

Perspektivy vývoje lidstva

Dvanáctá přednáška

Dornach. 1. května 1921

GA 204

Rudolf Steiner

Dva hlavní proudy 19. století: formálně právnícky římský katolicismus románských národů a hospodářské myšlení vyrůstající ze sociální a průmyslové praxe Anglosasů s jejich mocenskými problémy.

To, co jsem se snažil včera okázat jako různé přípravy různých národů pro důležitý okamžik vývoje lidstva, který se nachází v polovině 19. století, a to, co se potom jaksi od tohoto bodu valí až do naší doby, to můžeme ilustrovat líčením souvislostí zevních úkazů a vnitřního běhu, duchovního chodu vývoje. Chceme dnes uvést něco z toho, co může poněkud vrhnout světlo na vlastní hlubší dějiny 19. století. Je přece v polovině 19. století bod, v němž se stává rozumová činnost plně funkční na základě činnosti lidského fyzického těla. Zatímco byla tato rozumová činnost v celém předešlém období, v období od 8. století před Kristem až do 15. století po Kristu, činností éterického těla, stává se od začátku 15. století stále více činností fyzického těla a to dosahuje svého vrcholu právě uprostřed 19. století. Tím se stal člověk vskutku duchovnějším, než byl dříve. Vhled do duchovního světa, který se dříve uskutečňoval, který byl ovšem již v novější době v soumrácném stavu, uskutečňoval se právě z intenzivnějšího spojení s fyzickým a éterickým tělem člověka. Nyní, jelikož člověk byl jednoduše uveden do situace, aby vykonával svým fyzickým tělem něco zcela nefyzického, činnost rozumovou, stal se zde tímto způsobem, pokud jde o jeho činnost, bytostí zcela duchovní. Ale tuto duchovnost popíral, jak jsem již včera řekl. Vztahoval to, co uchopoval v duchovnu, jen na fyzický

svět. A pro tento bod ve vývoji novější civilizace byly připravovány různé národy právě takovým různým způsobem, jak jsem se to včera snažil charakterizovat.

Z této včerejší charakteristiky vám vyplynulo, jak je v základě vlastně odlišné celé duševní uzpůsobení římsko-latinské části evropského obyvatelstva od části anglosaské. Zde spočívá vskutku radikální rozdíl, pokud jde o vnitřní duševní uzpůsobení. Tento radikální rozdíl můžeme nejlépe charakterizovat, když aplikujeme proudy, které probíhaly ve vývoji lidstva od dávných dob, které byly od dávných dob poznávány, když je aplikujeme na protiklad mezi Francií, Španělskem, Itálií a obyvatelstvem britských ostrovů s jeho celým americkým dorostem. Můžeme to charakterizovat tak, že řekneme: Vše, co bylo kdysi v praperské době kultem Ahury Mazdao. vzhlížení lidstva ke světlu, co potom před nás předstoupilo zeslabené v egyptsko-chaldejské kultuře, ještě zeslabeněji v kultuře řecké, co se potom stalo abstraktním v kultuře římské, to se odděluje v tom, co zde zůstává během středověku a novověku v římské části evropského obyvatelstva. Zůstal zde jaksi poslední výhonek Ormuzdovství zatímco na druhé straně se rozbřeskují jakožto novodobá kultura to. na co se v dávném perském světovém názoru pohlíželo jako na proud ahrimanský. Skutečně jako Ormuzd a Ahriman stojí v novější době navzájem proti sobě tyto dvě kultury. A do proudu Ormuzdova nacházíme vlité vše, co přichází z římské církve. Formy, které přijalo křesťanství, když se odělo římsko-právníckými státními formami, když se stalo papežskou církví v Římě, tyto formy jsou posledními výhonky. Poukázali jsme na mnoho jiného, z čeho vznikly. Ale vším jsou posledními výhonky Ormuzdova kultu. Lze ještě poznat v mešní oběti a ve všem, co zde je, tyto poslední výhonky, Ormuzdova kultu, a správně bude možné na to, co zde leží v základě, pohlížet jen tehdy, když se připisuje menší hodnota tomu, co je nevýznamnější vůči velkým proudům lidstva, a když se hledá pravá hodnota, pokud jde o pozorování, pokud jde o poznání, v tom, co žije jako forma myšlenková, jako forma pocitová. Zevně, vzhledem k zevní civilizaci, se vyjádřilo přece bouřlivě to. co jsou novodobé impulsy, ve Velké francouzské revoluci na konci 18. století. Zde žije, jak jsem vám včera naznačil, v abstrakcích apel na jednotlivého, individuálního vědomého člověka. Na základě světa idejí zanikla právě, mohlo by se říci, jako protiúder vůči tomu, co žije dále v římanství, tato abstrakce svobody, rovnosti a bratrství. Ale musíme rozeznávat mezi tím. co se zde vžilo, přicházejíc z pradávných duchovních proudů, do římské formy pocitu a myšlenek, s tím. co vzniklo na základě lidství. Musíme stále rozeznávat, co je podstatou jednotlivé národnosti a co jde

