד אפוא לפסיכולוגיית העמים תפקיד זהה לזה של הפילוסופיה של ההיסטוריה, ואף מציע לראות בה ענף של חקר ההיסטוריה העולמית, שכן שני תחומים אלה מבקשים "להגיע לכלל הבנה פילוסופית של האנושות ההיסטורית".³⁰ הוא מציע לחלק את ההיסטוריה של האנושות לארבעה שלבים עיקריים: עידן האדם הפרימיטיבי, העידן הטוטמי, עידן האלים והגיבורים והתפתחות לקראת אנושיות.³¹ גישתו ההיסטוריוסופית היא אפוא פרוגרסיבית, בהניחו כי עמי העולם – על מופעיהם התרבותיים הסגוליים – מייצגים שלבים שונים בהתפתחותה המנטלית של האנושות. שלא במפתיע, וונדט מזהה בפילוסופיה האידיאליסטית הגרמנית את השלב המתקדם ביותר בהתפתחות האנושות ומייעד ל"רוח הגרמנית" תפקיד היסטורי מכריע בשחרורה של הרוח האנושית.³²

כמצופה ממייסדה של הפסיכולוגיה המדעית והפיזיולוגית, התנגד וונדט בחריפות לשימוש שעשו לצרוס ושטיינטאל במושג "רוח העם", וערער על תוקפה המדעי של שיטתם. שאיפתו להעמיד את פסיכולוגיית-העמים על קרקע מדעית התבטאה אפוא בדחייה של הגישה הפנומנולוגית של השניים ואימוצה של הנחת המוצא הפסיכולוגית-אמפירית. מפנה זה השתקף היטב בדרישתו להחליף את מושג "רוח העם" במושג "נפש העם", בעל האסוציאציות הרומנטיות. לביסוס

תביעתו זו הוא שב ונדרש להבחנה בין המונחים "נפש" ו"רוח", שעליה נסמכו גם לצרוס ושטיינטאל: המונח "נפש" משמש לתיאור המהות (Wesen) או הסובסטנציה (Substanz) שבתשתית הפעילות המנטלית, ואילו המונח "רוח" מתייחס לפעילות המנטלית ולחוקיה. כך לדידו, בשחזרם של לצרוס ושטיינטאל את עולם המושגים של פסיכולוגיית הפרט (Individualpsychologie) הם שללו גם את "מושג הנפש הסובסטנטיבי" (substantiellen Seelenbegriff) בבחינת מושג שאינו רלוונטי למחקרם.³³ וונדט מבקר בתוקף גישה זו – המנציחה לשיטתו את הדואליזם המטפיזי של "נפש" ו"רוח" – ומבקש לאמץ בחזרה את המונח "נפש" אל תוך השיח הפסיכולוגי-חברתי בטענה כי הוא מבטא באופן מרבי את אחדות החוויה הפסיכר-פיזית, היינו את מכלול הפעילויות הפנימיות (הפסיכולוגית) והחיצוניות (הפיזיולוגית):

במובן של המחקר הפסיכולוגי, הנפש אינה עוד בבחינת מהות המצויה מעבר למערך העובדות, אלא היא עצמה מערך העובדות. לשון אחר, ההפרדה בין רוח לנפש, כפי שנהוגה הייתה קודם לכן במטפיזיקה או אפילו בפילוסופיית הטבע, אינה רלוונטית לחלוטין לפסיכולוגיה. היא מכנה את אובייקט המחקר שלה "נפש" – בהשתמשה בהוראה המסורתית של המילה – לפיכך נפש זו אינה אלא הסכום הכולל של החוויות הפנימיות.³⁴

חוויות פנימיות אלה, מטעים וונדט, מתהוות מכוח תוצרים פסיכולוגיים (psychische Erzeugnisse), קרי השפה והדמיון המיתי, ומשום כך הן שמגדירות את תנאי הקיום החברתיים. מנקודת מבט זו אין כל סיבה שלא לראות במכלול הרעיונות, הרגשות והשאיפות, חלק בלתי נפרד מ"נפש העם", ממש "כפי שאנו רואים בדמינותינו וברגשותינו אנו חלק מהנפש האינדיבידואלית שלנו".³⁵ במובן זה, הוא קובע, אין "נפש העם" ממשית פחות מן הנפש האינדיבידואלית.³⁶ מאחר שקיומה של "נפש העם" נגזר מכוח הנפשות האינדיבידואליות המרכיבות אותה, תנאי היסוד להיווצרותה נעוצים ממילא בתחום הפסיכולוגי של האינדיבידואל. עם זאת – ובכך וונדט חוזר על הנחת היסוד של לצרוס ושטיינטאל – התאגדותם של יחידים בעלי מאפיינים מנטליים הומוגניים והיווצרות יחסים אינטר-סובייקטיביים ביניהם עשויות להצמיח מופעים מנטליים חדשים וייחודיים.³⁷ מכאן גם ההבחנה הדיסציפלינרית והמתודולוגית שוונדט מבקש ליישם בין הפסיכולוגיה המדעית, שהוא ראה בה חלק בלתי נפרד ממדעי הטבע, ובין פסיכולוגיית העמים, שהוא ביקש לשייך אותה אל מדעי הרוח.

כדי לעמוד על טיבו של המושג "נפש העם", כפי שניסחו וונדט, יש לעמוד תחילה על השקפתו הפסיכולוגית-וולונטריסטית ולהציג בקווים כלליים את עקרונות

"הסינתזה היוצרת" (Schöpferische Synthese), העומד לדידו ביסוד הפעילות הנפשית. עוד בחיבור המוקדם (1862) "תרומה לתאוריה של התפיסה החושית" (*Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*) קבע וונדט כי כל התופעות הנפשיות אינן אלא פועל יוצא מן הרצון. הרצון אינו מושג מטפיזי (כפי שהוא מופיע בכתבי שופנהאואר למשל) אלא עיקרון שמבטא את מכלול פעילותם של היסודות הנפשיים הבסיסיים, לרבות החושים (Empfindungen) והרגשות (Gefühle). יסודות אלה אינם מופיעים בפנינו כאובייקטים ממשיים ואינם ניתנים לרדוקציה. בהיותם תוצרים מופשטים של הניתוח הלוגי, הם נתפסים על ידינו כממשיים רק על דרך החוויה הנפשית הכוללת, המתכוננת מכוח הסינתזה הנוצרת ביניהם. הכוח הסינתטי היוצר, שוונדט מזהה אותו עם כוח הרצון, מסייע בכינונה של מציאות נפשית סגולית חדשה, המתעלה מעל לסכום הכולל של מרכיביה.³⁸ עמדה זו היא גם העומדת ביסוד התנגדותו של וונדט לגישות הרדוקציוניסטיות והמכניסטיות השלטות בשדה הפסיכולוגיה של זמנו, שכן הללו מצמצמות את המציאות הנפשית לכדי אוסף של יסודות נפרדים אשר מובחנים זה מזה, ומתעלמות בתוך כך מכוחה של הסינתזה היוצרת. בשלב הבא הוא מבקש להרחיב את עקרון הסינתזה היוצרת מן הממד האינדיבידואלי אל זה החברתי, בטענה כי האינטראקציה הפסיכולוגית בין האינדיבידואלים מכוננת מציאות מנטלית חדשה, על-פרסונלית:

כשם שאין היסודות הנפשיים במצבם המבודד מייצרים את מה שאנו מכנים בשם נפש אינדיבידואלית, אלא חברתם המשותפת, כך גם נפש העם במובנה האמפירי אינה סכום תודעתם המשותפת של האינדיבידואלים [...], אלא תולדה של חברת תהליכים פסיכולוגיים ופסיכו־פיזיים ייחודיים, שאינם מסוגלים להתכונן בתודעה האינדיבידואלית לבדה, או לכל הפחות אינם עשויים להיווצר מכוח האינטראקציה בין חלקיה היחידים.³⁹

מן הטעם הזה, טוען וונדט, המציאות הנפשית המגולמת ב"נפש העם" עולה לאין ערוך על המציאות הנפשית האינדיבידואלית לא רק במורכבותה אלא גם במוסריותה. עוד בחיבור "אתיקה" משנת 1886 הניח וונדט את התשתית לעמדה הקושרת בין לכידות חברתית ובין מוסריות. בחיבור זה הציג טיפולוגיה מקיפה של מערכות המוסר מן העידן הפרה־סוקראטי עד מחציתה השנייה של המאה התשע עשרה, וניסח קווים מנחים לאתיקה חדשה שהוא ביקש להשתית על רעיון "הרצון הקולקטיבי" (Gesamtwille). באנלוגיה מן הממד הנפשי־אינדיבידואלי לממד הנפשי־קולקטיבי, "הרצון הקולקטיבי" נתפס כ"כוח הסינתטי היוצר" בין הנפשות האינדיבידואליות, המכונן לבסוף את "נפש העם" כמציאות נפשית על-אינדיבידואלית. וונדט מכיר אפוא בערך הפילוסופיה ההגליאנית בזכות כוחה לזהות "כוח מוסרי של ממש ברצון

