

Kritika učení Lva Nikolajeviče Tolstého o neodporování zlu násilím v ruském nábožensko-filozofickém myšlení konce 19. a počátku 20. století

Maria L. Gel'fond (Kliuzova)¹

Název v původním jazyce: *Criticism of Leo Tolstoy's Doctrine of Nonresistance to Evil by Force in Late-Nineteenth- and Early-Twentieth-Century Russian Religious-Philosophical Thought: Three Main Arguments*

Zdroj: *Russian Studies in Philosophy*, roč. 50, č. 2 (2012), s. 38-57.

DOI: <https://doi.org/10.2753/RSP1061-1967500202>

Tři hlavní argumenty

Autorka analyzuje hlavní argumenty Soloujova, Fjodorova, Berďajeva a Iljinova proti Tolstého učení o neodporování zlu násilím a Tolstého odpovědi na tuto kritiku. Dochází k závěru, že argumenty Tolstého i jeho kritiků mají stejnou teoretickou hodnotu a význam.

Zvláštní postavení Tolstého doktríny o nekladení odporu je jakýmsi axiomem tolstojovských studií, který je již dlouho pevně zakořeněn v myslích jeho současníků a následovníků. Sám také vždy zdůrazňoval, že alternativa "odpor" versus "neodporování" zlu jako eticko-axiologická dichotomie nejvyšší strnulosti není v žádném případě vymyšleným dilematem, ale naléhavým praktickým problémem týkajícím se morální volby a optimálního mechanismu této volby. Tolstoj definuje status tohoto problému takto: "Lidé si často myslí, že otázka odporu či neodporu proti zlu násilím je vymyšlená otázka, otázka, které je možné se vyhnout. Je to však otázka, kterou sám život staví před všechny lidi a před každého myslícího člověka a která nevyhnutelně vyžaduje řešení."²

Tolstého odpověď na tuto otázku zná celý svět jako imperativ neodporování zlu násilím. A právě tento imperativ se stává jakousi maticí nábožensko-filozofického sebeuvědomění ruské kultury, referenčním bodem jejích základních hodnotových orientací na přelomu 19. a 20. století s celým systémem argumentů, které jsou jim vlastní.

Sám myslitel, jehož postava se nevyhnutelně ocitla v epicentru ostré polemiky, kterou vedli jak jeho obhájci, tak jeho kritici, však o přímou účast v této polemice neusiloval, i když se z ní zcela nevzdálil. Neustále prokazoval velmi hlubokou znalost klíčových principů a argumentů svých oponentů a ve svých nábožensko-filozofických spisech s nimi vedl hypotetický dialog (tj. dialog v nepřítomnosti, lat. *in absentio*).

Jak známo, Tolstého oponenti zahrnují mimořádně široké a různorodé spektrum. Imperativ neodporování je však terčem *zvláštní a systematické* kritiky (nepřesahující však hranice etického diskurzu) především v dílech takových předních představitelů ruského nábožensko-filozofického myšlení konce 19. a první poloviny 20. století, jako jsou V. S. Solovjov³, N. F.

¹ Maria L'vovna Gel'fond (Kliuzova) je kandidátkou filozofických věd a docentkou na katedře humanitních věd na Tulské pobožce Ruské státní obchodně-ekonomické univerzity.

² L. N. Tolstoj, „Království boží ve vás“, in: L. N. Tolstoj, *Izbrannyje filosofskie proizvedenije* (Moskva: Prosveščenie, 1992), s. 305.

³ [https://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Solovyov_\(philosopher\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Vladimir_Solovyov_(philosopher))

Fjodorov⁴, N. A. Berd'ajev⁵ a samozřejmě I. A. Iljin⁶. Právě jejich hypotetické argumenty hodlám rekonstruovat, přičemž se zaměřím na *tři hlavní argumenty*, k nimž se v té či oné podobě uchylují všichni Tolstého filozofičtí kritici. Zároveň, abychom mohli co nejadekvátněji posoudit věcnou originalitu, přesvědčivost a platnost těchto kritických argumentů, je třeba každý z nich paralelně vztáhnout k hypotetickým námitkám samotného Tolstého.

Klíčové argumenty odpůrců etiky nenásilí – „argument útěku před zlem“, „argument účelnosti“ a „argument obětí“ – tvoří zřejmou logickou posloupnost a právě tuto posloupnost se pokusím zrekonstruovat.

1 Argument útěku před zlem

*Argument útěku před zlem*⁷ je společným východiskem veškeré kritiky myšlenky neodporování a ústí v odsouzení této myšlenky jako důsledek Tolstého radikálně nesprávného chápání – či dokonce nebezpečného zkreslení – povahy zla. To nachází výraz především v tom, že myslitel neoprávněně ignoruje realitu zla, jeho mnohotvárnost a reálnou moc ve světě. Ta je podle shodného názoru Tolstého oponentů (teoreticky i prakticky) nejzávažnějším důvodem adekvátnosti násilného odporu (odporu násilím) proti zlu: takový odpor umožňuje vyhnout se nepřijatelné morální pasivitě, naplněné v nejhrošším případě naprostým vnitřním přijetím zla – nebo, abychom použili Iljinův výraz, „sebeodevzdáním zlu“ – a také hrozbou přímého smíření nebo zločinné spolupůlky s ním.⁸

Tohle je jediný argument, který tak či onak používají všichni výše zmínění odpůrci Tolstého. Jeho standardní obsah zprostředkovává Solovjov ve své knize *Tři rozhovory*, kde argument formuluje jako dilema: „Je *zlo* pouze přirozenou *vadou*, nedokonalostí, která s růstem dobra automaticky mizí, nebo je to skutečná *moc*, která prostřednictvím [různých] pokušení *ovládá* náš svět, takže k úspěšnému boji proti ní potřebujeme mít opěrný bod v jiném řádu bytí?“⁹ Pro Solovjova je ústředním argumentem ve prospěch druhé alternativy nemožnost člověka adekvátně vnímat autenticitu dobra bez pevné dělící čáry mezi morálně pozitivním a morálně negativním: „On [Kristus] přišel, aby přinesl na zem *pravdu*, a – stejně jako dobro – pravda především *rozděluje*.“¹⁰ „Falešní evangelisté“ jako Tolstoj, ignorující nutnost této dichotomie dobra a zla, se snaží uzavřít ve své duchovní válce separátní příměří a vydávat ho za skutečný mír – „Boží království na zemi“. Jak shrnuje Solovjov hlasem své postavy pana Z: „Jak v duchovní, tak v politické válce je dobrý mír ten, který je uzavřen teprve tehdy, když je dosaženo cíle války“¹¹; a cíl je všem zřejmý – konečné vítězství dobra a triumf pravdy pro vyvolené ke spáse.