pokračujícím proudem všeobecného lidství. Uvidíme ještě dnes, jak se také později v 19. století vykrystalizovává právě z francouzství světlo, které poukazuje se vši energií na tento charakteristický bod ve vývoji lidstva v 19. století. Ale nacionální rys ve francouzství, ve španělství, v italské. ten má v sobě pokračování ormuzdovství v době, kdy zde stojí ormuzdovství, samozřejmě proměněné vlivem katolického křesťanství, jako stín pradávnej civilizace. Proto vidíme, jak se přes všechno usilování o svobodu stává římanství nositelem a zůstalo nositelem toho, co představuje římská církev jakožto světovláda. Vlastně nechápeme mnoho o chodu evropského vývoje, když si neujasníme, jak v tomto římanství dále žije římské církevnictví až do dnešních dnů. V podstatě žijí dokonce v boji proti zařízením církve myšlenkové formy, které jsou samy opět převzaty z tohoto církevně-katolického myšlení. A tak musíme rozeznávat onen všeobecný proud, který přijal abstraktní charakter, který je všeobecným proudem vývoje lidstva, který prochází Velkou francouzskou revolucí, a zvláštní národní proud, proud románský, proud latinský, který je vlastně zcela infikován římským katolicismem.

Nyní vystupuje s počátkem 19. století z tohoto proudu římského katolictví velkolepý úkaz, úkaz, ke kterému se v jeho celém významu pro evropský vývoj jen velmi málo přihlíží. Většina lidí, která si jen tak ospale žije vůči civilizačním úkazům, ta neví nic o tom, co vlastně žije hluboce v evropské civilizaci od začátku 19. století a naprosto spočívá v římském katolictví. Je to vše, co se, mohlo by se říci, potom shrnuje v první třetině 19. století v působení osobnosti de Maistreho. De Maistre je vlastně reprezentantem katolicismu neseného na vlnách římanství, katolicismu, který- ale má aspirace přivést celou Evropu opět do klína tohoto římského katolictví. A v de Maistreovi vystupuje osobnost myslitelně největší geniality, nejpronikavější duchovnosti, ale osobnost myslitelně veskrze římsko-katolická.

Chceme jen poněkud nahlédnout do toho, co lidé smýšlející protestantsky, lidé smýšlející evangelicky vůbec neznají, co ale přece žije v poměrně velkém počtu lidí evropského obyvatelstva. Obyčejně se neví, že existuje duchovní proud, který je zcela cizí tomu, co se jinak objevilo od začátku 15. století, který je ale s působnostmi tohoto nového ducha 5. poatlantského období dobře obeznámena.

Chceme poněkud charakterizovat, co žije jakožto světový názor v těch hlavách, jejichž geniálním reprezentantem je v první třetině 19. století de Maistre. Je dávno mrtvý, duch, který ho produševňoval. Žije v poměrně velkém počtu lidí v Evropě, a nyní v naší současnosti je doba, v níž se nově oživuje, v

níž přijímá nové formy, v níž se snaží získat formy stále větší a větší. Chceme charakterizovat několika větami světový názor, který je zde základem. Tento světový názor říká: Člověk tak jak žije na Zemi v době od začátku 15. století, je na šikmé ploše. Od tohoto začátku 15. století se rozšířily v evropské civilizaci jen lehkomyšlnost, bezbožnost, neduchovnost, lidstvo uchopil pouhý rozum, který je zaměřen na to, co je užitečné. Ale pravda, která je identická s duchovností světa, ta říká od pradávna něco jiného. Jen tento moderní člověk na tuto pradávno posvátnou pravdu zapomněl. Tato pradávna posvátná pravda, ta praví: Člověk je podle stvoření, člověk má jen důvod apelovat na své svědomí a na pokání ve své duši, aby se mohl pozvednout, s tím aby jako duše nepropadla materialitě. Jestliže ale evropské obyvatelstvo uplatňuje od poloviny 15. století materialitu. rozpadá se evropská civilizace, rozpadá se celé lidstvo.

Tak praví tento světový názor, jehož nejhlavnějším reprezentantem je de Maistre. Celé lidstvo se rozpadá do dvou kategorií, do té, která představuje království Boží a do té, která představuje království světa. A stoupenci tohoto světového názoru pohlížejí na obyvatelstvo Země a rozeznávají lidi, o nichž říkají, že náleží ke království Božímu. To jsou ti lidé, kteří ještě věří v pradávne pravdy, které v podstatě zmizely ve své pravé podobě začátkem 15. století a které lze ještě poznat v jejich nejlepších dozvucích v poznání Augustinově, jenž také rozeznává ony lidi, kteří jsou předurčení k nebeské blaženosti, a ony lidi, kteří jsou určeni k zatracení. Setkáme-li se s nějakým člověkem - tak říkají stoupenci de Maistrea, tak přísluší buď ke království Božímu nebo ke království světa. Jen podle zdání jsou tito lidé promíšení. Před očima duchovního světa jsou přísně od sebe odděleni, a lze je od sebe odlišit. Ve starověku holdovali lidé, kteří náleželi ke království světa, pověře, to znamená, že si činili falešné obrazy o božství, od začátku 15. století lpí na nevíře. Tak hovoří tito lidé. Co většina evropského obyvatelstva zaspala, že nyní skutečně nastalo na začátku 15. století nové období, to stoupenci de Maistrea dobře vědí. Poukazují na tento mezník, poukazují ale na tento mezník jako na ten, v němž lidstvo nepomohlo, co je zdrojem, vlastním zdrojem božské pravdy. Přívrženci de Maistrea hovoří takto: Lidstvo dospělo pouhým používáním stínovitého rozumu do situace, v níž se pojitko mezi ním a zdrojem věčné pravdy přetrhlo, a Prozřetelnost není již od oné doby povinna dávat lidstvu milost, nýbrž již je spravedlnost a tato spravedlnost se vyjeví v den Posledního soudu. Když se něco takového vypráví, je to, jako bychom chtěli lidem vypravovat pohádky, a přece existují v Evropě lidé, kteří lpí na tomto názoru. že božské

