

Berlín 20. ledna 1914

**Vzestup od pevného k pohyblivému
myšlení jako vzestup z říše duchů
formy k říši duchů pohybu.**

Rudolf Steiner

Moji milí přátelé, v těchto čtyřech přednáškách, které zde budu konat během našeho valného shromáždění, bych chtěl hovořit z určitého hlediska o souvislosti člověka s kosmem. A toto hledisko bych chtěl naznačit asi takto: Člověk v sobě prožívá to, co můžeme nazvat myšlenkou, a v myšlence se může cítit člověk něčím, co je přímo činné, jako například něco, co může vyvíjet svou vlastní činnost. Pozorujeme-li něco ve vnějším světě například růži nebo kámen a potom si představíme tuto vnější skutečnost, pak může někdo - právem - říci: „Ty vlastně nemůžeš vědět, kolik máš z toho kamene nebo z té růže, když šije představuješ. Pozoruješ-li růži, pak vnímáš její červeň, její tvar, a to, jak je rozčleněna do jednotlivých okvětních plátků, vidíš-li kámen, potom vnímáš jeho barvu, jeho různé hrany, ale vždycky si musíš říci: třeba je zde ještě něco, co se neprojevuje vnějším způsobem. Nevíš, kolik z toho kamene, z té růže je ve tvé představě.“

Má-li však někdo „myšlenku“, potom je to on sám, kdo tuto myšlenku udělá. Mohli bychom říci: Člověk je v své myšlence v každém jejím vláčeku, a proto se na této myšlence podílí celou svou činností. Ví, že to, co je v té myšlence, to tam sám on svojí myšlenkovou činností vložil a co do této myšlenky nevložil, to tam nemůže být. Člověk má přehled o té myšlence. Nikdo nemůže tvrdit, když si představuje myšlenku, že by v této myšlence bylo něco jiného, než co je v té růži a v kameni. Vždyť já jsem tu

myšlenku sám vytvořil, potom jsem zcela přítomný této myšlence a tedy vím, co v ní je.

Skutečně: myšlenka je něčím, co k nám bytostně patří. Na- jdeme-li vztah mezi myšlenkou a kosmem, potom jsme našli souvislost naší podstaty s kosmem, s vesmírem. Učiníme-li myšlenku naším východiskem při pozorování závislosti člověka na kosmu, potom se nám toto pozorování bude jevit jako vskutku plodné. Udělejme tedy takové pozorování, jež nás dovede do významných výši anthroposo- fického zkoumání. Budeme však muset dnes vystavět jakýsi „základ“, jenž se bude mnohým z vás zdát poněkud abstraktní. Avšak uvidíme v příštích dnech, že tento základ bude třeba, protože bez něj bychom mohli přistupovat k vysokým metám, ke kterým chceme těmito čtyřmi přednáškami dospět, jen s jistou povrchností.

Co jsme zde právě řekli, to nám slibuje, že pokud se člověk drží toho, co má v sobě jako myšlenku, pak může najít důvěrný poměr mezi svou vlastní bytostí a kosmem. Avšak je zde určitá obtíž, chceme-li se dostat na toto hledisko, velká obtíž! A to proto, že je sice pravda, že člověk žije v každém vlákenku myšlenky a má-li myšlenku, musí ji znát tedy intimněji než všechny představy, nu ano - ale většina lidí vůbec myšlenky nemá! A na to se obyčejně s dostatečnou důkladností nemyslí, že většina lidí nemá myšlenky. Nemyslí se na to s dostatečnou důkladností proto, že právě k tomu by bylo třeba „myšlenek“. A především je nutné upozornit na jednu věc: co lidem v nejširším rozsahu našeho života překáží, aby mohli mít myšlenky, je to, že lidem pro obyčejnou potřebu života není vůbec třeba proniknout vskutku až k myšlence, ale že se místo „myšlenky“ spokojí se slovem. Většina toho, co nazýváme v obyčejném životě „myšlením“, probíhá totiž ve slovech: myslíme „ve slovech“. Myslíme ve slovech mnohem více, než bychom věřili. A mnozí lidé, hledají-li vysvětlení něčeho, jsou spokojeni, řekne-li se jim nějaké slovo, které je jim známé, které jim něco připomíná: a potom mají za to,

že to, co při takovém slově pociťují, je vysvětlením a myslí si, že mají „myšlenku“.

