

Je lež vždycky špatná?

Is Lying Always Bad?

Marek Tomeček

Fakulta dopravní
České vysoké učení technické v Praze
Konviktská 20, 110 00 Praha 1
tomecek@fd.cvut.cz

Abstrakt/Abstract

Na základě vlivné Augustinovy analýzy chápal středověk lež jako vždycky špatnou, zatímco pozdější renesanční a barokní autoři Grotius a Milton tvrdili, že v některých případech je lhát správné. Předkládaná kompromisní pozice tvrdí, že lež je vždycky špatná, protože je to vědomé pronesení nepravdy za účelem oklamat, ale ne vždy, když pronášíme vědomou nepravdu, tak lžeme.

Augustine's authoritative analysis of lying as always wrong shaped the medieval discussion, while later writers, such as Grotius and Milton, claimed that in some cases lying is permissible. The proposed compromise sees lying as always wrong because it is an untruth with the intent to deceive, but not all cases of intentional untruth need to be lies.

Naším úkolem je pojednat otázku povahy lži, která v dějinách zaměstnávala mnohé filozofy, moralisty a teology, i když se jí nikdy nedostalo místa tak prominentního jako otázce po opaku lži, tedy pravdě. Snad proto, že pravda se zdá být jednotná, kdežto její opak jako by se rozpadal na dvě části, omyl a lež. Zkusme si naši otázku rozložit na dvě jednodušší podotázky: Co je lež? Proč je lež špatná? Pokud se nám je podaří zodpovědět, dostaneme tím i odpověď na otázku, zda je každá lež špatná.

Než předvedeme systematické řešení, bude vhodné provést historickou analýzu přístupu některých myslitelů, kteří se v dějinách tímto tématem zabývali. Seznámíme se tak s jejich definicemi lži, s důvody, proč považovali lež za špatnou, a s tradičními modelovými příklady. Začneme Augustinem, z jehož dvou děl explicitně věnovaných problematice lhaní nás bude zajímat starší *De mendacio* z roku 395. Už v úvodu k tomuto dílku autor předesílá, že jde o spis obtížný, který měl být nahrazen pozdějším pojednáním *Contra mendacium* a který se zachoval jen díky jeho opomenutí. Pouze šťastné náhodě tedy vděčíme za materiál, který se stal základním textem pro úvahy o lži po celý středověk a který v etice podepírá většinu diskusí na toto téma dodnes.

Na začátku Augustin vylučuje ze svého zkoumání žerty, ty nikdo nikdy nepovažoval za lži, protože už tón hlasu mluvčího a jeho nálada jsou nejlepšími ukazateli toho, že nezamýšlí žádný klam. Toto je důležitý moment, neboť už zde se implicitně objevuje definice lži, ke které se Augustin chce teprve propracovat – žert

není lež, protože i když jde o úmyslné pronesení nepravdy, zcela zde chybí úmysl klamat. Ale to poněkud předbíháme autorův výklad, konečná definice se objeví až po prozkoumání několika modelových příkladů.

Nejprve je tedy nutné ošetřit první netriviální rys lži, který ji odlišuje od pouhého omylu, a to je rozměr vědomí. Ne každý, kdo říká něco nepravdivého, lže, neboť lže jen ten, kdo si myslí něco, a říká něco jiného. Odtud dostaneme Augustinovu první, a jak se později ukáže, provizorní definici lži: „Lže ten, kdo má jednu věc v mysli a jinou věc sdělí pomocí slov či jakýchkoli znaků.“ Nelže ten, kdo říká nepravdu, ale myslí si, že je to pravda – takový člověk se totiž pouze mýlí. Tím máme lež odlišenu od omylu, je to jakýsi intencionální vztah mluvčího k tomu, co říká, nikoliv k tomu, jak se věci skutečně mají. Otázka vztahu řečeného ke skutečnosti jde nad rámec našeho pojednání, filozofové o ní obvykle pojednávají v „teoriích pravdy“, zatímco naším cílem je naopak teorie lži.

Co se však děje v opačném případě k omylu, totiž když někdo říká něco, co je pravda, ale zároveň si myslí, že tomu tak není? Jeho výpověď musíme prohlásit za pravdivou, protože odpovídá skutečnosti, přesto takový člověk lže, protože tvrdí něco jiného, než o čem je přesvědčen, že je pravda. Rozpor mezi myšleným a mluveným je zde tedy přítomen, a podle Augustinovy provizorní definice tak jde o lež. Tento intencionální rozměr lži se ukazuje jako nejdůležitější, pro náš účel silnější než vztah řečeného ke skutečnosti. A vskutku, Augustin jej také záhy zapracovává do své definice lži jako vědomé nepravdy s úmyslem oklamat.

Vzápětí si Augustin položí otázku, kterou si do velké míry zkomplikuje jasnost toho, k čemu se dosud propracoval, totiž zda za nepřítomnosti vůle oklamat je nepřítomna i lež. Jinými slovy: Je úmysl oklamat tak konstitutivní pro definici lži, že se při jeho absenci nemůže jednat o lež? Aby tuto otázku rozhodl, konstruuje značně umělý myšlenkový experiment, kdy někdo chce odradit poutníka od cesty, o níž ví, že tam na něj číhají lupiči, a zároveň ví, že je pro poutníka nedůvěryhodný a že mu tento nebude věřit. Aby odradil poutníka od nebezpečné cesty, řekne mu, že ta cesta je bezpečná, načež mu poutník nebude věřit (považuje ho totiž za lháře), po oné cestě nepůjde a bude zachráněn. Tuto situaci popisuje Augustin tak, že onen člověk řekl vědomě lež s úmyslem neoklamat, zdá se tedy, že jsou zde v konfliktu dva základní rysy definice lži: vědomá nepravda a úmysl oklamat. A aby toho nebylo málo, konstruuje autor i opačný případ, kdy daný člověk nechce poutníka v nebezpečí od lupičů zachránit, a je naopak jejich komplicem. Zároveň ví, že mu nebude uvěřeno, a proto poutníkovi řekne pravdu, tj. že na oné cestě na něj lupiči číhají. Poutník mu však kvůli své chronické nedůvěře nevěří, myslí si, že je to plané varování, a jde onou cestou, kde je oloupen a možná i zabit. Podle Augustina nelze tuto situaci popsat jinak, než že informátor řekl pravdu, o které věděl, že je to pravda, a to s úmyslem oklamat.