řízení světa zaujalo na začátku 15. století zcela jiný postoj k pozemskému člověku, kteří na této větě tak lpí jako moderní přírodovědci na zákonu gravitace nebo na něčem takovém. Přestože je existence tohoto pojetí života něčím velmi významným právě pro přítomnost, lidé současnosti nechtějí na něco takového pohlížet. Nejsilnější odpadnutí od pradávny pravdy vidí de Maistre ve Velké francouzské revoluci. Nepohlíží na ni tak, jak jsme na ni pohlíželi my, jako na abstraktní kmitavé vzlétnutí toho, co má člověka přivést k duši vědomé, nýbrž de Maistre na ni pohlíží jako na nejsilnější úpadek do bezvěství. Jako na to nejhorší, co se mohlo novějšímu lidstvu stát. A zvláště pro něho znamená francouzská revoluce právě to, že nyní je zcela zpečetěno, že božské řízení světa nemá žádnou povinnost poskytnout člověku ještě nějakou milost, ale jen spravedlnost, která se projeví, až přijde den Posledního soudu. A jsou již předurčení - tak se to předpokládá v těchto kruzích - ti lidé, kteří mají propadnout mocností zániku a jsou již označeni ti lidé, kteří jsou dětmi království Božího, kteří jsou určeni zachránit se, protože se ještě pevně přidržují toho, co mělo jakožto pradávna moudrost svůj zvláštní lesk ve 4. století po Kristu.

Takový impuls prochází již spisem, který napsal de Maistre v roce 1796. když byl ještě v Piemontu: „Úvahy o Francii“. Již zde předkládá Francii Velké francouzské revoluce, seznam hříchu, již zde odkazuje na podklady římanství, které ještě v sobě skrývá to, co vzešlo z dávných dob. Zvláště silně to ale vystupuje v pozdějších spisech de Maistreových, a tyto spisy souvisí s celým historickým posláním, které si de Maistre připisoval. Vyhledal si přece jako dějiště svého působení Petrohrad, z Petrohradu vycházely potom také jeho pozdější spisy. De Maistre měl grandiosní myšlenku, že naváže na rusovství, zejména na to, co sem bylo přeneseno z dávných dob a Asie jako něco živého v ortodoxně-katolickém ruském náboženství, a odtud chtěl navázat spojení k římanství. Chtěl uskutečnit velké spojení mezi tím, co žije v orientálním myšlení až k rusovství a tím, co vychází z Říma. Již ovlivněn tímto nazíráním je spis, který napsal v roce 1810 v Petrohradu: „Esej o obecném principu ústav států“. Na tomto spise již vidíme, jak se de Maistre vrací k tomu, čím bylo křesťanství před scholastickou dobou - pokud jde o jeho metafyzické mínění - čím bylo v prvních staletích, ale bylo takové, že je Řím akceptoval. On chtěl římské katolické křesťanství jakožto reálnou moc. ale přece v jistém smyslu odmítal, co již středověk jaksí přinesl jako něco nového tím, že se opíral o Aristotela. Aristotela chtěl v jistém smyslu vyřadit. Pokládal ho již za přípravu rozumu. Chtěl dosáhnout jinými silami člověka než logismem souvislosti s duchovnem.

Ale zvláště silně se pohybuje potom směrem v tomto duchovním pojetí onen spis, který' napsal v druhém desetiletí 19. století: „O papeži“. spis, o němž by se mohlo říci, dýchá klasicismem ve způsobu svého sepsání, který takřka náleží dobám francouzské kultury' za Ludvíka XIV. A který působí současně tak přesvědčivě, jako nějaký spis, který je inspirován. Papež je ukazován - a to je důležité, že je to řečeno z Petrohradu -jako oprávněný kníže moderní civilizace. Je představován tak. že se má rozlišovat mezi tím. co je časné, a tím. co přišlo do světa skrze jednotlivé papeže jako něco zhoubného, a mezi tím věčným principem římského papežství. A v papeži je jaksi představována inkarnace toho, co má jako Duch Země vládnout na této Zemi. Lze říci: Všechna vřelost, která žije v tomto spise o papeži, je zasníváním Ormuzda. které takřka vidí Ahuru-Mazdao samého inkarnovaného v římském papeži a co tudíž požaduje, aby římsko-katolická církev ve svém splnutí se vším, co se z Orientu vtilo do Ruska - neboť to stojí přece v pozadí - vládla a a smetla vše. co přinesla kultura rozumu od začátku 15. století.