הקולקטיבי", אך הוא מבקר אותה בשל יחסה אל "הרצון האינדיבידואלי כאמצעי גרידא של הרצון הקולקטיבי", בשעה שההיסטוריה מלמדת אותנו – "הרצונות האינדיבידואלים הם שמגדירים הלכה למעשה את מגמת הרצון הקולקטיבי".⁴⁰ מן הטעם הזה הוא דוחה את המושג "רצון האוניברסלי" של הגל בבחינת הפשטה שאינה עולה בקנה אחד עם החוקים הפוזיטיביים של המדע, וטוען כי כל אתיקה חייבת להתבסס תחילה על הרצון האינדיבידואלי, הנתון לתפיסתנו המיידית והבלתי מתווכת. לדבריו, על האתיקה החדשה להראות "כיצד מתוך מאפייניו המקוריים של רצון זה [האינדיבידואלי] ומתוך התנאים שאליהם הוא כפוף, מתפתחים המניעים וחוקי ההעברה, המעלים את תודעת היחיד לדרגת הרצון הקולקטיבי".⁴¹ ברם – וכפי שעמד על כך הרמן ק' הרברליין (Haerberlin) במאמר ביקורת משנת 1916 – וונדט משחזר כאן מבלי משים את אותה הפשטה מטפיזית שמפניה הוא מתריע, ומעמיד את המושג "נפש העם" על יסודות מדעיים רעועים, אשר אינם עולים בקנה אחד עם יומרתו לאמפיריות. בהקשר זה הרברליין מצביע על הסתירה האימננטית בין "נפש העם" ובין קביעתו של וונדט שתנאי יסוד לכל תופעה פסיכולוגית הם המיידיות (Unmittelbarkeit) ואי-הרדוקטיביליות של הפעילות המנטלית. למותר לציין, הוא מוסיף, כי בתנאים אלה עומדת רק החוויה הנפשית האינדיבידואלית, ואילו החוויה הנפשית-קולקטיבית – שמעצם הגדרתה אינה אלא סינתזה בין נפשות אינדיבידואליות רבות – אינה מציינת לחוקים שקבע וונדט עצמו. לפיכך, הוא מסכם, בלא כל יכולת לדבר על פעילות נפשית על-אינדיבידואלית, אין כל יכולת לדבר על "נפש העם".⁴²

דברים אלה עשויים להמחיש לא רק את הסתירות הפנימיות שבשיטתו של וונדט אלא אף את הסכנות הכרוכות בה. על אף תביעתו להעמיד את פסיכולוגיית העמים על יסודות אמפיריים מוצקים, היינו על עקרונות היסוד של הפסיכולוגיה הפיזיולוגית של הפרט, נשענת שיטתו על היסקים חוץ-מדעיים ומידרדרת – כפי שנראה מייד – לטיפולוגיה של ישויות קולקטיביות, אקסקלוסיביות וסגורות, המקיימות ביניהן יחס הייררכי. שיטתו משחזרת בהיסקיה – הגם אם לא בכליה המתודולוגיים – את עמדתם העקרונית של לצרוס ושטיינטאל, והאבולוציוניזם הפסיכולוגי שניסח, על אופיו הפרוגרסיבי והטליאולוגי, משחזר בכירור את ההיסטוריוציזם האידיאליסטי מבית מדרשו של הגל. ועם זאת, כהוגה טיפוסי למאה התשע עשרה, נותר וונדט נאמן ללאומיות קוסמופוליטית ואוניברסלית, ואף שלל מכול וכול את הדטרמיניזם הגזעי שזכה לפופולריות הולכת וגדלה בעת כתיבת עשרת הכרכים של ה-*Völkerpsychologie*. "האורגניזם החברתי", כתב, "להבדיל מהאורגניזם] הגופני אינו צורה סגורה", כי אם נתון דרך קבע לשינוי ולעיצוב מחדש. עם זאת, הדגיש, "לא תיתכן חריגה מעבר לטיפוס המשותף (Gesamttypus) הראשוני".⁴³ איזון פנימי זה, בין תפיסה ליברלית, אינקלוסיבית ודינמית של תרבות, ובין ראייתה במושגים

הומוגניים ואורגניים, עתיד להתערער בעיתות משבר ומלחמה, על רקע התחזקות הפטריוטיזם המיליטנטי והכורח בביצור הרגשת הלכידות הלאומית. המחשה טובה כיצד עשויה פסיכולוגיית העמים להפוך על נקלה תחמושת פוליטית ולאומנית סיפק וונדט עצמו. עוד בדברים שנשא בלייפציג בספטמבר 1914, זמן קצר לאחר פרוץ מלחמת העולם הראשונה, ביטא וונדט את רחשי ליבו הפטריוטיים, בנסחו את צו השעה האידאולוגי שבמעבר מהשקפה אוניברסלית לעמדה לאומית-אקסקלוסיבית: "בכל אחד מאתנו התפתחה זה מכבר ההכרה כי האינדיבידואל אינו רק אזרח המדינה אלא גם אזרח העולם [...] היום אנו מכירים בכך כי אזרח העולם במוכנו האמיתי חייב להיות מושרש תחילה באדמתו שלו, חייב להשתייך ראשית כל לגזע שלו ולאומה שלו, אם ברצונו להרים תרומה בעלת ערך לעולם".⁴⁴ במסה "האומות והפילוסופיות שלהן" (*Die Nationen und ihre Philosophen*) שנכתבה שנה מאוחר יותר, העניק וונדט להצהרותיו הפטריוטיות צביון של פילוסופיה שיטתית. במוקד חיבור זה עומדת התביעה להכיר ב"מאבק הרוחות" (*Kampf der Geister*) המצוי ביסוד ההתנגשות הצבאית בין האומות. מאבק זה, לדידו של וונדט, "מתנהל בשקט, אם כי אכזריותו אינה פחותה מזו של המאבק המזוין".⁴⁵ לפיכך משמעותה האמיתית של המלחמה טמונה בהיותה עימות בין "רוחות העמים", היינו בין השקפות עולם ומערכות ערכים מנוגדות, המגולמות באומות המתגוששות. כך הרוח הצרפתית מאופיינת כאגואיסטית והרוח האנגלית כתועלתנית, ואילו הרוח הגרמנית מתוארת כאידיאליסטית, ועל כן היא עתידה "לגבור על הקומוניזם הנתמך בידי המוסר האגואיסטי של הצרפתים".⁴⁶ "ערכו האמיתי של האידיאליזם הגרמני החדש", מטעים וונדט, טמון בהכרה "במשמעותו האמיתית של הרצון הקולקטיבי וההבחנה בינו ובין הרצון הפרטי".⁴⁷ ניצחונה של הרוח הגרמנית, המגלמת את הערכים האנושיים הנעלים ביותר, יסמן לפיכך את ניצחונה של האנושות כולה.⁴⁸ וונדט אף מדגיש כי ערכה האמיתי של המלחמה טמון בכוחה לעורר בקרב היחידים תודעה עצמית (*Selbstbewusstsein*) ולהתיכס לכדי קולקטיב לאומי.⁴⁹

מפנה זה, מהומוניזם אוניברסלי לאתנוצנטריות ושוביניזם לאומי, אינו ייחודי לוונדט ומשקף מגמה נרחבת בקרב אינטלקטואלים גרמנים בזמן המלחמה ולאחריה.⁵⁰ עם זאת, אי אפשר להפריד בין מהלך זה ובין התשתית האידאולוגית שביסוד פסיכולוגיית העמים ושנוסחה קודם המלחמה. העמדת ההתפתחות המנטלית של האנושות על ציר התקדמות ליניארי, בד בבד עם ראיית התרבויות השונות בתור שלבים מדורגים במימושה, מניחה מראש תפיסה ערכית והייררכית של תרבויות. אף שוונדט עצמו נזהר מנקיטת עמדה מפורשת כזו, אפשר לראות באיזו קלות גויסו הנחותיו המדעיות לשירות אידאולוגיה לאומנית ואתנוצנטרית. משנתו הציגה אפוא את האומות בתור ישויות היסטוריות נוקשות וסגורות, שהתפתחותן מוכתבת

מכוח סטיכיות היסטורית. הגם שבכך לא חידשה דבר ואך הוסיפה להלך בנתיבי המסורת ההיסטוריוציסטית הגרמנית, תרומתה המרכזית נעוצה בעצם ניסוחם מחדש של מושגים שגורים דוגמת "נפש העם" ו"הרצון הקולקטיבי", והתאמתם לעולם המושגים המדעי המודרני. הגדרתו של המדומיין הלאומי במושגים של חוויה נפשית קולקטיבית, המתעלה מעל לתודעה האינדיבידואלית, ומתכוננת ככוח יוצר סינתטי ואי־רדוקטיבילי, תשמש, בחלוף שנים מעטות בלבד, תשתית תאורטית לניסוחים פסיכולוגיים-קולקטיביסטיים אשר מבוססים על מושג ה"נפש הגזעית". אף שהקרקטרולוגיה הנפשית-לאומית שניסח וונדט התבססה על מאפיינים אתנר-תרבותיים, ולא אתנר-ביולוגיים, סיפקה פסיכולוגיית העמים מסגרת תאורטית ומתודולוגית להנכחת המציאות הנפשית-קולקטיבית ותרמה לרציונליזציה של חוויית השותפות הלאומית. מכאן קצרה הדרך להפיכתה של פסיכולוגיית העמים כלי בידי פסיכולוגים ותאורטיקנים של גזע לאישוש האקסיומות האידאולוגיות של התנועה הנציונל-סוציאליסטית.

