

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická Fakulta

Sociologie



Bakalářská práce

Lukáš Jarolím

Význam kontrarevoluce ve dvou vlnách myšlení

The meaning of counter-revolution in two waves of thought

Poděkování:

Chtěl bych poděkovat mému vedoucímu práce Mgr. Janu Sládkovi za to, že se ujal této práce a dovolil mi tím zpracovat toto téma. Děkuji také za jeho věcné rady a připomínky. Také děkuji všem, díky kterým jsem byl tuto práci schopen napsat, kteří mě inspirovali a pomohli.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

Abstrakt:

Tato práce si klade za cíl pochopit pojem kontrarevoluce. Činí tak nejprve analýzou a interpretací moderního a tradičního myšlení s důrazem kladeným na sociální dynamiku a také odkazy na autory, kteří mají blízko k tradičnímu způsobu myšlení. Jsou to autoři, kteří se přímo vyjadřovali k Velké francouzské revoluci a autoři na ně navazující. Je zároveň kladena otázka po legitimitě kontrarevoluce a po samotném obsahu kontrarevolučního aktu.

Klíčová slova:

kontrarevoluce, revoluce, řád, konservatismus, legitimita

Abstract:

Aim of this thesis is to understand the meaning of word counterrevolution. It does so by analyzing and interpreting modern and traditional thought, focusing namely on social dynamics and also analyzing authors, who belong to traditional wave of thought. They are authors who directly interpreted French revolution and then authors who continued their work. Question about legitimacy of counterrevolution and about counterrevolution per se will be raised.

Keywords:

counter-revolution, revolution, order, conservatism, legitimacy

Obsah:

1	Úvod	7
2	Premisy.....	8
2.1	Konzistence	8
2.2	Tradice a modernita	9
2.3	Paradigma	10
2.4	Cíl a důvod.....	10
2.5	Metodologie a pojmosloví	11
3	Tradiční a moderní myšlení	13
3.1	Postuláty modernismu	13
3.2	Sociální realita	14
3.3	Revoluce	16
3.4	Sociální dynamika	19
3.5	Lidská přirozenost	21
3.6	Humanismus	24
3.7	Politično.....	27
4	Význam kontrarevoluce	30
4.1	Existence kontrarevoluce.....	30
4.2	Míra kontrarevoluce	30
4.3	Návrat	31
4.4	Pátrání.....	32
4.5	Obnova.....	33
4.6	Spojení.....	35
4.7	Diktatura	36
4.8	Askeze	38
4.9	Definice kontrarevoluce	40
5	Závěr	42

1 Úvod

Sociologie od svého počátku vytvořila mnoho koncepcí společností, které dělila podle různých kritérií. Takové dělení již prováděli mnozí předsociologičtí myslitelé, kteří se také snažili určitým způsobem uchopit rozdíly mezi společnostmi. Pitirim Sorokin v předmluvě k anglickému překladu Tönniesovi knihy *Gemeinschaft und Gesellschaft* uvádí takových autorů několik, aby dokázal, že Tönniesova dichotomie má společné prvky s jinými děleními. V jeho výčtu lze najít myslitele, jako byli Konfucius, Platón, Aristoteles, svatý Augustin, svatý Tomáš Akvinský, Joachim z Fiore, Mikoláš Kusánský, Ibn Khaldun, Hegel a pokračuje právě až k sociologickým otcům Durkheimovi či právě samotnému Tönniesovi.¹

Sorokin sám vytvořil historickou koncepci typů společností² a byl si vědom toho, že tyto koncepce mají něco společného. Přes všechny rozdíly, které koncepce tolika autorů mají, přes jejich rozdílné hodnocení různých typů společností, lze najít společné téma, či společný princip, které tato dělení mají. Právě sociologie došla k tomu, že existují esenciálně dva typy společnosti. Společnost tradiční a společnost moderní. Tuto dichotomii můžeme najít pod mnoha různými názvy, ale nic to nemění na věci, že toto je nejzákladnější a nejpodstatnější dělení.

Právě přechod od společnosti tradiční ke společnosti moderní je sociologií reflektován a tomuto přechodu sociologie vděčí i za svou existenci. Pro tuto práci je dichotomie tradice a modernity klíčová. Neboť námětem této práce je návrat a to návrat z moderní do tradiční společnosti. Nejprve je ale potřeba obhájit tezi o dichotomii tradice a modernity, vysvětlit, co se jí v této práci konkrétně myslí a vůbec vysvětlit pojmy, kterými se bude operovat.

¹ Viz SOROKIN, Pitirim, Foreword. In TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

² Viz SOROKIN, Pitirim, *Krise našeho věku*, s. 7-20

2 Premisy

2.1 Konzistence

Proč vůbec vysvětlovat pojmy a základy, ze kterých bude tato práce čerpat? Poněvadž každé paradigma má nějakou myšlenkovou podstatu, ze které vychází a na základě toho, zda je pravdivá, lze následně odvodit i pravdivé závěry. Velmi důležité ale je, aby odvozené myšlenky od té původní, byly konzistentní, to znamená, aby odvozování probíhalo korektně.

Postulujme, že máme dva světonázory, jejich základem je určitý pohled na svět, pohled mezi sebou opačný, tedy jeden je správný, pravdivý, druhý pak nesprávný. Avšak člověk není dokonalá bytost, aby dokázal neomylně dedukovat, a proto se jeví, že má každý člověk v něčem pravdu a v něčem nikoliv. Čím je to způsobeno? Ať daný člověk vychází ze správného či nesprávného světonázoru, který si navíc vůbec nemusí uvědomovat, ve svém zkoumání často pochybí a způsobí tím nekonzistenci, tedy názor, který není v souladu s jeho prvotním přesvědčením. To způsobí, že jeden partikulární názor na určitou konkrétní záležitost může být mylný u člověka se správným původním světonázorem a naopak.

Co se myslí oním původním světonázorem, oním nejdůležitějším lidským přesvědčením? A proč zde hovořím právě o dvou takovýchto přesvědčeních? Lze přeci namítnout, že světonázorů je mnohem více a takovýto dualismus je pouze černobílým viděním světa. Jenže onu mnohost světonázorů připisují právě oné nekonzistenci, která způsobuje zdánlivou jedinečnost každého světonázoru, ale tvrdím, že pokud u každého z nich dojdeme až k onomu jádru, přijdeme na dvě protikladné ideologie.

Hlavním dělítkem v lidském myšlení je představa o původu reality a její struktuře. Z metafyzické ontologie lze následně odvodit všechny lidské představy o světě a jeho fungování. Základní dichotomií v této ontologii je pak protiklad idealismu a materialismu. Já sám si rozhodně netroufám a není účelem této práce rozebrat tyto dva pohledy ani určit jejich pravdivost. Důležité je pouze pochopit, že v ostatních vědách se tato dichotomie určitým způsobem manifestuje. V sociologii se tyto pohledy také manifestují a to konkrétně v dichotomii tradičního a moderního. To není žádným překvapením ani ničím podivuhodným. Na této dichotomii jsou vystaveny již zmíněné koncepce dělení druhů společnosti. Významné je si uvědomit, jak je tato dichotomie v sociologii vnímána.

2.2 Tradice a modernita

Alexander Dugin postuluje tezi o tom, že sociologie správně určila kategorie tradičního a moderního, sama však tyto kategorie hodnotí z pozice světonázoru moderního.³ Tato teze si rozhodně zaslouží bližší zkoumání. Sociologie se svou koncepcí tradičního a moderního přišla po dvou velkých revolucích, Velké Francouzské Revoluci a industriální revoluci.⁴ Zvláště první zmíněná je naprosto klíčová, neboť se jedná o revoluci ideovou, jejíž počátek tkví ve změnách myšlenek, světonázoru. A to změně od tradičního světonázoru k tomu modernímu. Tato Velká Francouzská Revoluce byla pro mnoho autorů i sociologických bezprecedentní a ohromně závažný krok v lidských dějinách.⁵ Od ní skončil svět tradiční a začal se formovat svět moderní. Důležitým symbolem přechodu od tradičního k modernímu je jak vidíme revoluce, což je něco, co nás bude velmi zajímat.

Každopádně se vraťme k oné tezi o sociologickém moderním světonázoru. Nemůže být pochyb o tom, že sociologie vznikla v moderním světě, což samotné ji ale ještě k modernímu světonázoru nepředurčuje. Otcové zakladatelé sociologie se zabývali tématy, která rozhodně patří do tradičního řádu, viděli problémy moderní společnosti a také ji kritizovali.⁶ Ale hodnocení tradiční společnosti z pohledu moderního se pozná na jednom důležitém faktu a to takovém, že je tradiční společnost vnímána jako věc minulosti. Je vnímána jako něco, co už bylo, něco co skončilo a bylo překonáno.⁷ Progresivistické myšlení je typické právě pro moderní společnost. Tím se ještě rozhodně budeme zabývat.

³ Viz DUGIN, Alexander, Traditionalism and sociology.

⁴ *The fundamental ideas of European sociology are best understood as responses to the problem of order created at the beginning of the nineteenth century by the collapse of the old regime under the blows of industrialism and revolutionary democracy.* (NISBET, Robert, Sociological Tradition, s. 21)

⁵ Viz NISBET, Robert, The social philosophers, s. 271

⁶ Viz NISBET, Robert, Sociological Tradition, s. 15-16

⁷ ... *the whole progressive-deterministic mentality that insisted upon regarding past, present, and future as iron categories of the ethically bad, better and best.* (NISBET, Robert, Sociological Tradition, s. 14)

2.3 Paradigma

Nutností, která musí být zdůrazněna hned na začátku této práce, je odhalení paradigmatu, ze kterého právě tato práce vychází. O sociologii se mluví jako o vědě multiparadigmatické a každá sociologická práce zkoumá dané téma z jednoho či více různých paradigmat, pohledů. Jak jsem však již zmínil, sociologie sama o sobě spadá do paradigmatu moderního. Jak je něco takového možné? Ona totiž sama multiparadigmatičnost vytváří samostatné paradigma, díky své protikladnosti vůči monoparadigmatickému myšlení. Jen díky takovému protikladu si může multiparadigmatičnost nárokovat vlastní existenci a tím se stát jedním, samostatným paradigmatem. Námitka, že ono monoparadigma je možné začlenit do multiparadigmatu není validní, neboť sám princip multiparadigmatičnosti by pak byl porušen a musel by být principem monoparadigmatu nahrazen. Mnohoznačnost, více pohledů či tolerance různých proudů je typická pro moderní myšlení, čímž se i potvrzuje zařazení sociologie jako multiparadigmatické vědy do moderního myšlení.

Pro moderní myšlení v protikladu k tradičnímu jsem již uvedl několik typických věcí, aniž bych je dále vysvětlil a prozkoumal. Celou práci se bude linout vysvětlení toho, co se myslí pod pojmem moderní myšlení, moderní společnost či moderní svět. To však v zásadě negativně. Neboť se nyní dostávám k paradigmatu, které zaujmu pro účely této práce. Bude to právě ono monoparadigma, tradiční paradigma, které není pro sociologické zkoumání tak typické a časté, ale vzhledem k tématu práce je nutné. Proto chci výslovně zdůraznit, že vše co jsem napsal a napíši, by mělo být výsledkem konzistentního výkladu tradičního paradigmatu.

2.4 Cíl a důvod

Tématem práce je kontrarevoluce. Tento pojem může být v práci zaměněn i za pojem konzervativní revoluce. Cíl, který si tato práce klade, je pomocí konzervativních a tradicionalistických autorů tento pojem uchopit, pochopit jeho význam a vůbec zkoumat, zda něco takového existuje či může existovat.

Základním významem kontrarevoluce pro nás bude akt návratu, konkrétně návratu z moderního do tradičního světa, jednoznačně tedy protiklad revoluce jako aktu posunu z tradičního do moderního světa. Tato definice bude samozřejmě během zkoumání

upravována, dokud se nedojde k definici konečné, což by měl být výsledek tohoto zkoumání. Proč však něco jako kontrarevoluci zkoumat? Robert Nisbet píše, že revoluce se v historii začaly objevovat až od 17. století⁸, přičemž příkladnou revolucí je Velká Francouzská, která proměnila tvář světa.⁹ Po ní následovalo mnoho dalších revolucí. O historické realitě a relevanci revolucí asi netřeba pochybovat. Jak se to ale má s kontrarevolucemi? Existuje vůbec nějaká obecně známá, úspěšná kontrarevoluce, o které se například vyučuje? Zajisté se dají najít nějaké marginální příklady, především tedy jako reakce na revoluce a jejich přímý konflikt, ale o existenci konzistentní, důkladné a úspěšné kontrarevoluce, jakožto tedy návratu k tradiční společnosti se dá s úspěchem pochybovat. Příčiny toho budou zkoumány v této práci a bude vyvinuta snaha tomuto tématu porozumět. Aby toto bylo možné, nelze se však na tradiční společnost dívat jako na věc minulosti, chovat k ní zášť, věřit, že je to něco překonaného, k čemu se již nelze vrátit. Proto budu vycházet z onoho tradičního paradigmatu.