Takovým popisem se nám však, bohužel, rozostří naše původně striktní definice lži jako pronesení vědomé nepravdy s cílem oklamat, protože se oba tyto konstituenty definice zdají být v rozporu. První informátor pronesl nepravdu s cílem neoklamat a druhý informátor-komplic naopak pronesl pravdu s cílem oklamat. Na takto hraničních

případech se Augustin snaží ukázat obtížnost přesné definice lži. Který z obou informátorů lhal? Ten první, který řekl nepravdu, aby neoklamal, či ten druhý, který řekl pravdu, aby klamal? Či snad lhali oba? První proto, že úmyslně řekl nepravdu, druhý proto, že úmyslně klamal? Nebo nelhal ani jeden? První proto, že neměl úmysl klamat, a druhý proto, že úmyslně mluvil pravdu? Autor sám neví přesně, jestli jsou výše uvedené případy skutečně lhaním nebo ne. Jediné, co z nich dostatečně zřetelně vyplývá, je nedostatečnost naší těžce nabyté definice lhaní, které jsme se pro zachycení těchto případů pokusili vymezit jako vědomé pronesení nepravdy s úmyslem oklamat. První informátor jí vyklouzne, protože jeho úmyslem bylo přivést poutníka k víře v pravdivý stav věcí, kdežto informátor-komplíc jí unikne, protože pronesl pravdu, i když s úmyslem oklamat.

Výsledek celého cvičení s poutníkem se jeví jako zklamání, ani jeden z případů není lhaním, jsou tedy pro naši diskusi irelevantní. Kromě prostoru pro předvedení Augustinovy rétorické erudice nám zdánlivě neposkytují žádné poučení. A přece naše minimální pozitivní definice lži jako vědomého pronesení nepravdy s úmyslem oklamat stále platí, jen není zřejmé, zda zachycuje všechny lži. Jisté je jen to, že to, co je jí zachyceno, je určitě lež.

Po vyjasnění definice lži přistupuje Augustin k otázce, která je podle něj důležitější a která konečně zajímá i nás, totiž jestli je někdy lež užitečná či dobrá. Odpověď hledá v Písmu svatém, příklady lži ze Starého zákona jsou pro něj zrušeny Novým zákonem, což je běžná heuristická metoda křesťanské teologie, a jsou prohlášeny za alegorické. V celé Bibli není nalezen příklad lži, která by byla doporučována k následování, naopak striktní interpretací některých citátů se dospívá k závěru, že lež je vždy špatná a zavrženíhodná. Příkladem takové striktní interpretace je Augustinovo čtení Ž 5; 6–7: „Nenávidíš všechny, kdo páchají ničemností, do záhuby vrháš ty, kdo lživě mluví.“¹ Zde podle něj Písmo ve druhé části *parallelismu membrorum* specifikuje obecnou myšlenku z první části, čili jasně říká, že lež je ničemnost a jako taková je zavrženíhodná. Je překvapením, že právě Augustin předkládá alternativní čtení tohoto úryvku, které je však ještě striktnější. Podle něj nejde ve druhé části o specifikaci, ale o stupňování, a jestliže ničemnost je pouze důvodem k Boží nenávisti, pak lež vede přímo do záhuby, je tedy o to těžší. Nicméně takové čtení je účelové, protože už v dalším verši inkriminovaný žalm pokračuje: „Kdo prolévá krev a jedná lstivě, toho má Hospodin v ohavnosti,“ a lež se opět propadá na úroveň pouhého předmětu nenávisti Boha, tentokrát spolu s vraždou! Dnešní literární teorie pohlíží na *parallelismus membrorum* v Bibli spíše jako na poetický princip sémanticko-syntakticko-rytmické povahy než na záležitost normativní taxonomie hříchů.

Bylo by laciné vyčítat Augustinovi jeho hermeneutický přístup k Bibli, protože po excerpci z primárních pramenů buduje svoji silnou pozici, že každá lež je špatná, a tu pak podrobuje zkoušce filozofickými argumenty, i když se zřetelným teologickým podložím; zde se s ním můžeme setkat a utkat jako s filozofem. Začíná hned nejsilnější

¹ Cituji podle ekumenického překladu Bible z roku 1985.

námítkou, o které se často diskutuje i v pozdější filozofické literatuře: Když u nás hledá útočiště člověk, kterého můžeme lži zachránit od smrti, máme pak právo, nebo dokonce povinnost lhát? Pro zkrácení budu tento příklad nazývat příkladem útočiště.

Augustin řeší dané dilema překvapivě a nekompromisně argumentem, jehož premisy opět bohužel pocházejí z doslovného výkladu Písma, jmenovitě Moudr 1; 11: „Prolhaná ústa zabíjejí duši.“ Pokud si tedy máme vybrat, zda zahubit tělo a s ním tento život pozemský, či duši a s ní život věčný, správná volba nebude nijak obtížná, a to i v případě, že svým činem zachráníme duši svou a ukončíme pozemský život bližního, protože k bližnímu se máme ve všech případech chovat jako k sobě samému: „Budeš milovat svého bližního jako sebe samého,“ (Levit. 19; 18 a Mat. 22; 39). Časný život bližního není tedy tak důležitý jako vlastní život věčný, a proto ani v případě, kdy můžeme lži odvrátit smrt někoho jiného, nesmíme lhát. Celý argument stojí na premisách, které jsou nalezeny v Bibli, totiž na protikladu nesmrtelnosti duše a smrtelnosti těla, a zde by mohl také celý spis o lži skončit. Augustin ukázal, že lež je špatná, vyvrátil nejtěžší protipříklad, kdy bylo možno lži zachránit život jiného člověka, a tím ukázal, že lež je špatná vždy. Augustin překvapivě ještě nekončí a předvádí další námítky proti své striktní pozici ve snaze najít případ, kdy by lež byla dobrá a správná.

Nastoluje otázku, zda se může člověk pomocí lži vyhnout znásilnění. Z umístění této námítky za námítku z příkladu útočiště se čtenář nemůže ubránit dojmu, že pro našeho autora je znásilnění horší než smrt. Ale zpět od psychologie k filozofii. Řešení dilematu je stejné jako v minulém případě útočiště. Integrita duše stojí nad integritou těla, a jelikož pronesením lži porušujeme integritu duše, zatímco jejím nepronesením jenom trpíme porušením integrity těla, nelze lhát ani v tomto případě.