הביולוגיזציה של הנפש הקולקטיבית: פסיכולוגיית העמים בשירות תורת הגזע

בהקדמה למהדורה הרביעית של הספר "יסודות המאה התשע עשרה" (*Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*) ביקר יוסטון סטוארט צ'מברליין (Chamberlain) בחריפות את פסיכולוגיית העמים ותבע להחליפה ב"פסיכולוגיית עמים דיפרנציאלית" (*differentieller Völkerpsychologie*), שתכפור בהנחת המוצא האוניברסלית של וונדט ותעמיד במרכזה את ההכרה בדבר שונותם המהותית של העמים.⁵¹ קריאה זו זכתה למענה מצד אינטלקטואלים דוגמת הפילוסוף האוסטרי וולטר שמיד-קוברצ'יק (Schmied-Kowarzik), שדרש לנסח פסיכולוגיית עמים אשר תתבסס על חקר האינטראקציה הפסיכו-גזעית בין היחיד ובין הכלל; או הפילוסוף ארנסט ברגמן (Bergmann), שקרא בשנת 1918 להעמיד "פסיכולוגיה לאומית" (*Nationalpsychologie*), שתשמש אמצעי בידי הצבא להכרת האויב וחולשותיו.⁵² ביסוד גישתם של השניים, שהפכו ברבות השנים תומכים נלהבים של התנועה הנאצית, עמדה ההנחה שההכרה ביסודות הגזעיים של העמים מחייבת את שידודה ותיקונה של שיטתו של וונדט ואת התאמתה לעולם המושגים הביולוגי החדש.

בצד אלה, אחד המצדדים העיקריים בעמדתו של צ'מברליין היה הפילוסוף והפסיכולוג ריכרד מולר-פראיינפלס (Müller-Freienfels). פראיינפלס, שהצטרף למפלגה הנאצית בראשית שנות השלושים, פרסם בשנות העשרים חיבורים שמטרתם הייתה להעמיד תאוריה פסיכולוגית-פולקית על יסודות גרמניים טהורים.

פראיינפּלס העדיף את המונח "קרקטרולוגיה של עמים" (Volkscharakterologie) מן המונח "פסיכולוגיית עמים", בשל הדגש הלאומי-פרטיקולריסטי המקופל בו. "קרקטרולוגיה של עמים", קבע, עולה בקנה אחד עם הדרישה לנסח "פסיכולוגיית עמים דיפרנציאלית", אשר מטרתה "להביא לידי ביטוי את הייחודיות הטמונה בייחודיותם של העמים הנפרדים, ולא במה שהם חולקים במשותף".⁵³ פראיינפּלס הציג בכתביו עמדה פולקית טיפוסית, אשר המונח "גזע" זכה בה לתפקיד מרכזי, אם כי הוראתו נותרה מעורפלת. פראיינפּלס העמיד במוקד משנתו הפסיכולוגית את המונח הרומנטי "אישיות" (Persönlichkeit), המבטא לדידו יותר מכול את "אופי העם" (Volkscharakter). "רוח העם", כתב, "אינה סיבת הדברים, אלא חותם מעשיהם של אינדיבידואלים גדולים".⁵⁴ תרבות היא אפוא מעשה ידי יחידים, אשר בכוח הגניוס היוצר שלהם הם מצליחים לממש את האמת הטבועה בעם. עם זאת, גאוניותם של דירר, בטוהובן, לותר וקאנט אינה תולדה של "אישיותם" בלבד, אלא פועל יוצא מן "האחדות ההתפתחותית האורגנית" של העם וההיסטוריה שלו.⁵⁵ לדברי פראיינפּלס, "אופי העם הגרמני" מתאפיין בתכונות של "אינדיבידואליות" (Individualismus), "אידיאליזם" (Idealismus) ו"עמקות" (Tiefe). את המונח "אינדיבידואליות", הוא טוען, יש להבין כמאפיין פולקי סגולי, שכן כל אינדיבידואל ניהן ב"דגש רגשי" (Gefühlsbetonung) שונה, אשר נגזר משיוכו הלאומי. כך האינדיבידואל האנגלי מתאפיין ב"אנרגיית רצון", האיטלקי – ב"רגש וטמפרמנט", ואילו הגרמני ניהן ב"סנטימנטליות רגשית", אשר מתבטאת בגישה לאומית סובייקטיבית, בזיקה אובייקטיבית לעולם וברגש עז של "פנימיות" (Innerlichkeit).⁵⁶ תכונות אלה נגזרות במישרין מהגנטיקה הגזעית של חברי קהיליית העם ומתגבשות לכדי צביון לאומי אחד באמצעות כוחו הסינתטי של הרצון. ה"נציונליזציה של הרצון" כדברי פראיינפּלס, היא הכוח המניע של כל עשייה פוליטית ומדינית, ושל כל צמיחה כלכלית וחברתית, והיא המאגדת בין כלל הפרטים ומגבשת אותם לכדי יחידה אורגנית אחת: "האינדיבידואליזם שקדם הופך שקוף למחצה ומוטמע באחדות עמוקה של חיים טוטליים".⁵⁷ "הרצון הקולקטיבי", שבעיני וונדט עוד נתפס במושגים אידיאליסטיים ווולונטריסטיים, מתורגם כאן לקרקטרולוגיה נפשית-לאומית, המעוגנת בקטגוריות ביולוגיות. ברם על אף הטרמינולוגיה הגזעית, עמדתו של פראיינפּלס בראשית שנות העשרים משקפת קו אידאולוגי שמרני שאפיין רבים מקרב האינטלקטואלים של הימין הלאומי ומקרב המצדדים במונרכייה, ואשר – כפראיינפּלס עצמו – לא היו בהכרח אנטישמיים.⁵⁸ תפיסת גזע זו, יותר משהיא משקפת מעבר אפיסטמולוגי מקטגוריות מחשבה אידיאליסטיות לקטגוריות מחשבה ביולוגיות, משקפת את חלחולם של מוטיבים אידאולוגיים-פולקיסטיים אל תוך השיח הפילוסופי והפסיכולוגי בעידן הבתר-מלחמתי ואת שיעתוקן של המטפורות האורגניות הרומנטיות אל עולם המחשבה הפסיכולוגי-גזעי.

ואכן, השאיפה לרתום את פסיכולוגיית העמים להכשרתה של הפסיכולוגיה הגזעית החלה בכתבי עת פוליטיים בשנות העשרים, ומשם עברה אל השיח המדעי-פסיכולוגי.⁵⁹ לאחר עליית הנאצים לשלטון ו"האחדתה" של הדיסציפלינה הפסיכולוגית, התעצמה מגמה זו ונפוצה בשיח הפסיכולוגי-גזעי. בעיני פסיכולוגים רבים, עלייתה של המפלגה הנאצית לשלטון הייתה הזדמנות לשידור מעמדה האקדמי של הדיסציפלינה ולקידום חירותם המקצועית.⁶⁰ מן הטעם הזה עשו חוקרים ותאורטיקנים של גזע מאמצים רבים להתאים את הפסיכולוגיה אל השפה הביולוגית החדשה ולפתח תאוריות שקושרות את הפיזיולוגיה הגזעית אל הפסיכולוגיה האישיותית. במסגרת זו הושם דגש לא רק על פיתוחן של פרקטיקות טיפוליות וארגוניות, ובכלל זה מתודות לאבחון האישיות ולפיתוחה, אלא נעשו ניסיונות לגבש תאוריה פסיכולוגית-חברתית שתהלום את השקפת עולמו של המשטר החדש. וכך, ברוח הציווי הנאצי "טובת הכלל קודמת לטובת היחיד", הוסט מוקד ההתייחסות הפסיכולוגית מן הפרט אל החברה.