A opravdu, co jsem právě řekl, vedlo k tomu, že v určité době vývoje lidského duchovního života vznikl názor, který ještě dnes sdílí mnoho lidí, kteří se nazývají „myslitelé“. V novém vydání knihy „Světové a životní názory v 19. století“ jsem se pokusil přepracovat tento spis důkladně tím, že jsem vpředu zařadil dějiny vývoje základního myšlení od 6. století př. Kristem až do 19. století a nakonec jsem k tomu, co už bylo dáno tehdy, když kniha poprvé vyšla, připojil znázornění - řekněme myšlenkového duchovního života až k dnešku. I původní obsah byl velmi přepracován. Pokusil jsem se zde ukázat, jak „myšlenka“ v určitém minulém období teprve vzniká. Opravdu vzniká vlastně teprve - mohli bychom říci, kolem 6. nebo 8. století př. Kristem. Před tím lidské duše vůbec neprožívaly to, co je možné nazývat v pravém smyslu slova „myšlenkou“. Co prožívaly před tím lidské duše? Před tím prožívaly „obrazy“. A veškeré prožívání vnějšího světa se dělo v obrazech. Již mnohokrát jsem o tom s vámi z jistých hledisek hovořil. Toto prožívání obrazů je poslední fází starého jasnozřivého prožívání, jasnozřivých zážitků. Odtud přechází pro lidskou duši „obraz“ v „myšlenku“.

V oné knize jsem chtěl ukázat tento výsledek duchovní vědy čistě sledováním filosofického vývoje. Setrvávající výhradně jen na půdě filosofického vývoje, ukazují, že myšlenka se kdysi zrodila ve starém Řecku, že vzniká a vyvěrá pro lidské duševní prožívání ze starého prožívání vnějšího světa v symbolech. Potom jsem se snažil ukázat, jak tato myšlenka pokračuje v Sokratovi, v Platonovi a Aristotelovi, jak získává jisté formy, jak se dále vzestupně vyvíjí a jak potom ve středověku vede k tomu, o čem se hned nyní zmíním.

Vývoj myšlenku vede k pochybnosti o tom, že by vůbec

ve světě mohlo být něco, co se nazývá „všeobecnými myšlenkami“, „všeobecnými pojmy“. Vývoj myšlenky vede k takzvanému nominalismu, to jest filosofickému názoru, že obecné pojmy nemohou být ničím jiným, než pouhými jmény, neboli jen slovy. O takové „všeobecné myšlence“ existoval dokonce filosofický názor - a mnozí lidé jej ještě dnes mají - že takové obecné myšlenky mohou být jen pouhými slovy.

Abychom si objasnili, co jsem právě řekl, předpokládejme nějaký snadno přehledný, dokonce všeobecný pojem, třeba obecný pojem „trojúhelníka“. Člověk, jenž je nominalistou se nemůže dostat z toho, co se v tomto směru vytvořilo jako „nominalismus“ v 11. a 13. století. Takový člověk řekne: „Tak mi nakresli trojúhelník!“ No, a já mu nakreslím trojúhelník.

„To je hezké“, řekne, to je zcela zvláštní trojúhelník se třemi ostrými úhly. Takové trojúhelníky také existují. Ale já ti nakreslím jiný“. A nakreslí trojúhelník s pravým úhlem a potom nakreslí takový, co má takzvaný tupý úhel.



Potom ten první trojúhelník nazveme ostroúhlým (rovnostranným), druhý „pravoúhlým“ a třetí „tupoúhlým“. A ten člověk potom řekne: „Věřím ti, že je ostroúhlý, pravoúhlý a tupoúhlý trojúhelník. Ale to přece není obecný trojúhelník, ve kterém musí být obsažené vše, co trojúhelník může mít. V obecném pojmu trojúhelníka musí být obsa