Poslední dva příklady nejlépe ilustrují závislost Augustinovy pozice na jeho specifickém čtení Bible a situaci křesťanů obecně. Nejprve probírá případ člověka, který vidí, jak si jeho soused schovává cennosti do skryše, protože se obává, že mu je někdo ukradne. Dilema nastává, pokud se takového člověka potenciální zloděj zeptá, jestli ví něco o sousedových cennostech. Když řekne, že ne, nezakrývá tím žádný hřích, protože není hříchem schovávat si peníze ze strachu před zloději, dokonce se zdá, že tím náš člověk zabrání hříchu krádeže. Byl by to tedy případ lži, která má veskrze pozitivní důsledky a je dobrá, což by byl důsledek pro Augustina nepřijemný. Náš autor proto extrapoluje tento spor na rovinu exegetického sporu mezi příkázáním sedmým a osmým: „Nepokradeš,“ a „Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví,“ (Exod. 20; 15–16). Jelikož jsou obě věci zakázány, náš člověk by měl nehřešit tím, že poví pravdu, a nechat na zloději, ať zhřeší sám krádeží a nese si následky u Posledního soudu. Ovšem není zcela zřejmé, zda „křivé svědectví“ v sobě zahrnuje i lež, přece svědectví se vyskytuje u soudu, kde se nás soudce z pozice autority ptá jako svědka, kdežto lež je věc takřka všední. Tady použije Augustin opět své idiosynkratické čtení *parallelismu membrorum* v Bibli, jmenovitě 1. Kor. 15; 14–15: „A jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra, a my jsme odhaleni jako lživí svědkové o Bohu: dosvědčili jsme, že Bůh vzkřísil Krista, ale on jej nevzkřísil, není-li vzkříšení z mrtvých.“ Z Pavlova metaforického „svědčit“ vyvozuje náš autor, že lež je křivým svědectvím. Takováto identifikace má dalekosáhlý a fundamentální důsledek

pro celou Augustinovu pozici, je to její *crux*, protože činí z každé výpovědi svědectví, kdy tazatel má právo na informaci, kterou požaduje, podobně jako soudce při výslechu. Proto se náš člověk cítí povinován odpovědět zloději, o kterém ví, že usiluje o sousedovy cennosti, a vyjavit mu úkryt, místo aby jej odkázal do patričních mezí a odmítl na takové otázky odpovídat. A právě tento bod bude podroben kritice pozdějšími mysliteli. Ale nepředbíhejme, zařazení lži pod křivé svědectví² se objevuje i v řešení následujícího protipříkladu.

Augustin se ještě jednou vrací k příkladu útočiště, který se zdál už vyřešen. Tentokrát jej bude řešit poté, co už dokázal, že lží nemá být zabráněno krádeži, a bude se snažit svůj princip rozšířit i na vraždu. Jeho diskuze bude širší a zahrne více variant útočiště. Nejprve si obratně připraví půdu případem, kdy se u nás schovává vrah. Zde se naskýtá několik možných variant jednání ze strany dotazovaného člověka: buď bude lhát úředníkovi soudu, vraha zapře a nezradí a tak zachrání, nebo ho vyradí až před soudcem, protože v tomto případě by už nešlo o pouhou lež, ale o křivé svědectví, a v tom případě možná vůbec nejde o zradu důvěry vraha. Zrádcem bychom se stali v případě, kdybychom nebyli vůbec dotazováni na vrahův úkryt a dobrovolně bychom ho sami udali. Všechny tyto varianty řešení jsou nastíněny, aniž by Augustin vybral tu správnou, dokonce přistupuje k ještě vyhocenější variantě dilematu útočiště, kdy bude řešení obtížnější. Jde o situaci, kdy u nás hledá útočiště člověk nespravedlivě odsouzený, o němž víme, že je nevinný, a kterého hledá nespravedlivý soudce. Varianty řešení jsou stejné jako v předchozím případě: lhát úředníkovi, který uprchlíka hledá, křivě svědčit u soudce, jenž nás v souvislosti s případem vyslýchá, nebo uprchlíka zradit. Zde Augustin konečně podává pozitivní řešení celého dilematu, které spočívá v odmítnutí vypovídat, ještě než se dostaneme před soudce.

Pro ilustraci uvádí příklad z doby pronásledování křesťanů, kdy biskup z Thagasty vyřešil své dilema tak, že úředníkům, kteří ho vyslýchali, odpověděl: „Nezradím ani nebudu lhát,“ a trpělivě snášel následné mučení. Jeho statečnost byla tak veliká, že byl předveden před císaře, na kterého udělal takový dojem, že hledanému uprchlíkovi udělil milost. A tento do velké míry fiktivní případ (císařovi úředníci asi nebrali mučení příliš zodpovědně) doporučuje Augustin jako následováníhodný, morálně nezávadný a správný. Ještě však věc není zcela dořešena a náš autor přemítá o poslední variantě útočiště, kdy vyslýchající úředník neví přesně, zda uprchlíka schováváme nebo ne. Zeptá se nás jednoduše, jestli je u nás na nějakém konkrétním místě nebo ne. Když neřekneme nic, nebo i když jen odmítneme odpovědět, je to znamení pro úředníka, že tam opravdu je. Jediný jistý způsob, jak uprchlíka zachránit, je říci lež. Ta je však zapovězena, proto v tomto případě Augustin doporučuje úředníkovi na konkrétní otázku neodpovědět: „Neřeknu ti, na co se ptáš“, protože to by bylo stejné jako ukázat na inkriminované místo prstem a říci: „Tady je“, ale naopak: „Vím, kde je, ale nikdy to

² Augustinova pozice se stala ortodoxií, katolický katechismus pojednává hříšnost lži právě při rozebírání osmého přikázání. Jde o obecnou křesťanskou snahu odvodit celou morálku z Desatera, kde pod „Nezabiješ,“ najdeme veškeré fyzické násilí proti bližnímu a pod „Nezasmilníš,“ se vejdou tak rozdílné sexuální hříchy jako sexuální fantazie a onanie.

nevyzradím.“ Je zde totiž možnost, že to úředníka zmate, odvede ho to od konkrétního místa, na které se ptal, a začne nás mučít, abychom mu vyzradili, kde se uprchlík schovává! Toto absurdní řešení dilematu útočiště (racionálně uvažující úředník prohledá okamžitě celý dům, případně použije mučení takovým způsobem, že se místo úkrytu dozví) je zajímavé pouze jako ukázka Augustinovy fascinace mučednictvím a jeho úporné snahy vyhnout se lži jako křivému svědectví a zároveň zachránit nevinného uprchlíka.