על רקע זה הוצגו תורת הגזע והפסיכולוגיה הגזעית בכחינת תיקון והשלמה הכרחיים ל"פסיכולוגיית העמים", אשר הנחותיה האוניברסליות והאידיאליסטיות נתפסו פשטניות ומיושנות ואינן עולות בקנה אחד עם גילויי התורשה הביולוגית. התאמתה של פסיכולוגיית העמים אל תורת הגזע, כפי שהטעים הרופא וחוקר הגזע לוטר גוטליב טירלה (Tirala), לא רק קיפלה בתוכה אפשרות לביסוסה של שיטה מדעית חדשה אלא אף הציעה הזדמנות להתחדשות אידאולוגית ואתית.⁶¹ מגמה זו הונהגה בעיקרה בידי בכירי תלמידיו של וונדט וממשיכי דרכו, שביקשו "לעדכן" את משנתו של מורם ברוח הממצאים הביולוגיים של זמנם. כך למשל הפסיכולוג והפוליטיקאי וילי הלפאך (Hellpach), שנמנה עם תלמידיו של וונדט בלייפציג בשלהי המאה התשע עשרה, ביקש למזג בין פסיכולוגיית העמים ויסודות "הפיזיולוגיה הגרמנית", ואילו פליקס קרוגר (Krueger), שהיה עוזרו של וונדט ויורשו כראש המכון לפסיכולוגיה ניסויית בלייפציג, תבע לראות בפסיכולוגיה מדע ביולוגי וגייס את משנתו של מורו להכשרת הפסיכולוגיה ההוליסטית (Ganzheitspsychologie) מבית מדרשו.⁶² בצד אלה, בלט בנו של הפסיכולוג הנודע – הפילוסוף הנאצי מקס וונדט – ששקד עוד בשנות העשרים על עריכתם מחדש של כתבי אביו ועל התאמתם לרוח התקופה. בשנות השלושים ייחד וונדט הבן חלק ניכר ממרצו האינטלקטואלי להתאמת משנתו הפסיכולוגית והפילוסופית של אביו אל תורת הגזע והשקפת העולם הנאצית. בשנת 1944 כתב כי בשל התפניות המדעיות והפילוסופיות של העשורים האחרונים, שאיפתו של אביו "לכונן את הפסיכולוגיה כבסיס למדעי הרוח, ולמכאניקה שהיא מדעי הטבע", קרובה יותר מאי-פעם להתממש.⁶³ לדבריו, הגילויים הביולוגיים בתחום התורשה הגזעית העניקו לפסיכולוגיה תפקיד מכריע של מתווכת בין מדעי הרוח ובין מדעי הטבע והקנו למונח "נפש" מעמד מרכזי בשאלות

בעלות חשיבות אידאולוגית: "בין הרוח והגוף מקשרת הנפש; משום כך התגבשה הפסיכולוגיה בתור חוליה מקשרת. בימינו [הפסיכולוגיה] היא בבחינת ניסיון עיקרי להצגה פרטנית של תצורות היסוד הסגוליות של ההווה האנושית (טיפוסים)".⁶⁴ לשיטת וונדט הבן, ההכרה ביסוד הביולוגי-תורשתי של חיי הנפש אמורה להעניק משנה תוקף לפסיכולוגיית העמים ולהנחה כי ביסוד התהוותם של עמים עומדים חוקים פסיכו-ביולוגיים קבועים, הניתנים לגילוי ואימות אמפיריים. על רקע זה זכה גם רעיון "הרצון הקולקטיבי" לפרשנות ביולוגית והוצג בידי וונדט הבן כביטוי פנומנולוגי לאחדותם הפסיכו-גזעית של חברי הפולק. בשל כך, ובהשפעת קריאתו של אביו לניסוחה של אתיקה חדשה, סבר מקס וונדט כי על "הרצון הקולקטיבי" לשמש תשתית להתחדשות מוסרית בחסות המדינה הטוטליטרית. עוד ב-1918 הוא הביע את תקוותו לכינונה של מערכת ערכים חדשה, שתביא ליצירת "כוח מאחד" (verpflichtende Macht) באמצעות הרצון הקולקטיבי של הגרמנים. הרצון הקולקטיבי, טען, עשוי להתממש מכוח הכפפתם של האינדיבידואלים לסוברניות המוחלטת של המדינה. באמצעות סדר וצייתנות, קבע, "נשמרת האחדות האמיתית בין הרצון הפרטי ובין הרצון הקולקטיבי".⁶⁵

"הרצון הקולקטיבי" היה אפוא מושג מרכזי בהסברים הפסיכולוגיים-גזעיים הנאציים ברייך השלישי, והוצג בידי חוקרים ותאורטיקנים של גזע ככוח סינתטי שפועל בתשתית האורגניזם הלאומי ומאחד בין הנפשות הגזעיות האינדיבידואליות. ברם שיעתוקה של תורת וונדט אל תוך השיח הפסיכולוגי-גזעי סיפק תשתית תאורטית לא רק לביסוס ההנחות הקולקטיביסטיות של תורת הגזע אלא אף לתביעת הנאצים להאחדה ולטוטליטריות פוליטית. במובן זה נתפס "הרצון הקולקטיבי" כחלק מהדחף האינהרנטי של הנפש הגרמנית ל"אחדות" (Einheit) ול"שלמות" (Ganzheit), המקופלים בחוויה הלאומית-אורגנית. כך לדוגמה בכיר הפסיכולוגים ברייך השלישי אריך רודולף יאנש (Jaensch) זיהה את "הרצון הקולקטיבי" עם "הרוח הגרמנית" וטען כי וונדט רק חידש תובנה ישנה, ששורשיה מצויים אצל אריסטו, ומהדהדת בהגותם של גתה, קאנט ולייבניץ. לדבריו, מימושה האולטימטיבי של "הסינתזה היוצרת" מצוי ב"אחדות האורגנית" שבין הפשיזם ובין הרוח הגרמנית, וזו מבטאת את עצם מהותו של הנציונל-סוציאליזם.⁶⁶

גם הפילוסוף הנאצי המשפיע הרמן שוורץ (Schwarz) רתם את תוכנותיו של וונדט לניסוחה של "פסיכולוגיית רצון" חדשה. שוורץ, פילוסוף בעל מוניטין וממייסדי "החברה הפילוסופית הגרמנית", הצטרף עוד בשנת 1923 למפלגה הנאצית, ובשנת 1939, לרגל יום הולדתו השבעים, קיבל מידי היטלר את מדליית גתה לאמנות ומדע, כהוקרה על מפעלו האינטלקטואלי.⁶⁷ עוד ב-1900 ביקש שוורץ להכניס תיקונים בתפיסת הרצון של וונדט, בהדגישו את רצונותיהם הנבדלים – המנוגדים לעיתים – של האינדיבידואלים בחברה. מן הטעם הזה העדיף את המונח "חבירת

רצונות" (Willensverkettung) מן המונח "רצון קולקטיבי", בבקשו להדגיש את הכוח האוטונומי המוסרי העומד ליחיד בכואו להכריע בין ערכים מנוגדים.⁶⁸ עמדה זו, שראשיתה בניסיון להעמיד שיטה פילוסופית סדורה וביקורתית, הועתקה בשנות השלושים אל עולם המושגים הביולוגי-גזעי וסייעה בהכשרת תביעותיה הטוטליטריות של השקפת העולם הנאצית.

במידה רבה, שיעתוקה של פסיכולוגיית העמים אל תוך השיח הביולוגי-גזעי לא זו בלבד ששכפל את הבעיות התאורטיות והמתודולוגיות שמנסחה הראשונים נאלצו להתמודד איתן אלא שהיא הוסיפה עליהן בעיות חדשות; אלה נבעו מהקושי הבסיסי לגשר בין הביולוגיה המדעית ובין המונח "רצון". כך, בעוד הביולוגים ומדעני הגזע התקשו לגשר על הסתירה המובנית שבין הדטרמיניזם הביולוגי, המקופל בהנחת המוצא הגנטית, ורעיון הרצון החופשי – שני עקרונות שנתפסו הכרחיים לצידוקה של השקפת העולם הנציונל-סוציאליסטית – אינטלקטואלים דוגמת שוורץ אימצו עמדה אנטי-מטריאליסטית ומטפיזית במוצהר במסגרתה רוקנו המונחים "גזע" ו"דם" מהוראתם הביולוגית-מדעית ונטענו משמעויות חוץ-מדעיות ומטפיזיות. עמדה זו אפשרה למדענים ולתאורטיקנים נאצים להתגבר על מגבלות המוניזם המטריאליסטי ולכונן מושג גזע הוליסטי וויטליסטי, אשר אינו נשען עוד על ההגדרות המכניסטיות של הגנטיקה.