Cílem práce není toto paradigma obhájit, cílem je dokázat ono paradigma pochopit a konzistentně z něho dedukovat důsledky, které povedou k jeho porozumění. Jedině konzistentnost, správnost odvozování je tedy mírou této práce.

2.5 Metodologie a pojmosloví

Metodologie této práce spočívá především na vysvětlení a správném chápání pojmů a následném odvozování patřičných závěrů a také na interpretaci autorů, kteří se tomuto tématu věnovali. Nejprve tedy k pojmosloví. Moderní pojetí chápání pojmů je značně ovlivněno pojmem genealogie, který vychází od Friedricha Nietzscheho a jeho pojetí metodologie. V našem případě se právě této metodologii chceme vyhnout, neboť tato metoda nedává žádné jednoznačné závěry a zkoumáním kdy a jak se daný pojem používal, pouze zastírá neschopnost ho opravdu vysvětlit. Naším cílem je naopak vyjasnit pojmy, se kterými bude operováno, abychom zpřístupnily jak možnost pochopení našeho bádání, tak i jeho kritiku.

Vzhledem k tomu, že většinu pojmů budeme definovat tak, jak je definovali jiní autoři, musíme správně interpretovat a pochopit právě je. To nelze jiným způsobem, než tím, že

⁸ *The revolutionary tradition, as we understand it today, is relatively recent, hardly going back before the seventeenth century Puritan revolt in England and not acquiring its full modern flavor until the French Revolution at the end of the eighteenth century.* (NISBET, Robert, *The social philosophers*, s. 255)

⁹ *The first distinctively modern political revolution is that which began in France in 1789.* (NISBET, Robert, *The social philosophers*, s.271)

budeme myslet jako oni a přijmeme jejich paradigma, jejich světonázor a v následném užívání jejich pojmů a myšlenek budeme důslední a znovu, konzistentní. To, že přijmeme původní světonázor těchto autorů, ale ještě neznamená, že je nepodrobíme i kritické reflexi. Apriori nebudeme jejich závěry považovat ani za správné ani za špatné. Avšak vzhledem k tomu, že pouze z jejich pohledu můžeme pochopit pojem kontrarevoluce, budeme se zabývat právě těmito autory, kteří sdílí tradiční přesvědčení. Ačkoliv by v některých kapitolách bylo jistě zajímavé podívat se i na pohled autorů moderních, není na to zde místo a cíl práce nedovoluje se tomu věnovat. Jak v následujícím výkladu uvidíme, moderní paradigma není schopné akt návratu z modernity do tradice pochopit a jakkoliv s ním operovat. Z toho důvodu jsou pro nás relevantní právě autoři, kteří takový akt jsou schopni pochopit a z jejichž myšlení lze odvodit, co by takovým aktem mohlo být. Důvodem vynechání jednoho proudu autorů tedy není nějaká zášť vůči nim, ale naprosto racionální pochopení toho, že samotný pojem kontrarevoluce je pojmem, který patří právě do myšlení tradičního.

Pojmy, které zde budou vysvětlovány, budou chápány na pozadí konfliktu tradice a modernity. Taková analýza pojmů je umožněna právě interpretací autorů, jimiž se zde zabývám. Tato interpretace spočívá v nalezení společného jádra, společného názoru, který tito autoři sdílí a zastávají. Důsledkem tohoto typu interpretace bude pochopení jádra tradičního myšlení a díky tomu i lepší pochopení pojmu kontrarevoluce, který bude na tomto základě na závěr definován.

Podívejme se zběžně, se kterými autory budeme mít co do činění. Rozdělil jsem je do dvou vln, přičemž do první vlny patří autoři, kteří přímo reagovali na Velkou francouzskou revoluci, ti nám pomohou objasnit co taková revoluce je, v čem spatřují její chyby a jaký je jejich pohled na možnost kontrarevoluce. Druhá vlna jsou autoři, kteří se do velké míry prvními autory inspirovali a dotáhli jejich myšlenky do logického konce, jsou to také autoři, kteří se více zabývali samotným aktem kontrarevoluce.

3 Tradiční a moderní myšlení

3.1 Postuláty modernismu

Modernistické revoluční myšlení, ke kterému samozřejmě budu vztahovat myšlení tradiční a samotný kontrarevoluční akt, charakterizují třemi stěžejními myšlenkami. Tyto myšlenky jsou obzvláště důležité proto, že mají přímý vztah k myšlení sociálnímu, kterému se zde věnujeme. První takovou myšlenkou bude Démokritův atomismus, další Hérakleitův výrok panta rhei a nakonec Protágorovo homo mensura. Všichni tři autoři, které jsem vybral, spadají do antického Řecka, což naznačuje velmi zajímavou věc. Ačkoliv se moderní společnost datuje až přibližně od konce 18. století, samo moderní myšlení není na historické a časové realitě závislé. Něco takového je třeba probrat podrobněji.

Paradox moderního myšlení vyvstává tak, že moderní myšlení hodnotí ideje, myšlenky, jejich logickou správnost na základě doby, kdy vznikly a to z toho důvodu, že věří v neustálý pokrok lidských dějin.¹⁰ Zde se dostáváme k Herakleitovu výroku panta rhei, neboli vše plyne. Takové tvrzení je ontologicky nadmíru silné, poněvadž popírá existenci neměnných struktur, jsoucna. Takovými jsoucny mohou být i moderní a tradiční myšlení. Tudíž zatímco tradiční myšlení chápe svět ve dvou modech, tradici a moderně, moderní myšlení vycházející z výroku vše plyne je monistické, chápe jedinou modalitu a to neustálou proměnu. Jenže skrze tuto jedinou modalitu má pak velký problém chápat právě tradiční myšlení a v důsledku i myšlení vlastní. Aby předešlo naprostému nihilismu, který musí z emergenčního chápání reality nutně vyvstávat, poněvadž to nevede k žádným myšlenkovým oporám, ubírá se modernistické myšlení k progresivnímu myšlení, tudíž k myšlence, že ona změna je změnou kupředu, změnou k lepšímu, změnou k dobrému. A tento pohled je aplikován i na ideje obecně.

To znamená, že ideje staré, nazývané jako mýty, fámy, pověry, jsou apriori špatné a postupně jsou nahrazovány idejemi racionálními, logickými a vědeckými.¹¹ Tradiční myšlení pak není chápáno jako rovnocenný soupeř, se kterým je možné vést dialog, ale jako věc minulosti, věc přežitá, která vlastně ani není reálná. Vysvětlit, proč ve světě existují lidé myslící v tradičních

¹⁰ ... the concept of progress is distinct and pivotal in that it becomes the developmental context for these other ideas. (NISBET, Robert, History of the Idea of Progress, s. 171)

¹¹ Co se jeví z hlediska ideační pravdy pravdivé, je z hlediska sensitivní pravdy nevědomostí a pověrou a naopak. (SOROKIN, Pitirim, Krise našeho věku, s. 65)

kategoriích, znamená těmto lidem přisoudit nevědomost, neboť tak jedině lze pochopit, proč někdo takový existuje, je to někdo, kdo je zatížen mýty a neprohlédl do pravé reality.

Paradoxem je, že i moderní myšlení musí spadat do časoprostorového hodnocení a kvůli tomu je pro něj obtížné vysvětlit neustálé historické soupeření mezi těmito dvěma koncepty. Z těchto důvodů jsem vybral tradiční paradigma jako prisma pro tuto práci, neboť to naopak modernímu myšlení neubírá na realitě a snaží se ho hodnotit samostatně, bez ohledu na jeho časoprostorové umístění.

Ohledně časoprostorovosti je nutné podotknout, že zde narážíme na Démokritův atomismus, který je podkladem pro moderní myšlení, neboť je veskrze materialistický. Pro takové myšlení jsou čas a prostor jediné kategorie, ve kterých je možné hledat pravou podstatu reality, všechny pojmy a věci mají realitu v čase a prostoru. To se týká i myšlení a myšlenek. Vzhledem k tomu, že jejich pravost lze hodnotit jedině skrze čas a prostor, musí být u každé myšlenky zjištěno, v jaké době a na jakém místě vznikla. Podle toho je následně i hodnocena.

Idealistické myšlení naproti tomu chápe každý výrok jako nezávislý na osobě, která ho vyřkla a snaží se ho hodnotit per se. Realitu mají podle něj naopak mimo časoprostorové entity, ideje, proto je také Platón hodnocen jako původce tradicionalistického či idealistického myšlení.¹² Naším úkolem zde ale není výklad metafyziky a ontologie, je nutno se zaměřit na souvislost těchto skutečností s myšlením sociálním a s důsledkem těchto myšlenek na sociální realitu.

3.2 Sociální realita

Tedy materialismus chápe realitu jako náhodný shluk miniaturních částic, zatímco idealismus vnímá realitu jako strukturované ideje, jejichž manifestace tvoří smyslově poznatelný svět. Nyní skrze tuto základní definici popíšeme chápání sociální reality. Alexandr Dugin hovoří o horizontálním a vertikálním dělení.¹³ Horizontální chápání sociální reality analogicky odpovídá materialistické představě, tudíž zde hovoříme o moderním pojetí sociální reality.

¹² Platón může být pokládán v tomto případě za filosofa „primitivního myšlení“ par excellence, tzn. za myslitele, kterému se podařilo filosoficky valorizovat způsob existence a chování archaického lidstva. (ELIADE, Myrcea, Mýtus o věčném návratu, s. 29)

¹³ Viz DUGIN, Alexander, Traditionalism and sociology

Ta, stejně jako svět, má emergentní, náhodnou, chaotickou povahu bez řádu, ve které existují jen částice, těmito částicemi mohou být i lidé. Člověkem, jako bez vnitřní hodnoty nabyté entitě, se budeme zabývat v sekci k Protágorově myšlenkám. Nyní je nutné pochopit, že atomistické pojetí vede k horizontálnímu členění společnosti, to z toho důvodu, že všechny částice mají stejnou hodnotu a tudíž žádná nestojí nad jinou a všechny jsou v jedné linii. Odpovídá tomu moderní egalitářská představa společnosti, založená politicky na demokracii, která právě předpokládá rovnost lidí, čili atomů.¹⁴

Naopak tradiční představa o společnosti je vertikální, neboť nepřisuzuje každému člověku stejnou hodnotu a v sociální realitě hledá analogii s vyšším řádem. Ten je taktéž hierarchický, tudíž i společnost pak musí být hierarchická, tedy vertikálně rozložena a rozdělena. Vertikálním dělením se tu myslí především instituce, působící autoritativně na jedince a taktéž stav, ve kterém se jednotlivý člověk nachází.

Nejdůležitější osobou pro tuto práci a dost možná pro celé tradicionalistické učení je baron Julius Evola. Ten hierarchickou strukturu světa odvozuje z učení o reinkarnaci. Stavovské určení člověka je dáno jeho činy v minulých životech a proto je pro něj nutno se svému současnému stavu podřídit a vykonat svou povinnost v životě v souladu se svým sociálním určením.¹⁵ Jak říká baron Evola, pro tradičního člověka není většího společenského hříchu, než vzdor vůči svému určení, neboť toto určení není arbitrární, ale má vyšší důvod, kterému nelze odporovat.¹⁶ Proto je pro tradičního člověka nejvyšším kontrarevolučním cílem návrat k hierarchické společnosti, která by měla za následek určení místa každému jednotlivci a zbavení ho tak moderního tápání.¹⁷

Jenže již zde narážíme na velký problém kontrarevolučního aktu. Jak je totiž možné navrátit takový řád? Pokud se o to pokusí člověk, je víceméně předem odsouzen k neúspěchu. Jak již bylo řečeno, sociální řád je v tradičních očích manifestací řádu vyššího a tedy nelze takový řád vytvořit arbitrárně, uměle, lidsky. Proč něco takového nelze? René Guenon popsal dichotomii moderního a tradičního světa velmi pitoreskní analogií. Svět je v jeho dichotomii reprezentován vejcem, které je v případě moderního světa otevřené zespodu a v případě

¹⁴ Ibid

¹⁵ Viz EVOLA, Julius, *Men among the Ruins*, s. 133-147

¹⁶ Ibid

¹⁷ *By acknowledging his own nature, traditional man knew his own place, function and what would be the correct relationship with both superiors and inferiors.* (EVOLA, Julius, *Revolt against the modern world*, s. 90)

tradičního světa shora. V tradičním světě totiž věci dostávají svůj význam, svou hodnotu ze světa mimosmyslového, tudíž shora do světa vnikají vyšší kvality. Tak tomu není v moderním světě, který se těmto kvalitám nejprve uzavřel a posléze se otevřel kvalitám nízkým, materialistickým až démonickým, zesponu.¹⁸ V čem nám tato analogie může pomoci? Abychom mohli začít důkladně probírat kontrarevoluci, je nejprve potřeba popsat akt revoluce, ke kterému se kontrarevoluce jistě nějakým způsobem vztahuje.