Také Iljin, stejně jako Solovjov, trvá na tom, že mír není bezpodmínečným dobrodiním ani nepřátelstvím [vůči] absolutnímu zlu, neboť vnější kompromis nemůže být rozhodujícím důkazem nastolení pozitivního míru – tj. vnitřní jednoty v pravdě, jíž lze dosáhnout pouze vyostřením nesmiřitelného rozdílu mezi dobrem a zlem, pravdou a lží až k naprosté

⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Nikolai_Fyodorovich_Fyodorov

⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Nikolai_Berdyayev

⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Ivan_Iljin

⁷ angl. *The argument of flight from evil*

⁸ I.A. Iljin, „O сопротивлении злу силою“ (O odporování zlu silou, angl. On Resistance to Evil by Force), in I.A. Iljin, Put' k ochevidnosti. (Moskva: Respublika, 1993), s. 9. V originále dostupné na: <https://web.archive.org/web/20071102102125/http://ru.philosophy.kiev.ua/library/il/o1/oo.html>

⁹ V.S. Solovjov, „Tři rozhovory“, in V.S. Solovjov, Smysl liubvi: Izbrannye proizvedeniia (Moskva: Sovremennik, 1991), s. 293.

¹⁰ Tamtéž, s. 371.

¹¹ Tamtéž, s. 372.

samozřejmosti. Teprve dosažením této zjevnosti můžeme určit morálně správný postoj ke zlu, neboť jeho ignorováním zásadně narušujeme strategii rozumné bytosti usilující o dobro.

Právě tento nevyhnutelný vztah závislosti bere Solovjov jako důvod pro svůj známý eticko-teologický závěr, že popírání skutečnosti a moci zla ukazuje „nápadné selhání Kristovy věci v dějinách“, beznadějnou marnost mučednictví Krista, který hlásal neodporování zlu a praktikoval je až do konce, „zemřel a nebyl vzkříšen“. Tisíce Kristových učedníků šly v jeho stopách a urazily stejnou cestu. A co z toho vzešlo? Pro ně samotné – mravní povznesení a sebevědomá mučednická smrt ve jménu dobra lidstva; pro ostatní, tedy pro to samé lidstvo, jen pochmurný sled překrucování pravého evangelijního křesťanství církví a státem, přičemž „jen jeden ... nepochybný a neměnný konec celé této záležitosti, a to jak pro její iniciátory, překrucovače, rušitele, tak i pro obnovitele: všichni zemřeli v minulosti, umírají v přítomnosti nebo zemřou v budoucnosti, a nic jiného než smrt nepřišlo, nepřichází a neslibuje přijít v důsledku dobra a hlásání pravdy.“¹² A tak Solovjov kategoricky uzavírá, že skutečný, úplný a konečný triumf smrti je jediným možným výsledkem Tolstého učení o nenásilí, založeného tak jako tak na neznalosti reality zla. Jedinou zárukou skutečně pevného usazení morálních hodnot na jejich právoplatném místě v hierarchii bytí je tedy podle něj „skutečné vzkříšení“, které může zajistit konečnou ontologickou převahu sil ve prospěch dobra, a tím uskutečnit skutečné Boží království.

Symbolicky se právě variace na posmrtné (dosl. thanatologické) téma stává Fjodorovovým východiskem pro kritiku Tolstého učení o neodporování. Pro myslícího a jednajícího člověka musí být toto téma katalyzátorem skutečného „bratrského spojení“ v zájmu uskutečnění „společné věci“ vzkříšení otců. „Je-li člověk morální bytostí, pak aby zůstal morální, musí buď mrtvé vrátit k životu, nebo sám zemřít“ – tento teleologický antagonismus, ostře vyjádřený Fjodorovem, obsahuje potvrzení smysluplného a bratrsky sjednoceného lidského života jako podmínky vzkříšení, tj. triumfálního vítězství života nad smrtí. Tolstého orientace na *nemyšlení* a *nečinnost* (neboť takto si Fjodorov vykládá význam „ne-odporu“) podporuje rozpad fyzického, sociálního a kosmického bytí a zachovává moc smrti nad životem. Z Fjodorovova pohledu je Tolstého učení nemoralismem. Fjodorov se tedy, byť v méně systematické podobě než Solovjov, při prosazování své linie kritiky učení o neodporování odvolává na nedostatky v Tolstého chápání podstaty zla a odhaluje stejné Tolstého selhání – pro Fjodorova nepřijatelné – v uznání objektivity zla. Vstupujíc do hypotetického dialogu s autorem traktátu *Království boží ve vás*, Fjodorov prohlašuje: „Království Boží by mohlo být a bylo by v nás, kdyby mimo nás neexistovalo zlo a kdyby nás tato vnější moc nenutila páchat zlo“. V důsledku toho právě a jedině „sjednocení všech v práci na získání poznání slepé vnější moci zničí to zlo mimo nás, které brání tomu, aby se v nás ustavilo Království Boží.“¹³ Tolstoj naproti tomu navrhuje diametrálně odlišnou cestu boje proti zlu – boje, který se odehrává uvnitř jednotlivce jako neustálý boj mezi jeho „rozumem“ a jeho „živočišnou osobností“ v zájmu toho, aby v sobě postavil velkolepou duchovní stavbu Království Božího. Fjodorov ji charakterizuje jako nekřesťanskou či sokratovskou cestu – cestu, která je zcela prodechnuta čistě racionalistickým duchem a odsuzuje jedince, který si ji zvolil, k duchovně-morálnímu fiasku. „Nečinnost je univerzální zničení života, zatímco čin je univerzální vzkříšení“¹⁴ – uzavírá Fjodorov.

Berďajev, odvolávající se zase na ontologicko-etickou spornost Tolstého pojetí zla, odhaluje hlubokou souvislost mezi Tolstého „neznalostí zla a hříchu“ a jeho naivním „maximalismem“

¹² Tamtéž, s. 388-89.

¹³ N. F. Fjodorov, *Философия общего дела* (Filosofie společného úkolu, angl. The Philosophy of the Common Task), sv. 2 (Moskva: Izdatel'stvo AST, 2003), s. 472. Dostupné v angličtině na: http://www.berdiaev.com/berdiaev/berd_lib/1915_186.html

¹⁴ Tamtéž, s. 479.

(„naturalistickým optimismem“) s jeho spoléháním na automatické, zákonem dané vítězství dobra nad zlem, vylučujícím zásah aktivní tvůrčí-volní síly. „Tolstého učení o neodporování zlu“, shrnuje Berďajev, „je spojeno s představou přirozeného stavu jako dobrého a božského. Neodporuj zlu, a dobro se bez tvého přičinění ustaví jako přirozený stav, v němž se přímo uskutečňuje božská vůle – nejvyšší zákon života, jímž je Bůh.“¹⁵ Berďajev se domnívá, že hlavním zdrojem Tolstého iluzí je jeho „hrubý a elementární“ racionalismus, který v otázce postoje ke zlu ukazuje svou teoretickou i praktickou bezmocnost – to znamená tragickou neschopnost ani zdůvodnit imperativ nenásilí, ani určit volní podnět (či motivaci) k jeho uskutečnění.