ženy všechny typy trojúhelníků. Avšak ostroúhlý trojúhelník nemůže být zároveň také trojúhelníkem pravoúhlým a současně tupoúhlým. Ostroúhlý trojúhelník je zcela zvláštním ne obecným trojúhelníkem, stejně tak pravoúhlý a tupoúhlý jsou zvláštní typy trojúhelníků. „Obecný“ trojúhelník však neexistuje. Tedy „obecný“ trojúhelník je jen slovem, které zahrnuje zvláštní trojúhelníky: není však pojem obecného trojúhelníka. To je jen „slovo“, které zahrnuje jednotlivosti. Tak to přirozeně může jít dále. Předpokládejme, že někdo vysloví slovo „lev“. Člověk nominalista řekne: „V berlínské ZOO je lev, v ha- noverské ZOO je také lev a stejně tak v mnichovské ZOO je lev. Jsou jednotliví lvi, není ale všeobecný lev, který by byl nějak obsažen v berlínské, hanoverském a mnichovském lvu. To je pouhé slovo, zahrnující jednotlivé lvy.“ Jsou jednotlivosti a kromě jednotlivých věcí - říká nominalista - není nic, než jen slova, která ty jednotlivosti spojují dohromady.

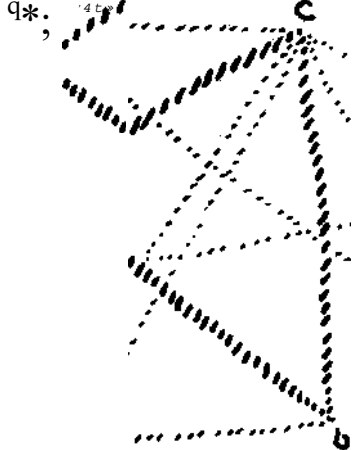
Takový názor tedy vznikl - jak již bylo řečeno. Ještě dnes jej zastupují ostrovtipní logikové. A kdo se jen trochu zamyslí nad tím, co jsme zde řekli, musí v zásadě přiznat: To je ale zvláštní: nedá se jen tak prostě uhodnout, zdali opravdu ten „obecný lev“ a „obecný trojúhelník“ je, protože to nejsme schopni nahlédnout. Kdyby teď skutečně někdo přišel a řekl: „Koukej příteli, netroufám si myslet, že bys mi mohl ukázat mnichovského lva, hanoverského lva a berlínského lva, tvrdíš-li, že je „lev jako takový“, tak mne musíš někam dovést, kde ten „obecný lev“ je. Ukážeš-li mi však jen mnichovského lva, nebo hanoverského a berlínského, tak jsi mi nedokázal, že „obecný lev jako takový“ existuje a kdyby zde byl někdo, kdo má takový názor a měl by se mu ten „obecný lev“ ukázat, to bychom především byli trochu na rozpacích. Není to tedy tak lehké, odpovědět na otázku, kam dovést člověka, kterému chceme ukázat „lva jako takového“.

' My se teď však nechceme pouštět do toho, co nám dává duchovní věda, to ještě přijde. Chceme zůstat u myšlení, tedy u

toho, k čemu se dá dojít cestou myšlení, a musíme si říci: Chceme-li zůstat na této půdě, tak to do dobře nejde, abychom nějakého pochybovače dovedli ke „lvu“ jako takovému“. To opravdu nejde. To je potíž, kterou musíme prostě uznat. Vždyť neuznáme-li tuto potíž v oboru obyčejného lidského myšlení, zde se prostě nepouštíme do nesnází lidského poznávání vůbec.

Zůstaňme u trojúhelníka, vždyť konečně pro obecnou věc je lhostejné, objasníme-li si to na trojúhelníku, na lvu nebo na něčem jiném. Především se je vyloučené, že bychom mohli nakreslit „obecný“ trojúhelník, který má vlastnosti všech trojúhelníků, jenž by obsahoval všechny možné trojúhelníky. A protože to vypadá nejen beznadějně, ale pro obyčejné lidské myšlení je to skutečně vyloučené, zastavuje se zde všechna vnější filosofie na hranici, a bylo by jejím úkolem, aby si skutečně přiznala, že jako vnější filosofie stojí na hranici. Ale tato hranice je jen hranicí vnější filosofie. Je přece jen možné se dostat za tuto hranici, a pokusíme se nyní seznámit s touto možností.