3.3 Revoluce

Robert Nisbet v revoluci spatřuje tyto kvality. Definuje ji jako akt politického charakteru, jehož účelem je svržení existujícího politického řádu za využití síly a teroru, nutné pro radikální změnu morálního, ekonomického, sociálního a intelektuálního života.¹⁹ Ačkoliv je tedy prvotním revolučním cílem svržení řádu politického, v důsledku to znamená svržení právě i řádu sociálního a ekonomického. Jak již ale víme, všechny tyto řády jsou manifestací řádu vyššího, řádu metafyzického. A právě na tento je zacílena intelektuální snaha vůdců revoluce.²⁰

Ačkoliv je revoluce vedena zespoda, a tomuto faktu se ještě budeme věnovat, jejími původci nejsou prostí lidé, ti jsou sice jejím prostředkem, ale sami ji nevymysleli. Vůdci revoluce jsou intelektuální elita²¹, která má jasný světonázor, založený na materialistickém chápání světa. Proč musí být revoluční vůdce materialistou? Už proto, že svržením existujícího řádu se zde myslí řád tradiční, řád hierarchický, řád vertikální. Ale to jako jediný argument nestačí. Podívejme se na další část Nisbetovi definice. Hovoří o revoluci jako o aktu, pro který účel světí prostředky, a proto jsou prostředky voleny utilitárně, podle efektivnosti. Nejefektivnější v tomto případě se zdá být využití síly a teroru.²² Síla a teror mají za následek destrukci, což

¹⁸ Viz DUGIN, Alexander, Traditionalism and sociology

¹⁹ Viz NISBET, Robert, The social philosophers, s. 256

²⁰ *It first destroyed the political and then the civil institutions, it changed the laws and then the customs, procedures and even the language. After necking the fabric of government, it undermined the foundations of society and seemed, in essence, to aim at challenging God himself.* (TOCQUEVILLE, Alexis de, The ancien regime and the French revolution, s. 19)

²¹ *Despite a still widespread belief, revolution as we have known it in the West since the eighteenth century is no spontaneous welling up of the masses... significant numbers of people, though rarely majorities, must early become involved, for short periods at least, in order to furnish necessary contexts of revolutionary action. But the heart of every revolution, successful or unsuccessful, lies in small minorities, elites, as they are known in modern social theory, composed of dedicated, often professionally trained individuals...* (NISBET, Robert, The social philosophers, s. 257)

²² *No genuinely revolutionary movement is to be found that does not declare violence and force, even all-out war and terror, to be necessary.* (NISBET, Robert, The social philosophers, s. 258)

je z revolučního hlediska naprosto v pořádku, neboť jejich cílem je právě svržení, zničení existujícího řádu a institucí. Obnova těchto institucí či jejich náhrada, pozitivní řešení není v samotném revolučním aktu zakotveno. Tím není myšleno, že revoluce nemá žádnou myšlenku, či že po revoluci nastane naprostý chaos, ale představa revolucionářů o chodu společnosti, o podobě jejích institucí, o vymáhání sociálního řádu není předmětem samotného revolučního aktu, ten je poháněn negativním vymezením se vůči statu quo.

Zde narážíme na velice důležitý problém. Pokud je totiž revoluce negativním vymezením se vůči statu quo a snahou o jeho překonání a kontrarevoluce je naopak snaha o návrat ke statu quo, tedy návrat k předrevoluční společnosti, vyvstává otázka po definici onoho statu quo. Bez této definice se jak revoluce, tak kontrarevoluce stávají prázdnými akty bez jakékoliv vnitřní hodnoty. A popravdě je toto znakem jak mnohého revolučního, tak protirevolučního myšlení.

Původní revolucionáři, profesionální revolucionáři, kteří se objevili v moderním světě, jak nám praví Nisbet²³, měli jasnou představu o tom, proti čemu revoltují, co je oním zlým a špatným. Byla tím tradiční společnost, tradiční myšlení, založené na mýtech a pověrách, které bylo třeba překonat a vejít do moderního věku, moderní společnosti a moderního myšlení založeného na vědeckém, pozitivním přístupu. Vše předmoderní muselo být označeno za předvědecké (odtud také pojem protosociologie), čímž se myslelo nevědecké a nevalidní a došlo k přepracování vnímání světa a historie. Takováto podoba revoluce je naprosto důsledná s vnitřní hodnotou a je to přesně onen akt, proti kterému se protirevoluční autoři, tradicionalisté stavěli.²⁴

Jenže jak to se všemi myšlenkami bývá, dříve či později se vyprázdní, překroucí a dezinterpretují. Pro revoluci to platí taktéž. Nosnou myšlenkou totiž přestala být snaha o rozvrácení tradičního světa, tato jednoznačná a dobře formulovaná představa se vytratila. Zbylo pouze krédo ničení onoho předešlého stavu, bez důslednější identifikace o jaký stav se jedná. Tento jev však není naprosto nepochopitelný. Ačkoliv revoluce namířená proti tradici se snahou vybudovat moderní svět má určitou vnitřní hodnotu a myšlenku, ta spočívá na materialistické a relativistické vizi světa typické pro moderní svět. Sama tedy nepřichází

²³ Viz NISBET, Robert, *The social philosophers*, s. 257-262)

²⁴ *What was conservatism against? The Revolution foremost, of course, but by no means exclusively.* (NISBET, Robert, *Sociological Tradition*, s. 13)

s jednoznačnou koncepcí metafyzické či sociální reality a naproti tomu dává každému jedinci volbu vytvořit si takový svět svobodně sám. Tento svět je však následně nepřijatelný pro každého a po vytvoření určitého konsenzu nastává jeho odmítnutí určitou novou skupinou revolucionářů, pro které se tento stav stane nežádoucím a identifikují v něm po právu status quo. Ten je pak podle revoluční mentality nutné zničit, i přesto, že původně vychází z revolučního myšlení.

Revoluce se tak dostává do paradoxu, kdy se revoltuje proti revoltě a pro revoltu samu. Taková náplň jednání a myšlení je samozřejmě vnitřně nekonzistentní, neboť nemá původní myšlenku, od které se může odpíchnout, jediným základním kamenem je pak revoluce, ze které se stává fetiš. Problém hledání statu quo platí i pro kontrarevoluci, která rozhodně nesmí být chápána jako revoluce proti revoluci, jak jsme totiž viděli, revoluce proti revoluci je stále jen pozůstatek moderního myšlení a kontrarevoluci musíme chápat v kontextu myšlení tradičního.

Vraťme se ke zkoumání toho, proč je revoluce aktem moderním a proč musí být její základní myšlenkou a posláním svržení tradičního řádu. Odpověď nalezneme v destruktivním charakteru revoluce. Mezi třemi základními myšlenkami moderního myšlení jsme identifikovali Démokritův atomismus, který byl snahou o vyvrácení idealistického a holistického pohledu na svět. Jak toto souvisí s revolucí? Tradiční svět je v metafyzické rovině představován právě idealistickým a holistickým myšlením, zatímco svět moderní je charakterizován atomismem a materialismem.²⁵ Revoluce je tedy snahou o svržení holistického sociálního řádu ve prospěch řádu atomistického. To je na sociálním poli reprezentováno svržením hierarchických institucí a nastolením egalitářského, demokratického řádu.

Jak s tímto souvisí onen destruktivní charakter? Destrukce totiž znamená ničení, štěpení v protikladu k tvoření, skládání. Zatímco jednotné těleso je zničeno a rozbito na malé částičky, malé částičky jsou složeny a je z nich vytvořeno celistvé těleso. Tímto tělesem je organický stát, zahrnující hierarchické instituce tradiční společnosti. Je to těleso, které dává lidem identitu, osobnost, skrze kterou se zařazují do chodu společnosti a nacházejí v ní místo.²⁶ Toto těleso je právě revolucí a modernismem podrobena rozkladu a destrukci, kdy

²⁵ Viz DUGIN, Alexander, *Traditionalism and sociology*

²⁶ Viz EVOLA, Julius, *Men among the Ruins*, s. 133 - 147

jsou instituce rozebrány, osobnosti dekonstruovány, aby tak vznikl roj atomů, individuů, chaoticky se pohybující po světě.

3.4 Sociální dynamika

Přejdeme k tématu sociální dynamiky, neboť jak revoluční, tak kontrarevoluční akt se zdají mít mnoho společného s tématem dynamičnosti. Pokud zde hovoříme o sociální dynamice, máme tím na mysli časově posloupnou změnu. Tradiční a moderní myšlení se v chápání takové změny velice liší. O moderním chápání změny jako pokroku jsme se již zmínili. Moderní vize historických dějin a jejich pokroku je založena na představě člověka jako tabula rasy. To je samozřejmě z premisy atomismu, člověk je také jen prázdnou veličinou, do které se působením vnějších sil zapisují další a další poznatky. To také implikuje představu progresu, kdy z původně beztvaré hmoty bez jakékoliv vnitřní hodnoty se postupem času a působením právě oněch vnějších sil formuje čím dál tím lepší individuum. To analogicky platí i pro vnímání růstu sociálního. Z původně beztvaré, chaotické, pravěké primitivní společnosti se působením vnějších vlivů prostředí a vnitřního vlivu rozumu formují lidské zákony (teorie společenské smlouvy) upravující mezilidské soužití, které jsou zpočátku nedokonalé, zamlžené mýty a bludy, ale postupným převládnutím rozumu se společnost uspořádá dokonale racionálně.²⁷

Velice pěkně nám zde může posloužit Marxova teorie dějin, která také na jejich počátku předpokládá beztvarou společnost, která se postupně působením materiálních podmínek mění na uspořádanou, avšak podle iracionálních, vykořisťujících pravidel, která musí být následně revolučně zničena a nastane stádium racionálního uspořádání. Takováto představa má progresivní charakter, který do určité míry ospravedlňuje akt revoluce.

Jak vnímá historickou posloupnost a sociální dynamiku myšlení tradiční? Abychom tento pohled pochopili, musíme si uvědomit rozdíl mezi tím, co je, ve smyslu existuje, je věčné a mělo by tak zůstat a tím co je, ve smyslu co se děje a jak vypadá ve smyslové realitě. Vzhledem k tomu, že tradiční myšlení uvažuje v kategoriích věčného a neměnného, zdá se, že jakoukoliv změnu není schopno popsat ani pochopit. To by platilo pouze tehdy, kdyby ona změna nebyla věčná. To, co by mělo být, ideál společenského uspořádání je neměnný a věčný což má za následek hned několik důsledků. Počátek společnosti tak není postulován arbitrárně

²⁷ *A political, social and economic order created merely for the sake of temporal life is exclusively characteristic of the modern world.* (EVOLA, Julius, *Revolt against the modern world*, s. 22)

do určitého období, kdy se lidé rozhodli sepsat nějakou imaginární smlouvu a začít se jí řídit. Počátek společnosti je datován s počátkem lidstva. Jako prvotní člověk tedy není postulován pravěký primitiv, ale rovnou civilizovaný člověk, poněvadž je společnost jako jev sui generis, jako věčná a neměnná konstanta zjevující se všude, kde se zjevuje člověk, prvek věčný a který nelze od člověka oddělit.²⁸

Z tohoto pohledu vyplývá, že i všechny ostatní společenské instituce jsou věčné a člověku přirozené a tudíž je nutno je chránit, podřídit se jim a žít podle jejich pravidel. Ještě se na chvíli vraťme k revolučnímu, modernímu myšlení, které člověka a společnost odděluje a nevnímá to jako něco naprosto bezpodmínečného pro lidskou existenci. Naopak právě společnost a její instituce vidí jako arbitrární, lidské bludy, které působí na lidi utlačovatelsky a despoticky a je nutné se jich zbavit. Obecně je tedy revoluční akt namířen proti celé myšlence lidské společnosti, tak, jak je tradičně chápána. Revoluční myšlení je tedy protispolečenské.

Jak je tedy v tradičním myšlení možné chápat změnu? Může tradiční myšlení pochopit celou éru modernismu, když modernita tradici nemůže chápat jinak než jen jako chybu či omyl? Baron Evola, když hovoří o změně z tradičního pohledu, hovoří o tzv. tajemství degenerace.²⁹ Z čeho může taková degenerace vycházet? Proč se v lidské historii jedná o degeneraci, když nám byl vyšším řádem dán řád společenský, kterého se můžeme držet a věčně v něm žít? Počátek degenerace je již totiž samotný pád člověka do smyslového světa. V tom by se totiž nikdy neocitl, pokud by ve vyšším řádu nespáchal nějaký ohavný čin a nebyl tak sem exilován. V křesťanské tradici je tento mýtus reprezentován vyhnáním z ráje³⁰ a v jiných náboženstvích se podle barona Evoly můžeme setkat s jinými mýty, které ale vedou k domněnce, že naše existence v tomto světě je zapříčiněna prvotním hříchem.³¹ Zde vidíme precedens pro ono tajemství degenerace spočívající v postupné degradaci člověka. Tato degenerace nebo degradace je sama o sobě věčnou ideou, která se manifestuje v tomto světě v podobě omylné lidské povahy. Tato omylnost vede v dlouhodobém hledisku právě k pádu, zhoršení lidských i společenských poměrů.