V tomto smění působil de Maistre vlastně geniálně. V roce 1816 vyšel jeho překlad Plutarcha, jimž chtěl ukázat, jakou moc mělo křesťanství. které se přece, jak se domnívá, vplížilo jakožto myšlenková forma do pojednání Plutarchových, který' smýšlel přece ještě pohansky. A potom je vydán jako poslední spis, který' pochází od de Maistrea, opět v Petrohradu. „Večerní rozpravy z Petrohradu“ ve dvou svazcích, v nichž zaprvé vystupuje zvláště silně do popředí vše to, co jsem již charakterisoval, ale potom ještě zcela zvláště vystupuje do popředí radikální boj římského katolicismu proti tomu, co vystupuje na britských ostrovech jako jeho protihráč.

Vidíme-li na jedné straně, jak se po jistě stránce krystalizuje ve všem tom římský katolicismus, vidíme-li, co se k němu připojuje za osobnosti jako Ignác z Loyoly Alfonso di Liguori, Franz Xaverius atd., spojíme-li to s geniální hlavou de Maistrea. pohlédneme-li na vše. co zde žije, potom zde vidíme, řekl bych, zestárlé, zpět zůstavši světlo Ormuzdovo. A vidíme na druhé straně, co de Maistre vidí vcházet na Britských ostrovech a proti čemu nyní vystupuje ostře s kousavou šířavostí svého pronikavého ducha. To je jeden z nejgrandiosnějších duchovních bojů, které byly kdy vybojovány, tento boj de Maistrea proti vlastní bytostné podstatě Anglosasů. Bere si zvláště na mušku filosofickou osobnost Lockeho a vidí v Lockeovi takřka inkarnaci toho Ducha, který vede lidstvo do zániku. Až s extrémní duchaplností bojuje proti filosofii Lockc-ově. Musíme jen uvážít, co měla tato filosofie za význam. Musíme vidět v pozadí na jedné straně římské principy zasvěcení, které se vyžívají jako

pokračující kult Ormuzdův, musíme vidět vše to, co této straně připlynulo skrze Ignáce z Loyoly, skrze takového Bossuetta^{8 7} a co potom grandiosním způsobem proudilo skrze de Maistrea. Na druhé straně musíme vidět v protikladu ke všemu, co má svůj střed v římském katolicismu v Římě samém, co ale vychází naprosto ze zasvěcení, co je naprosto, řekl bych, nejnovější fází iniciace Ormuzdovy, musíme na druhé straně vidět všechny ty tajné společnosti, které se šíří ze Skotska dolu a skrze Anglii a v nichž se potom vyjadřuje to, co je anglickou filosofií a politikou atd., jak jsem to zde přece v jiné době vylíčil z jistého duchovního hlediska. De Maistre je právě tak dobře poučen o tom, co se uplatňuje z ahrimanského principu zasvěcení, jako je informován o tom, co chce uplatnit v nové formě jakožto iniciaci Ormuzdovu pro evropskou civilizaci. De Maistre dovede tyto věci všechny posoudit. Je dosti duchaplný, aby je vystihl také esotericky, když si bere na mušku filosofa Locke-ho, který je jaksi dítětem, zevním exoterickým dítětem ahrimanské inkarnace. Tím si bere na mušku důležitou osobnost, onu osobnost, která vystoupila s epochálním pokusem „O lidském rozumu“, který měl potom svůj velký vliv na francouzské myšlení. Locke byl přece zbožňován Voltairem a měl tak velký vliv, že paní de Sévigne řekla o jednom italském spisovateli, který upravil Lockeho pro Itálii, že by onen spisovatel byl nejraději jedl v každé hovězí polévce Lockeovy floskule.

De Maistre bral Lockeho pod lupu a říkal: ..Je nemožné, že by například Voltaire, že by jiní Francouzi mohli tohoto Locke-ho být jen číst!“ A šíří se ve všech „Večerních rozpravách z Petrohradu“ podrobně o tom jak se vlastně spisovatelé stávají ve světě slavnými. Ukazuje, jak je zcela možné, že Voltaire Locke-ho vůbec nečetl, nemohl ho mít vlastně přečteného, jinak by byl dostatečně duchaplný, aby ho nehájil, jak to činí.

Protože de Maistre vidí ve Voltairovi takřka ďábla, je přece vůči němu spravedlivý, když to o něm říká. A aby se to doložilo, existují celá pojednání o tom, jak se píše, jak se hovoří ve světě o lidech jako je Locke, na které se pohlíží jako na velké lidi, aniž se autoři primárně vůbec o ně ve skutečnosti starají, a vlastně je znají jen zcela druhotně z jiných pramenů. Jako kdyby lidstvo bylo uvězněno v omylu, tak působil Locke na tyto lidi a na celý moderní způsob myšlení, který potom podle názoru de Maistrea vedl k neštěstí Velké francouzské revoluce, ten vychází vlastně z Lockeho, to znamená. Locke je exponentem, symptomem, historickým symptomem pro něj. Odtud, odkud Locke vyšel, ovládá tento způsob myšlení svět. De Maistre bere pod lupu tohoto Locke-ho, a říká, že vlastně bylo málo spisovatelů, kteří měli takový absolutní nedostatek citu pro