Augustinova pozice ohledně lži vypadá v závěru následovně: Lež je vědomé pronesení nepravdy s úmyslem oklamat, má velmi blízký vztah ke křivému svědectví, je špatná vždy a dilema útočiště se řeší odmítnutím vypovídat tak, aby došlo raději k mučení ukrývajícího než k prozrazení uprchlíka. Tato nekompromisní pozice určovala debaty o lži po celý středověk až do renesance, kdy byla právě její striktnost podrobena kritice. Holandský právní teoretik Hugo Grotius ve svém díle *De jure belli ac pacis* z roku 1625 rozšiřuje tradiční definici lži o důležitou distinkci – lež musí podle něj porušit právo posluchače. Toto právo chybí například dětem a duševně nemocným, proto když dítěti vyprávíme, že mu dárky na Vánoce přinese Ježíšek, tak mu nelžeme. Dále právo není porušeno, pokud posluchač chce lež slyšet jako v případě nemocného přítele, kterého přesvědčíme o něčem, co není pravda, nebo když přineseme nepravdivou zprávu někomu, kdo umdlévá v bitvě, a dodáme mu tak odvahy k dalšímu boji. Pro ilustraci jsou citováni antičtí autoři Lucretius, Plinius, Démokritos, Xenofón, Kléméns Alexandrijský, Maximus z Tyru spolu s jejich názory na užitečnost lži, což navazuje na dlouhou tradici, kterou Augustin svým mlčením odsoudil k tisíciletému zapomenutí.

Grotiovy stručné poznámky o povaze lži byly systematictěji rozvedeny u Johna Milтона v jeho *De doctrina christiana* (sepsáno 1660–2, vyšlo však až 1823) s obzvláštním důrazem na kontrast mezi tradičním myšlením o lži a novým přístupem, zprostředkovaným renesancí. Miltonova definice je ještě obsáhlejší než Grotiova, podle něj spočívá pravdomluvnost „v říkání pravdy tomu, kdo na ni má právo, a v otázkách, které se týkají dobra bližního, ... ne vždy musíme sdělit, co víme ...“³ Ještě zřetelněji než Grotius zde Milton odmítá Augustinovu snahu připoutat k sobě lež a křivé svědectví. Na otázku „Jak často se Vám zdá o orálním sexu?“ by neměl Milton problém odpovědět „No comment!“, kdežto Augustin by se podle svých názorů musel začít červenat a nakonec jít s pravdou ven. Milton tak rozlišuje mezi zatajováním se špatným úmyslem a zatajováním věci, do které tazatelé nic není. Jenom to první je odsouzené, což implicitně staví úmysl do role hlavního měřítko, jestli je něco dobré nebo špatné.

To se promítne i do Miltonovy definice opaku pravdomluvnosti, tedy lži. Tradiční pohled na lež jako na porušení pravdy slovem nebo činem s úmyslem oklamat se mu jeví jako nedostatečný, protože „i přímá nepravda s úmyslem oklamat může být často

³ Milton (1934, s. 296).

našemu bližnímu užitečná“⁴. Milton tvrdí, že jsme oprávněni klamat určité typy lidí; jako Grotius uvádí dítě a duševně nemocného, k nim přidává opilého, nemocného, nepřítele, někoho, kdo se nás sám snaží oklamat, a lupiče. Zde už se explicitně řídí hlediskem, které právníci uplatňují při odlišování zabití od vraždy, a to je úmysl. Když tedy vědomě řeknu nepravdu dítěti, bláznovi, opilci a nemocnému, a nechci jim tím ublížit, pak nelžu. Na druhou stranu nepřítel, lhář a lupič se snaží ublížit mně, proto na pravdu nemají nárok, a když jim vědomě řeknu nepravdu, tak také nelžu. Konečná definice lži proto zní: „Ke lži dochází, když někdo za špatným účelem zneužije pravdu či sdělí něco nepravdivého tomu, kdo má na pravdu nárok.“⁵ Milton poznamenává, že tradiční augustinovská definice by zahrнула jako lživé i nepravdivé výroky vůči lidem, které jeho definice ze lži vyjímá.

Miltonovo jemné ucho zachytí i důsledek této definice pro význam slova *klamat*, podle něj nemůže být nikdo oklamán, aniž mu bylo zároveň i ublíženo, proto smrtelně nemocného vlastně neklameme, když ho konejšíme tím, že se uzdraví. Jemu tím neublížíme a my sami nemáme ani úmysl mu ublížit. Tento „užší“ význam slova *klamat*⁶ je velkým objevem, který bude relevantní při naší systematické analýze lži, zde jenom poznamenáme, že jej Milton vědomě odlišuje od „běžného“ významu tohoto slova, který sám také používá, třeba když tvrdí, že některé typy lidí jsme oprávněni klamat, jmenovitě děti, duševně nemocné, opilé a nemocné. Tady by měl říci, že vlastně nejde o klamání, ale z didaktických důvodů to neudělá.

Příběhy z Bible jsou jako u Augustina použity k ilustraci, Miltonova znalost Písma se úspěšně pojí s jeho důrazem na právo na pravdu. Jer. 9; 4: „Kdekdo chce svého druhu přelstít a neřekne pravdu,“ (místo *druh* čte Milton *bližní*) je mu důkazem, že pravdou jsme povinováni jen vůči svému bližnímu, což v biblickém kontextu neznámá každý člověk a určitě to neznámá nepřítel, blázen, podvodník či vrah. S bližním nás pojí pouta míru a společenství, a má proto právo na pravdu. A právě toto právo na pravdu bude nekompromisně odmítnuto naším posledním historickým autorem, Immanuelem Kantem, jako nesmyslný pojem. Nicméně na tomto místě je vhodné shrnout pokrok, který debata o lži udělala v sedmnáctém století, a to hlavně rozšíření definice lži o právo na pravdu posluchače, upření tohoto práva některým typům osob (tím se vyřeší i dilema útočiště, protože vrah se nás nemá co ptát na svou předpokládanou oběť) a diferencovanější přístup k pojmu *klamat*.

Všechny tyto výdobytky jsou odmítnuty Kantem. Ve spisku *O údajném právu lhát z altruistických pohnutek* reaguje na kritiku své extrémní pozice, že každá lež je špatná. Svou obranu začne tím, že prohlásí pojem „mít právo na pravdu“ za nesmyslný. Vzápětí však přeloží tento pojem do svého žargonu, kde už smysl má a znamená: „Člověk má právo na svoji vlastní pravdivost (*veracitas*) – totiž na subjektivní pravdu ve své vlastní

⁴ Tamtéž, s. 298.