בדומה לאלפרד רוזנברג (Rosenberg) ולאידאולוגים נאציים אחרים, שוורץ סבר כי תכונות הנפש מגולמות בדם, שהוא המקור לכל התנסות ממשית בעולם. ברוח השפה הגזעית החדשה, זיהה שוורץ בדם את מקור הרצון וראה בו יסוד לקשרי הנפש המכוננים את השלמות האורגנית של הפולק. לעומת רוזנברג, שהעדיף את השימוש בקטגוריות של "הנפש הגזעית" (Rassenseele) או "רצון דם" (Blutswille) כדי לבטא את אחדותם ההוליסטית של הגוף והנפש, שוורץ ביקש לעדכן את אתיקת הרצון שלו – שהוא אימץ אותה מוונדט – ברוח מיתוס הדם: "כאשר רעיון הדם טבוע בקרבנו, או אז הוא צומח מעצמו לכדי רעיון קהיליית העם. אז הוא נפתח, כאילו היה מונע על ידי כוח נסתר, המקבץ את הנפשות של האחים החולקים דם משותף, וכך כולנו נהיים נשאים של רצון לשייכות ודבקות משותפים".⁶⁹ כאמור, שוורץ כפר בהנחות היסוד המטריאליסטיות של תורת התורשה, ובכלל זה בהוראה הביולוגית של המונח "דם". לדבריו, "מבחינה מושגית ביולוגית, דם הוא דבר-מה מעורפל, לא יציב וקשה לתיחום".⁷⁰ לפיכך אין להגדירו באמצעות קטגוריות מדעיות או לנסות להבינו באופן רציונלי, שכן הוא אינו מציינת להכללות אינטלקטואליות או לשיפוט הביקורתית, ומתגלה רק מכוח החוויה האינטואיטיבית והבלתי אמצעית בקהיליית העם:

העובדה שאנו חווים את עצמנו כאחדות שמקורה ביסוד הטבעי של דמנו

המשותף משמעה שאחדות זו טמונה כתודעה נצחית בתוך הנפש שלנו. דמנו [...] כפוף לחוקי הטבע. הוא זורם בו בזמן בעורקים רבים – כזו היא תפוצתו במרחב – ונוכחותו בעורקים אלה אינה אלא זמנית. אנו מדמים את אחדותם של אנשים בעלי אותו הדם לא כדבר-מה אינטלקטואלי, אין אנו מתווספים איש אל רעהו, אלא חשים מלאות של אין-סופיות פנימית כאשר אנו מאששים את שותפות הדם של קהילתנו הנפשית. חיי אחדות על-אינדיבידואליים (Ein überindividuelles Einheitsleben) מתקיימים לפיכך בכל אחד מאיתנו, וגם בכל האחרים, השותפים לחוויה הפולקית.⁷¹

בדרך זו נקשר המונח "דם" עם רעיון ה"רצון הקולקטיבי" ורומם לדרגה של ערך סקראלי, המשמש לאהלה של הפולק. להבדיל מרוזנברג, ש"מיתוס הדם" שלו נותר נאמן לקטגוריה של הגזע, בהגותו של שוורץ "הדם" מופשט לחלוטין מכל ערך ביולוגי ונעשה אמצעי להאדרת הלאום על פני הגזע, "הגרמניות" על פני "האריות". על המונח "דם", מטעים שוורץ, לשמש לטיהור ספיריטואלי של היסודות המעורבים גזעית (geistige Aufordnung) ולהעמיק את שותפות הגורל הגרמנית, ולא זו הארית.⁷² החוויה הספיריטואלית של שותפות הדם נעשית מוחשית מתמיד לנוכח "כוחות הרצון ההרסניים (Vernichtungswillen) של עמים אויבים" המתקיימים בתוך הפולק וחותרים תחת אחדותו באמצעות החלשת חוסנו הרוחני, הפצת דמורליזציה וכיוצא באלה, כפי שאנשי רוח ומנהיגים יהודים עושים.⁷³ הטון האנטישמי זוכה כאן למשמעויות גאוליות מפורשות ומדגים כיצד שימשה הסינתזה בין המונחים "רצון" ו"דם" לניסוח מטפיזיקה פולקית בעלת השלכות חסלניות.

ואכן, בהגות של שוורץ רעיון ה"רצון הקולקטיבי" משמש לא רק להטעמת הקשר האורגאני-ספיריטואלי בין פרטי הקהילה אלא אף בין הקהילה לאלוהים. לדבריו, בנפש היחיד טבועה מלידה תכנית השלמות (Ganzheit), הקושרת אותו בעבותות של גורל אל קהיליית העם ואל האלוהים. "חבירת הרצונות" שתוארה בכתביו המוקדמים במושגים פנומנולוגיים-פסיכולוגיים לובשת כאן ממד רליגיוזי, במסגרת ה"רצון הקולקטיבי" מרומם לדרגה של "שלמות דינמית" (Dynamische Ganzheit), המכוננת את עצמה כ"אחדות אלוהית של נפשות".⁷⁴ מכאן קצרה הדרך לאבסולוטיזציה של החוויה הנפשית הקולקטיבית: "לא עוד היחיד, אלא הפולק כולו הוא אינדיבידואל".⁷⁵ כך מגיע לכלל מיצוי הליך קידושם של הרצון והקולקטיביזציה הלאומית. פסיכולוגיית הרצון של שוורץ, שראשיתה בשאיפה להרחיב ולפתח את תוכנותיו הפסיכולוגיות של וונדט, נעשית רליגיוזיות פוליטית בחסות השקפת העולם הנצינול-סוציאליסטית. במסגרת זו המושג Willensverketung נטען במשמעויות כמו דתיות והופך ציר מרכזי שעליו קהיליית הדם הספיריטואלית אמורה להתכונן:

נציונל-סוציאליזם משמעו ידע עמוק על קהיליית הדרם. [זוהי] חווייה של קהיליית דם בעלת גורל משותף, המייצרת בין חברי הפולק חבירה של רצונות, דוגמתה של אחוות אחים (brüderliche Willensverketung), בעודה מאגדת את רצונות החסידים תחת שרביטו של מנהיג פוליטי. בכוחה של חבירת רצונות זו להוליד אלוהות על-פרסונלית (überpersonaliches Gottestum), המעניקה לכל רוחות האלוהים שבקרבתנו אחיזה וכיוון. אנו הגרמנים איננו שלמות (Ganzheit), ואולם ככל נפש גרמנית מתהווים ונוצרים חיי השלמות שלנו בכל פעם מחדש; פולקיות ככוח אלוהי דינמי המתקיים בכל אחד מאיתנו.⁷⁶

ההינה, פסיכולוגיית הרצון של שוורץ חושפת – דווקא בשל צביונה הסקראלי המוצהר – את הממד המטפיזי והפסידור-מיסטי המצוי כשכבת עומק בניסוחיהם המדעיים כביכול של לצרוס, שטיינטאל ווונדרט. משזננח העיקרון הפנומנולוגי לטובת עקרון הדרם, נכנסת שיטה זו אל התחום הדתי, שממשתה של הנפש הקולקטיבית לא נגזרת בו עוד מכוח האינטראקציה האינטר-סובייקטיבית או מ"כוחה הסינתטי" לחבר בין אינדיבידואלים, אלא מכוח האחדות האימננטית והעל-פרסונלית שברם, המתורגמת למושגים גאוליים. האדם מתגלה כבעל מהות אינ-סופית, המצויה מעבר למציאות האינדיבידואלית של חיו, מעבר להווייתו הארעית, היום-יומית והחולפת. הווייתו הגופנית, הפרטית והקונקרטית, נתפסת כוואריאנט של כוליות שלמה, שמתקיימת במלוואה בממד הקולקטיבי-נפשי, העל-גופני והאל-זמני. במובן זה, תשוקתו של האדם למוחלטות עשויה לבוא על סיפוקה באמצעות הכפפת רצונו הפרטי לרצון הקולקטיבי, המגולם בדמות הפיהרר, מתוך הכרה עמוקה כי קשריו האמיתיים עם העולם ועם קהילתו טמונים בממד זה. כך האדם מקיים יחס של קרבה אינטימית עם האינ-סופי, ובתוך כך הוא נחשף לגרעין הווייתו האותנטי ביותר. בכך האדם מתגבר לא רק על המציאות הקונפליקטואלית שבין גופו ובין נפשו אלא אף על סופיותו ובדידותו הקיומית, וזוכה לקחת חלק בחיי הנצח של הגזע והפולק.

סיכום

ההיסטוריון ג'ון רדיק (Reddick) הציע לקשור בין התפתחותם של רעיונות הוליסטיים, אידיאליסטיים וסינתטיים במסגרת המחשבה הרומנטית הגרמנית ובין הפרגמנטציה הפוליטית של הנוף הגרמני בשלהי המאה השמונה עשרה וראשית המאה התשע עשרה. לרבריו, הפיצול הפוליטי, האטומיזציה החברתית וחולשתה של האינטליגנציה אל נוכח שלטון אוטוקראטי וריכוזי הביאו לצמיחתם של