Mysleme si, že nebudeme kreslit trojúhelník jednoduše tak, že bychom řekli: Teď jsem si tady nakreslil trojúhelník, takový: To by se vždy mohlo namítat: to je ostroúhlý trojúhelník, to není obecný trojúhelník. On se totiž ten trojúhelník může kreslit i jinak. Vlastně se to nedá, ale hned uvidíme, jaký je vzájemný vztah mezi „dá se“ a „nedá se“. Předpokládejme, že ten trojúhelník, co zde máme, nakreslíme takto a že dovolíme každé jednotlivé straně, aby se pohybovala každým směrem, kam chce, a že jí dovolíme, aby se pohybovala různou rychlostí, takže by strany v příštím okamžiku mohli zaujmout například tyto polohy:



Zkrátka se pustíme do nepohodlné představy a řekneme: Nenakreslím jen jeden trojúhelník, abych ho nechal stát, ale budu mít určité požadavky na tvou představivost. Musíš si myslit, že strany trojúhelníka jsou neustále v pohybu. Jsou-li v pohybu, může pomocí těchto pohybu vzniknout současně pravoúhlý a tupoúhlý trojúhelník nebo jakýkoli jiný. V tomto oboru je možné provádět a též požadovat dvojí. Zaprvé, co je možné požadovat je mít pěkné pohodlíčko: nakreslí-li někdo trojúhelník, tak je nakreslen a člověk ví jak vypadá a může si v myšlenkách pěkně odpočinout, protože má, co chce. Ale je možné to udělat i jinak. Můžeme se dívat na trojúhelník jako na východisko a současně můžeme dovolit každé straně, aby se otáčela jinou rychlostí a v různých směrech. Zde to již nemáme tak pohodlné, protože musíme v myšlenkách provádět pohyby. Ale za to jsme získala opravdu pojem obecného „trojúhelníka“. Nezáskáme jej však tehdy, chceme-li to odbýt jen jediným trojúhelníkem. Tento obecný

trojúhelník se může objevit jen tehdy, pokud je naše myšlení v neustále čilém pohybu.

A protože filosofové neudělali to, co jsem právě řekl, totiž, aby uvedli myšlenky do pohybu, stojí nezbytně na hranici a tím dávají základ nominalismu. A teď si to, co jsem právě řekl přeložíme do nám známé řeči, která je nám již dávno známá.

Žádá se tu od nás, máme-li vystoupit od konkrétní myšlenky k obecné myšlence, abychom tu konkrétní myšlenku uvedli do pohybu, takže ta „pohyblivá myšlenka“ je „obecnou myšlenkou“, jež klou- zá z jedné formy do druhé. Říkám „formy“: správně myšlené je to tak, že se to celé pohybuje a každý jednotlivý prvek, kteiy tímto pohybem vzniká, je v sobě uzavřenou formou. Dřív jsem kreslil jen jednotlivé formy: ostroúhlý, pravoúhlý a tupoúhlý trojúhelník. Teď nakreslím něco, vlastně to nekreslím, to jsem už řekl: ale mohu si představit to, co má vyvolat představu, že obecná myšlenka je v pohybu a zůstává-li v klidu potom vytváří jednotlivé formy. Zde vidíme: filosofové nominalismu, kteří nutně stojí na hranici, se pohybují v určité říši, v říši duchů Formy. Uvnitř této říše duchů Formy, která je kolem nás, panují tvary a protože tvary vládnu, jsou v této říši samé, přísně v sobě uzavřené jednotlivé věci. Z toho vidíte, že ti filosofové, které myslím, se nikdy neodhodlali vyjít z říše forem a proto nemohou mít v obecných myšlenkách nic než slova, opravdu „pouhá slova“. Kdyby vyšli z říše zvláštních věcí, to jest tvarů, přešli by do představování, které je v neustálém pohybu, to je měli by ve svém myšlení zpřítomněnou říši duchů pohybu, nejbliže vyšší hierarchii. Do toho se však ti zmínění filosofové nepustí. A když se kdysi v poslední době západní myšlení vyskytl člověk, který se odhodlal takto opravdu myslet, bylo mu málo rozuměno, ačkoliv se o něm mnoho mluví a tlachá. Přečtěme si, co Goethe napsal ve své „Metamorfose rostlin“, čemu říká „prarostlina“, „prazvíře“ a uvidíme, že se k těmto pojmům

:

„prarostlina“, „prazvīře“ dostaneme jen tehdy, uvedeme-li naše myšlenky do pohybu.