⁵ Tamtéž, s. 300: „Mendacium est cum quis malo aut veritatem depravat, aut falsum dicit ei, quicumque is sit, cui dicere veritatem ex officio debuerat.“

⁶ Tamtéž, s. 300–1: „Si fallendi vocem significatione debita sumamus, neminem quidem fallere poterimus quin eum eadem opera laedamus.“

osobě.“ Objektivní pravda je určována vztahem řečeného ke skutečnosti a Kant správně poznamenává, že právo na takovou pravdu mít člověk nemůže. Ovšem to nikdo nikdy netvrdil. A „právo na subjektivní pravdu ve své vlastní osobě“ a „právo na svoji vlastní pravdivost“ rozhodně není to, co mají na mysli Grotius s Miltonem. Zdá se, že Kant své protivníky chápat nechce.

Každopádně se od jejich pozice explicitně distancuje při svém řešení dilematu útočiště. Mou nepravdivou výpověď, kterou bych chtěl zabránit vrahovi, aby našel svou oběť, musíme podle Kanta nazvat lží, i když ne v právním smyslu. A je špatná, protože jí napadám obecnou maximu a tím celé lidstvo. Tato konkrétní aplikace kategorického imperativu nás nebude nyní zajímat, cíl naší práce je systematický, nikoli historický, nejdůležitější pro náš účel je Kantovo vědomé odlišení se od názoru „právníků“, kteří by chtěli definovat lež jako úmyslné pronesení nepravdy s cílem ublížit. Podle Kanta je úmysl ublížit v definici redundantní⁷, protože lež vždycky někomu ublíží, když už ne konkrétnímu člověku, tak alespoň lidstvu obecně⁸. Tímto krokem odmítá Kant nejen výsledky analýzy Grotia a Miliona, ale dokonce i celou tradici pojící se s Augustinem a jeho definice lži zachytí i vtipy, pochopenou ironii, divadelní hry, písně atd. To vše kvůli aplikaci kategorického imperativu jako primárního principu etiky.

Ačkoli se Kant snaží odlišit etické otázky o povaze lži od právních otázek, podává přesto vlastní právní rozbor dilematu útočiště: „... nicméně lež s dobrým úmyslem může být stíhána v občanském právu jako náhoda (casus), ... pokud jsi lži zabránil vraždě, učinil jsi se právně zodpovědným za všechny důsledky, ale pokud ses přísně držel pravdy, veřejná spravedlnost na tebe nemůže vztáhnout ruku, ať už jsou nepředvídané důsledky jakékoli. Když upřímně odpovíš na vrahovu otázku, zda jeho zamýšlená oběť je doma, může se stát, že vyklouzl ven, takže se s vrahem nepotká, a tak možná vražda nebude spáchána. Ale pokud jsi lhal a řekl, že není doma, a on ve skutečnosti šel ven, aniž bys to věděl, a vrah odešel a potkal ho cestou a zabil, můžeš být spravedlivě obviněn jako příčina jeho smrti. Neboť kdybys řekl pravdu, nakolik jsi ji věděl, vrah by byl možná zadržen sousedy, když by prohledával dům, a tak by se zločinu možná zabránilo. Tudíž kdokoli lže, ať už má jakkoli dobré úmysly, musí zodpovídat za důsledky, jakkoli jsou nepředvídatelné, a bude potrestán i před soudem. To proto, že pravdomluvnost je jako povinnost základem všech povinností založených na smlouvě...“⁹ Tato „právní“ analýza nemá nic společného s realitou a její absurdita vyplyne na povrch například při konfrontaci s českou právní úpravou, ustanovením § 167 zákona č. 140/1961 Sb., trestního zákona ve znění ke dni 22. 12. 2006: „(1) Kdo se hodnověrným způsobem doví, že jiný připravuje nebo páchá trestný čin ... vraždy (§

⁷ Kant (1980, s. 269), *O údajném právu lhat z altruistických pohnutek*: „Tudíž definice lži jako pouhého úmyslného pronesení nepravdy jinému člověku nevyžaduje dodatečnou podmínku, že musí jinému ublížit, jak si právníci myslí ve své definici ...“

⁸ Kant má v záloze ještě alternativní formulaci (tamtéž, s. 272): Když řeknu lež a nikomu tím neublížím, pak porušuji formálně, ale ne materiálně princip práva. Ovšem předpoklad, že existuje dvojí překročení principu, je třeba argumentovat zvlášť.

⁹ Tamtéž, s. 269.

219), loupeže (§ 234), braní rukojmí (§ 234a), znásilnění (§ 241), pohlavního zneužívání podle § 242, krádeže podle § 247 odst. 5 ... a spáchání nebo dokončení takového trestného činu nepřekazí, bude potrestán odnětím svobody až na tři léta...“¹⁰ Ke zkruslení právních otázek je Kant přiveden svou extrémní etickou pozicí.

Na základě naší historické analýzy nyní můžeme probírané autory rozdělit do dvou táborů: V prvním je Augustin s Kantem, podle nich je každá lež špatná a ani při dilematu útočiště nesmíme lhát. Na druhé straně stojí Grotius a Milton s poněkud umírněnějším postojem, podle nich není každá lež špatná, jsou případy, kdy je lež dokonce vhodná. Obě pozice mají své klady a zápory, cílem naší závěrečné analýzy bude vytáhnout z nich pozitivní rysy a pokusit se o jejich syntézu.

Otázka správné definice lži tvořila právem kostru celé naší dosavadní diskuze, protože určuje celou další analýzu tohoto pojmu, podobně jako se dá z postavení jednotek před bitvou do jisté míry předpovědět výsledek celého střetnutí. Augustin lež definoval jako „vědomé pronesení nepravdy s úmyslem oklamat“ a tato definice se stala kanonickou, byla přejata například do katolického katechismu, nalezneme ji také v dnešních výkladových slovnících. První část definice, vědomost lži, je triviální a slouží k jejímu odlišení od omylu. Druhá část z definice lži vylučuje žerty, písňe, divadelní hry, ironii atp. Ovšem povaha onoho *klamání* není zřejmá na první pohled. Pro Augustina je klamání snaha mluvčího, aby posluchač uvěřil něčemu, co mluvčí považuje za nepravdu, proto žertěř nezamýšlí oklamat své posluchače, pohybuje se v rámci konvencí žertu, jejichž součástí je určitá suspenze víry za účelem hry se slovy a pointy. Dokonce bychom mohli říct, že žert selhává, pokud ho posluchač chápe jako pravdivý popis události. Takovéto klamání se zdá být morálně neutrální, což vyplývá i z analýzy příkladu souseda a jeho cenností. Potenciálnímu zloději bychom nepravdou neublížili, sousedovi také ne, přesto jsme povinováni sdělit mu místo úkrytu a tak ho neoklamat. Problémem Augustinova pohledu na klamání je, že v podstatě kolabuje na lež. Při ní se mluvčí také snaží přimět posluchače, aby uvěřil něčemu, co je nepravdivé. Klamání i lež jsou tak synonyma bez možnosti odlišení.