²⁸ Viz EVOLA, Julius, *Revolt against the modern world*, s. 89-100

²⁹ Viz EVOLA, Julius, *On the Secret of Degeneration*

³⁰ Viz CORTES, Juan Donoso, *Essays on catholicism, liberalism and socialism*, s. 217-228

³¹ Viz EVOLA, Julius, *On the Secret of Degeneration*

Jaká je totiž tradiční představa o společnosti a člověku? Jako o neoddělitelných věcech, člověk je v tradičním myšlení vázán ke společenským institucím, které ho jako jediné mohou vysvobodit a neponechat na pospas jeho omylné přirozenosti, neboť tyto instituce omylné být nemohou, neboť nejsou lidské.³² Jakýkoliv odklon od těchto institucí pak musí být chápán jako pád, jako chyba vedoucí k další a další degeneraci lidského druhu. Proto kontrarevoluční autoři tak vehementně protestují proti revolučnímu aktu, neboť v něm musí vidět samotné působení ďábla. Joseph de Maistre tak revoluci dokonce popsal.³³ Není se čemu divit, vždyť zničením společenského řádu je analogicky bořen i řád boží a člověk je následně ponechán sobě samému, bez jakýchkoliv zábran. Může následně volně projevit svou přirozenost. Právě o přirozenosti člověka musíme něco napsat, neboť nejen Carl Schmitt hovoří o tom, že společenské a politické teorie se dělí právě podle toho, jak je chápána lidská přirozenost.³⁴

3.5 Lidská přirozenost

Jak lze vůbec poznat, jaká je lidská přirozenost? Každý systém myšlení to dělá podle toho, jak chápe původ a vznik člověka a společnosti. Moderní myšlení, jak jsme již probrali, vidí člověka jako atom, jako samostatnou bytost schopnou racionálního uvažování a proto samotného člověka hodnotí jako dobrého. Proč by ho také měla vidět jako špatného? Nic zlého přeci původně neudělal, zlo přichází až s jeho zespolečenštěním, s bludy, mýty a pověrami, které toto společenství přináší.

Proti tomu tradiční myšlení vidí v lidské přirozenosti něco jiného. Vzhledem k tomu, že jako prvotní postuluje lidský pád z božího řádu do smyslové reality³⁵, lidskou přirozenost musí nutně vnímat jako něco původně špatného a zkaženého. Samotný člověk je hříšník sám o sobě. Avšak právě ony společenské instituce nám byly dány z vyššího řádu, aby nás vedly a pomohly nám překonat naši malost a omylnost. Společenské instituce nejsou proto chápány jako despotické, ale naopak jako vedoucí, pomáhající.³⁶ Zlo je tedy chápáno jako to, co ničí tento vyšší společenský řád, co se staví proti jeho autoritě, co nerespektuje přirozené uspořádání věcí.

³² Viz CORTES, Juan Donoso, *Essays on catholicism, liberalism and socialism*, s. 38-39

³³ Viz MAISTRE, Joseph de, *Considerations on France*

³⁴ *Všechny teorie státu a politické ideje by bylo možné testovat se zřetelem k jejich antropologii a roztrždit je podle toho, zda vědomě či nevědomě předpokládají člověka „od přírody zlého“ nebo „od přírody dobrého“.* (SCHMITT, Carl, *Pojem politična*, s.58)

³⁵ Viz CORTES, Juan Donoso, *Essays on catholicism, liberalism and socialism*, s. 217-227

³⁶ Viz EVOLA, Julius, *Men among the Ruins*, s. 122 - 132

V tomto pojetí pak tradiční myšlení chápe to moderní. Chápe ho jako něco, co se postavilo proti přirozenému řádu věcí, co má za úkol odvrátit člověka od jeho vyšší příslušnosti. Duální chápání světa je pro tradiční myšlení typické a tento dualismus spočívá na realitě a její negaci. Modernita je chápána jako negace tradice, ve smyslu její absence. Tento poznatek je nutné uchovat v paměti, později se k němu totiž vrátíme při řešení samotného problému kontrarevoluce.

Nyní je na místě popsat pojem barona Evoly tajemství degenerace. Samozřejmě jsme již odhalili podstatu tohoto pojmu, která spočívá právě v onom prvotním lidském pádu a následně v probuzení pravé, lidské, špatné přirozenosti. Stejně jako moderní myslitelé postulují různé fáze lidského pokroku, přičemž ale mějme na mysli, že jejich společným jmenovatelem je právě onen pokrok, tradiční myslitelé přišli také s koncepcemi a fázemi lidské degenerace. Nejzásadnější je koncepce Platónova.

O Platónovi jsme se zde ještě nezmínili, ačkoliv je to postava pro tradiční myšlení nejdůležitější. Na Platónovo myšlení, které je svou podstatou základem pro jakékoliv idealistické uvažování, navazovali logicky všichni další idealističtí a tradicionalističtí myslitelé. Myrcea Eliade, který tradicionalismus nazývá poněkud pejorativně primitivismes, hovoří o Platónovi jako o prvním mysliteli primitivismu.³⁷ Abychom snáze pochopili, proč je Platón tak zásadní postavou tradicionalistického myšlení, musíme si uvědomit, že se Platón ve svých spisech staví proti všem třem postulátům moderního myšlení, které jsem zde popsal. Platón vede polemiku se všemi třemi mysliteli, tedy s Herakleitem³⁸, Démokritem i Protágorou. Zde nás však především bude zajímat Platónova nauka o společenských fázích. Někdy bývá tato nauka zužována do nauky o politických uspořádáních, ale to rozhodně není to jediné, co se snažil Platón popsat. Když totiž ona uspořádání popisuje, popisuje při nich i určitý lidský typ a zároveň to, jak se od jednoho režimu přechází k jinému, jaké je právě ono tajemství degenerace. To podle něj vede přes postupné podléhání různým vášním, nejprve po moci, pak po penězích a nakonec po svobodě.³⁹ Právě touhu po svobodě, po setřesení okovů společnosti, jsme identifikovali jako touhu u modernismu.

³⁷ ELIADE, Myrcea, Mýtus o věčném návratu, s. 29

³⁸ Viz např. PLATÓN, Thaeitátos

³⁹ Viz PLATÓN, Ústava

Baron Evola vychází jak z této Platónovy koncepce, tak ze staré hinduistické tradice, z učení o čtyřech věcích.⁴⁰ Důležitý je především první, zlatý věk, který odpovídá oné prvotní společnosti, vedené vyšším principem a nekontaminovaný žádnými protispolečenskými tendencemi a věk čtvrtý, o kterém hovoří, že v něm žijeme. Onen čtvrtý věk je Herodotovým věkem železným je to věk Kali Yuga, věk bohyně Kálí, který je reprezentován materialistickým viděním světa, zničením společenského řádu a vypuštěním materiálních vášní. Hovoříme zde o tom proto, abychom pochopili sestupnou tendenci dějin, která je integrována v tradičním myšlení. Tato sestupná tendence je totiž u mnoha autorů tendencí nezvratnou. To má samozřejmě dopad na jejich chápání kontrarevoluce, či jakéhokoliv aktu návratu do nějakého věku zpět. Pochopení této koncepce a jejího důsledku nám prozatím stačí.

Ještě se podívejme na ideologické chápání světa u Donoso Cortése. Tento španělský myslitel je typický zejména pro svůj náhled na politickou a sociální realitu jako na manifestaci metafyzických, pro něj zejména náboženských myšlenek.⁴¹ Chci zde o něm hovořit z toho důvodu, aby bylo pochopeno pojmosloví z filosofické, sociální i politické sféry, důležité nejen pro tuto práci.

Donoso Cortés dělil politické či sociální ideologie především podle jejich pohledu na lidskou přirozenost, o tom jsme se zde již zmiňovali. Zajímavé u něj ale je, jak se vypořádal s koncepcí tří ideologií. Zatím jsme zde totiž vždy hovořili jen o dvou, o tradiční a moderní, idealistické a materialistické, ale jak známo z politologie, politické ideologie se dělí na tři takové, konservativní, liberální a socialistickou. Donoso Cortés toto dělení přijímá, přičemž konservativní ideologii ztotožňuje s tradicionalismem a socialismus s modernismem. Jak ale definuje liberalismus? Liberální ideologii řadí stejně jako socialismus do materialistického chápání světa ovšem s tím, že je nedůsledná.⁴² Vracíme se tedy k tomu, co jsme psali na začátku, když jsme obhajovali duální koncepci, to, že existují více než dvě ideologie, jsme

⁴⁰ *The best known form of the doctrine of the four ages is that, which was typical for Greco-Roman tradition. Hesiod wrote about four eras symbolized by four metals (gold, silver, bronze and iron)... The hindu tradition knows the same doctrine in the form of four cycles...* (EVOLA, Julius, *Revolt against the modern world*, s. 177)

⁴¹ *If all is explained in God and by God, and theology is the science of God, in whom, and by whom, all is explained, theology is the science of all.* (CORTES, Juan Donsos, *Essays on catholicism, liberalism and socialism*, s. 13)

⁴² *As regards the Liberal school, I will merely say of it, that in its profound ignorance it despises theology, and not because it is not theological in its way, but because, though it is, it does not know it. This school has not yet comprehended, and probably will never comprehend, the close link that unites divine and human things...* (CORTES, Juan Donsos, *Essays on catholicism, liberalism and socialism*, s. 167)

připsali na vrub nedůslednosti. Liberálnímu myšlení se z tohoto důvodu Donoso Cortes nevěnuje zdaleka tak pečlivě jako zbylým dvěma. Liberálnímu myšlení připisuje stejné, materialistické premisy jako myšlení socialistickému, ale neuznává ho, protože nedohlíží všechny důsledky těchto premis, na rozdíl od socialismu. V náboženské úrovni přisuzuje liberální ideologii agnosticismus, který sám o sobě nemá nijakou vnitřní hodnotu, žádný pozitivní náboj, ale pouze neguje samotnou podstatu poznání, čímž neguje i sám sebe.⁴³ Liberální politickou ideologií se tu tedy zabývat také nebudeme, poněvadž nemá pro téma kontrarevoluce žádný význam.

3.6 Humanismus

Zabývali jsme se již dvěma premisami modernismu, Herakleitovým pantha rei a Démokritovým atomismem. Od zkoumání sociální dynamiky pokroku a regresu jsme přešli k představě holismu a atomismu a tu když aplikujeme místo světa a společnosti na jedince, dostaneme se k třetí premise, kterou je Protágorův homo mensura. Protágorův výrok, který je základem moderního relativismu a humanismu zní: „Člověk je mírou všech věcí, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou“. Tento výrok bychom dokonce mohli pojmut jako naprosto základní pro modernismus a jak Démokritův, tak Herakleitův výrok z tohoto odvodit. V Protágorově výroku se totiž dokonale snoubí veškerá podstata chápání světa z moderního hlediska. Budeme se zde věnovat humanismu, který budeme moci následně libovolně zaměňovat s modernismem.

Po odmítnutí transcendentálního, ideálního světa a díky tomu i odmítnutí boha, zůstává jako jediný opěrný bod člověk. Protože není nic většího než materiální svět, nic co by ho zastřešovalo a vedlo, co by vysvětlovalo jeho principy a dodávalo mu řád, vzniká nutně chaos. Tento chaos lze překonat vytvořením arbitrárního řádu, řádu lidské kvality, neboť jiný řád nelze předpokládat. Člověk se stává tím, co dává světu význam, co naplňuje věci smyslem. Vše má smysl a význam pouze ve vztahu k člověku. Díky tomu je najednou člověk chápán jako ultimátní tvůrce a dochází tak k jeho ztotožnění s bohem. Odsud vidíme původ onoho náboženství člověka, humanismu, který jako základ pro svou filosofii postuluje člověka, racionálního, svobodného, ničím nezátíženého člověka, který sám vytváří a formuluje svět kolem sebe. Pokud kategorie pravdy a lži nemají objektivní, mimosmyslový, tedy mimolidský

⁴³ Viz CORTES, Juan Donsos, Essays on catholicism, liberalism and socialism, s. 167-178

původ, musí mít původ lidský, a tedy jsou tvořeny člověkem, pravdou je to, co daný člověk řekne, že je pravdou. Nastává tak změť pravd, neboť každý člověk má náhle svou vlastní pravdu, což je heslo tolik typické pro moderní svět.

Paradoxem tohoto se zabývalo již mnoho autorů, nejpřehledněji samozřejmě Platón⁴⁴, nám postačí říci, že aby moderní myšlení tuto mnohost pravd ospravedlnilo, muselo učinit přítrž myšlenice o jedné pravdě. Každopádně se ale musíme věnovat sociálním důsledkům této teze, respektive důsledkům metafyzického relativismu pro sociální sféru.