styl jako Locke a ukazuje to na jednotlivostech. Snaží se dokázat v jednotlivostech, že to, co Locke říká, je tak triviální, tak samozřejmým, že se s tím vlastně vůbec nemusí počítat, nebo že není nutné, abychom se tím vůbec v myšlenkách zabývali. Říká: Voltaire prý říká, že Locke vždy definoval, vše jasně definuje, ale, de Maistre říká, co že jsou v podstatě tyto definice Lockeovy? Nejsou ničím méně než pravdami, „žvanivé tautologie“, kdybych použil moderního slova. Celá škrabanina Lockeho je prý možností bez stylu, bez geniality, plná tautologií, plná banálností.

Tak charakterisuje de Maistre to, co se stalo pro moderní lidstvo tím nejhodnotnějším: že toto moderní lidstvo spatřuje velikost v banálnosti, v populárnosti, v naprostém nedostatku geniality, v tom, co je možné nalézt na ulici, co se ale tváří jako filosofie.

Přitom je de Maistre člověkem, který všude hledá hlubší duchovní principy, tedy to, co je duchovně podstatné. Takové věci jak zde existují můžeme učinit dnešnímu člověku jen velmi obtížně srozumitelnými, neboť způsob, jakým taková osobnost, jakou je de Maistre, myslí, je pro dnešního člověka, který je zvyklý na stínovitý rozum, zcela vzdálený. De Maistre nevidí jen jednotlivého člověka. De Maistre vidí duchovní bytostnou podstatu, která skrze tohoto jednotlivého člověka působí. Co tento Locke napsal, je možné ve smyslu de Maistrea charakterisovat právě tak, jak jsem vám to nyní sdělil. Jen de Maistre to říká s mimořádnou duchaplností, genialitou. Ale současně také říká: „Když opět nyní tohoto Locke-ho posuzuji jako osobnost, tak byl přece jen zcela slušným člověkem, nemůžeme mít vůbec nic proti němu jako osobnosti. Je zhoubným pro evropské západní lidstvo, ale je slušným člověkem, a kdyby se dnes narodil a musil vidět, jak lidé používají této jeho trivialitu potom, co ji sám poznal po své smrti, tak by ronil hořké slzy nad tím, že lidé tímto způsobem padli do pastí jeho popularity, jeho banálnosti.“

To vše praví de Maistre s obrovskou silou, s velkou přesvědčivostí. Žije v něm impuls, aby tímto způsobem usmrtil, co se mu jeví jako vlastní odpůrce toho, co je římský katolicismus, co podle jeho mínění žije zvláště tam na druhé straně průplavu. Chtěl bych vám přečíst doslova jedno místo ze spisu „Večerní rozpravy v Petrohradu“, kde hovoří o neblahé - jak se domnívá - působnosti Lockeho v politice: „Tyto strašné zárodky“, říká, „by snad nedozrály pod ledem jeho stylu, v horkém bahně Paříže oživené vytvořily revoluční nestvůru, která pohltila Evropu“. A potom co říká takové věci proti Duchu, který se projevil skrze Lockeho, obrací se opět k Locke-mu jako k osobnosti. To je něco, co můžeme tak obtížně vysvětlit lidem dnešní doby, kteří zevní osobnost ihned

zaměňují s duchovním principem, který se skrze člověka vyslovuje, a pohlížejí na to jako na něco jednotného. De Maistre rozeznává vždy to, co se projevuje pod vlastní duchovností, od toho, co je vnější člověk. Opět se obrací k zevní osobnosti a říká: „Je to vlastně přece muž, který měl všechny možné ctnosti, ale měl je asi tak jako podle Swifta onen mistr tance, který' tak vynikal ve všech tanečních uměních a měl pouze jednu chybu, že kulhal.“ Tak prý' měl Locke všechny ctnosti. De Maistre pohlíží na něho jako na inkarnaci zlého principu - to není moje stylizace, nýbrž tohoto výrazu používá de Maistre sám - který hovoří skrze Lockeho a který nadsmyslově vládne od počátku 15. století. Dostáváme již jakýsi respekt před přesvědčivou duchovností, která žila v tomto de Maistreovi. Ale musíme přece také vědět, že existují lidé, kteří dnes opět získávají moc, kteří jsou dnes připraveni, aby si vydobyli zpět svůj vliv nad evropskou civilizací a kteří jsou naprosto inspirováni onou duchovností, kterou de Maistre representoval na nejvyšší úrovni.