I východiskem Iljinových kritických úvah je, jak jsem již poznamenala, problém – typický pro ruské filozofické kritiky myšlenky neodporování – definice zla. Iljin se plně shoduje se svými kolegy filozofy v tom, že Tolstoj podstatu zla nejen zkresluje: on ji neodpustitelně a zcela ignoruje a vytváří precedens morálky mimo zlo – „morálky útěku“, útěku před zlem, a tedy i před životem, neboť zlo není o nic méně neoddělitelnou součástí života než dobro. Hlavní nebezpečí takového ignorování zla spočívá, jak Iljin zdůrazňuje, v tom, že základní podmínkou správné morální volby je získání jasnosti a průzračnosti v rozlišování a rozeznávání dobra od zla. V tomto světle je odmítání vidět a rozpoznat realitu zla přímou cestou ke ztrátě této zřejmosti a schopnosti adekvátně jednat v situacích konfliktu mezi lidmi a jejich hodnotovými systémy. Naproti tomu Tolstoj, který vidí kořeny zla ve stabilních sebeprodukcujících sebeklamech racionální mysli, se od zla jednoduše – slovy Iljinovými – odvrací a předstírá, že „žádné tak strašné zlo neexistuje“: existují pouze ojedinělé chyby, nedostatky a slabosti, které lze plně překonat autonomním úsilím racionálního člověka, nebo morálně neutrální, vnějškově objektivní protivenství a neštěstí, která je třeba snášet se stoickým sebeovládáním, bezmeznou mírností a nekonečnou trpělivostí. Výsledkem takového sebechlácholení, jímž Tolstoj odstraňuje skutečnou duchovní ostrost a existenciální napětí problému zla, je – jak říká Iljin – že „hrabě Tolstoj a ti, kdo smýšlejí jako on, vnímají a vydávají svůj útěk od tohoto problému za jeho řešení“¹⁶.

Iljin tedy uvažuje ve shodě se svými kolegy filozofy; Tolstoj zaměřuje své morální vidění světa pouze na problém násilí, je zaslepen jeho negativitou, a proto není schopen posoudit celou nevyčerpatelně mnohotvárnou a hierarchicky složitou fenomenologii zla. Hlavním teoretickým důsledkem tohoto extrémního zúžení myslitelova duchovního a morálního obzoru je podle Iljinova ztotožnění – nesprávné stejně tak eticky jako logicky – násilí jak s veškerým nátlakem (bez ohledu na používané metody a možné axiologické odstupňování), tak se zlem obecně. V důsledku toho Tolstoj vnímá výzvu k použití násilí (především fyzického) nebo přímé hrozby jeho použití v boji proti zlu jako absurdní požadavek vymýtit zlo pomocí zla, zatímco evangelijní přikázání neodporovat zlu vnímá jako ústřední imperativ, který kategoricky zakazuje vymýtit podobné podobnými prostředky vzhledem ke krajní iracionalitě a beznadějným vyhlídkám takového podniku. Tím, tvrdí Iljin, Tolstoj neúmyslně snižuje normativní status tohoto přikázání a mění jeho apel na krajní meze duchovních a morálních schopností člověka v umírněný předpis každodenní obezřetnosti, srovnatelný s doporučením neškodit si například kouřením tabáku nebo nadměrnou konzumací alkoholu.

Nejpřesvědčivější – a v podstatě jedinou – námitkou, kterou Tolstoj vznesl proti těmto obviněním svých odpůrců, je jeho oblíbený argument, kterému budu prozatím říkat *argument znalce či soudce*. Jeho obsah se redukuje na následující: násilí lze vzhledem k jeho výjimečné povaze a potenciální nezvratnosti jako prostředku potlačení zla ospravedlnit pouze naprostou jistotou, že cílem jeho aplikace je bezpodmínečné zlo. Lidská bytost si však na

¹⁵ N. A. Berďajev, "Vetchii i Novyi Zavet v religioznom soznanii L. Tolstogo", in: N. A. Berďajev, *Filosofia tvorčestva, kul'tury i iskusstva*. Svazek 2 (Moskva, Iskusstvo, 1994), s. 470.

¹⁶ Iljin, "On resistance", s. 43.

základě své omezenosti a nedokonalosti takovou jistotu nemůže nárokovat. Jediným subjektem, který vlastní „povolení k násilí“, je ta osobnost, která je absolutní ve své dokonalosti a autonomii – Bůh. Zřejmá a nevyhnutelná neschopnost člověka v roli konečného soudce v otázkách morálky jej zbavuje práva na násilí v boji proti zlu: „Dokonce i ti nejchytřejší a nejvzdělanější lidé“, říká Tolstoj s neskrývaným údivem, „nejsou ochotni vidět jednoduchou a zřejmou pravdu, že pokud je dovoleno, aby jeden člověk použil násilí k odporu proti tomu, co on považuje za zlo, pak přesně stejným způsobem může jiný člověk použít násilí k odporu proti tomu, co považuje za zlo [zase] *on*.“^{17,18} Navíc sama nevyhnutelnost neshod mezi lidmi ohledně definice dobra a zla se vzhledem k jejich relativnímu¹⁹ charakteru stává jedním z hlavních zdrojů násilí, neboť „otázka... zní: jak máme řešit konflikty mezi lidmi, v nichž jedni považují za zlo to, co druzí považují za dobro, a naopak? A tak není odpovědí říci, že zlo je to, co já považuji za zlo, přestože můj odpůrce považuje tutéž věc za dobro. Odpovědi mohou být jen dvě: buď najít pravdivé a nezpochybnitelné kritérium toho, co je zlo, nebo se zlu nebránit násilím.“^{20,21}

2 Argument účelnosti

Druhý argument Tolstého kritiků – *argument účelnosti*²² – je nezbytným spojovacím článkem mezi prvním a třetím argumentem, protože uznání reality a empirické moci zla jednoznačně vytváří teleologii²³ morální činnosti člověka jako strategie vymýcení zla a nastolení dobra, ve vztahu k níž otázka neodporování získává vysloveně taktický charakter, zatímco třetí argument, který se točí kolem postavy oběti násilí, potvrzuje její právo na ochranu jako dostatečný důvod pro násilný zásah proti zloduchovi. V konečném důsledku lze variaci mezi hlavními formulacemi „argumentu účelnosti“ redukovat na klasickou kolizi mezi cíli a prostředky, v níž je násilí určitým způsobem uznáno (při vši jeho morální negativitě) za nezbytný prostředek k odporování, potlačení nebo zabránění zlu. Jinými slovy, teze o neodporování zlu násilím není eticky ani teoreticky soběstačná, ale je jednou z alternativ v nevyhnutelné volbě prostředků ve vztahu k cíli toho či onoho stupně důležitosti. Přípustnost použití násilí (síly) jako prostředku je zde nesporně omezena na výjimečné situace a diktována zjevnou neúčinností všech ostatních prostředků boje proti zlu. Legitimita volby ve prospěch tohoto prostředku je přímo podmíněna stupněm důležitosti cíle deklarovaného osobou, která volbu provádí, nebo jejím okolím (od nepodmíněné teleologické hodnoty motivu „ochrany slabých“ až po otevřeně relativní volbu „menšího zla“).

¹⁷ L. N. Tolstoj, „V čem je má víra?“, in: L. N. Tolstoj, *Ispoved'.* V chem moia vera? (Leningrad: Chudož. lit., 1991), s. 152.