רעיונות המדגישים את הניגודיות בין "אמפיריציזם ואידיאליזם, בין צורות מחשבה אינדוקטיביות ודרוקטיביות, בין התפתחות מחומר לרוח ובין התפתחות מרוח לחומר".⁷⁷ על רקע זה, טוען רדיק, יש להבין את החיפוש הפילוסופי של אנשי הגות גרמנים אחר המאחד והשלם, שזכה לביטוי לא במרחב הפוליטי והחברתי אלא בספרות הרעיונות של עולם המחשבה והטבע. תהליכים אלה אף החריפו במאה התשע עשרה. כישלונה של המהפכה הליברלית בשנת 1848 וכינונה של מדינת הלאום הגרמנית "מלמעלה", בידי הכוחות האוטוריטריים, העמיקו את ניכורה של האינטליגנציה אל המערכת הפוליטית והאיצו את הליך הסתגרותה ונסיגתה אל ספרות הרוח והתרבות (Kultur); תהליכי החילון והמודרניזציה המואצים, התמורות רחבות ההיקף במרקם חברתי והתפוררותם ההדרגתית של העוגנים הדתיים והמסורתיים במאה התשע עשרה הביאו לשחיקה מתמדת בהרגשת הוודאות והביטחון של האנשים כלפי העולם שסביבם ועוררו חיפוש אחר מקור חדש של ודאות ויציבות בעולם דינמי ומשתנה. בצד אלה, התגברות הפוזיטיביזם ברבע האחרון של המאה התשע עשרה, לצד הרגשת אי־נחת גוברת מן הניכור והדיסאינטגרציה הכרוכים בחוויית החיים המודרנית, הביאו, כפי שהראתה אן הרינגטון (Harrington), להתגברות מגמות הוליסטיות במדעים ובפילוסופיה הגרמנית, שטופחו כמוצא אפשרי מן המטריאליזם המדעי ותפיסת ה"אדם-מכונה" שלו.⁷⁸ במידה רבה, הרגשת האטומויזציה והפרגמנטציה שיוחסה בעבר לפיצולה המדיני והפוליטי של גרמניה הועתקה בשנים אלה אל המישור הדומסטי, הרוחני והתרבותי והופנתה נגד תהליכי התיעוש, הקפיטליזציה והליברליזציה של החיים ברייך הביסמארקי. אווירת המשבר התרבותי וחווית ההתפכחות המרה מהבטחת הקדמה המודרנית לוו בגרמניה, כפי שביטאה זאת הרינגטון, בקריאה ל"יותר חיים, יותר נשמה, יותר גתה, יותר הוליוזם".⁷⁹ קריאה זו גברה והתעצמה במפנה המאות, לנוכח התפתחותו המואצת, הכלכלית והטכנולוגית של הרייך הוילהלמי והגיעה לשיאה ערב פרוץ מלחמת העולם הראשונה. זה היה הלך רוח כללי שלווה בצפייה לתחייתו של "אידאליזם" גרמני, למהפכה רוחנית שתשחרר את האומה הגרמנית מכבלי המטריאליזם והליברליזם המערבי ותסייע להתגבר על המחלוקות הפוליטיות ועל הפילוגים המעמדיים והדתיים ברייך. חוויית התלישות שהייתה מנת חלקן של שכבות נרחבות בציבוריות הגרמנית, בד בבד עם היחלשות השפעתה הפוליטית של הבורגנות המשכילה – תולדה של התבססות מוקדי הכוח האריסטוקרטים במוסדות השלטון מכאן וצמיחתם של כוחות סוציאל-דמוקרטיים מכאן – הביאו להתחזקות רעיון "קהיליית העם" (Volksgemeinschaft) והאסוציאציות האורגניות הנלוות אליו. ערב פרוץ המלחמה תיארו רבים מקרב אנשי הרוח, הדת והאקדמיה את האווירה החברתית והציבורית בגרמניה במונחים "פרגמנטציה", "ניכור" ו"טינה", וקוננו על "מצבה הרוחני" של החברה ועל "התרוששות והתפרקותן של המידות האציליות".⁸⁰ את האשם בשקיעתה

ובהתפוררותה הרוחנית של החברה תלו במטריאליזציה ובקפיטליזציה של החיים החברתיים ובמתן עדיפות לאינטרסים של רווח אישי על פני ערכים של ערכות הדדית וסולידאריות חברתית. מגמות אלה אף החריפו לאחר התבוסה הצבאית במלחמה וכינונה של הרפובליקה הוימארית והעצימו את ה"רעב לפוליות", כפי שביטא זאת ההיסטוריון פיטר גיי (Gay).⁸¹

על רקע זה נקל להבין את התהליכים החברתיים והתרבותיים שהביאו לצמיחתה של פסיכולוגיית העמים ולהתגבשותה כאמצעי אינטגרטיבי להבניית זהות לאומית ולהידוק הסולידאריות החברתית. בדרך זו אפשר גם להבין את גלגוליו השונים של רעיון הנפש הקולקטיבית: תחילה כמענה לפרגמנטציה הפוליטית ולהיעדר מסגרת מדינתית וטריטוריאלית, לימים כתגובה לתהליכי האטומיזציה החברתית ולמכניזציה של החיים ברייך הביסמארקי, ולבסוף – כחלק מהשאיפה להעמיד את אידאל הגזע במוקד ההתחדשות הלאומית וכאמצעי לביצור הלכידות החברתית והפוליטית. כפי שראינו, עבודתו של וונדט יצקה תוכן לאומי-פרטיקולרי אל תוך הנחת העבודה האוניברסלית של לצרוס ושטיינטאל. וונדט, בהדגישו את מופעה הלאומיים הייחודיים של רוח העם ובהסיטו את מוקד הדיון מהמרחב האוניברסלי אל זירת ההתרחשות הייחודית של האומות והעמים, הכשיר את הקרקע להתגבשות תפיסות קולקטיביסטיות בעלות יסוד לאומני-שוביניסטי, שנתעצמו על רקע התנגשות הרמים במלחמת העולם הראשונה. אף שוונדט עצמו התנגד לטרמיניזם הגזעי ולתפיסות אורגניות ופולקיות, סיפקו רעיונותיו, ובפרט רעיון "הרצון הקולקטיבי", מצע נוח לפיתוחן של תאוריות פסיכולוגיות קולקטיביסטיות של גזע. תשתית תאורטית זו, על שלל הפרדוקסים המקופלים בה, סייעה ביצירת מרחב סימבולי חדש, שהמונח "גזע" הועלה במסגרתו לדרגה של ערך אבסולוטי ולמוקד שסביבו התארגן המדומיין הלאומי. בדרך זו שימש רעיון הנפש הקולקטיבית בתור פונקצייה סימבולית, מטפורה שמחליפה צורות לפי מרחבי השיח והתנאים האפיסטמולוגיים המשתנים, אך משמרת כל העת מבנה עומק אידאי המוסיף ומתקיים למרות התמורות בשיח. במידה רבה היתה פסיכולוגיית העמים ביטוי למגמות פילוסופיות שהיו טבועות במחשבה הלאומית הגרמנית מראשיתה ולשאיפה לקשור בין נפש היחיד ובין האומה. במסגרת זו שימשה הטרמינולוגיה המדעית לרציונליזציה של עמדות מטפיזיות וחוץ-מדעיות, וסיפקה מענה לצורך החברתי-פסיכולוגי ללכידות חברתית ולאחדות לאומית. שיאו של תהליך זה בניכוסם של רעיונות "הרצון הקולקטיבי" ו"הסינתזה היוצרת" אל תוך השיח הביולוגי-גזעי והטענתם במשמעויות רליגיוזיות וגאוליות. שחזור תוכנותיה ההוליסטיות של פסיכולוגיית העמים אל תוך השיח הביולוגי הגזעי היה במידה רבה תגובת נגד לתמונת העולם המכניסטית והמטריאליסטית, למיאוס הגובר מהפרגמנטציה והניכור הטבועים בחוויית החיים המודרנית, וביטא צורך עמוק באידאל לאומי חדש, שיעניק לכמיהה האתנו-אורגנית הגרמנית תוקף מדעי.

הערות

- 1 Wilhelm von Humboldt, "Ueber den Nationalcharakter der Sprachen", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XIII (1882), pp. 211-232
- 2 Moris Lazarus, "Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie", in: Klaus Christian Köhnke (ed.), *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, Meiner, Hamburg 2003, p. 4
- 3 Klaus Christian Köhnke, "Einteilung des Herausgebers", in: Köhnke (ed.), *Grundzüge*, ix-xxxviii; Klaus Christian Köhnke, "Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel", in: Hans-Jürgen Dahme and Otthein Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, a.M: Suhrkamp, Frankfurt 1984, 388-429; Klaus Christian Köhnke, "Four Concepts of Social Science at Berlin University: Dilthey, Lazarus, Schmoller and Simmel", in: Michael Kaern (ed.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, pp. 99-107; Marcel Stoetzler, "Intersectional Individuality: Georg Simmel's Concept of 'The Intersection of Social Circles' and the Emancipation of Women", *Sociological Inquiry*, Vol. 86, No. 2 (May 2016), pp. 216-240; Alberto Meschiari, "Moritz Lazarus and Georg Simmel", *Simmel Newsletter*, 7, no. 1 (1997), pp. 11-16
- 4 "Der Geist [...] ist eben: Die Gesetzmäßige Bewegung und Entwicklung der inneren Tätigkeit", Lazarus, "Über den Begriff", p. 4
- 5 "Das die Völkerpsychologie nur von den Thatsachen des Völkerlebens ausgehen kann, daß sie aus der Beobachtung, Ordnung und Vergleichung der Erscheinungen allein hoffen Kann, die Gesetze des Volksgeistes zu finden", Lazarus, "Über den Begriff", p. 8
- 6 Moritz Lazarus and Heymann Steinthal, "Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1 (1860), p. 4
- 7 Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, New York 2011, p. 475
- 8 Lazarus, "Über den Begriff", pp. 10-11
- 9 "Der Geist ist das gemeinschaftliche Erzeugnis der Menschlichen Gesellschaft", Moritz Lazarus and Heymann Steinthal, "Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1 (1860), p. 3
- 10 Lazarus, "Über den Begriff", pp. 119-120
- 11 "Das, was ein Volk zu eben diesem macht, liegt wesentlich nicht sowohl in gewissen objectiven Verhältnissen wie Abstammung, Sprache u. s. w. An sich als solchen, als vielmehr bloß in der subjectiven Ansicht der Glider des Volkes, welche sich alle zusammen als ein Volk ansehen und zu einem Volke rechnen", Lazarus and Steinthal, "Einleitende Gedanken", p. 34
- 12 על השפעתו האפשרית של רעיון זה על ארנסט רנאן (Renan) והגדרתו את האומה את כ"משאל עם יום-יומי" ראוי: "Qu'est-ce qu'une nation?" Stationen der deutschen statistischen Debatte um Nation und Nationalität in der Reichsgründungszeit", in: Wolther von Kieseritzky and Klaus-Peter Sick (eds.), *Demokratie in Deutschland. Chancen und Gefährdungen im 19. Und 20. Jahrhundert. Historische Essays*, C.H. Beck, Munich 1999, pp. 71-90
- 13 מְצוּטָט בתוך: x, Köhnke, "Einteilung", p. x