Uchopíme-li tuto myšlenkovou pohyblivost o níž hovoří sám Goethe, potom nemůžeme nikdy dojít k abstraktnímu pojmu, jenž je ohraničen ve svých myšlenkových formách, ale získáme to, co v těchto formách žije, co se formuje celým vývojem říše zvířecí nebo říše rostlinné a co se při tomto utváření mění stejně, jako se proměňuje trojúhelník v ostroúhlý nebo tupoúhlý, co je v okamžiku „vlkem“ a „lvem“, a hned „broukem“, podle toho, jak probíhá tato pohyblivost formování a jak se tato pohyblivost mění, zatímco prochází konkrétními jednotlivostmi. Goethe převedl pevné nehybné pojmy tvarů do pohybu. To byl jeho velký hlavní čin. To byl také významný prvek, který zavedl svého času do pozorování přírody.

Vidíte zda na tomto příkladu, že to, co nazýváme „duchovní věda“ je opravdu schopná vyvést lidi z toho, na čem nutně musí dnes lpět, i když jsou filosofové. Neboť bez pojmů, které získáváme za pomoci duchovní vědy, není možné vůbec - je-li člověk čestný - připustit něco jiného, než že „obecné myšlenky“ jsou pouhými slovy. Proto jsem řekl: většina lidí nemá myšlenky. A mluví-li se jim o myšlenkách, odmítají to.

Kdy se mluví lidem o „myšlenkách“?

Když například řekneme, že zvířata a rostliny mají „skupinové duše“. Řekneme-li: „obecné myšlenky“ nebo „skupinové duše“ (uvidíme během přednášek, jaký je mezi nimi vztah), zůstává to pro myšlení stejné. Ale skupinovou duši není možné pochopit jinak než že ji myslíme v neustálém vnějším a vnitřním pohybu. Jinak nemůžeme dojít k pojmu skupinové duše. To však lidé odmítají. Proto odmítají „skupinovou duši“ a tím zároveň odmítají i obecnou myšlenku.

K poznávání zjevného světa nepotřebujeme myšlenky: zde stačí jenom vzpomínka na to, co jsme viděli v říši tvarů. A právě to je to, co většina lidí zná: to, co viděli v říši tvarů. Zde

;

zůstávají obecné myšlenky pouhým slovem. Proto jsem mohl říci: většina lidí nemá myšlenky. Nebot' obecné myšlenky zůstávají pro většinu lidí jen slovy. A kdyby mezi mnoha duchy vyšších hierarchií nebyl též genius řeči, jenž vytváří obecná slova pro obecné pojmy, potom by to nemohli lidé sami vytvořit. Tedy lidé skutečně dostávají především z řeči své obecné myšlenky a nemají tak víc než všeobecné myšlenky, jež jsou uloženy v řeči.

Z toho však vidíme, že toto myšlení skutečných myšlenek musí být něčím zvláštním. Že zde musí být něco zvláštního, pochopíme z toho, jak těžce vlastně lidé přicházejí k jasnosti na myšlenkové oblasti. Ve vnějším triviálním životě může snad člověk často tvrdit, chce-li se trochu vynášet: že myšlení je lehké. Ono však není lehké. Nebot' skutečné myšlení vyžaduje vždy, aby člověk byl zcela blízko, jaksi nevědomě zasažen zavanutím z říše Duchů pohybu. Kdyby bylo myšlení tak úplně snadné, nebylo by tolik ohromných omylů v oboru myšlení. Tak se lidé již více než sto let trápí myšlenkou, kterou jsem již častěji uvedl a kterou vyslovil Kant.