¹⁸ Moje poznámka [nepatříci do článku]: *Domnívám se, že tak by tomu bylo [jen v případě], pokud by nebylo v lidské moci rozlišit spolehlivě pravdu od omylu. My ale (díky logickému uvažování, tj. v případě správně užívaného rozumu) takového rozlišení schopni jsme. Proto je možné [v určitých krajních případech] násilí oprávněně použít – např. právě k obraně svého či cizího majetku, svobody či života, který je v přímém ohrožení (a toto ohrožení nelze odvrátit jinak, než silou/násilím).*

¹⁹ Moje poznámka: *Definice dobra a zla nemá relativní (subjektivní), nýbrž spolehlivý (objektivní) charakter ... což se dá racionálně dokázat.*

²⁰ Tolstoj, „Království boží ve vás“, s. 221.

²¹ Moje poznámka: *Ano, zlo není to, co za zlo považuji já (nebo kdokoli jiný), nýbrž to, co se shoduje s realitou! Jinými slovy, nejde o to, co si myslím já nebo jiní lidé, ale o to, co je (či není) pravda ... a co lze racionálně dokázat. Je-li možné racionálně dokázat, že „útočit na něčí život s úmyslem ho o něj připravit“ je špatné (zlé), a že bránit se [přiměřeným způsobem] takovému útoku [což může v krajním případě znamenat i použití násilí] je správné (dobré), pak je automaticky a logicky dobré i [specifické] užití násilí. Objektivním kritériem (měřítkem) pro posouzení toho, co je či není dobré/špatné, zde však nesmí být subjektivní úsudek, ale jen a pouze (!) objektivní pravda.*

²² angl. *The argument of expediency*

²³ *teleologie* = zkoumání účelnosti či zaměřenosti k nějakému cíli

Obecnou premisu, z níž logika druhého argumentu vyplývá nejzřetelněji, formuluje Solovjov: „Bezpodmínečně špatný je pouze princip zla a lži, a nikoli takové prostředky boje proti nim, jako je meč vojáka nebo pero diplomata: tyto nástroje je třeba hodnotit podle jejich skutečné účelnosti v daných podmínkách, a v každém případě je lepší ten nástroj, jehož použití vhodněji – tj. úspěšněji – slouží dobru.“²⁴ V kontextu tohoto pragmatického relativismu Solovjov v podstatě tvrdí, že právě správná kalkulace, založená na správném pochopení zvoleného cíle a podpořená jak střízlivým a realistickým zhodnocením okolností, tak adekvátním předvídáním důsledků, dává nástroji násilí (síly) status morálně-axiologické legitimacy a společensko-historické nutnosti.

Za model účelného použití násilí, který bezpodmínečně splňuje všechny tyto požadavky, považuje Solovjov *nutnost ochrany slabých*, která je stejně závazná na úrovni jednotlivce i v měřítku společensko-historického vědomí a bytí. Nejnázornějším příkladem takového uvažování je problém morálního hodnocení války. V daném axiologickém kontextu, navzdory absolutnímu protikladu dobra a zla, „válka není bezpodmínečné zlo“ a „mír není bezpodmínečné dobro“ – to znamená, jak říká Solovjov, že „něco takového jako *dobrá válka* je možné a vyskytuje se; totéž platí o *špatném míru*“.²⁵ Hlavním terčem jeho kritických poznámek (vložených do úst pana Z) je tradiční tolstojovský požadavek zřeknutí se vojenského násilí a jeho přímá redukce války na zabíjení. Logickou figuru tohoto druhu důkazu morální nepřijatelnosti války označuje pan Z jako kategorický sylogismus: „Jakékoli zabíjení je bezpodmínečným zlem; válka je zabíjení, a proto válka je bezpodmínečným zlem.“²⁶ „Pan Z je však přesvědčen, že „zlo zabíjení nespočívá ve fyzickém faktu zbavení někoho života, ale v morální příčině tohoto faktu – totiž ve zlém úmyslu vraha“,²⁷ neboť jinak máme co do činění s nehodou, neopatrností či tragickou shodou objektivních okolností. V důsledku toho, je-li přítomen teleologický faktor „ochrany slabých“, pak ani individuální akt použití síly, ani kolektivní použití vojenské síly nelze označit za bezpodmínečné zlo. Aby posílil emocionální dopad „argumentu ochrany slabých“ a udělal, co mohl, pro rozptýlení podezření ze své relativistické orientace (může být podezírán z úlitby příliš volné interpretaci argumentu, která za „slabé“ označuje ty, které je nejvýhodnější „chránit“), vkládá Solovjov do kompozice svého prvního dialogu dlouhý příběh, vyprávěný upřímným generálem o skutečných událostech, kdy se vojenský oddíl pod jeho velením musel zblízka utkat s bandou desperátů, kteří přepadli vlak s vagony pokojných arménských uprchlíků, podrobili je strašlivému mučení a všechny bez rozdílu, včetně žen a dětí, zabili. Přímým didaktickým úkolem tohoto příběhu je ukázat, že požadavek ochrany slabých platí stejně v obou situacích: jak v těch, které se týkají konkrétní osoby, tak v těch, které se odehrávají během války, kdy tento imperativ plní roli kvalifikačního kritéria, které umožňuje stanovit charakter války a odpovídajícím způsobem posoudit jednání jejích účastníků.

V návaznosti na toto obecné eticko-axiologické paradigma Berďajev opět – bez jakýchkoli pochybností – přenáší závaznost požadavku aktivně a násilně potlačovat vnější zlo z roviny individuální morálky do sféry společensko-historického života. Právě to vysvětluje přísnost, s níž Berďajev rozlišuje mezi „obrannou válkou“ či „osvobozeneckou válkou“ a „válkou dobytčnou a porobitelskou“ – rozlišení, které Tolstoj neoprávněně opomíjí a beze zbytku rozpouští ve svém bezmezně důsledném pacifismu nekladení odporu.

Pokud jde o Iljinův postoj, i on se při zdůvodňování možnosti použití „donucovací“ síly přiklání k „argumentu účelnosti“. Podle Iljinova názoru je základním kritériem pro stanovení demarkační čáry – nezbytné v případě reálné hrozby zla – mezi oblastí zavrženíhodného

²⁴ Solovjov, „Tři rozhovory“, s. 298.

²⁵ Viz tamtéž, s. 308-9.

²⁶ Tamtéž, s. 310.

²⁷ Tamtéž.

donucení [či nátlaku] (Iljin jej při zachování kontinuity s Tolstého terminologií obvykle nazývá „*násilím*“) a prospěšného donucení právě cíl, k němuž je donucení zaměřeno: zlý úmysl, nebo vítězství dobra ve světě. Proto „*nátlak*“ namířený proti zlosynovi a *zvolné násilí*, ať už je namířeno proti komukoli, nejsou jedno a totéž; zaměňovat je by bylo neobjektivní, nespravedlivé, zaujaté a zaslepené.²⁸ A to znamená, že zastavení nebo – mnohem lépe – zabránění zlému činu je nesporně pozitivním cílem a morálně významnou funkcí jakékoli formy donucení. Zároveň si Iljin jasně uvědomoval, jak velmi omezené jsou možnosti jakéhokoli donucovacího působení na lidskou vůli, neboť ta pod vnějším tlakem iniciuje pouze vynucené činy, které sice vnějškově odpovídají požadovanému jednání, ale vzhledem ke zjevně závislé povaze jejich motivace a provedení je obvykle nelze označit za autentické činy. Jinými slovy, je docela dobře možné donutit člověka, aby se zdržel – nebo naopak vykonal – ten či onen čin; jeho nadále-jíž-nesuverénní vůle však pak nebude schopna vyvolat skutečnou dobrosrdečnost (angl. goodwill) nebo skutečně láskyplný postoj k druhému.