- Lazarus, "Über den Begriff" , p. 151 (14
 "Die gesetzmässig gleichbleibende Thätigkeit des Geistes also ist Entwicklung, und der Fortschritt (15
 gehört so sehr zur Natur des Geistes, dass eben deshalb der Geist nicht zur Natur gehört". Lazarus
 and Steinthal, "Einleitende Gedanken" , pp. 17-18
- Hans Bernhard Schmid, *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science (Contributions to Phenomenology)* (Springer; 2009), p. 187 (16
 הקולקטיביסטית של לצרוס, גיבש תלמידו גיאורג זימל את עיקרי תפיסתו בנוגע ל"צורה החברתית".
 זימל אימץ את רעיון ההתעבות (Verdichtung) מלצרוס, שלפיו התודעה הסובייקטיבית מתפתחת
 בהדרגה ומבשילה לידי צורות מנטליות בסיסיות, אך העמיד אותו על האינטראקציה של האינדיבידואל
 עם סביבתו. בדרך זו ביקש זימל "לחקור את המופע החברתי על בסיס מושגים אינדיבידואליים, ומבלי
 לגלוש לפסיכולוגיה אינדיבידואלית, שעשויה הייתה להפוך את הטוציולוגיה לענף נוסף של הפסיכולוגיה
 האינדיבידואלית". ראו: Amos Morris-Reich, *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*, Routledge, New York 2008, p. 72
- Egbert Klautke, "The Mind of the Nation: The Debate about Völkerpsychologie, 1851-1900", (17
Central Europe, 8, no.1 (2010), pp. 7-8
 Beiser, *The German*, pp. 476-477 (18
 Köhnke, "Einleitung," p. ix (19
- Hugo Dyserinck, "Von Ethnopsychologie zu Ethnoimagologie: Über Entwicklung und mögliche (20
 Endbestimmung eines Schwerpunkts des ehemaligen Aechener Komparatistikprogramms",
Neohelicon, vol. 29, no. 1, (2002), p. 58
- Marcel Stoetzler, *The State, the Nation, and the Jews: Liberalism and the Antisemitism Dispute in (21
 Bismarck's Germany*, NE-London, Lincoln 2008, pp. 278, 296
 Dyserinck, "Von Ethnopsychologie" , p. 58 (22
 Lazarus and Steinthal, "Einleitende" , p. 7 (23
- David J. Rosenberg, "Patho-Teleology and the Spirit of War: The Psychoanalytic (24
 Inheritance of National Psychology", *Monatshefte*, Vol. 100, no. 2, (2008), p. 215
- Wilhelm Wundt, *Probleme der Völkerpsychologie*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1921, pp. 21-23 (25
 Ibid., p. 11 (26
 "[...] die einzelnen, wirklich existierenden Volksgeister und ihre besonderen Entwicklungsformen (27
 charakterisieren soll", Ibid., p. 4
 Ibid., pp. 22-23 (28
 Ibid. p. 25 (29
 Ibid., p. 23 (30
- Wilhelm Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen (31
 Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Kröner, Leipzig 1912
- Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophen*, Kröner, Leipzig 1915, pp. 145-146 (32
 Ibid., pp. 10-11 (33
- "Die Seele im sinne der psychologischen Untersuchung ist kein ausserhalb diesses Tatbestandes (34
 gelegenes Wesen mehr, sondern sie ist dieser Tatbestand selber; mit anderen Worten: jene
 Unterscheidung zwischen Seele und Geist, die ohnehin schon die erstere aus der psychologie in
 die Metaphysik oder gar in die Naturphilosophie verwiesen hatte, wird fuer die psychologie voellig
 gegenstandslos. Nennt sie das Objekt ihrer Untersuchung, dem alten Sprachgebrauch folgend,
 Seele, so ist diese Seele eben nichts anderes als die Gesamtheit aller inneren Erlebnisse Ibid., pp.
 12-13
 Ibid., p. 13 (35

- Ibid. (36)
- “Vielmehr ist zu erwarten, dass die Koexistenz einer vielheit gleichartiger Individuen und die Wechselwirkung, die sie mit sich führt, als eine neu hinzutretende Bedingung auch neue Erscheinungen mit eigentümlichen Gesetzen hervorbringen wird”, Ibid (37)
- Herman K. Haerberlin, “The Theoretical Foundations of Wundt’s Folk Psychology”, in: R.W. Rieber (ed.), *Wilhelm Wundt and the making of a Scientific Psychology*, Plenum Press, New York and London 1980, pp. 229-230 (38)
- “Aber wie nicht psychische Elemente in isolierten Zustände, sondern ihre Verbindungen und die aus diesen entspringenden produkte das bilden, was wir eine Einzelseele nennen, so besteht die Volksseele im empirischen Sinne nicht aus einer blossen Summe individueller Bewusstseinsheiten, deren Kreise sich mit einem Teil ihres Umfangs decken, sondern auch bei ihr resultieren aus dieser Verbindung eigentümliche psychische und psychophysische Vorgänge, die in dem Einzelbewusstsein allein entweder gar nicht oder mindestens nicht in der Ausbildung entstehen könnten, in der sie sich in Folge der Wechselwirkung der Einzelnen entwickeln”. Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1921, pp. 1:10 (39)
- Wilhelm Wundt, *Ethics: An Investigation of the Facts and Laws of Ethical Life*, vol. 2, London: S. Sonnenschein & co. New York: The Macmillan co., 1897, pp. 431-432 (40)
- Ibid., p. 432 (41)
- Haerberlin, “The Theoretical”, p. 236 (42)
- “Der soziale Organismus ist eben nicht wie der physische eine in sich abgeschlossene Form, die zwar eine Variation zahlreicher einzelner Eigenschaften, niemals aber ein Überschreiten des einmal gegebenen Gesamttypus zulässt, sondern die Gesellschaft ist ebenso als Ganzes wie in ihren einzelnen Teilen veränderlich, und Mischung und Neubildung sind daher bei ihr eng aneinander gebundene Prozesse”. Wundt, *Völkerpsychologie*, 7, pp. 268-269 (43)
- Wilhelm Wundt, “Concerning True War”, *Oxford Pamphlets 1914-1915*, Oxford University Press, London, Edinburgh, Glasgow, New York, Toronto, Melbourne, Bombay 1915, pp. 7-8 (44)
- “[...] ein Kampf der Geister, der im stillen, aber deshalb doch zuweilen mit nicht gringerer Erbitterung geführt wird, wie der Kampf der Waffen”. Wundt, *Die Nationen*, p. v (45)
- “Der Tag scheint gekommen, wo diese Bewegung wieder zu ihren Anfängen zurücklenkt und so auch hier der deutsche Idealismus über den auf die Egoismismoral der Franzosen zurückgehenden Kommonismus den Sieg davonträgt”, Ibid., p. 146 (46)
- “Diesen Allgemeinwillen in seiner wahren Bedeutung und in seinem Unterschied von dem Einzelwillen erkannt zu haben, ist das hohe verdienst des neueren deutschen Idealismus”, Ibid., p. 83 (47)
- Ibid., p. 146 (48)
- Ibid., pp. iii-v (49)
- Adolf von Harnack, Friedrich Meinecke, Max Sering, Ernst Troeltsche, and Otto Hintze, *ראו למשל: Die Deutsche Freiheit: Fünf Vorträge* (Gotha, 1917); Friedrich Meinecke, *Die deutsche Erhebung von 1914: Aufsätze und Vorträge*. (Stuttgart, 1914); Rudolf Eucken, *Der deutsche Krieg* (Stuttgart, 1914); Paul Natrop, *Der Tag des Deutschen: Vier Kriegaufsätze* (Hagen, 1915) (50)
- Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, F. Bruckmann: ראו: AG, München 1904, p. xliv (51)
- Walter Schmied-Kowarzik, “Stellung und Aufgabe von Wundts Völkerpsychologie und der Begriff des Volkes”. A. Hoffmann (ed.), *Wilhelm Wundt. Eine Würdigung. Beiträge zur Philosophie des* (52)