Podívejme se však blíže na vztah mezi klamáním a lží. Klamání se jeví jako nadřazený rod ke lži, proto je užito v definiens, a lež je jenom jedním z jeho druhů, a to druhem rekněme verbálním. Kromě lži můžeme ještě klamat třeba pohybem, například ve fotbale. V rámci pravidel fotbalu mohu protihráči naznačit pohyb doprava, a pak jít s míčem doleva. Nebo při pokeru je možno blufovat, tj. předstírat, že máme dobré karty, a tím zvyšovat sázku. V obou případech je klamání jaksí integrální součástí hry, bez něj (tj. bez snahy obejít protihráče) si lze například kopanou jen stěží představit. Ovšem v případě verbální komunikace není klamání jedním z možných tahů ve „hře“¹¹, ale naopak zneužívá celý předpoklad takové komunikace, tj. důvěru a pravdu (podobně

¹⁰ Za právní konzultaci děkuji Mgr. Michalu Magliovi.

¹¹ Zde se odhaluje jisté omezení Wittgensteinova přirovnání komunikace ke hře. S bližními si slovy „nehrajeme“, naopak promlouvou konáme.

jako hra rukou zneužívá základní pravidlo kopané, totiž že se hraje nohama). Není tedy hodnotově neutrální, ale parazitické a záporné.

K úspěšnému oklamání a lži je zapotřebí nejméně tří věcí: aby posluchač věřil mluvčímu, aby nebyla pravda to, co mluvčí říká, a aby posluchač neměl možnost si to okamžitě ověřit, tj. musí se spolehnout na slovo mluvčího a informace pro něj musí být relevantní. Právě nemožnost ověřit si informaci okamžitě (nebo vůbec) způsobuje ublížení posluchači, podobně jako (nezpozorovaná) hra rukou dává nespravedlivou výhodu hráči, jehož protihráči používají jenom nohy.

Oproti tomu Augustin tvrdí, že klamání je neutrální a mohu jeho prostřednictvím usilovat o dobro. Ve výše uvedeném příkladě informátora v hospodě, kterému není poutníkem věřeno, dochází podle jeho analýzy k tomu, že se informátor snaží poutníka oklamat za dobrým účelem, tj. aby se vyhnul číhajícím lupičům, a to dokonce pronesením pravdy. Avšak problémem v tomto případě je poutníkova chronická nedůvěra. Neuvěření jako základní nastavení komunikační situace vylučuje popsat celou situaci pojmy, jako jsou pravda, klam, lež, které jsou možné jenom na pozadí uvěření. Celá uměle vykonstruovaná situace s nedůvěřivým poutníkem se tak sice blíží jakési manipulaci, ale nejde o klamání, protože nelze oklamat někoho, kdo nám nevěří.

Mimochodem Augustin často podceňuje roli posluchače a soustředí se pouze na úlohu mluvčího, zcela v duchu moralistních úvah, které mají vyřešit pochybnosti a pokušení zakoušené jednotlivcem. V případě člověka, který věřil, že něco není tak a tak (a ono to tak navzdory jeho přesvědčení je), a někomu tvrdí, že to tak je, Augustin popisuje celou situaci jako lež, protože rozhodující je pro něj úmysl mluvčího zalhat. Ovšem z hlediska celkového komunikačního aktu zahrnujícího dvě osoby jde pouze o pokus o lež, který selhává, protože posluchač uvěří mluvčímu, že se něco má tak a tak, a uvěří tím vlastně něčemu, co je pravda a z čeho mu nemůže vzniknout žádná škoda. Pokud by se později dověděl, že tomu mluvčí sám nevěřil, mohl by mu vyčítat nanejvýš pokus o oklamání, ale ne oklamání samé, protože k ničemu takovému nedošlo.

Klamání tedy nelze vnímat jako neutrální pojem, spíše patří do skupiny ostatních etických pojmů, jako jsou podvod či vražda, kde třeba vražda za dobrým účelem se okamžitě stává sebeobranou nebo popravou, zkrátka čímkoliv, jenom ne vraždou. Je třeba s Miltonem vidět klamání jako vždycky špatné, protože se jím snažíme druhému ublížit, klamání za dobrým účelem neexistuje. Proto neklameme vraha, který po nás chce informaci o jeho zamýšlené oběti, i když mu neřekneme pravdu. Ovšem ani Milton není důsledný při aplikaci tohoto svého objevu, někdy mluví tak, jako by existovaly lži, které nikomu neškodí: „Důkazy citované proti lži z Písma je třeba chápat jen proti takové lži, která poškozuje buď slávu Boží, nebo nás samé, či našeho bližního.“¹² Nicméně explicitní sémantická vazba mezi *klamáním* a *ublížením* podtrhuje celkovou

¹² „Quae igitur testimonia scripturae contra mendacium proferentur, de eo intelligenda sunt mendacio quod aut Dei gloriam aut nostrum proximive bonum imminuere videatur.“ (Milton, *De doctrina christiana*, 1934: s. 302). Srovnej též: „Esse enim quos iure optimo fallendos putemus, quis sanus negaverit?“ – „Může někdo zdravé mysli popřít, že máme plné právo některé lidi klamat?“ (tamtéž, s. 298).

tendenci Miltonova textu identifikovat oba pojmy. Pokud tuto tendenci dovedeme do jejích logických důsledků, vyjde nám následující pojetí lži.