Hlavní námítky Tolstého proti druhému argumentu jeho kritiků lze předběžně rozdělit do dvou skupin. Do první skupiny patří Tolstého „*argument neúčinnosti násilí*“ – tedy kategorické popření toho, že násilí může mít jakoukoli praktickou účinnost buď jako prostředek boje proti zlu („stejně jako oheň neuhasí oheň, tak zlo nemůže uhasit zlo“, a proto „existuje jen jeden způsob, jak zastavit zlo – odplatit dobrem za zlo, ať už zlo pochází od kohokoli“²⁹), nebo jako prostředek „uspořádání života“ ve společnosti (který se jeví jako historicky existující „právo na násilí dané některým“ a obvyklý prostředek „zabránění násilí lidí vůči sobě navzájem“, ale ve skutečnosti má nevyhnutelný důsledek, že „řád nastolený násilím jen zvyšuje počet lidí, kteří násilí používají vůči sobě navzájem“). Tolstoj tedy dochází k závěru, že násilí je jako prostředek vždy hrubě neúčelné, neboť přináší jen iluzorní výhody a dočasný prospěch, protože „působení násilí oslabuje a ničí to, co chce podpořit“³⁰.

Druhá skupina Tolstého námitek ztělesňuje snahu posunout samotné dilema násilí a nenásilí za úzké hranice tradiční dispozice cílů a prostředků. Tolstoj tohoto postupu dosahuje korelací pragmatiky relativního a absolutního stanovení cílů: „Pro praktické cíle se použití násilí vždy jeví jako výhodné. Dosažení těchto cílů je však klamné. Duchovní cíl vyžaduje neodporování zlu a dosahuje se [při něm] cílů neviditelných.“³¹ Jinými slovy, Tolstoj je přesvědčen, že násilí není jen jedním z prostředků mezi ostatními téhož řádu pro dosažení nějakého jedinečného cíle obecného významu, který by redukoval úkol na volbu nejúčinnějších prostředků. Tolstoj s jistotou vyvozuje svůj konečný závěr: „Násilí jen vzdaluje cíl. ... Je nejen kruté, ale i marné.“³²

Volba se přitom v této situaci podle Tolstého týká nejen prostředků, ale i cílů, přičemž je dán princip jejich vzájemné závislosti nebo měřítko jejich vzájemné ideální korespondence. Myslitel vychází z modelu účelové racionality, v němž volbu prostředků neurčuje primárně jejich praktická účinnost (efektivnost), ale jejich zásadní neschopnost diskreditovat stanovené cíle. V důsledku toho může být tato volba provedena pouze za nezbytně nutné podmínky, že cíle samy o sobě mají absolutní povahu, tj. musí mít nutně status ideálu.

V souvislosti s tímto závěrem je nesporně zajímavá jedna z variant „argumentu znalce či soudce“: i obecně uznávaná ušlechtilost cíle ochrany slabých před „zvlášť nebezpečnými“ zloduchy je pochybným ospravedlněním použití donucovací síly proti nim z důvodu

²⁸ Iljin, "On resistance", s. 35.

²⁹ Tolstoj, „V čem je má víra?“, s. 160, 152.

³⁰ L. N. Tolstoj, Put' žizni (Moskva: Vyšší škola, 1993), s. 201.

³¹ L. N. Tolstoj, Filosofskij dnevnik, 1901-1910 (Moskva, 2003), s. 282. 21. L. N. Tolstoj, Filosofskij dennik, 1901-1910 (Moskva, 2003), s. 282.

³² L. N. Tolstoj, "Nedelanie", in: L. N. Tolstoj, Zakon nasilija i zakon ljubvi: o puti, ob istine, o zhizni (Moskva: RIPOL KLASSIK, 2004), s. 613.

nevyhnutelně subjektivního a relativního charakteru úsudku – vynášeného člověkem, nějakým společenstvím lidí, oficiální právní institucí nebo politickou organizací – o tom, kdo je skutečně „slabý“, tj. oběť.

Tolstoj navíc dodává, že tento druh argumentace „z účelnosti“ je v rámci imperativně-hodnotového systému evangelického křesťanství obecně nepřípustný. Domněnka, „že ačkoli nás Kristus skutečně učil nastavit druhou tvář a odevzdat kabát, jsou na světě zlosynové, a pokud nebudou tito zlosynové násilím potlačeni, celý svět zahyne a [s ním] i dobří lidé“, vede k absurditě: tím, že považujeme jakéhokoli člověka za „zvláštního“, a proto podléhajícího krajní krutosti násilného donucení, přímo porušujeme nejen křesťanstvím posvěcenou zásadu bratrské rovnosti všech lidí bez výjimky jako dětí jediného nebeského Otce, ale také zřejmý zdravý rozum. Ani předpoklad – pro každého důsledně uvažujícího člověka absurdní – že lidé jsou schopni „nade vši pochybnost rozlišit zloducha od nezloducha“, nemůže ve skutečně křesťanské společnosti umožnit použití násilí jako prostředku k potrestání a izolaci zloducha, neboť „by nebylo nikoho, kdo by tento úkol plnil, protože každý křesťan má jako křesťan přikázáno nepoužít násilí proti zloduchovi“. Tento duchaplný argument o „neexistenci prostředníka násilí“ uzavírá řadu Tolstého námitek proti důvodu, že násilí je nutné k ochraně slabých (dobrých) před zločinnými zásahy zloduchů.³³

3 Argument nevinné oběti

A konečně třetí argument, *argument nevinné oběti*³⁴, který se objevuje v úvahách prakticky všech odpůrců paradigmatu neodporování, lze charakterizovat jako „argument třetí osoby“ nebo jako variaci na „argument ochrany slabých“ – tedy argument, který legitimizuje preference oběti a prosazuje její bezpodmínečné právo na účinnou ochranu před jakýmkoli útokem ze strany „násilníka“.