Je pro naše zkoumání obzvláště důležité, ozřejmit co myslí humanismus pod svým ústředním pojmem člověk a co pod tímto pojmem rozumí tradiční myšlení a jak je tedy postulován tradiční člověk. Zde uvidíme další důležitou dualitu, individuum a osoba. Jak tedy vypadá humanistický člověk? Jak jsme již napsali, je to racionálně uvažující, ničím neomezované individuum, které si vytváří vlastní svět a může se stát, čímkoliv si přeje.⁴⁵ Co tento popis předpokládá a vylučuje? Vylučuje jakoukoliv apriorní příslušnost člověka, jakékoliv předurčení člověka. Co je tím myšleno? Tradiční koncepce osobnosti ji chápe právě jako bytost, která je formována vlivy, které ji předcházejí, které ji předurčují a které ji vedou.⁴⁶ Je to příslušnost k mnoha institucím, například příslušnost k pohlaví, rase, stavu, rodině, profesi. Všechny tyto vlivy formují osobu a tvoří její identitu.⁴⁷ Tyto instituce mají sloužit jako vodítko onomu zlému individuu, které nesmí zůstat osamoceno, a které nemá potenciál zvládnout svět samo o sobě.

Naproti tomu individuum humanistické je samo o sobě dobré, jak jsme již viděli a jakákoliv institucionální příslušnost vyššího řádu by pouze omezovala jeho tvůrčí potenciál. Individuum

⁴⁴ Viz např. PLATÓN, Thaeitátos

⁴⁵ *Since according to liberalism the primary element is the human being regarded not as person, but rather as an individual living in a form-less freedom, this philosophy is able to conceive society merely as a mechanical interplay of forces and entities acting and reacting to each other, according to the space they succeed in gaining for themselves, without the overall system reflecting any higher law of order or meaning. The only law, and thus the only State, that liberalism can conceive has therefore an extrinsic character in regard to its subjects.* (EVOLA, Julius, Men among the Ruins, s. 144)

⁴⁶ *Our ancestors had no word for individualism, a word we have coined for our own use because, in their time, there was no individual who did not belong to a group or who could consider himself to be entirely alone.* (TOCQUEVILLE, Alexis de, The ancien régime and the French revolution, s. 102)

⁴⁷ *The "absolute person" is obviously the opposite of the individual. The atomic, unqualified, socialized, or standardized unity to which the individual corresponds is opposed in the absolute person by the actual synthesis of the fundamental possibilities and by the full control of the powers inherent in the idea of man (in the limiting case), or of a man of a given race (in a more relative, specialized, and historical domain): that is, by an extreme individuation that corresponds to a de-individualization and to a certain universalization of the types corresponding to it.* (EVOLA, Julius, Men among the Ruins, s. 150)

je chápáno jako atom, neboť vychází z atomistického pohledu na svět. Ve své individualitě jsou si v důsledku všichni lidé rovni, což samozřejmě z hierarchických institucí činí instituce nadměru nespravedlivé a vykořisťující. Opačně se naopak cítí tradiční člověk, který se bez své identity cítí odcizen a ztracen. Hledání identity je pak právě typické pro tradicionalisty a tedy i kontrarevoluční myslitele.⁴⁸

Pro sociální sféru je velice důležité osvětlení protikladu individualismu a kolektivismu. Ačkoliv se v moderní době používá tento protiklad k určení politické příslušnosti, je nutné podívat se na kořen obou ideologií, neboť je u obou stejný. Je to totiž právě humanistické chápání člověka jako individua a tím přisouzení všem lidem stejné hodnoty. Individualismus kopírující liberální ideologii je prvním stádiem chápání člověka jako individua v sociální realitě. Jako první z toho vyplývají pro všechny lidi stejná tzv. přirozená práva (jejichž kritikou se z tradičního pohledu zabýval baron Evola⁴⁹) a tedy v sociální sféře systém takový, který každému jedinci umožní se svobodně rozhodnout pro své místo ve společnosti nezávisle na čemkoliv jiném. V politické sféře takovýmto myšlenkám odpovídá demokratické uspořádání společnosti, jehož premisou je rovnost všech lidí a tedy možnost kohokoliv rozhodovat o komkoliv.

Takový stav je však dlouhodobě neudržitelný a také nekonzistentní. Individualismus totiž nechápe, že rovnost je synonymum pro stejnost⁵⁰ a tudíž není na místě předpokládat, že má každé individuum své rozdílné potřeby, které je nutné rozdílným způsobem ve svobodné společnosti uspokojovat. Právě kolektivismus je totiž dovedením premisy individua do logického důsledku, kterým je spojení všech individuí v jeden velký homogenní celek, který má jeden cíl a dojde k němu jedním prostředkem. To přeci evidentně vyplývá z premisy o stejnosti lidí. Takto pak vypadají moderní kolektivistické, socialistické teorie. Jako alternativu vůči těmto teoriím lze nabídnout právě teorii osobnosti, která se v sociální sféře projevuje stavovským systémem a v politické sféře ideou organického státu.

⁴⁸ *Conversely, ancient wisdom believed in the principle suum cuique tribuere, to each his own.* (EVOLA, Julius, Men among the Ruins, s. 137)

⁴⁹ Viz EVOLA, Julius, Men among the Ruins, s. 134

⁵⁰ Ibid

3.7 Politično

Idea politična jako takového je typická pro tradiční myšlení. Již jsme si ukázali, že moderní myšlení je zaměřeno proti společnosti v institucionálním slova smyslu, ale když jsme v předešlém zkoumání hovořili o sociální sféře a společnosti, nebyli jsme úplně přesni.⁵¹ Je nutné tyto pojmy vymežit. Jako hlavní je tedy pro nás myšlenka politična, jako svébytné sféry, která má vyšší postavení než sféra sociální a sféra ekonomická. Potažmo je jim nadřazena v tom smyslu, že bez ní jsou tyto sféry bezobsažné. Politično je nutné chápat jako obsah, krédo organického státu, tak jak tento pojem brilantně definuje Carl Schmitt.⁵²

Základem politična je duální dělení na přitele a nepřitele. Tímto dělením dává sám sobě obsah, důležitost a platnost. Politično je nejvyšší manifestací vyššího řádu. Bez něj se sociální a ekonomická sféra mění na chaotickou změť arbitrárních smluv a uzurpují si nejvyšší doménu nad jedincem, aniž by mu za to něco poskytovali. Politično poskytuje lidem především ochranu a smysl, který je formulován na oné bázi přitele a nepřitele. Takové dělení je samozřejmě nemyslitelné v relativistických, atomistických kategoriích, ve kterých je každý člověk stejný a nemůže tak mít žádného nepřitele. Moderní myšlení je tedy zaměřeno proti političnu, respektive politično v jeho tradičním pojetí vůbec nechápe a neuznává.⁵³

Odmítnutí politična má v zásadě dva důsledky, neboť je politično nutným předpokladem jakékoliv sociální struktury, musí být, pokud je ve své tradiční podobě odstraněno, nahrazeno. Nahrazeno je právě sociální a ekonomickou sférou, což má za následek specifický efekt. Sociální sféra je političnem řízena, či reprezentována schopností jednat, akceschopností, schopností rozhodnout se a vyhlásit výjimečný stav.⁵⁴ Kvůli této funkci je také nutná autorita a funkce panovníka. Ten v moderní podobě společnosti chybí a je nahrazen shlukem lidí, parlamentem a ona akceschopnost je nahrazena diskusí. Diskuse dříve patřila do sociální sféry specificky lidských osobních vztahů, neboť ji lze aplikovat pouze na určitou část otázek. Avšak jak perfektně argumentuje Donoso Cortes, diskuse není schopna produkovat pravdu a

⁵¹ *The State is not the expression of „society“. The basis of sociological positivism, namely the „social“, or „communal“ view of State, is the index of regression and naturalistic involution.* (EVOLA, Julius, *Men among the Ruins*, s. 134)

⁵² Viz SCHMITT, Carl, *Pojem politična*, s. 19

⁵³ *Zbývá tedy pozoruhodné a pro mnoho lidí jistě znepokojující konstatování, že všechny opravdové politické teorie předpokládají, že člověk je „zlý“, tj. v žádném případě jej nepokládají za bytost neproblematickou, nýbrž naopak za bytost „nebezpečnou“ a dynamickou.* (SCHMITT, Carl, *Pojem politična*, s. 61)

⁵⁴ *Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu.* (SCHMITT, Carl, *Politická theologie*, s. 9)

v důsledku toho ani odpovídající akci.⁵⁵ Akce vlastně ani není žádoucí a potřebná, neboť vzhledem k tomu, že není žádný nepřítel, nehrozí ani žádné nebezpečí a není proto nutná nijaká obranná akce. Pojem nepřítele totiž předpokládá výše definovaný pojem osoby, neboť individuum nemůže být nepřátelské individuu, když je naprosto stejné. Jakékoliv rozbroje vyhnané až do nejkrajnějšího případu, války, vznikají tak, že určité části lidské identity jsou nekompatibilní, to znamená například náboženská složka jedné osoby je nekompatibilní s náboženskou složkou identity jiné osoby a pokud tato nekompatibilita přejde v otevřené nepřátelství, stává se tento spor součástí sféry politična a skrz něj je nutné ho řešit.⁵⁶

Přichází tedy na řadu vysvětlit moderní paradox revoluce, která se zdá čistým vyjádřením nepřátelství. Z tradičního hlediska můžeme rozlišit dva druhy nepřítele, tak jak je odlišuje Carl Schmitt již po vzoru Platóna a to na inimicus a hostis, echthros a polemik.⁵⁷ Zatímco inimicus je vnitřní nepřítel, tedy někdo z řádu mého vlastního politična, hostis je někdo jiný, cizinec, což už samo o sobě je definice skutečného nepřítele. Pro Platóna je jedinou opravdovou válkou válka mezi dvěma političny, mezi Helény a barbary, občanskou válku považuje pouze za vnitřní rozbroj.⁵⁸

Jinak je toto však vnímáno v moderním revolučním pojetí. To naopak přehazuje tyto pojmy, neboť hostis je pro ně něco nepředstavitelného, jediný nepřítel, kterého dovedou uchopit je právě inimicus, někdo mě podobný. Avšak moderní revolucionář má samozřejmě svého nepřítele, v podobě právě inimica a používá na něj definici pro hostis. Z toho vyplývá, že se k němu smí chovat jako ke skutečnému a existenci ohrožujícímu nepříteli a použít tak jakékoliv prostředky k jeho zničení. Postuluje nepřítele, aby ospravedlnil svou existenci, analogicky tak, jako to dělá politično v tradičním smyslu, zde však není nepřítelem jiná

⁵⁵ *In the first case, infallibility, essential attribute of the sound understanding, is the first and greatest of all its attributes. From this principle the following consequences flow. If the understanding of man is infallible because it is sound, it cannot err because it is infallible; if it cannot err because it is infallible, truth exists in all men, whether considered in general or individually; if the truth is in all men, isolated or in general, all their affirmations and all their negations must necessarily be identical; if all their affirmations and all their negations are identical, discussion is inconceivable and absurd. In the second case, fallibility, infirmity of the infirm intellect, is the first and greatest of human afflictions and from this principle the following consequences flow: If the understanding of man is fallible because it is infirm, it cannot be certain of the truth, because it is fallible; if it cannot be certain of the truth because it is fallible, that uncertainty is essentially in all men, whether considered in common or individually; if that uncertainty is essentially in all men isolated or united, all their affirmations and all their negations are a- contradiction in terms, because they must necessarily be uncertain; if all their affirmations and negations are uncertain, discussion is absurd and inconceivable. (CORTES, Juan Donoso, Essays on catholicism, liberalism and socialism, s.40-41)*

⁵⁶ Viz SCHMITT, Carl, Pojem politična, s. 36

⁵⁷ Viz SCHMITT, Carl, Pojem politična, s. 29

⁵⁸ Viz PLATÓN, Ústava (V)

identita, ale sama identita o sobě. Občanská válka se tak mění ve válku totální a totální válka tak přestává existovat. Z toho je poté jednoduché pochopit, proč jsou revoluce charakterizovány heslem, účel světí prostředky.