Kant chtěl vyvrátit takzvaný „ontologický důkaz Boha“. Tento ontologický důkaz o existenci Boha pochází z dob nominalismu, kdy se říkalo, že obecné pojmy jsou jen pouze slova a že neexistuje něco obecného, co by odpovídalo jednotlivým myšlenkám, jako odpovídají jednotlivé myšlenky představám. Uvedu tedy tento ontologický důkaz Boha jako příklad, jak se myslí. V tomto ontologickém důkazu se praví přibližně toto: Předpokládáme-li, že je Bůh, musil by být nejdokonalejší bytostí. Je-li nejdokonalejší bytostí, nesmí mu scházet „bytí“, tedy existence, neboť jinak by byla ještě nějaká dokonalejší bytost, jež by měla ony vlastnosti, jež máme na mysli, a jež by kromě toho existovala. Je nutné si tedy myslet nejdokonalejší bytost tak, že existuje. Není tedy možné si Boha myslet jinak, než jako existujícího, myslíme-li jej jako nejdokonalejší bytost. To znamená, že můžeme přímo z důkazu odvodit, že podle

ontologického důkazu Boha musí Bůh existovat. Kant se pokoušel tento důkaz vyvrátit tím, že chtěl ukázat, že nelze z „pojmu“ vyvodit existenci nějaké věci, a razil proto pověstné slovo, o kterém jsem se také již častěji zmínil: že totiž sto skutečných tolarů není nic víc a nic míň než sto možných tolarů. To znamená: má-li jeden tolar tři sta feniků, musí se počítat sto skutečných tolarů po 300 fenicích, a stejně by se musilo počítat sto možných tolarů právě tak jako sto skutečných tolarů, čili: není zde rozdíl, myslím-li si sto opravdových tolarů nebo sto možných tolarů. Nesmí se tedy z pouhé myšlenky nejdokonalejší bytosti chtít vyloupnout její existence, neboť pouhá myšlenka možného Boha by měla stejné vlastnosti jako myšlenka skutečného Boha. To se zdá být velmi rozumné. A již sto let se lidé trápí tím, jak je to s tím 100 možných a 100 opravdových tolarů. Ale předpokládejme nějaké blízké hledisko, totiž z praktického života. Z tohoto hlediska je možné říci, že 100 možných tolarů není víc než 100 skutečných? Můžeme říci, že 100 opravdových tolarů je právě o 100 tolarů více, než 100 tolarů možných! Vždyť je to zcela jasné: myslíme si na jedné straně 100 možných tolarů a 100 skutečných tolarů na straně druhé, v tom je přece rozdíl! Na té druhé straně je právě o 100 tolarů víc. Vždyť, jak se zdá, na těch 100 opravdových tolarích právě v životě nejčastěji záleží.

Ale věc má ještě hlubší aspekt. Je zde totiž možná otázka: O co tu jde při tom rozdílu mezi stem možných a stem skutečných tolarů? Domnívám se, že každý připustí: pro toho, kdo těch sto tolarů může mít, je nepochybný rozdíl mezi stem skutečných tolarů a stem možných tolarů. Neboť pomyslete si: Potřebovali byste sto tolarů a někdo vám dá na výběr, má-li vám dát sto možných nebo sto skutečných tolarů. Můžete-li je dostat, zdá se, že vám přece bude na tom rozdílu záležet. Ale předpokládejte, že by šlo o to, že byste těch sto skutečných tolarů nemohli mít. Zde by vám mohlo být jedno, nedá-li vám někdo sto možných nebo sto opravdových tolarů. Ne- můžeme-li je mít, zde

je skutečně sto opravdových tolarů právě tolik jako sto možných.

Avšak má to přece význam. Takový význam totiž, že tak jako Kant mluvil o Bohu, mohlo se mluvit jen v době, kdy již nebylo možné „mít Boha“ z podkladu lidské zkušenosti. Když Bůh již nebyl dosažitelný jako skutečnost, byl jen pojem možného Boha nebo skutečného Boha právě tak stejný, jako je jedno, nemůžeme-li mít sto opravdových tolarů nebo sto možných. Nemá-li duše již cestu ke skutečnému Bohu, nepřivádí k němu již ani myšlenkový postup, uspořádaný v Kantově slohu. Vidíte tedy, že věc má přece ještě nějakou hlubší stránku. Uvádím to však jen proto, abych tím ukázal, že jde-li o „myšlení“, je nutné opravdu zabrat trochu hlouběji. Vždyť i nej osvícenějším duchům se v myšlení přihodí chyby a dlouho není možné nahlédnout, kde je v myšlence kaz - jako například v Kantových stu možných a stu skutečných tolařech. U myšlenek vždy záleží na tom, abychom brali v úvahu okolnosti, v nichž se myšlenka zrodila.