Solovjov tedy vyčerpávajícím způsobem popisuje algoritmus správného chování v rámci klasické dispozice „zlosyn – oběť – pozorovatel“ takto: „Po pravdě řečeno, existuje zde i třetí – a zdá se, že nejdůležitější – osoba: oběť zlovolného násilí, která potřebuje mou pomoc ... a zde je vůle Boží, abych tuto oběť zachránil, zatímco zloducha pokud možno ušetřím; ale oběti musím pomoci bez ohledu na cokoli a v každém případě: pokud možno napomenutím, pokud ne, pak silou [resp. násilím], a pokud mám svázané ruce, pak jedině tím krajním prostředkem, shůry – totiž modlitbou – tedy tím krajním nasazením dobré vůle [či dobrosrdečnosti], které ... skutečně vytváří zázraky, když je jich zapotřebí. Který z těchto prostředků pomoci je třeba použít, však závisí na vnitřních a vnějších podmínkách toho, co se děje, a jen jedno je zde bezpodmínečné: musím pomoci oběti špatného zacházení.“³⁵

Aby ještě více posílili intelektuální a emocionální dopad tohoto argumentu, Solovjov i Iljin záměrně vykreslují napadení v co nejtvrdějších barvách: rozružený násilník je statný hromotluk, jeho oběť je bezbranné a nevinné dítě a svědkem skandálního činu se stane nějaký moralista „tolstojovské školy“. Vycházejíce z předpokladu, že v takovém případě je samozřejmé, že pro každou normální lidskou bytost existuje pouze jediná možná hodnotově-behaviorální orientace, Tolstého kritici ho vždy obviňují z nepřípustné, ba zcela nevysvětlitelné morální a psychologické lhostejnosti vůči údělu oběti násilí. Lhostejnost hraničící s nelítostností, která je obzvlášť šířavá v kontextu Tolstého jasného pochopení pro motivy a obavy o zachování svobody jednání násilníka a částečně i hypotetického pozorovatele odehrávající se tragédie.

³³ Viz Tolstoj, „Království boží ve vás“, s. 213.

³⁴ angl. *The argument of the innocent victim*

³⁵ Solovjov, „Tři rozhovory“, s. 315-16.

Tolstého odpůrci tradičně považovali tento „argument nevinné oběti“ za odraz nevyhnutelnosti naprostého teoretického i praktického fiaska tolstojovského moralismu. Jednoduše neexistuje způsob, jak by člověk, který se ocitne v takové situaci, mohl dodržet kategorický zákaz násilí a zároveň si zachovat svou morální (a navíc psychickou) integritu [či bezúhonnost/soudržnost]. Jedno přímo a zcela vylučuje druhé, neboť absence přímo se vměšujícího [dosl. intervenujícího] (a tedy nevyhnutelně násilného) zásahu má za následek nevyhnutelnou smrt nebo zmrzačení oběti, což k neodvratnému morálnímu kolapsu moralisty-neodporníka přidává nesnesitelná citová muka člověka, který vědomě dopustil utrpení lidské bytosti, jež potřebovala jeho pomoc.

Za tento druh logické a psychologické zranitelnosti tolstojovského moralismu si Tolstoj částečně může sám, neboť si občas liboval v sarkastickém a imperativním tónu či ostrých slovem na adresu kritiků myšlenky nenásilí, jako např:

Velmi je zajímavá a znepokojuje otázka, jak naložit s člověkem, který před jejich očima zabije dítě. Osud onoho pomyslného dítěte se jich dotýká natolik, že nemohou připustit, že jednou z nevyhnutelných podmínek lásky je nepoužívání násilí. Ve skutečnosti se však těchto lidí, kteří chtějí ospravedlnit násilí, vůbec nedotýká osud onoho imaginárního dítěte, ale spíše jejich vlastní osud, jejich vlastní způsob života, který je násilím podporován a který není možné udržet, pokud by se odmítlo násilí.

Dítě ohrožené vrahem je vždy možné ochránit tím, že vrahovi postaví do cesty vlastní hrud', aby přijala jeho ránu; tato myšlenka, přirozená pro člověka vedeného láskou, však nemůže vstoupit do hlavy těch, kdo žijí násilím, neboť tito lidé nemají a nemohou mít pro své jednání jiné než zvířecí pohnutky.³⁶

Právě takovéto Tolstého výpady a zjednodušování často vyvolávají podobně příkré a sarkastické reakce jeho odpůrců. Jejich argumentace se často omezuje na prosté konstatování obecné logické slabosti Tolstého stanoviska, neboť – jak zdůrazňují – i omezený zdravý rozum filistiňského člověka stačí k odhalení pragmaticky zřejmého zádrhelu: Po zabití ochránce, který nabídl zlosynovi vlastní hrud', se ten sotva zastaví, nýbrž uskuteční svůj původní záměr zabít nebo zmrzačit dítě; ušlechtilá oběť ochránce bude nejen bezúčelná a zbytečná, ale v podstatě také aktem vědomé spoluúčasti na zlu (protože tato oběť není výsledkem vznešené a spontánní citové reakce, nýbrž důsledného uplatnění určitého etického principu). Na základě těchto úvah lze nabýt dojmu, že Solovjov má naprostou pravdu, když kategoricky uzavírá, že zastánci neodporování zlu násilím nemají proti tomuto jednoduchému argumentu ani jedinou „rozumnou či ... alespoň jakž takž věrohodnou námitku“³⁷.

Aby zastáncům nekladení odporu pomohl uniknout z morální a psychologické slepé uličky, do níž se nevyhnutelně dostávají, radí jim Solovjov naléhavě, aby provedli zásadní změnu referenčních bodů subjektu, který činí rozhodnutí ohledně použití síly – totiž aby se zaměřili nikoli na zájmy moralisty-pozorovatele věrného abstraktním normám morálního zákona nebo na předpoklad, že zlosyna lze napravit, ale na právo oběti na ochranu.

Nejoriginálnějším obratem v Solovjovových úvahách je však ten, který se opírá o převyprávění povídkové básně A. K. [Alexeje Konstantinoviče] Tolstého o komořím Delarueovi. Při zkoumání motivace zlosyna, pana Z, objevuje v ní reakci, která je na první pohled zcela nevysvětlitelná: prostá zdvořilost, kterou nešťastný komoří projevil, vyvolává

³⁶ L. N. Tolstoj, „Неизбежный переворот“, in: Tolstoj, Закон насилия и закон любви, s. 919. Anglický překlad z eseje L. N. Tolstého, „The Inevitable Revolution“, <https://www.marxists.org/archive/tolstoy/1909/the-inevitable-revolution.html> (záložní odkaz: <https://web.archive.org/web/20210812182931/https://www.marxists.org/archive/tolstoy/1909/the-inevitable-revolution.html>).

³⁷ Solovjov, „Тři rozhovory“, s. 311.

v duši zlosyna jasné podněty k pokání, zatímco jeho upřímná „srdečná účast“ neboli „skutečná“ dobrota, pronikající do hlubších mravních vrstev zlosyna, obnažuje jeho vnitřní mravní bezcennost a nakonec, když dosáhne dna jeho duše, probouzí tam krokodýla? závisti“. Vycházejí z tohoto téměř empirického zjištění, klade Solovjov sobě i svým čtenářům řadu mezních otázek. „Měli bychom vždy a bez rozdílu – a máme na to vůbec právo – dávat volný průchod svým dobrým pocitům?“. Ba co víc, je přípustné obětovat své bližní ve prospěch vlastní (byť hluboce promyšlené) snahy „obětovat se své dobrotě“ – tedy stát se „mučedníkem dobra“ – a je možné při tom nepocítovat lidsky zcela přirozenou lítost nad utrpením nevinné oběti?³⁸ Jinými slovy, projevení dobra musí být stejně přísně odměřené a situačně podmíněné (regulované) jako použití vměšující se [dosl. intervenující] síly. To znamená, že Solovjov považuje jak první, tak druhé za prostředky k dosažení obecného cíle – vítězství dobra nad smrtí.