Tento de Maistre měl v sobě ještě něco z oněch dřívějších instinktivních pohledů do souvislostí světa a člověka. Vyplývá to zvláště z onoho pojednání, které napsal o oběti a obětním kultu. Žilo v něm něco takového jako vědomí o tom, že se to, co je vázáné na fyzické tělo vzhledem k duši vědomé, musí se v člověku uplatňovat samostatně a že je to vtělené v krvi. A de Maistre v podstatě viděl boží existenci ve vývoji člověka asi tak do 4. století po Kristu, Krista dále působícího, toho nechtěl připustit. Chtěl vymazat především vše, co zde bylo od počátku 15. století, chtěl zpět do dávných dob a zde obdržel představu o Kristu, kterou měl, něco z dávného Jahveho, vůbec něco ze způsobu dávných pohanských bohů. Vracel se v podstatě až ke kultu Ormuzdovu. A z tohoto hlediska nahlížel, jak je vlastně třeba hledat božskost jen mimo lidskou duši vědomou, tedy také mimo krev. Z takových hlubokých podkladů jistého světového názoru vyslovuje de Maistre, že bohové o nichž hovoří - mají jistý' odpor vůči krvi a že musí být teprve usmířeni skrze krev, skrze krevní oběť. Krev se musí obětovat.

To je opět něco, čemu se samozřejmě dnešní člověk tak strašně osvěcovaný směje, když se mu to říká. Je to ale něco, co přešlo od de Maistrea na ty, kteří jsou jeho přívrženci a kteří přece jen tv oří část lidstva, kterou je třeba brát vážně, kteří ale těsně souvisí se vším, co dnes vychází z římského církevnictví. Nesmíme zapomenout, že máme před sebou v de Maistreovi nejčistšího a nejgeniálnějšího reprezentanta toho, co zde vstoupilo z římanství do francouzství, co také ve francouzství našlo výraz, mohlo by se říci, ve formě geniální, lidově-geniální. Co zde žije ve francouzství, to je to, co stále působilo,

že během celého 19. století hrál ve všem, co žilo ve francouzské politice, významnou roli klerikalismus. Ve Francii na sebe tvrdě narážely abstraktní impulsy svobody, rovnosti a bratrství vždy s tím, co zde žilo jakožto římský katolicismus, a musíme vlastně hluboce cítit, co žilo v takovém člověku, jako je Gambetta, kterému se v rozhodujícím okamžiku vydral hluboký povzdech: „Le clérica lisme voila annemi! - Klerikalismus, toť ten nepřítel“. Cítil tento klerikalismus, který pulsoval vším, co bylo uměním sociálního experimentování v první polovině 19. století, co žilo v Napoleonovi III., s čím musela bojovat dokonce komuna, co ale žilo dále až do pozdějších dob. co žilo v boulangismu v 80. letech, co žilo v bojích, které se odehrávaly kolem osobnosti Dreyfusovy, co žilo dále a žije ještě dnes. Žije zde právě to, co stojí ve vnitřním, duchovním, nejradikálnějším protikladu ke všemu, co je na oné straně průplavu La Manche a co je v podstatě ztělesněné v tom, co zůstalo z něčeho jiného, co zůstalo v různých zednářských řádech, zednářských lóžích. Jestliže máme na jedné straně zasvěcený římský katolicismus, tak máme na druhé straně ony proudy tajných společností, které jsem zde již charakterizoval z jiného hlediska, a které představují proud ahrimanský. Existuje mohutný rozdíl mezi způsobem, jak se vyžívá moderní otázka individuálního uplatňování jednotlivého člověka, řekněme, ve Francii ve volbách do parlamentu, a mezi způsobem jak se to vyžívá na druhé straně průplavu v Anglii. Ve Francii vychází vše z jisté teorie, z jistých ideologií. V Anglii vše vychází z bezprostředních praktických poměrů obchodního a průmyslového života, což přichází do konfliktu, jak jsem to včera vyložil, s dávnými patriarchálními poměry, které se zvláště vytvořily ve velkostatkářském životě. Pohledme na způsob, jak se věci odehrávají ve Francii. Máme vlastně všude, co nazýváme duchovními boji. Bojuje se za svobodu, rovnost a bratrství, bojuje se za odloučení školy od církve, bojuje se, aby církev byla zatlačena do pozadí. Ale zatlačit se nemůže, protože žije v hlubinách duševního života. Ale vše se odehrává, řekl bych, v oblasti jisté dialektiky, jisté diskuse.

V Anglii se to odehrává jakožto otázka moci. Máme zde jistý vnitřní proud, který náleží zvláště anglo-americkému obyvatelstvu. Tu si řekli jistí lidé - vylíčil jsem to zčásti - když se blížil střed 19. století: Nejde to již jinak, musí se lidem poukázat na to, že duchovní svět existuje. S pouhým stínovitým rozumem to nejde. Ale nemohli se rozhodnout vstřípit světu tento sklon k duchovnu jiným způsobem, než něčím, co je nad-materialismus“. totiž spiritismem. A spiritismus, který má opět větší moc.

než se myslí, vychází odtud. Spiritismus, který jaksi směřuje k tomu uchopit ducha zevně jako se uchopuje materie, je právě nadmaterialismus, materialističtější než samotný materialismus. Locke má své pokračování, mohlo by se říci, v tomto nadmaterialismu. A co zde jaksi žije ve vnitřní oblasti moderního vývoje kultury, vyjadřuje se zevně. Je to naprosto vždy znovu stejný úkaz. Máme sklon k onomu duchovnímu proudu, proti kterému de Maistre tak radikálně bojuje ve 40. letech na druhé straně průplavu: vše se má chápat materiálními entitami. Jako Locke poukazoval v podstatě na rozum, tak že odňal rozumu jeho duchovnost, že přímo použil toho, co je v člověku nejduchovnějšího k tomu, aby duchovnost v člověku popřel, ano, aby odkazoval člověka jen na materialitu, tak se poukazovalo nyní na ducha v 19. století a byla snaha ukazovat ho různými materiálními manifestacemi. Byla snaha učinit lidstvu ducha pochopitelným pomocí materialismu. Ale to, co zde žilo v zasvěcením různých bratrstev, to přecházelo do zevního sociálního a politického života.