Pokoušel jsem se Vám ukázat nejprve z povahy obecné myšlenky a potom na tom, že jsou takové chyby v myšlení jako zvláště tahle Kantova, že přece jen není možné cestu myšlení pozorovat jen tak, aniž se do věci zahloubáme. Přibližme se k tomu ještě ze třetí strany.



Mysleme si, že by zde byla nějaká hora nebo kopec a

vedle strmý svah a na tom strmém svahu by vyvěral pramen: a tento pramen by tekł svisle jako opravdový vodopád po svahu dolů. A v naprosto stejných poměrech bychom viděli nahoře dále druhý pramen a tento by chtěl dělat to, co první, ale neudělá to. Nemůže se totiž vrhat dolů jako vodopád, ale pěkně si stéká jako potůček nebo řeka. Má voda u druhého pramene jiné síly než u prvního? Samozřejmě nikoliv. Neboť ten druhý pramen by dělal právě to, co první, kdyby mu hora nebránila a nevyslala vzhůru své síly. Kdyby zde nebyly tyto síly, které hora vyslala vzhůru, tyto zadržující síly, potom by se druhý pramen řítıl dolů jako ten první. Jsou zde tedy dvě síly: zemská tíže, která vrhá pramen dolů. Avšak ta je i u druhého pramene stejná, neboť můžeme říci: tady je tato síla a vidím jak táhne pramen dolů. Kdyby však někdo byl skeptikem, mohl by to u druhého pramene popřít a říci: Především tady není nic vidět, kdežto u prvního pramene je každá krůpěj vody strhávána dolů. Proto musíme u každého bodu ve druhém prameni přidat sílu, která působí proti zemské tíži jež je zadržující silou hory. Nyní předpokládáme, že přijde někdo a řekne: „Co mi tu vyprávíš o síle tíže, tomu zcela nevěřím, ani tomu, co povídáš o té své „zadržující síle“. Co pak tam je hora příčinou toho, že pramen volil takovou cestu? Nevěřím tomu!“ No a zde bychom se zeptali: „Čemu tedy vlastně věříš?“ A on by odpověděl: „Myslím, že tam doleje trochu vody: přímo nad tím je právě taková troška vody, nad tím znovu atd. Já věřím, že ta voda, co je dole, je shazována dolů tou hořejší vodou, a tu hořejší vodu zase sráží ta nejhořejší. Každá výše ležící vrstva vody sráží vždy předchozí vrstvu dolů.“ To je náramný rozdíl. První člověk tvrdí, že vodu stahuje dolů síla tíže, a druhý člověk říká, že tam jsou vrstvy vody a ty postrkují stále dolů vrstvy, které leží pod nimi a proto za nimi jde potom voda, která leží nad tím.

Není-liž pravda, že by byl notně pošetilý ten, kdo by chtěl mluvit o takovém „strkání“. Ale představme si, že nejde o potok nebo o proud, ale o dějiny lidstva, a že by člověk právě řečený

řekl: „Jediné, co ti věřím, je toto: Teď žijeme ve 20. století a zde se odehrály nějaké události, tyto události byly způsobené událostmi v poslední třetině 19. století a tyto byly zase způsobené událostmi druhé třetiny 19. století a ty opět událostmi první třetiny 19. století.“ Tomu se říká „pragmatická historie“, kde se mluví vždy ve smyslu „příčin a účinků“, že vždy z příslušných předchozích událostí je možné vysvětlit události následující. Tak jako někdo může popírat tíži a říci: „u těch vodních vrstev stále někdo postrkuje“, tak je tomu též, učí-li někdo pragmatickým dějinám a vysvětluje stav 19. století jako následek francouzské revoluce. My ovšem říkáme: „Ne, jsou ještě jiné síly kromě sil, jež by zezadu posunovaly a které v pravém smyslu slova vlastně vůbec nejsou: neboť tak, jako neposunují ty síly ve vodním proudu, tak neposouvají ani události v pozadí v dějinách lidstva. Nýbrž přicházejí vždy nové vlivy z duchovních světů - tak jako u pramene neustále působí tíže - ty vlivy se s jinými silami, tak jako se tíže ve vodním proudu kříží se zadržující silou hory. Kdyby zde byla jen jedna síla, viděl bys, že by dějiny probíhaly zcela jinak. Ty však v tom jednotlivé síly nevidíš, nevidíš, co je fyzickým světovým řádem, a co bylo popsáno jako následek vývoje saturnského, slunečního a měsíčního ve vývoji Země. A nevidíš, co se neustále děje v lidských duších, které procházejí životem v duchovém světě a znovu sestupují dolů. Ty to prostě popíráš!“