Definice lži jako vědomého pronesení nepravdy za účelem posluchače oklamat a ublížit mu vede k tomu, že je každá lež špatná a odsouzeníhodná, a to kvůli přítomnosti pojmu *ublížit (klamat)* v definiens. Za pomoci Miltonovy analýzy klamání tak dostáváme odpověď na naši otázku, která je ve shodě s extrémními pozicemi Augustina i Kanta, že každá lež je špatná, a zároveň se vyhneme nepříjemným důsledkům jejich řešení dilematu útočiště: potenciálnímu vrahovi nejsme povinováni říct pravdu, protože mu nepravdou nechceme ublížit. Nepravda řečená jemu vlastně lží není. Stejně tak není lží, když dětem říkáme, že na Vánoce přijde Ježíšek a že miminka nosí čáp.

Augustin ani Kant nedisponují silnou definicí lži, která by identifikovala *klamání s ublížením*. První poněkud násilně chápe klamání jako morálně neutrální, důvod pro jeho rigidní řešení problému útočiště je jeho podřazení lži pod křivé svědectví. Kant sám chápe blízkost obou pojmů, ale považuje je za redundantní pro celou definici lži, protože každá lež někomu ubližuje, když už ne konkrétnímu člověku, pak lidstvu obecně. Celý argument můžeme však obrátit i proti němu a tvrdit, že když pronesení nepravdy nikomu (ani lidstvu) neubližuje, tak to není lež, protože pro tu je konstitutivní právě ublížení. Kantovým úkolem by pak bylo obhájit svou metaforu „ubližení lidstvu obecně“, která má původ v jeho učení o kategorickém imperativu.

Vraťme se však k prubířskému kameni všech dosavadních debat o lži, k příkladu útočiště. Jeho hlavní slabinou, která by jej měla vyřadit z našich úvah, je naprostá psychologická nepřesvědčivost potenciálního vraha, jemu přisuzovaná role je zcela iracionální. Podívejme se na možnosti jednání, které se mu naskýtají. Přijde k domu, kde se domnívá, že by se mohla skrývat jeho potenciální oběť, a zazvoní na dveře. Otevře mu pan domácí a zlosyn se ho zeptá, jestli je ten a ten u něj. Zde jsou dvě možnosti – buď se ho zeptá tak, aby jeho úmysl nebyl očividný, a doufá, že domácího oklame. Tato možnost nám však nedá naše potřebné morální dilema, domácí musí *vědět*, že se potenciální vrah chystá zabít, aby u něj vůbec mohla vyvstat otázka, zda zalhat a zachránit tak potenciální oběť, či nezalhat a zachránit tak svoji duši či lidstvo obecně. A pokud domácí třeba jen tuší, co se chystá, není racionální uhodit na zlosyna přímo a zeptat se, co zamýšlí? Vrah bude buď dál mlžít a domácí mu na základě svých pochybností zabouchne před nosem, nebo vrah kápne božskou. To nás přivádí ke druhé vrahově možnosti: jeho úmysl je prozrazen, nemá cenu skrývat, že chce zabít. Ovšem na základě čeho očekává, že mu domácí bude asistovat při zločinu? Jedinou motivací tady musí být hrozba – vrah je fyzicky silnější a míří na domácího pistolí. Teprve teď, zdá se, nastává pro domácího morální dilema: setřást vraha tím, že ho pošle pryč (zalže mu, že hledaný u něj není), a zachránit tak sebe i potenciální oběť, nebo zachránit holý život tím, že hledaného prozradí?

Podívejme se však na nastalou situaci z perspektivy zlosyna: míří na domácího pistolí a chce po něm informaci. Už samotný fakt hrozby znehodnocuje případnou informaci, pokud si ji zločinec nepojistí. Proto bankovní lupič, který chce po pokladníkovi kombinaci od sejfu ve sklepe, vezme pokladníka s sebou do sklepa a

v případě špatného hesla ho zastřelí, místo aby se ho zeptal u přepážky a pak šel do sklepa sám. Ovšem jak by vypadala taková pojistka v našem příkladě útočiště? Vrah si vezme domácího s sebou na prohlídku domu s pistolí u spánku, aby ho při neúspěchu zastřelil. Ale to ho vlastně vůbec nepotřebuje a může si dům prohledat sám! Náš potenciální vrah žádnou informaci nepotřebuje už od okamžiku, kdy mu domácí otevře dveře! On už se takříkajíc do sejfu dostal. Kdybychom po něm nyní chtěli, aby se spolehl na vynucenou informaci od domácího, stavěli bychom ho do role lupiče, který se spolehne na první číslo od pokladníka a jde do sklepa sám.

Zopakujme ještě jednou: pokud vrah na domácího míří pistolí (jinak nemůže očekávat, že mu domácí bude pomáhat při zločinu), už domácímu nebude věřit, kdyby mu řekl, že oběť v domě není. V tento okamžik už je vrah „profláknutý“, Angličan by řekl: „He won't take no for an answer.“ Ale to se vlastně nebude ptát vůbec, jednoduše domácího odstrčí a prohledá dům sám.

Náš potenciální vrah se ani nesmí jednoduše zeptat „Kde je?“, protože k tomu, aby celé „morální dilema“ vůbec pro domácího vzniklo, musí mít tento reálnou naději, že svojí „lži“ agresora obelstí a opravdu svede na špatnou stopu mimo dům. Vrah zkrátka nesmí jít do domu „na jistotu“, to by potenciální informace od domácího, ať už pravdivá či nepravdivá, byla bezcenná a zbytečná.

Vedle výše popsané verze dilematu útočiště, kterou nazvěme verzi kriminální, existuje ještě varianta politická, kdy u dveří nezvoní soukromý zločinec, ale zástupce státní moci. Domácí musí považovat tuto státní moc za nelegitimní, kdyby totiž šlo o obyčejného policistu, který u něj hledá obyčejného zločince, pak už tím, že ho domácí ukrývá, podílí se na zločinu a těžko od něj očekávat jakékoli skrupule či morální dilemata. Jde tudíž o situaci, kdy exponent okupační moci hledá ukrytého odbojáře. Jen v případě, že domácí věří v kriminální nevinu ukrývajících se, může začít uvažovat o tom, zda ho má zachránit lží. Teď je však čas vcítit se do kůže okupačního vojáka: hledá „teroristu“, možná ozbrojeného, který ve svém boji využívá sympatie místního obyvatelstva, které okupační armádu nenávidí. Sympatizující místní obyvatelé odbojářům poskytují informace, stravu a často i úkryt. Bude se nepřátelský voják spoléhat na to, že zrovna domácí, u kterého zvoní, se stane zrádcem v okamžiku, kdy ho osloví? Asi ne pokud má nějaký důvod věřit, že hledaný odbojář je v domě, tak nebude spoléhat na pomoc místních a prohledá dům sám, nebo počká na posily. Ani zde tedy domácí nemůže řešit dilema, zda lží zachránit nevinného – okupační voják, pokud jedná racionálně, nepřipustí, aby úspěch jeho mise závisel na rozhodnutí nepřátelského civilisty.