Pokud jde o Berďajeva, i jeho přitahoval moralistní patos výzvy „navrátit oběti násilí“ její přirozené právo na ochranu před zlovolnými zásahy zločince. Berďajev přičítá Tolstého sklon ignorovat utrpení oběti násilí tomu, že „moralistní formalismus“, který je mu vlastní a který má kořeny v kantovské metafyzice morálky, „má vždy špatné důsledky a narušuje přímý, živý vztah člověka k člověku“. Jedním z nejnebezpečnějších symptomů této deformace přirozené filantropie, zdůrazňuje Berďajev, je nevyhnutelná citová a psychologická deformace osobnosti každého důsledného moralisty-neodporníka tolstojovské školy, která se projevuje jako nedostatek elementárně nutného soucitu s obětí násilí. Tolstoj, souhlasí Berďajev, „měl pravdu, když se domníval, že zlo v člověku nelze přemoci násilím“, ale z důvodu, který normálnímu člověku připadá nevysvětlitelný, se moralista Tolstoj „mimořádně zajímal o člověka, který se dopustí násilí v boji proti zlu a zlosynovi, a přitom se zjevně nezajímal o osud člověka, na němž zlosynové páchají násilí a kterého je třeba chránit, čímž stanovil hranici vnějšímu projevu zla“³⁹.

Toto obvinění Tolstého má také plnou podporu Iljina, který ho přímo spojuje s další, neméně závažnou výtkou – že Tolstoj podceňuje roli utrpení jako skutečného katalyzátoru duchovního zrání a zdokonalování člověka. Iljin se domnívá, že *strast* [či strádání/utrpení] – zjevná, beznadějná a často nepěkná – je u Tolstého postupně nahrazována *soustrastí* [soucitem]. Soucit se zase stává jakousi náhražkou duchovního prožitku a postupně se ztotožňuje s něžným citem [pramenícím] z vlastní lítosti nad trpící živočišností zloducha, který znásilňuje svou oběť, jejíž osud se, jakkoli se to může zdát zvláštní, dotýká srdce tolstojovského moralisty v podstatně menší míře (pokud vůbec).

Osobnost takového moralisty tolstojovské školy, tvrdí Iljin, je pro obyčejného člověka stejně tak neuchopitelná, jako si zaslouží jeho upřímný soucit. Aby tento dojem posílil, uchyluje se k elementárnímu prostředku, jímž je vykreslení srdceryvného obrazu výsměchu nevinné oběti ze strany nemilosrdného zloducha. Přesvědčený zastánce neodporování, tvrdí Iljin, zůstává vždy „otrokem své vlastní ctnosti“, zajatcem sobě vlastní morální „pravdy“ (osobní spravedlnosti), které dosáhl procesem pedantského vnitřního sebezdokonalování a kterou povýšil na úroveň bezpodmínečné nejvyšší hodnoty; obětovat tuto „pravdu“ by pro něj bylo flagrantně nemožným rouháním. „Moralista tohoto druhu, pokud jen bude důsledný, bude nevyhnutelně odsouzen k obludným životním situacím. Vždyť jak se bude zodpovídat sám sobě a Bohu, jestliže se, přítomen znásilnění dítěte brutálním davem a máje v ruce zbraň, raději pokusí zloduchy přesvědčit, apeluje na jejich porozumění a lásku? A pak, když dopustí spáchání zlého činu, bude žít dál s pocitem vlastní morální bezúhonnosti? Nebo v tomto případě připustí „výjimku“? Ale ve jménu čeho? Ve jménu čeho obětuje svou vlastní spravedlnost a dopustí se „zla“, postaví-li se na odpor „násilím“? Pokud je mu tento vyšší

³⁸ Viz tamtéž, s. 377-78.

³⁹ N. A. Berďajev, o naznačeniju cheloveka (Moskva: Respublika, 1993), s. 308.

princip přístupný a uznává ho, pak ho musí formulovat. ... A co pak zbude z celé notoricky známé doktríny „neodporování“⁴⁰ – ptá se řečnický Iljin ve svém slavném díle *On Resisting Evil by Force* (*Odporování zlu násilím*), čímž předurčuje, na čí straně budou sympatie čtenářů.

Všimněme si také, že neméně důležitým a dalekosáhlým důsledkem výše citovaného vyprávění je zjištění, že z Iljinova pohledu se v motivech a činech takového moralisty projevuje skrytá spoluúčasť na zlu, nepřipustně smířlivý postoj k moci, s níž skutečně mravní bytost nemůže za žádných okolností uzavřít duchovní spojenectví. Právě z tohoto důvodu, jak je Iljin přesvědčen, je tak snadné překročit hranici, za níž je člověk odsouzen „zaprodání se zlu“ – zlu, které proniká do života skrze trojského koně nauky o neodporování –, a tak těžké odhodlat se k násilnému odporu proti zloduchovi a riskovat trvalou ztrátu duševního klidu a věčné pochybnosti o správnosti svého jednání. To znamená, že Iljin na rozdíl od svých kolegů myslitelů vidí i odvrácenou stranu tohoto problému – totiž že člověk, který se rozhodl zastavit zlo násilím, bude mít nevyhnutelně pocit, že učinil skutečně tragický duchovní kompromis se svým morálním vědomím. Tento pocit vyplývá z marné snahy harmonizovat vztah mezi dvěma v zásadě neslučitelnými imperativně-hodnotovými podněty: snahou o morální dokonalost a povinností aktivně se bránit agresí zla adekvátními a účinnými prostředky. Dramatický patos této nevyhnutelné volby – pro morální bytost nesmírně bolestné volby – spočívá v tom, že dilema, které představuje, vylučuje morálně bezúhonný výsledek⁴¹. Jediný možný výsledek spočívá v rovině výjimečně jedinečného, individuálně odpovědného jednání člověka, protože tento problém nemá teoretické řešení, neboť zabití nelze za žádných podmínek uznat za morální čin.

Proto, uzavírá Iljin, Tolstoj připouštěl pouze jedno místo uplatnění donucovacího volního [dosl. voluntativního] vlivu – [totiž] vnitřní svět člověka – a kategoricky odmítal možnost expanze jedné vůle do prostoru druhé. Z Iljinova pohledu je toto vyjmutí vůle ze světa příčinou nebezpečného odmítnutí volby vlastního místa v odvěkém protikladu dobra a zla – odmítnutí, které hraničí se smířením a tichým souhlasem se zlem, neboť v této situaci není možné odmítnout přijmout rozhodnutí, aniž by se tím člověk stal spoluvíníkem zla. U Tolstého, tvrdí Iljin, je však tento aspekt věci zcela zastřen hypertrofovaným egocentrismem sebezdokonalujícího se moralisty, který se plně soustředí na zvětšování lásky a dobra v sobě jako jediného morálně oprávněného způsobu vztahu k druhým, takže hrozba rozšíření sféry vlivu vnějšího zla je vždy ignorována.