- Deutschen Idealismus*, vol.2. (Erfurt 1924); Ernst Bergmann, "Nationalpsychologie", *Nord und Süd. Eine deutsche Monatsschrift*, no. 166 (1918), pp. 128-133
- "[...] durch den Singular zum Ausdruck zu bringen, daß es sich um die Einzelnen Völker in ihrer Besonderheit handelt, nicht um das, was ihnen allen gemeinsam ist", Richard Müller-Freienfels, *Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur*. E.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1922, pp. 49-50 (53)
- "[...] der Volksgeist sei nicht die wirkende Ursache, sondern eine gewirkte Prägung der Taten jener großen Einzelmenschen", *Ibid.*, p. 53 (54)
- Ibid.* (55)
- Ibid.*, pp. 130-131 (56)
- Ibid.*, p. 212 (57)
- "פראיינפלט מצהיר כי אינו אנטישמי ומציין כי הוא רואה ב"פרוסיות ובגיטשה הפוליטית-מיליטריסטית" את מהותה האמיתית של הגרמניות. ראו: *Ibid.*, pp. 211, 215 (note 1) (58)
- Susanne Guski-Leinwand, "Becoming a Science. The Loss of the Scientific Approach of *Völkerpsychologie*", *Journal of Psychology*, vol. 217, No.2 (2009), p. 80 (59)
- הפסיכולוגיה הגרמנית לא זכתה מעולם למעמד שזכתה לו האנתרופולוגיה. הסיבות לכך נעוצות לא רק בחולשתה האידיאולוגית - דהיינו בשל היותה מדע הממוקד ביחיד - אלא אף בהליך ההתמקצעות הממושך של ההיסציפלינה ובמאבקה ארוך השנים לאוטונומיה מדעית ולהכרה אקדמית. על אף היותה של גרמניה ערש הולדתה של הפסיכולוגיה המדעית, התפתחותה כתחום מדעי עצמאי התעכב זמן רב, והמעבר מתאוריה פילוסופית למדע ניסויי נדחה בשל סיבות הקשורות בעיקרן במבנה הארגוני הפנימי של האקדמיה הגרמנית ובשל זיקתה המסורתית של הפסיכולוגיה אל הפילוסופיה. ראו: Mitchell G. Ash, "Psychology in Twentieth-Century Germany: Science and Profession", Theodore M. Porter and Dorothy Ross (eds.) *The Cambridge History of Science. vol 7, The Modern Social Sciences* (New York: Cambridge University Press, 2003), 290 (60)
- בשנים 1945-1933 חלה התפתחות של ממש במעמדה של הפסיכולוגיה, וזו הביאה לביטוסה כתחום מקצועי ואקדמי עצמאי. לרברי גוטר, המניע העיקרי לכך היה התרחבותה הניכרת של הפסיכולוגיה הצבאית ונכונותו של הוורמאכט להעסיק פסיכולוגים מקצועיים רבים במשרה מלאה. ההכרה שקיבלו הפסיכולוגים מצד ארגון כה גדול וחשוב הביאה לעלייה עצומה ביוקרתו של המקצוע ולהכרה בחשיבותו למפעל הלאומי. ראו: Ulfried Geuter, *The Professionalization of Psychology in Nazi Germany*, Cambridge University Press, New York 1992
- Lothar Gottlieb Tirala, *Rasse, Geist und Seele*, J.F. Lehmanns Verlag, München 1935, p. 25 (61)
- Willy Hellpach, *Einführung in Völkerpsychologie* (Stuttgart, 1938). על הארפטציה האנתרופולוגית של הלפך לפסיכולוגיית העמים, ועל התאמתה להשקפת העולם הנאצית ראו: Egbert Klautke, "Defining the Volk: Willy Hellpach's *Völkerpsychologie* between National Socialism and Liberal Democracy, 1934-1954", *History of European Ideas*, 39 (5), pp. 693-708; Eugen Heuss (ed.), *Felix Krueger. Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Schriften aus den Jahren 1918-1940*, Springer-Verlag, Berlin 1953 (62)
- Max Wundt, *Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse*, Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin 1944, pp. 14-16 (63)
- "[...] zwischen Geist und Leib aber wirkt als ihre Verbindung die Seele. Und so wird hier die Seelenkunde als vermittelndes Glied eintreten. Sie ist heute besonders bemüht, die eigentümlichen Grundgestalten menschlichen Seins (Typen) herauszuarbeiten", *Ibid.*, p. 14 (64)
- Max Wundt, "The German Concept of State", in: Klaus Böhme (ed.), *Proclamations and Speeches of German Professors in the First World War*, Stuttgart 1975, p. 19 (65)
- Erich Rudolf Jaensch, "Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung", in: Ernst Kriek (66)

- and Friedrich Klausning (eds.), *Die deutsche Hochschule*, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, Marburg 1933, p. 60
- Ernst Klee, *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer War Was vor und nach 1945*, a. M.: (70
Fischer Taschenbuch, Frankfurt 2013, pp. 572-573
- Hemann Schwarz, *Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik*, W. Engelmann, Leipzig (68
1900, p. 43
- “Wenn uns die ‘Idee des Blutes’ in der Tiefe packt, dann steigert sie sich von selbst zu der Idee der (69
Volksgemeinschaft. Dann öffnen sich, wie von geheimer Kraft getrieben, die Seelen zu den anderen
Brüdern vom gleichen Blute hin, so daß wir alle zu trägern eines Willens des Zusammengehörens
und Zusammenhaltens”. Hermann Schwarz, *Deutscher Glaube am Scheidewege. Ewiges Sein oder*
werdende Gottheit? Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1936, pp. 36-37
- “Begrifflich, biologisch ist ‘Blut’ etwas Unschartes, Schwankendes, schwer zu Begrenzendes”. (70
Hermann Schwarz, *Christentum, Nationalsozialismus und Deutsche Glaubensbewegung*, Junker
und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1934, pp. 18-19
- “Dass wir uns als Einheit auf der Naturgrundlage unseres gemeinsamen Blutes erleben, bedeutet, (71
dass sich diese Einheit als ewiger Sinn in unsere Seele legt. Unser Blut [...] unterliegt dem Gesetze
der Natur. Es rinnt getrennt in vielen Adern – das ist seine räumliche Zerstreuung – und es ist
vergänglich in diesen Adern. Aber nun stellen wir uns die Einheit der Menschen dieses Blutes nicht
etwa gedanklich vor, wir addieren uns nicht miteinander, sondern wir fühlen uns erfüllt von einer
inneren Unendlichkeit, wenn wir in der Gleichheit unseres Blutes unsere seelische Gemeinschaft
bejahen. Ein überindividuelles Einheitsleben wird da in jedem von uns existent, das ebenso in allen
anderen, die völkisch erleben, existent wird.“ Hermann Schwarz, *Zur philosophischen Grundlegung*
des Nationalsozialismus, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1936, p. 6
- Schwarz, *Christentum*, p. 21 (72
Ibid. (73
Ibid., p. 41 (74
- “Nicht mehr der einzelne, sondern das ganze Volk ist Individuum“, Schwarz, *Zur philosophischen*, (75
p. 17
- “Nationalsozialismus bedeutet ein tiefes Wissen um Blutsgemeinschaft. Das Erlebnis der (76
schicksalhaften Blutsgemeinschaft erzeugt brüderliche Willensverketung der Volksgenossen, die
sich in Gefolgschaftswillen unter die Sendung des politischen Führers verdichtet. In der Kraft
solcher Willensverketung gebiert sich überpersonaliches Gottesstum, das allem andern Gottesatem
in uns Halt und Richtung gibt. Wir Deutschen sind keine Ganzheit. Aber nun schafft sich, immer
neu sich erzeugend, in jeder deutschen Seele das Leben unserer Ganzheit, Volkheit wird als ein
dynamischer Gottesstrom in jedem von uns existent”, Schwarz, *Christentum*, p. 44
- John Reddick, “The Shattered Whole’: George Büchner and Naturphilosophie”, in: Andrew (77
Cunningham and Nicholas Jardine (eds.), *Romanticism and the Sciences*, Cambridge University
Press, Cambridge 1990, p. 332
- Keith Anderton, *The Limits of Science: A Social, Political, and Moral Agenda for* ראו גם:
Epistemology in Nineteenth Century Germany. PhD diss. University of Harvard, 1993
- Anne Harrington, *Reenchanted Science. Holism in German culture from Wilhelm II to Hitler*, ראו:
Princeton University Press, Princeton 1996 (78
Ibid., p. 30 (79
- Klaus Vondung, *The Apocalypse in Germany*, University of Missouri Press, Columbia : מצוטט בתוך: (80
and London 2000, p. 163

Peter Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. Greenwood Press, Connecticut 1968, pp. (81
70-102