Abychom dokončili pojednání o nepřátelství, ekonomická sféra sama postuluje svou koncepci nepřátelství, kterou nazývá konkurencí. Když padne politično a jeho koncepce nepřátelství, je z druhé části nahrazeno právě konceptem konkurence⁵⁹. Konkurence je ideální druh nepřátelství v moderním světě, neboť nepředpokládá lidskou identitu. Osobnost člověka je v konkurenčním boji naprosto nepodstatná, naopak člověku je v tomto boji osobnost odebrána a je z něj uděláno individuum, prostředek schopný uzavírat smlouvy. Člověk tak nikdy není brán jako účel sám o sobě s vlastní hodnotou, je pouze prostředkem pro jediný účel zisku. Zároveň se ve společnosti, kde ekonomika převzala úlohu politična, stává každý člověk konkurentem každého. Řád, který uvnitř své sféry politično udržovalo díky napětí mezi my a oni, je rozbit a nahrazen všeobecným nepřátelstvím všech nazvaného konkurence. Tato koncepce platí zejména pro individualistický světonázor, o němž jsme hovořili výše. Jeho cílem, stejně jako cílem toho kolektivistického je materiální zlepšení současné situace. Vzhledem k tomu, že cíl je u obou světonázorů stejný, liší se pouze prostředek. Již bylo napsáno, že ten individualistický, liberální je pouze nedůsledným předvojem kolektivistického, socialistického. Tyto dva proudy spolu v moderním světě soupeří. Na ekonomickém poli je tento boj velmi zřetelný a kolektivistický směr dovádí do logického konce atomistickou ideu individua a proto se staví i proti lhostejnému nepřátelství konkurence a svůj materiální cíl se snaží zajistit nucenou spoluprací. Nepřátelství uvnitř je pak naprosto eliminováno a vrací se do vnější sféry, avšak se stejně lhostejným přístupem.

⁵⁹ Viz SCHMITT, Carl, Pojem Poltična, s. 68-77

4 Význam kontrarevoluce

4.1 Existence kontrarevoluce

Ve druhém bloku jsme se soustředili na uchopení několika pojmů a na vysvětlení myšlenkového pozadí jak moderního tak tradičního myšlení. Důraz byl kladen na myšlenky s tematikou sociální dynamiky, především tedy myšlenky moderní, revoluční. Poznatky, ke kterým jsme až doposud došli, použijeme nyní při analýze již samotného pojmu kontrarevoluce, jehož zkoumání je náplní této práce.

Moderní historie je plná revolucí, což by mohlo vést k domněnce, že je plná přibližně stejného počtu kontrarevolucí. To by mohlo vyplývat z jednoduché definice kontrarevoluce, jako aktu namířeného proti aktu revolučnímu.⁶⁰ Každá revoluce má svého nepřítele, který s ní nesouhlasí a vystupuje proti ní, z čehož logicky vyplývá, že předpokladem každé revoluce je kontrarevoluce, či alespoň snaha o ni. Jak je ale možné, že se v historii o kontrarevolucích doslycháme tak minimálně? A existovala někdy opravdu úspěšná kontrarevoluce, která naprosto důkladně vrátila chod dějin a vytvořila z moderního tradiční řád? Jaké jsou názory tradicionalistických autorů na tuto tematiku, jaká řešení nabízejí oni? To jsou otázky, kterými se budeme zabývat v následujícím oddílu.

4.2 Míra kontrarevoluce

Proč hned první definice, kterou pro kontrarevoluci máme, není možná? Podívejme se, co by taková definice měla za následek. Revoluci jsme definovali jako akt zaměřený na svržení statu quo, který má tendenci pozbývat vnitřní hodnoty. Mírou revoluce je totiž revoluce sama a to z velmi zajímavého důvodu. Mohli bychom říci, že mírou revoluce je svržení tradičního pořádku a zavedení moderního, takový akt je aktem destruktivním, aktem atomizujícím, aktem individualizujícím. Je to akt z moderního hlediska progresivní a sám v sobě právě obsahuje modernu. Modernita není pro revoluci předpokladem, ale naopak revoluce je předpokladem modernity. Modernita nemůže bez revoluce existovat a tudíž je v moderním pojetí revoluce sama o sobě dobrá. To činí mírou revoluce revoluci. Díky tomu je následně

⁶⁰ *A reaction must always be equal to the action. So do not be so impatient and do not imagine that the very duration of your misfortunes promises you a counterrevolution of which you have no idea.* (MAISTRE, Joseph de, *Considerations on France*, s. 18)

otázka po kvalitě statu quo do určité míry zbytečná, neboť samotný revoluční akt je progresem nehledě na stav předešlý.

Mírou kontrarevoluce však sama kontrarevoluce není, neboť kontrarevoluce předpokládá tradiční řád a nikoliv naopak. Kontrarevoluce není pouhou negací revoluce, není sama o sobě ničím pozitivním, co samo v sobě obsahuje předpoklady toho, co se snaží vytvořit. Snahou kontrarevoluce a její mírou je vytvoření přirozeného řádu, tak jak je tento v tradičním myšlení chápán. Kontrarevoluce se na předešlý stav ptá a zkoumá ho, nemůže se bez něj obejít, stejně jako se nemůže obejít bez kritiky současného moderního stavu, jinak by ji nic neopravňovalo se proti němu postavit. Definici kontrarevoluce jako aktu namířeného proti revoluci můžeme tedy vyloučit, neboť kontrarevoluce má inherentně pozitivní charakter, charakter zaměřený na obnovení zašlého řádu.

4.3 Návrat

Kontrarevoluci můžeme dále chápat jako akt návratu. Návratem je zde myšlen obrat od progresivního chodu dějin, progresivního ve smyslu od tradice k modernitě. Znamená to tedy v důsledku obrat v chodu dějin a plynutí proti jejich přirozenému proudu. Jak je toto vnímáno tradičním myšlením? Tradiční svět nemá časovou dimenzi v tom smyslu, že by svět neustále plynul dopředu, že neexistuje nějaká konstanta, která je stále stejná a že tento proud směrem dopředu je nezvratitelný.⁶¹ Tradice sama o sobě je na čase nezávislá, existuje vždy a všude, je to právě ona konstanta, která lidi vede a usměřňuje. Sám totiž pojem historie jako něčeho, co už bylo a nevrátí se, je veskrze moderní. V tradičním myšlení je historie žitá, neboť se lidé navrací k archetypům, které vedly jednání jejich předků a toto jednání napodobují.⁶² Každá akce se postupem času stává vodítkem pro akci další a tak nezbyvá místo pro individuální, nové akce. Díky tomu je právě historie bezčasová, neboť je v životech tradičních lidí neustále přítomná.

Zatímco revoluce je zaměřená právě na zničení těchto archetypů a zničení žité historie, kontrarevoluce je aktem návratu jen do té míry, do které chápeme chod dějin moderně. Pro

⁶¹ Viz EVOLA, Julius, *Revolt against the modern world*, s. 143-157

⁶² Každý příklad uvedený v této kapitole vychází z téže „primitivní“ ontologické koncepce: *předmět nebo úkon může být reálný, jen když napodobuje nebo opakuje archetyp*. (ELIADE, Myrcea, *Mýtus o věčném návratu*, s. 29)

tradicionalistu není kontrarevoluce nějakou regresí, obrácením se zpět, je to naopak obnovení něčeho, co tu bylo a je vždy, pouze bylo dočasně poničeno. To samozřejmě vede k optimistickému pohledu na samotnou možnost takové obnovy, jenže jak uvidíme, to je daleko od pravdy.

Sice jsme zde hovořili o tom, že tradice nemá časovou dimenzi a jaké je vnímání historie pro tradicionalistu, ale faktem zůstává, že tradiční představa lidstva je představa regresivní. Jak je toto možné skloubit dohromady? Musíme si znovu uvědomit rozdíl mezi tím co je věčné a tím co se odehrává ve smyslové realitě. Tradice nikdy nezemře, nikdy ji nelze zničit, a proto bychom se mohli domnívat, že se k ní také lze navrátit. Chod dějin však lidstvo předurčuje k odvrácení se od tradice a k jeho pádu. Tradicionalista tak v moderním světě vzdoruje chodu dějin, který je sice přirozený, ale přirozený v tom smyslu, že odpovídá lidské přirozenosti, která v sobě inherentně onen pád obsahuje. To ale v žádném případě nesmí znamenat, že je takový pád v pořádku a proto je pro tradicionalistu nemyslitelné, nepokusit se takovému chodu dějin vzdorovat. Naše další definice kontrarevoluce jako návratu je tedy do určité míry také falešná, neboť návrat je z regresivního pohledu dějin nemožný a navíc návrat předpokládá něco, co bylo ztraceno, ale tradice je všudypřítomná a věčná, tudíž není otázkou jak se k ní vrátit, či spíše jak ji restaurovat.

4.4 Pátrání

Kontrarevoluce tedy musí být aktem hledání tradice ve světě, který se od ní odvrátil. Vraťme se nyní zpátky k našemu zkoumání atomistického světónázoru a pojdme naše poznatky aplikovat zde přímo na kontrarevoluční akt. Zatímco tedy revoluční akt byl aktem, který se z holistické jednoty snažil učinit mrak atomů, kontrarevoluční akt je namířen opačně. Ze světa, který je otevřen zespodu a svrchu uzavřen, se kontrarevoluce snaží učinit svět opačný, takový svět, který byl dříve, tedy svět otevřený svrchu, do nějž proudí vyšší esence dávající právě oněm atomům jejich jedinečnou hodnotu.

Jak je možné si všimnout, uzavření světa nahoře a otevření ho dole je člověkem možné. Znamená to odvrácení se od vyššího řádu, kterému se uzavřeme a naopak probuzení naší individuální přirozenosti. Kontrarevoluční otázkou podstatnou pro naše zkoumání je, zda lze tento akt převrátit a zda lze svět uzavřít zespodu a otevřít svrchu. To nás přivádí k rozdělení

našeho dalšího zkoumání na dvě odlišné snahy, jednou tedy bude uzavření se vlivům zespodu, druhou bude otevření se vlivům svrchu. Než přejdeme k tomuto zkoumání, podíváme se konkrétněji na sociální situaci kolem atomismu.

Rozdíl mezi revolucí a kontrarevolucí je v tom, kým a jakým směrem je vedena. Revoluce je vedena masami, masy jsou totiž atomizovaná individua spojená ve velký celek a je namířena směrem vzhůru, tedy odspodu, ke zničení toho, co je nahoře. V metafyzické sféře jsme viděli, že je revoluce vedena z atomistického hlediska proti holistickému hledisku, je to pokus o zničení institucí, které se nacházejí nad člověkem. V sociálním prostředí je revoluce vedena masami proti stavům, které se nacházejí nad nimi. Odtud odvozujeme představu revoluce jako něčeho co vede zespodu nahoru. Má to za následek jednoznačně demokratický charakter revoluce. Demokracie je založena na nerespektování stavovských struktur a vede k vedení mas masami.⁶³ Kontrarevoluce má naopak silně antidemokratický charakter. Je totiž zaměřena seshora dolů, tedy k navrácení hierarchického řádu. Něco takového se však zdá být velmi obtížné, ne-li dokonce nemožné.

4.5 Obnova

Joseph de Maistre byl z prvních, kdo o kontrarevoluci jako samostatném aktu psal. Stěžejní pro jeho představu kontrarevoluce byla myšlenka, že kontrarevoluce není jen opakem revoluce se stejnou vnitřní hodnotou a že podoba kontrarevoluce je diametrálně odlišná od podoby revoluce. Navíc byl schopen představit si důkladnou kontrarevoluci vedoucí k naprostému návratu tradiční společnosti se všemi jejími institucemi.⁶⁴ Jeho řešení zařadíme do kategorie pokusu o otevření světa shora a to nikoliv individuálními, ale společenskými silami. Je to rozhodně nejsilnější a nejdůkladnější řešení kontrarevolučního problému, jaký nás může napadnout, neboť obsahuje jak apel na společenskou složku, která je pro tradicionalistu ohromně důležitá, tak apel na navrácení vyšší hodnoty do světa.

Problém však můžeme spatřit hned v tom, že Maistre reaguje na revoluci okamžitě po jejím vypuknutí. Respektive kontrarevoluci staví do přímé konfrontace s revolucí, což do určité míry zpochybňuje jeho tezi o jiné podstatě kontrarevoluce. Nejprve se podívejme, v čem

⁶³ Viz EVOLA, Julius, *Men among the ruins*, s. 131

⁶⁴ Viz MAISTRE, Joseph de, *Considerations on France*

Maistre spatřuje rozdílné kvality kontrarevoluce a následně se podívejme blíže na problém okamžitého zásahu, tedy okamžitého řešení revoluce.

Maistre se jednoznačně staví proti myšlence destrukce a naproti tomu nabízí právě onen návrat. Tuto destrukci spojuje především s postavou panovníka, který byl ze společenského řádu vyřazen a Maistre se ho snaží vrátit zpět na jeho původní místo.⁶⁵ Dalším protikladem je pak revoluční důraz na násilí a teror, neboť se řídí heslem: účel svěť prostředky. Maistre toto heslo pro kontrarevoluci odmítá, tvrdí, že není důvod obávat se, že by kontrarevoluce sáhla ke stejným prostředkům.⁶⁶ Kontrarevoluce má totiž svůj vnitřní obsah a není sama pro sebe účelem, tudíž pro ni ani není možné použít prostředky, které by mimo tuto výjimečnou situaci použity nebyly. Takový způsob návratu tradičního režimu by byl ale možný pouze za konsenzu všech, poněvadž pokud nelze proti odpůrcům použít žádné donucovací prostředky, legální formou svrhnout revoluční vládu nelze.