A je možné říci: Obchodník s bavlnou Gobden a kvaker Bright, když bojovali za zrušení cel na obilí v roce 1846 a také je prosadili, byli v politickém životě právě takovými zevními agenty tohoto vnitřního duchovního proudu, jako jimi byla nejslepější kuřátka, která kdy v politice byla. Asquith a Grey v roce 1914. Zjistěte nebyli Gobden a Bright tak slepými kuřátky jako Asquith a Grey. Ale je to v podstatě tentýž postoj před světem v zevních úkazech jako v roce 1846 odstranění obilních cel, kdy průmysl zvítězil nad dávným patriarchálním systémem, jen v nové etapě, včera jsem vám vyjmenoval jiné etapy, které předcházely. A nyní vidíme, řekl bych, již etapu za etapou. Vidíme organizovat se dělníky. Vidíme, jak se potom stávají whigové vlastně stále více a více politickou stranou průmyslu, toryové stranou statkářů, to znamená dávné patriarchálnosti. Vidíme, jak to ale již nemůže odolávat tomu, co se zde tak tvrdě srazilo způsobem, jak jsem to včera charakterizoval: dávná patriarchálnost s tím, co se vsunulo jakožto moderní technika, moderní industrialismus jediným nárazem, takže se přeskočila staletí ba tisíciletí a ono duchovní uzpůsobení, v němž byla Anglie až do 19. století, je pokračováním předkřesťanských dob. se jednoduše spojilo s tím, co se vyvinulo v době novější.

Potom vidíme, jak se stále více a více rozšiřuje volební právo, jak toryové povolávají na pomoc muže, který by nebyl zcela jistě ještě před krátkou dobou k nim počítán, Disraeliho, lorda Beaconsfielda. Který byl židovského původu,

který byl outsiderem. Vidíme, jak se nakonec horní sněmovna stává jakýmsi stínem, a přichází rok 1914, kdy vzniká zcela nová Anglie. Budeme moci posoudit tento vznik nové Anglie správným způsobem teprve v pozdějších historických popisech.

Hledíte, tak jdou velké události ve vývoji 19. století. Zde vidíme zasvítat potom jednotlivé okamžiky, které poukazují na to, jak důležitý bod vlastně nastal ve vývoji lidstva. Ale jen nejosvícenější duchové, řekl bych, mohou nahlédnout, jaké jsou nejdůležitější záblesky světla. Často jsem upozornil na jeden úkaz, který je pro pochopení vývoje v 19. století důležitý v nejvyšším stupni. Upozornil jsem na onen okamžik, který se odehrává v Goethově domě ve Výmaru, kde Eckermann, poté co slyšel o červencové revoluci ve Francii, přichází ke Goethovi a Goethe mu řekl: „V Paříži se stalo něco nesmírného, vše je v plamenech!“ Eckermann se samozřejmě domníval, že Goethe mluví o červencové revoluci. Ta Goetha vůbec nezajímala, naopak řekl: „Tu nemíním, to není to, co mě zajímá, ale v Akademii v Paříži vypukl velký spor mezi Curierem a Geoffroyem de Saint - Hilaire o tom, zda jsou jednotlivé typy zvířat samostatné nebo zda je třeba pohlížet na jednotlivé typy zvířat tak, že přechází jeden typ do druhého.“ Cuvier tvrdil, že máme co činit s pevnými, ustrnulými typy, které nemohou přecházet navzájem do sebe zatímco Geoffroy říkal, že prý musíme pozorovat typ jako plynule přecházející jeden do druhého. To bylo pro Goetha vlastní světovou událostí novější doby!

A skutečně to tak bylo. Goethe to cítil nesmírně hluboce a nesmírně živě. Neboť to co bylo, co Geoffroy de Saint-Hilaire uplatňoval vůči Cuvierovi? Tušil, že když člověk nahlíží do svého nitra, může oživit tento stínovitý rozum, že tento stínovitý rozum není pouhou logikou, která se pasivně pouští do zevního světa, nýbrž může nalézt něco jako živoucí pravdu v sobě samém o věcech v tomto světě. Uplatnění živoucího rozumu, to tušil Goethe, cítil v tom, co žilo v Geoffroyovi de Saint- Hilaire, co právě, řekl bych, vyráželo svým životem vzhůru v tajném vývoji moderního lidstva a mělo svůj vrchol v polovině 19. století. A Goethe tušil tehdy skutečně něco velmi významného.

Cuvier. hluboce učení, velký badatel, tvrdil, že musíme rozlišovat jednotlivé druhy, stavět je vedle sebe. Nelze prý převádět jeden druh do druhého, nejméně například typ ptáka v typ savce atd.. Geoffroy de Saint-Hilaire tvrdil, že je možné převádět jeden ty do druhého.