V důsledku toho se kruh argumentace uzavírá a my se vracíme k prvnímu argumentu, *argumentu útěku před zlem*, čímž nepřímou potvrzujeme naši původní domněnku, že právě způsob, jakým je podstata zla interpretována v eticko-teoretických – a do jisté míry i ontologických – termínech, určuje, jak se se zlem v praxi zachází.

Ve světle takovéto upřímné jistoty Tolstého oponentů, že právě „*argument nevinné oběti*“ rozhodujícím způsobem odhaluje nejen eticko-normativní neplatnost, ale i psychologickou deviaci logiky neodporování, nesmíme ztratit ze zřetele, že Tolstoj vedle emocionálně zabarvených útoků proti svým oponentům použil i fundovanější argumentaci, odhalující

⁴⁰ Iljin, "On resistance", s. 46.

⁴¹ Moje poznámka: *To si také myslím. Podle mého názoru je dilema „buď použij násilí (a dopustím se tím nevyhnutelně zabití jiné lidské bytosti, byť v sebeobraně nebo na obranu slabšího), nebo ho nepoužij (ale pak se budu zase nevyhnutelně podílet na usmrčení nevinného násilníkem, které jsem mohl zastavit, ale nezastavil)“ v podstatě neřešitelné. To znamená, ať [se zachovám] tak či onak, v obou případech prohráji (tj. v obou případech se dopustím něčeho, co není dobré/ideální => v prvním případě [aktivně] vezmu život, ve druhém [pasivně] dopustím jeho zničení/zmaření). V obou případech tedy „morálně selžu“ (tj. pošpiním svou duši, a v důsledku toho mě bude hryzat svědomí).*

základní vady jejich způsobu uvažování jako bludného kruhu argumentů v rámci logiky důsledků.

Tolstoj tuto orientaci velmi bystře vystihuje a činí ji hlavním terčem svých polemických poznámek. Jejich ústředním prvkem je nepochybně odmítnutí jakýchkoli projevů konsekvencialistické kalkulace, založené na opravdové pochybnosti o schopnosti člověka předvídat plně a s neměnnou přesností všechny možné důsledky těch činů, které iniciuje nebo na nichž se podílí. Volba jednání „nemůže být založena na domýšlení důsledků“, zdůvodňuje Tolstoj, neboť „důsledky našich činů nejsou v naší moci“.⁴² To zase znamená, že jedinou podmínkou, za níž je přípustné násilí jako prostředek k zastavení nebo zabránění zlu (jednání zlého člověka), je naprostý prozřetelnostní kalkul – tedy absolutní schopnost předvídat vývoj událostí, kterou nemůže mít žádný člověk. Jinými slovy, tvrdí Tolstoj, při rozhodování o použití síly k zabránění zlu je třeba mít na paměti, že „ospravedlnění násilí způsobeného bližnímu za účelem ochrany jiného bližního před horším násilím je vždy neplatné, protože při použití násilí proti ještě nespáchanému zlu není nikdy možné vědět, které zlo bude větší – [zda] zlo mého násilí nebo zlo, kterému chci zabránit. Popravíme zločince, zbavivše společnost jeho [tíživé] existence, ale nemůžeme vědět, zda by se bývalý zločinec zítra nezměnil a zda naše poprava vůči němu není zbytečnou krutostí. Zavřeme člena společnosti, který je podle našeho názoru nebezpečný, ale zítra tento člověk může přestat být nebezpečný a jeho uvěznění ztratí jakýkoli smysl. Vidím, že mně známý darebák pronásleduje dívku; mám v ruce zbraň; zabiji darebáka a zachráním dívku, ale nevím jistě, co by se stalo, kdybych jednal jinak.“⁴³ Tolstoj tak postupně přetváří princip volby menšího zla ve svůj ústřední argument pro logickou nevyhnutelnost zřeknutí se násilí – „argument většího zla“, jímž myslitel kategoricky odmítá spojovat morální hodnocení lidských činů s předvídaním jejich následků nebo přímo popírá, že by lidé měli „právo zabránit možnému výskytu zla“ vzhledem ke své objektivní neschopnosti předvídat relativní množství zla, které by vyplynulo z důsledků hypotetické řady dosud neprovedených činů.

To znamená – a zde Tolstoj vyvozuje zásadní závěr – že „spása lidstva je možná pouze prostřednictvím neúčasti na násilí“, neboť „vždy je možné nebýt násilníkem“,⁴⁴ zatímco jakékoli přijetí násilí (i jako výjimečného opatření proti „zloduchovi“) může vést pouze k jeho eskalaci, protože samotné spáchaní násilného činu vůči jinému člověku automaticky znamená souhlas s možným protinásilím vůči sobě samému. Důsledky této „řetězové reakce“ zla leží mimo hranice naší kontroly; proto se člověk, který použije násilí, ať už se při jeho ospravedlňování odvolává na jakékoli cíle a okolnosti, dopouští osudové chyby a prokazuje, že mu chybí jak dostatečné vědomí hranic jeho kompetencí, tak skutečné pochopení smyslu a účelu vlastní existence. Analýza hlavních modelů kritiky paradigmatu neodporování nám umožňuje vyvodit především následující závěr. Samotný předmět polemiky – idea nenásilí – není pro Tolstého abstraktním teoretickým konstruktem, vyvolávajícím pouze starost o zachování jeho nekonfliktnosti z hlediska abstraktní logiky, ale konkrétním a praktickým způsobem života, v němž se neoddělitelně snoubí přesvědčivost argumentace s existenciální zkušeností duchovního a morálního vzestupu osobnosti. Proto Tolstoj a jeho oponenti (s nimiž polemizuje) na jedné straně nevyhnutelně obývají společný teoretický prostor diskuse, na druhé straně však zaujímají zásadně odlišné sféry angažovanosti v životě a ve světě. Pro filosofické oponenty Tolstého je tak imperativ ne-odporu předmětem kritiky a odhalování logických vad v něm zdrojem profesní hrdosti. Mezitím ruská tradice nábožensko-filozofické kritiky Tolstého učení o neodporování zlu násilím – jakkoli je tato kritická tradice nepochybně fundovaná, vynalézavá a důsledná – nepozorovaně tihne ke snaze postavit vlastní stanovisko jako vyčerpávající rozřešení a konečný verdikt a neponechává logice

⁴² Tolstoj, „Неизбежный переворот“, s. 920.

⁴³ Tolstoj, „Království boží ve vás“, s. 214.

⁴⁴ Tolstoj, *Filosofskii dnevník*, s. 462.

nenásilí šanci na rehabilitaci. Při [pečlivé] kontrole však zjistíme, že žádná ze známých linií kritiky myšlenky nenásilí není bez vlastních rozporů. Pokusíme-li se přesto co nejobektivněji a nezaujatě posoudit přesvědčivost výše rozebíraných argumentů Tolstého filozofických kritiků a také Tolstého protiargumentů, pak podle mého názoru budeme muset uznat, že mají stejnou teoretickou hodnotu. Pokud jde o to, jak pevně byli účastníci této hypotetické diskuse přesvědčeni o své morální správnosti, toto nelze srovnávacím způsobem posoudit.