Důležité je si uvědomit právě sociální charakter tohoto způsobu kontrarevoluce. Je založen na společenském souhlasu a pochopení této kontrarevoluce a vyžaduje spolupráci lidí, kteří ctí a chápou tradiční společnost. Jenže dostat do lidí vyšší smysl je stejně těžké, jako dostat tento vyšší smysl do institucí a věcí. Vyžaduje naprostou oddanost tradičnímu světu a také předpokládá samotné setkání se s tradičním světem. Proč je toto nutné? Už jsme se zde zmiňovali o tom, že tradiční svět nelze vytvořit arbitrárně, uměle lidskou rukou. Sám Maistre hovoří o tom, že člověk může vše měnit, ale nic nemůže vytvořit.⁶⁷ Což znamená, že právě vyšší řád nelze lidsky vytvořit, ani ho tedy restaurovat, či předat lidem, aniž bychom s ním měli vlastní zkušenost. Zde se dostáváme právě k tomu, že je kontrarevoluce možná jen v okamžité reakci na revoluci, neboť ještě existuje společenské jádro s vlastní zkušeností s tradičním světem. Aby ale toto jádro mohlo předat tradici zbytku, musí zbytek chtít, neboť jak praví Maistre, žádné revoluční prostředky nejsou u kontrarevoluce myslitelné.⁶⁸

Zde je další problém, neboť destrukce je mnohem snazší a pro člověka je mnohem snazší zbavit se některých myšlenek, než přijmout nové. Navíc osvobození od utlačujících institucí zní mnohem lépe než návrat k onomu opresivnímu režimu a důsledek rozkladu tradičního

⁶⁵ Viz MAISTRE, Joseph de, *Considerations on France*, s. 32-40

⁶⁶ Ibid

⁶⁷ *Man can modify everything within the sphere of his activity, but he creates nothing, such is his law, in the physical world as in the moral world.* (MAISTRE, Joseph de, *Considerations on France*, s. 49)

⁶⁸ Ibid

řádu není vidět okamžitě. Kvůli tomu je právě ihned po revoluci téměř nemožné přesvědčit lidi o jejich dlouhodobých škodlivých účincích, a když se tyto účinky projeví, je již jak jsme řekli, pozdě, neboť se do té doby vytratí pouto s tradicí úplně.

Abychom toto dokázali ještě prakticky, stačí se vrátit k příkladu krále, který je okamžitě po revoluci nenáviděn a nehrozí tedy, že by se mohl vrátit a ve chvíli kdy by něco takového bylo možné, již žádný král není a není tak koho navrátit jako panovníka. A vzhledem k tomu, že panovník je jednou z nejdůležitějších institucí, které je pro tradicionalistu třeba restaurovat, je jeho absence v moderním světě příčinou hlubokého skepticismu o samotné možnosti kontrarevoluce.

4.6 Spojení

Další na řadě je cesta jednotlivce na rozdíl od cesty společnosti, která se snaží otevřít se vlivu svrchu. Tato cesta je však ještě obtížnější než cesta společenská, která jak jsme viděli je téměř nemožná. Cestou jednotlivce se tu myslí aktivní cesta odporu vůči modernímu systému a to jak systému myšlenkovému, tak reálnému, společenskému. Snahou takové cesty je především pokus o znovuspojení se s tradicí a s přijetím jejího hodnotového řádu. S tím jsou ale spojeny zejména dvě obtíže, obě navazují na problém zmíněný výše u společenské cesty.

Prvním tedy samozřejmě je, že je znovu třeba mít s tradicí předchozí zkušenost. Pokud tato chybí, přichází na řadu otázka, kde tuto tradici hledat. Tradice a její hodnoty jsou přítomny v hierarchické společnosti, v jejích institucích. Tyto instituce jsou samozřejmě tvořeny lidmi, kteří mají s tradicí spojení a mají autoritu k provádění iniciačních rituálů, které mohou jedince do takového systému začlenit. Narážíme zde tedy na jedincův problém, kdy k návratu do světa tradice potřebuje paradoxně onu ztracenou tradici.⁶⁹ Ta je ale přítomna pouze v tradičních institucích a tak se dostáváme do kruhové argumentace, ze které není východiska. Tato jednotlivcova cesta je tedy nemožná bez vlastní existence tradičních institucí, které nemohou existovat bez tradičních individuů, tento paradox je pochopitelný proto, že jakmile byl tradiční svět zatomizován a svrchu uzavřen, zanikla tak možnost navrátit atomům jejich

⁶⁹ *Stejně jako přestal existovat skutečný stát, hierarchický, organický, neexistuje dnes ani žádná strana nebo hnutí, k němuž by bylo možné se bezvýhradně přiklonit a za něž by se jeho přívrženec mohl bít s absolutním nasazením jako za nositele nějaké vyšší ideje.* (EVOLA, Julius, Jezdit na tygru, s. 199)

hodnotu svrchu bez toho aniž by tuto hodnotu stále měli. Aktivní cesta jednotlivce tak nedává žádný smysl.

Na praktickém příkladě to lze ozřejmit politickou aktivitou jedince. Aby mohl navrátit politično, musí se do sféry politična dostat, avšak tato sféra jak jsme již popsali, neexistuje. Existuje pouze věčná diskuse v podobě demokracie s jeho systémem různorodých stran. Mohlo by vypadat jako možné řešení vytvoření strany, která jako svou ideologii přijme tradiční učení. Jenže tím, že by se taková strana zformovala a zapojila do demokratického procesu, by sama přijala premisy modernismu a jedinou legitimní cestou k nastolení vlastních myšlenek by se stala věčná diskuse. Navíc aby byla pro ostatní strany věrohodná, musela by přijmout demokratické učení o pluralitě názorů a stran a tím by automaticky diskreditovala vlastní program, kterým by bylo nastolení vlády jedné strany, ve smyslu nastolení jediného a to tradičního pořádku. Proto jakákoliv tradičně se tvářící demokratická strana je prachsprostý oxymóron. Potvrzení sebe samého jako článku moderního světa diskvalifikuje možnost být zároveň tím, kdo bude schopen restaurovat svět tradiční.

Ukázali jsme hned několik argumentů, proč aktivní cesta vedená proti modernímu světu není možná a tím můžeme zúžit naši definici kontrarevoluce. Ačkoliv sama kontrarevoluce má pozitivní náboj v tom, že je snahou o návrat k nějakému jasně definovanému řádu, její prostředky k tomu nemohou vést pozitivní, aktivní cestou. Otázkou tedy je, do jaké míry je možné negativními prostředky dosáhnout pozitivního cíle a co to vlastně ony negativní prostředky jsou.

4.7 Diktatura

Nyní prozkoumáme pasivní cestu společenskou. Tato cesta již předpokládá, že svět shora otevřít nelze, respektive nikoliv předtím, než bude svět uzavřen zdola. To znamená, že primárním cílem této cesty je udržet si odstup od modernismu a vytvořit systém, který bude založen na jeho negaci a bude uměle simulovat podmínky tradičního světa. Kontakt s tradicí již není přítomen. Tato cesta je volena tak, aby nepředpokládala tradiční instituce pro svůj úspěch, a naopak používá moderní teorie státu k dosažení svého cíle.⁷⁰ Jejimi představiteli jsou Donoso Cortés či Carl Schmitt. Praktickou aplikaci takových pokusů jsme měli možnost

⁷⁰ *Když se politikou poddaných stane rebélie, strategií králů bude tyranie.* (BURKE, Edmund, *Úvahy o revoluci ve Francii*, s. 87)

vidět ve dvacátém století s větší či menší mírou úspěšnosti například u fašistické Itálie či Frankova Španělska. Avšak náleží nám posoudit, proč byly tyto pokusy pouze dočasné a zda se tedy také nejedná o marné pokusy.

Budou nás zde zajímat dva pojmy v souvislosti s kontrarevolučním aktem. *Ius ad bellum* a *Ius in bello*. První pojem znamená souhrn oprávnění nutných k vyhlášení a zahájení války, zatímco druhý pojem označuje pravidla samotné války. O pojmech přítele a nepřítele jsme se zde již zmiňovali, nyní je namístě zamyslet se nad tím, zda je v souladu s *Ius ad bellum*, aby tradicionalisté vyhlásili modernistům válku, tedy aby nepřátelství mezi nimi došlo takového bodu, kdy je nutno zasáhnout vojensky. Již jsme podotkli, že kontrarevoluce nemá stejná pravidla a nepoužívá stejné prostředky jako revoluce a také víme, že válka předpokládá nepřítele ve smyslu *hostis*, kterým je osoba s nekompatibilní identitou, modernímu člověku ale identita chybí a proto nemůže být jako *hostis* identifikován. Avšak Donoso Cortés představuje argument ve prospěch diktatury, založený na obraně lidí, kteří se s modernismem neztotožňují. Jeho teorie diktatury vkládá moc do rukou jednoho muže proto, aby navrátil politično a akceschopnost, což je jediná obrana proti „nemoci modernismu“. Donoso Cortés zde postuluje jednoduchou rovnici akce a reakce, kdy právě reakční složky musí být stejně silné a mít stejnou váhu jako akce, které tento stav rozežirají.⁷¹ Právě z obavy před modernismem, je jediným únikem ona diktatura, která má prostředky se jeho politickým útokům bránit. Sama diktatura jak je ale vidět, nemá pozitivní charakter v tom smyslu, že by se přímo vztahovala k tradičnímu řádu. Do jisté míry kopíruje jeho autoritativní charakter, ale ve svém celku je jen jeho dočasnou a umělou náhražkou. Právě proto, že jí chybí tradiční instituce s přímým kontaktem s tradicí, není takováto diktatura schopna přežít déle než život svého vůdce. Z toho důvodu, že vůdce nemůže ani svým potomkům předat svůj stav, neboť neexistuje iniciační rituál, je diktatura odsouzena k časovému charakteru v protikladu k věčnému charakteru společnosti tradiční. I přesto musíme pochopit, že je to jediná

⁷¹ *Such is the life of society and the life of man. Now the attacking forces, which we call disease in the human body, and by another name in the body politic, although in essence it is the same thing, appear in two forms. In one form they are spread here and there over society and are only seen in individuals; in the other, in the state of advanced disease, they take a more concentrated form and are seen in political associations. Very well, then, I say that the forces which resist, only present in the human body and in the body politic in order to repulse the attacking forces, must necessarily be in proportion to the actual strength of the latter. When the attacking forces are disseminated, the forces which resist must likewise be disseminated; they permeate the Government, the authorities, the Courts of Law, in a word, the whole body politic ; but should the attacking forces be concentrated in political associations, then necessarily, without anyone being able to prevent it, without anyone having the right to prevent it, the forces which resist are concentrated into the hands of one man. This is the theory of dictatorship, clear, luminous and indestructible. (CORTES, Juan Donoso, The church, the state and revolution IN MENCZER, Bela, Catholic political thought, s. 163)*

kontrarevoluční cesta s viditelnými důsledky, která na určitou dobu dokáže svět zespu uzavřít.

Věnujme se ještě onomu *Ius in bello*, neboť legitimitu *Ius ad bellum* ozřejmil právě Donoso Cortés. Carl Schmitt se ve své knize *Teorie partyzána* zabývá právě partyzánským bojem, který je typický pro revoluci. Schmitt jmenuje několik důležitých znaků partyzána, z nichž pro nás jsou podstatné zejména dva.⁷² Jedním je neregulérní povaha partyzána, což znamená jeho nerespektování klasického vojenského práva, v praxi například neviditelné nošení zbraně, absence uniformy či záškodnické taktiky. K takovýmto praktikám se kontrarevoluční osoba nesmí nikdy uchýlit, neboť už svou neregulérností jsou typicky moderní. Kontrarevoluční osoba respektuje válku a její zákonitosti a vojenský převrat musí být učiněn stejným způsobem, jakým se činí okupace cizí země, se kterou jsem v otevřeném konfliktu. Takováto okupace má také svá jednoznačně stanovená pravidla, které Carl Schmitt popisuje, a jsou víceméně stejná, jako pravidla, která nastolí domácí diktatura.⁷³ Vojenským převratem se zde myslí nastolení diktatury ve smyslu převzetí moci kontrarevolučním vůdcem a přijetím takových politických opatření, které vedou ke stabilizaci a řádu. Druhým znakem partyzána je pak jeho silně politický charakter, který kontrarevoluční osoba postrádá, neboť u partyzána se tím myslí příslušnost k politické straně, respektive jeho ideové ukotvení v některém z moderních politických směrů.⁷⁴ Takové ukotvení tradicionalista postrádá a moderní politiku zavrhuje jako takovou. Jeho cílem je v takové situaci nikoliv dosažení politických, ideologických cílů, ale naopak nastavení akceschopného systému, který sám svou podstatou ideologický diskusní boj vylučuje. Abychom shrnuli podstatu pasivní společenské cesty, jedná se o velice nedokonalou a jednoduše zmařenou a zkaženou cestu, která se snadno může zvrhnout v klasickou moderní revoluci. Avšak přijetí vůdčí osoby a nastolení akceschopného politična je jedinou, byť krátkodobou a z tradičního pohledu legitimní, obranou vůči moci moderního světa.