Co zde stálo proti sobě? Obyčejná pravda a vyšší omyl? O nikoli, tak se ta věc nemá. Můžeme to, co tvrdil Cuvier dokázat obyčejnou abstraktní logikou, stínovitým rozumem právě tak dobře, jako je možné dokázat to, co tvrdil

Geoffroy de Saint-Hillaire. Na základě obvyčejného rozumu, který dnes ještě vládne v naší době, nelze tuto otázku rozhodnout. Proto se také tato otázka vždy znovu a znovu vynořovala a proto vidíme, jak v roce 1830 stojí v Paříži Geoffroy de Saint-Hillaire proti Cuvierovi. Vidíme, jak jiným způsobem Weismann a jiní stojí proti Haecklovi, na cestě této zevní vědy nelze tyto otázky rozhodnout. Zde neodvratně směřuje to, co se stalo stínovitým rozumem od začátku 15. století, čím de Maistre tak opovrhoval, směřuje to k tomu, aby duchovnost samotnou zrušilo.

De Maistre poukazoval na Řím. dokonce na to, že papež bez přihlídnutí k přechodným papežským osobnostem sídlí v Římě jakožto inkarnace toho, co je povoláno, aby vládlo moderní civilizaci. Završení dospěly tyto de Maistreeovy vývody v roce 1870, když bylo vyhlášeno dogma o neomylnosti, když byla prohlášena neomylnost papeže. Zde bylo sneseno dolů zastaralým Ormuzdovým kultem to, co má být hledáno v duchovních výšinách, sneseno dolů do osoby římského papeže. Zde se stalo zpozemštělou materií, na co se má pohlížet jako na duchovnost, zde je církev učiněna zevním státem, poté co se církví již dávno podařilo přizpůsobit zevní státy oné formě, kterou sama přijala, když se stala za Konstantina státním náboženstvím.

Zde máme v římanství na jedné straně, co se stává moderním státem, když se samotný právní princip velmi povyšuje a vyvolává svou vlastní polaritu ve Velké francouzské revoluci, na druhé straně máme zastaralý kult Ormuzdův. Potom máme to, co vzniká z hospodářského života. neboť veškerá opatření, která byla učiněna na druhé straně průplavu, vznikají z hospodářského života. V de Maistreeovi máme poslední velkou osobnost, která chce do právní státní formy vtisknout duchovnost, která chce snést dolů duchovnost do pozemské materiality. To je to, proti čemu se musí anthroposoficky orientované duchovní nazírání obrátit. Toto nazírání chce uplatnit nadsmyslovou duchovnost, chce k tomu, co zde stojí jako prodloužený krůt Ormuzdův, jako kult ahrimanský, připojit to, co přináší rovnováhu, ona chce Ducha samotného přivést k vládnutí v pozemských věcech.

To se nemůže učinit jinak, než že - když se na jedné straně vtiskla pozemskost do státně-právní formy, na druhé straně do formy hospodářské, když se vedle toho zřídí duchovní život tak, aby tento duchovní život nestanovil víru v nějakého zpozemštělého boha, nýbrž vládnutí Duchem samotným, který' sem vplývá s každým novým člověkem, jenž se na Zemi vtěluje. svobodný duchovní život, který chce uchopit Ducha, jenž stojí nad pozemskostí.

Opět se má uplatnit, co bychom mohli nazvat vylitím Ducha Svatého. V roce 869, na všeobecném ekumenickém koncilu, byl názor o Duchu potlačen, aby lidé nemohli dospět počátkem 15. století k uznání Ducha, který z nebes řídí Zemi, aby učinili de Maistrea možným ještě v 19. století.

To je ale to, že musíme apelovat nikoli na Ducha, o němž se věří, že je pozemsky vtělen, nikoli na Kristovu bytost, která jakoby žila dále v nějaké pozemské církvi, nýbrž že musíme apelovat na duchovní bytost, která je ovšem se Zemí spojena, kterou je ale nutné poznávat a zřít v Duchu. Protože ale vše, čeho musí člověk dosáhnout v pozemské sféře, musí být vy doby to v sociálním řádu, který sestupuje dolu s každým novým lidským životem, aby si vytvořilo fyzické tělo, které se nikdy nemůže stát samostatným v nějaké pozemské osobnosti, které žije v bytostné nadzemské podstatě.

Ustanovení dogmatu o neomylnosti je odpadnutí od duchovnosti, byl skutečně poslední, závěrečný bod toho, co se chtělo všeobecným ekumenickým koncilem roku 869. Musí se jít zpět k uznání, k víře, k poznání o duchu. To se může ale stát jen tehdy, když se náš sociální řád pronikne onou strukturou, která umožňuje svobodný duchovní život vedle oněch druhých věcí, které jsou vázané na Zemi jako život státní, jako život hospodářský.

Tak se staví to, co musí dnes člověk pochopit, do běhu civilizace. Tak to musíme v něm cítit. A když to v něm takto necítíme, potom nemůžeme dospět k nervu toho, co se vlastně chce vyjádřit v „trojčlennosti sociálního organismu“, co chce působit pro blaho civilizace, která jinak musí propadnout úpadku, jak to líčí Spengler.