Je však takové pojetí dějin, které vypadá, jako by někdo přišel s názory, jež jsme právě charakterizovali - a není to nijak vzácné! Dokonce se na ně hledělo v 19. století jako na pojetí ohromně duchaplné. Co bychom však o tom řekli s vyššího hlediska? Kdyby někdo o horském toku tvrdil totéž co o dějinách, tvrdil by holý nesmysl. Avšak, co to je, tvrdí-li stejný nesmysl, jde-li o dějiny? On toto ovšem nepozoruje. A dějiny jsou tak složité, že se přednášejí jako „pragmatické dějiny“ téměř všude stejně, jenže se to nepozoruje.

Z toho vidíme, že duchovní věda, jejímž posláním je

přinést zdravé zásady pro pochopení života, rozhodně má co činit v nejrůznějších oblastech života: že opravdu je jaksi nutné se nejprve učit myšlení, nejprve se seznámit s vnitřními zákony a impulsy myšlení. Jinak se zde může přihodit všelicos groteskního. Tak například kdosi nyní škobrtá, klopýtá a pokulhává právě na problému „myšlení a řeči“. Je to proslavený kritik řeči Fritz Mauthner, který teď napsal také velký filosofický slovník. Tlustá Mauthnerova kniha „Kritika řeči“ se dožila již třetího vydání: stala se tedy věhlasnou knihou pro naše vrstevníky. Mnoho duchaplného je v té knize, ale jsou zde také hrozné věci. Tak například v ní můžeme najít podivnou chybu myšlení a skoro v každém pátém řádku zakopneme o takovou chybu, že ten dobrý Mauthner pochybuje o užitečnosti logiky: neboť pro něj znamená „myšlení“ vůbec jen „mluvit“ a potom nemá vůbec smysl zabývat se logikou, to potom děláme jen gramatiku. Ale kromě toho praví: „Jelikož tedy nemůže existovat logika, byli logikové blázni.“ A potom říká: „v obyčejném životě vznikají z úsudků soudy a ze soudů teprve představy. Tak to lidé dělají! K čemu potom potřebujeme logiku, pokud lidé říkají, že dávají vyrůstat z úsudků soudům a ze soudů představám? To je právě tak duchaplné, jako kdyby někdo řekl: K čemu je nám botanika? Vždyť loni a předloni přece vždycky ještě rostliny rostly?“

Ale takovou najdeme logiku u toho, kdo ji zesměšňuje. Zde je pochopitelné, že se jí vysmívá. Ještě mnohem pamětihodnější věci je možné najít v této zvláštní knize, jež v poměru mezi myšlením a mluvením nedochází k jasnosti, ale ke konfúsi, tedy ke zmatku.

Řekl jsem, že potřebujeme oporu pro věci, které nás mají ovšem vést k výšinám duchovního pozorování. Opora, kterou dnes chceme provést se může zdát mnohým trochu abstraktní, ale budeme ji potřebovat. A myslím, že jsem se snažil udělat to přece tak lehkým, aby to, co jsem řekl, mohlo být průhledné. Zvláště bych rád zdůraznil, že již takovými prostými úvahami je

možné získat pojem o tom, kde je hranice mezi říší duchů Formy a Duchů Pohybu. Získání takového pojmu má těsnou souvislost s tím, zda si smíme vůbec připustit „všeobecné myšlenky - nebo smíme-li si připustit jen představy, nebo pojmy jednotlivostí a výslovně pravím: zda si to smíme připustit.

Na těchto předpokladech, k nimž dál nic nepřidávám, jež jsou poněkud abstraktní, budeme játra stavět dále.