4.8 Askeze

Zbývá tedy pasivní odpor jedince, který důkladně popisuje baron Evola a my na jeho základě dokončíme výklad o možnosti kontrarevoluce, která se nám postupně velmi zúžila. Tato možnost obrany proti modernímu světu spočívá na jedinci a jeho snaze o uzavření se vlivům

⁷² Viz SCHMITT, Carl, *Teorie partyzána*, s. 20-28

⁷³ Viz SCHMITT, Carl, *Teorie partyzána*, s. 28-36

⁷⁴ *Ibid*

zespodu. Vzhledem k tomu, že jedinec nemá přístup k tradici a nemůže se k ní dostat skrze společenské instituce, což je také jediná cesta jak se k ní dostat, je jeho úkolem vypořádat se s moderním světem a jeho realitou sám.

Je důležité popsat, co se myslí oním tradičním člověkem, který uvízl v moderním světě. Je totiž paradoxní, že se v moderním světě narodí někdo, kdo svou podstatou patří do světa tradice, ale tím, že je od ní odpojen, zakouší velké odcizení od moderního světa.⁷⁵ V něm nenachází útěchu a celý moderní systém se mu přičí. Jako první je samozřejmě nasnadě řešení, kdy by se měl tradiční člověk spojit s jakýmkoliv zbytky tradice, například skrze náboženskou komunitu a snažit se o její návrat, ale jak už jsme výše vysvětlili, něco takového není možné. Navíc člověk, který i v moderním světě má kontakt s například náboženskou tradicí není pravým tradicionalistou, neboť žije jen ze setrvačnosti a svým pozitivním přístupem se do jisté míry stává součástí moderního světa. To opravdu tradiční duše nemůže dopustit a tak je východiskem negace modernity. Tato negace spočívá v naprostém nerespektování jakýchkoliv jejích institucí a hodnot a stažení se do vlastního asketického já, které má jako jediné nějakou skutečnou hodnotu.⁷⁶

Tato individualizace je však diametrálně odlišná od revoluční individualizace osobnosti, v tradičním případě se nejedná o projevení původní lidské přirozenosti, ale o asketické odmítnutí pozitivního přístupu smyslovému životu. Je namístě vysvětlit frázi barona Evoli „jezdit na tygru“, která symbolizuje právě onu pasivní cestu odporu. Zatímco v tradičním světě bylo úkolem člověka přijmout svůj úděl a začlenit se do společnosti, v moderní společnosti je úkolem jednotlivce vnitřně se obrnit a vytrvat, nenechat se stáhnout materiálními víry do moderní reality.⁷⁷ Jedině tímto překonáním modernity je možno dojít k vnitřnímu vysvobození a přečkání onoho temného věku.

⁷⁵ Viz DUGIN, Alexander, Tarditionalism and sociology

⁷⁶ Viz EVOLA, Julius, Jezdit na tygru, s. 238-242

⁷⁷ Představa, že každý může dosáhnout „zasvěcení“, že kdokoliv, kdo chce, k tomu může dospět vlastními silami jako self-made man tím, že bude provádět různá „cvičení“ a praktiky, je pouhá iluze. Pravda naopak je, že pouhé síly lidského individua nikdy nepostačí k překonání vlastních hranic, že jakýkoliv pozitivní výsledek na tomto poli je podmíněn přítomností a působením reálné síly jiného řádu a úrovně, než je úroveň individuální. (EVOLA, Julius, Jezdit na tygru, s. 240)

4.9 Definice kontrarevoluce

Ačkoliv jsou cesty, kterými se tradiční člověk může v moderním světě vydat velice zajímavé a rozhodně by bylo pro jiné zkoumání užitečné podrobit je hlubší a v případě jízdy na tygru filosofické až esoterické analýze, pro naše účely vysvětlení tradičního chápání možnosti kontrarevoluce postačí. Nyní již zbývá pouze dokončit definici kontrarevoluce, což rozhodně bylo cílem této práce. Několik takových definic jsme zavrhnuli a je to i z toho důvodu, že premisa, ze které při definici kontrarevoluce vycházíme, je mylná.

Touto premisou je, že kontrarevoluce je akt. Akt ve smyslu jednoho určitého jednání, za nějakým cílem. Cíl tradičního člověka jsme stanovili správně, jeho cestu však nikoliv a budeme zde nuceni vyvrátit předpoklad kontrarevoluce jako aktu. Už právě Maistre tvrdil, že kontrarevoluce je něco zcela odlišného od revoluce, ale nedohlédl důsledku tohoto tvrzení. Zatímco revoluce je akt, kontrarevoluce akt není. Z posledního zkoumání o esenci tradičního člověka a jeho jednání v moderním světě máme možnost vidět, že jeho cílem není jediným aktem se přimknout k tradici a odvrátit se od moderny a tak zvítězit. Nikoliv. To ani tradice nedovoluje. V tradičním světě totiž existuje jen shluk akcí, které dohromady vytváří život jedince. Stejně tak v moderním světě je snahou tradičního člověka vytrvat, či vytvořit nějaký systém, který bude celou svou podstatou modernitě vzdorovat, vzdorovat jí svou hodnotovou orientací, vzdorovat jí celým svým životem a nikoliv ji zničit aktem. Na rozdíl od rozbití celku na atomy, vytvoření tradičního řádu nelze udělat jednotlivým lidským aktem.

Kontrarevoluce tak není protikladem revoluce, jenom něčím obráceným, kontrarevoluce musí být absencí revoluce, respektive vytvořením řádu, ve kterém žádná revoluce není přípustná. Je to vytvoření na čase nezávislém řádu a zároveň to tedy znamená, že kontrarevoluční chování není časový akt, ale bezčasový věčný postoj, který je nutný zaujmout proti modernímu světu.

Abychom učinili definici kontrarevoluce zadost, podívejme se nejprve na to, jaké jsou nutné podmínky toho, abychom mohli o kontrarevoluci hovořit.⁷⁸ Když jsme hovořili o čtyřech kontrarevolučních cestách, zjistili jsme, že existují dva typy cest, společenská a individuální, ale toto dělení je posléze vyvráceno tím, že je kontrarevoluce pochopena jako soulad činů,

⁷⁸ O nutné a postačující podmínce definice viz KULKA, Tomáš, *Umění a kýč*, s. 57 - 62

jednání. Taková jednání jsou vedena jak na individuální, tak společenské úrovni, neboť se ke společnosti vztahují, avšak negativně. Esencí pojmu kontrarevoluce je pochopení toho, že tento pojem existuje pouze na pozadí tradiční a moderní dichotomie a to takovým způsobem, že se jedná o teorii jednání tradičního člověka v moderním světě. Nutnou podmínkou definice kontrarevoluce je právě to, že jednání je vedeno uvnitř moderního světa, avšak někým, kdo se s tímto světem neztotožňuje. Pokud bychom teorii jednání aplikovali na dichotomii tradice a modernity, pak v tradičním světě existuje tradiční jednání a v moderním světě moderní jednání. Ale ve chvíli, kdy se tradiční jednání manifestuje uvnitř moderního světa, je na místě hovořit o jednání kontrarevolučním. To také z toho důvodu, že moderní jednání uvnitř tradičního světa je jednáním revolučním. Nabízí se zde znovu ono chápání kontrarevolučního jednání jako protikladu revolučního, jak jsme však již ukázali, o nic takového se nejedná a to také proto, že tradiční jednání v moderním světě má zcela odlišnou kvalitu od stejného jednání v moderním světě. Zatímco moderní jednání je esenciálně stále stejné, destruktivní, tradiční jednání je v tradičním světě orientované směrem nahoru, k otevření se transcendenci, kdežto v moderním světě je orientované na uzavření se démonickými silami zespodu.

První podmínkou pro to, abychom mohli použít termín kontrarevoluce je to, že hovoříme o uceleném souboru jednání a nikoliv o jediném aktu. Zadruhé se musí jednat o jednání tradičního člověka. A zatřetí musí být toto jednání prováděno uvnitř světa moderního. Tato tři kritéria dávají dohromady koherentní definici kontrarevoluce, ke které jsme v tomto textu došli.

5 Závěr

Doufejme tedy, že se nám podařilo vyjasnit, co je kontrarevolucí myšleno, potažmo co kontrarevoluce zajisté není. Analýzou duality moderního a tradičního myšlení a využitím této duality pro analýzu jediného pojmu, jsme došli k dost možná překvapivému závěru. Tím závěrem tedy je, že kontrarevoluce ve své podobě protirevolučního aktu neexistuje, je to něco nemožného. Takový závěr může pomoci osvětlit, proč žádnou opravdovou kontrarevoluci nelze v historii najít a proč je pro jakéhokoliv tradičního autora tolik obtížné se k tomuto tématu vyjádřit.

Po studiu těchto autorů bylo velmi obtížné uchopit samostatně pojem kontrarevoluce, neboť ačkoliv kolem něj všichni autoři krouží a touto ideou se určitě zabývali, důkladně jej nikdy nepopsali. Nutné tak je dozvědět se z pozadí jejich myšlenek, proč tomu tak je, proč, když tradiční a moderní svět dovedli dokonale popsat, dovedli modernímu světu vyčíst tolik nedostatků, dovedli pochopit fungování moderního světa, nedovedli popsat jednoduchým způsobem jak se z této situace dostat.

Tato práce si kladla za cíl pochopit a vysvětlit tradiční myšlení v opozici vůči myšlení modernímu. Význam kontrarevoluce tak nebylo to jediné, čeho bylo dosaženo. Na základě tří premis moderního světa bylo popsáno moderní myšlení s důrazem na téma sociální dynamiky, které bylo následně konfrontováno s tradičním pohledem na tuto tematiku. Následně byly postupně vyvráceny definice kontrarevoluce až k přijetí skutečnosti, že pro kontrarevoluci dostatečné vymezení neexistuje. Potažmo byl vyvrácen pojem kontrarevoluce jako aktu a byla předložena teze o odlišném charakteru protimoderního jednání.

Možnost návratu z moderního do tradičního světa byla zpochybněna a definice kontrarevoluce se tak přesunula na určitý způsob jednání obrany proti modernímu světu. Takovému jednání není věnována dostatečná pozornost, ačkoliv existují hnutí, strany, ideologie, které se alespoň vokálně k tradicionalistickému jednání hlásí. Tento teoretický podklad je následně možné aplikovat na praktické příklady a dokázat snáze pochopit a kriticky analyzovat tyto myšlenky. Bez pochopení tradičního způsobu uvažování o sociální změně a řádu je velice obtížné dobře uchopit a sledovat konzistenci ideologií, které tradiční řád obhajují a podávají různé návrhy, jak tento řád obnovit, jak se k němu vrátit. Je na místě využít závěry této práce k praktičtějšímu cíli, o což se sám v budoucnu pokusím.

Tato práce má tedy zejména tyto tři přínosy. Podařilo se jí teoreticky uchopit pojmy modernity a tradice a vysvětlit kategorie tradičního a moderního myšlení s důrazem na téma sociální dynamiky, dále podala rozbor možností chování tradičního člověka v moderním světě a v neposlední řadě definovala pojem kontrarevoluce s další možností progresu v této oblasti zkoumání jak teoretického, tak praktického.

Seznam použité literatury

BURKE, Edmund. *Reflections on revolution in France*. Penguin, 1968.

CORTES, Juan Donoso. *Essays on catholicism, liberalism and socialism*. M.H.Gill and Son, Dublin 1879.

DE MAISTRE, Joseph. *Considerations on France*. Cambridge University Press, 1994.

DUGIN, Alexander. *Traditionalism and sociology*. Cenrto Evoliano do Brasil, Curitiba 2012.
Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=cHnxwvSvw08>.

EVOLA, Julius. *Revolt against the modern Word*. Inner Tradition International, Vermont 1995.

EVOLA, Julius. *Man among the ruins*. Inner Traditon International, Vermont.

EVOLA, Julius. *Ride the Tiger*. Inner Traditon International, Vermont 2003.

KULKA, Tomáš. *Umění a kýč*. Torst, Praha 2000.

MENCZER, Bela. *Catholic political thought*. University of Notre Dame Press, 1962.

NISBET, Robert. *Social philosophers*. Paladin, 1976.

NISBET, Robert. *Sociological tradition*. Basic Books, 1966.

NISBET, Robert. *History of the Idea of Progress*. Basic Book, New York 1980.

PLATÓN. *Theaitétos*. OIKOYMENH, Praha 1995.

PLATÓN. *Ústava*. OIKOYMENH, Praha 2005.

SCHMITT, Carl. *Pojem politična*. OIKOYMENH, Praha – Brno 2007.

SCHMITT, Carl. *Teorie partyzána*. OIKOYMENH, Praha 2008.

SCHMITT, Carl. *Politická theologie*. OIKOYMENH, Praha 2012.

SOROKIN, Pitirim. *Krise našeho věku*. Praha 1948, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Old regime and revolution*. Harper and Brothers Publishers, New York 1856.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Society*. New York 2002, Dover publications inc.