Z hlediska geneze celého dilematu je zajímavé, že původní verze je verze politická, kdy martyriologická anekdota o statečném biskupovi z Thagasty citovaná Augustinem je pozdějšími mysliteli změněna na verzi kriminální, asi proto, že politická perzekuce křesťanů se stala vybledlou vzpomínkou a bylo potřeba dilema aktualizovat. Tím však také padá důvod zmiňovat celý nepravděpodobný incident – biskup z Thagasty se raději chtěl nechat zabít, než aby vydal na smrt skrývajících se křesťany, nicméně právě kontext legendy umožňuje vyniknout jeho ctnosti, která se nesníží ke lži

ani za cenu ohrožení vlastního života. Ovšem sémantické ukotvení mnohých skutků v legendách je z hlediska běžného života více než pochybné. Sv. Václav chodí sklízet obilí a hrozny v noci, aby ho jeho družiníci neviděli, a to je známka jeho pokory a skromnosti. Zda vůbec lze v noci sklízet obilí, to už legendista neřeší. Podobně sv. Symeón Jurodivý demonstrativně pojídá maso o postu, aby okolní pohoršil, i když „vskrytu“ se postí. Opět: veřejné pojídání masa, zdá se, jakýkoli vnitřní půst vylučuje, ale to už bychom byli mimo žánr legendy.

Naše analýza příkladu útočiště ukazuje, že se jedná o typickou ukázkou tzv. „arm-chair philosophy“, i když s úctyhodnou tradicí, tedy o příklad, který si filozof vymyslí ve svém houpacím křesle (nebo v našem případě přejme z legend), aby mohl testovat svoje filozofické teorie, ale který nemá nic společného s realitou. Ve druhé, systematické rovině se však také ukazuje, že není možné sestavit příklad, kdy by lež byla užitečná či dobrá, pokud přijmeme definici lži jako vědomého pronesení nepravdy s úmyslem oklamat, a tím i ublížit.

Nastal čas pojednat o hlavní námitce proti naší pozici, že každá lež je špatná, protože zahrnuje ublížení, a sice námitku, že přece existuje typ lží, jejichž smyslem je naopak uchránit od bolesti. V češtině se jim říká „milosrdná lež“, v angličtině je to „white lie“. Když jsme pozváni na večeři a po jídle se nás hostitel zeptá, jak nám chutnalo, možná odpovíme, že velmi, i když se náš žaludek proti takové deskripci bouří. Zdá se, že jsme zvolili milosrdnou lež, abychom nezranili hostitelovy city, vždyť většinou se mu jídlo povede, jenom tentokrát to zelí nebylo dost kyselé, knedlík byl bez chuti a to maso ... Stejně jsme přišli kvůli skvělé konverzaci a ne kvůli kulinářskému zážitku.

Ovšem popsat nastalou situaci pojmem milosrdná lež je poněkud zavádějící. Jak by totiž vypadal její opak, kdybychom se rozhodli říct „pravdu“? Výsledkem by bylo spíše něco nezdvořilého a urážlivého než pravdivého, nejde zde totiž o ilokuční akt svědectví, kde je dimenze pravda/lež povinná a konstituční pro celý akt, ale o běžnou nezávaznou konverzaci. A právě rozšíření pravidel pro svědectví na všechny výpovědi jsme ukázali jako hlavní problém Augustinovy i Kantovy pozice, ne vždy je hra na pravdu relevantní. Austinova teorie mluvních aktů se zdá být vhodným nástrojem pro odlišení těch situací, kdy opravdu jde o pravdu. U svědectví, výpovědi, zprávy či popisu je dimenze pravda/lež jednou z nejdůležitějších, naopak třeba u lichotky, vtípu a slibu zcela chybí.

Spojení „milosrdná lež“ se zdá podobné spojením „bílá vrána“, „černá ovce“, „řečnická otázka“ a „lidově demokratická republika“. U všech těchto přívlastků nejde o nějaký nový druh dané věci, naopak, řečnická otázka už vlastně otázkou není, nečekáme na ni odpověď a není to ani žádost o informaci. A pokud je nějaká republika demokratická lidově, pak si můžeme být jisti, že její zakladatelé nechtěli pleonasmem zdůraznit demokratičnost nového zřízení, a že jim o vládu lidu vůbec nešlo. Stejně tak i milosrdná lež v pravém slova smyslu lží není.

Z výše nastíněné pozice vyplývá metafyzický důsledek pro naše dvě podotázky, na které jsme rozložili otázku, zda je každá lež špatná. Augustin i Kant je

cháпали zcela odděleně, když si vymezili, co je to lež, našli její definici a otázku, proč je lež špatná, zodpovídali nezávisle: Augustin hledal důvod v Bibli a Kant se jej snažil objevit za pomoci svého kategorického imperativu. Obě řešení však měla své nedostatky, a to proto, že se jednalo o řešení filozofická. Naše pozice radikálně mění vztah obou otázek. Tím, že je lež špatná analyticky, tj. že už v samotné její definici se skrývá důvod, proč je špatná (chce totiž vždy ublížit), stává se druhá otázka, proč je lež špatná, otázkou sice povýtce filozofickou, ale bohužel nesmyslnou. Může si ji položit jen někdo, kdo nezná význam slova „lež“. Když naopak správně odpovíme na otázku, co je lež, odpovíme tím i na otázku, proč je lež špatná. První otázka je tedy sémantická, druhá nesmyslná a filozofická a konečně třetí otázka, zda je lež špatná vždy, je opět sémantická a legitimní, protože jednoznačnost povahy lži je zastřena frazémem „milosrdná lež“. Celé toto krátké pojednání tedy nemá ambice filozofické, jde spíše o příspěvek do lexikografické debaty o podobě hesla „lež“.

Bibliografická poznámka:

Všechny překlady do češtiny z následující literatury jsou dílem autora.

Literatura

Augustine: *On Lying*. sharewarová verze z internetu.

Bok, S. (1980): *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. Pantheon Books.

Grotius, H. (1980): „The Character of Falsehood.“ In Bok (1980): 263–267.

Kant, I. (1980): „On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives.“ In Bok (1980): 267–269.

Milton, J. (1934): *The Works of John Milton*. Columbia University Press, New York, sv. XVII.