

STEVEN LUKES: PLURALITA MORÁLOK A MORÁLNY RELATIVIZMUS

LUKES, S.: Moral Diversity and Relativism.
FILOZOFIA 49, No 4, p. 203.

The question „How should we react to the diversity of morals?“ is one of the most puzzling problems of contemporary philosophy. The author of the paper argues, that there is a surviving truth in moral relativism, if it is modestly construed in the spirit of Montaigne as a requirement of caution on those, who make, and above all apply, moral judgements, especially if they are powerful and do so in alien moral cultural contexts.

Steven Lukes (1944) je profesorom politickej a sociálnej teórie na European University Institute, Florence. Je autorom kníh Individualism (Individualizmus, 1972), Power: a radical view (Moc: radikálny pohľad 1974) a Moral Conflict and Politics (Morálny konflikt a politika, 1990).

Aký postoj máme zaujať k rozličným morálnym zásadám? Aké teoretické a praktické závery treba odvodiť zo stále ostrejších rozporov medzi životnými štýlmi – medzi rozličnými praktikami a zvykmi, medzi odlišnými názormi na život a na to, v čom spočíva jeho hodnota, medzi vzájomne si odporujúcimi spôsobmi reagovania na bežné problémy zapríčiňujúce nespočetné nedorozumenia a konflikty, ktoré môžu vyústiť do vojen?

Táto otázka pradedpodobne nebola nejasná vždy. Ako uvediem ďalej, predstava plurality morálok pochádza prinajmenšom z antiky, zatiaľ čo otázka, ako na ňu reagovať, je pomerne nová. John Locke si napríklad všimol, že „sotva možno nájsť taký Morálny Princíp alebo vymyslieť Morálne Pravidlo (okrem tých, ktoré sú absolútne nevyhnutné, aby sa spoločnosť nerozpadla, a ktoré pritom rozličné spoločnosti bežne vzájomne odmietajú), ktoré by tak či onak neignorovali a nezavrhovali *celé spoločnosti*“ ([1], 1, iii, 10). No v dôsledku toho Locke ešte nepochyboval o tom, že možno odhaliť morálne princípy, ktorými sa riadi správne konanie a dobrá vláda, a že ich odhalenie si vyžaduje „logické Uvažovanie a Dialóg a Cvičenie Ducha, aby sme s Istotou zistili, že sú Pravdivé“ ([1], 1, iii, 1). A keď Pascal poznamenal, že „pravda na jednej strane Pyrenejí je omylom na ich druhej strane“ [2], ani na chvíľu nepredpokladal, že toto zistenie si vyžaduje spochybníť kresťanské pravdy. „Mohamed neprorokuje, ale Ježiš áno,“ napísal. „Žiadne náboženstvo okrem nášho neučí, že človek sa narodil v hriechu, netvrdí to ani žiadna filozofická škola, preto nik z nich nehovorí pravdu“ ([2], 509 a 606).

Jedným skutočne zrejším základom, na ktorom odpoveď na položenú otázku azda nebude nezmyselná či zložitá, ale celkom zrozumiteľná, je náboženská viera. Iným je ten druh osvietenského racionalizmu, ktorého predchodcom bol Locke a podľa ktorého možno princípy morálky odhaliť svetlom rozumu po tom, ako sa ľudstvo vymanilo z temnôt dogiem a zbavilo sa tieňov pover. V súčasnosti sú však náboženské a racionalistické istoty spochybnené a znepokojujúcim sa stáva už samotný fakt plurality morálok – rovnako vo vonkajšom svete, ako aj vo vnútri našich spoločností, kde vzrastá „pluralizmus“. Možno vynášať morálne sudy ponad kultúrne hranice? Vzťahujú sa morálne princípy na odlišné štýly života? Vzťahujú sa „naše“ princípy na „tých druhých“? Musí byť morálna kritika vždy vnútornou súčasťou životného štýlu? Je samotná idea univerzálnej morálky prepostmodernou ilúziou?

Dovoľte mi, aby som svoje skúmanie uviedol citovaním všeobecne známej pasáže z Herodota, ktorá sa stala obľúbeným referenčným rámcom diskusií o tejto problematike. Ako uvádza Herodotos, perzský kráľ Dareios sa na svojich poddaných pozeral múdro a tolerantne: „Keď Dareios bol perzským kráľom, dal zhromaždiť Grékov, ktorí sa náhodou zdržovali na jeho dvore, a spýtal sa ich, za čo by boli ochotní zjesť mŕtve telá svojich otcov. Gréci odpovedali, že by to neurobili za nič na svete. Neskôr v prítomnosti Grékov a s pomocou tlmočníka (aby rozumeli, o čom sa hovorí), opýtal sa Indov z kmeňa Galat'anov, ktorí mŕtve telá svojich predkov skutočne jedia, za akú cenu by boli ochotní ich spáliť. Galat'ania sa zhrozili a nedovolili mu ani hovoriť o takej strašnej veci. Z toho vidno, čo znamená zvyk. Podľa môjho názoru mal Pindaros pravdu, keď ho nazval „vládcom všetkých““ ([3], kap. 38).

Z toho príbehu možno odvodiť viacero poučení. Jedno som už naznačil: fakt, že jestvujú rozmanité morálne zásady, je veľmi starý. V súčasnosti však vystupuje odlišne – a protirečivo. Na jednej strane je stále zreteľnejší a vskutku všadeprítomný. Vďaka masovo rozšírenému cestovaniu a masovokomunikačným médiám si všetci denne – cez televíziu dokumentaristiku, hry a filmy i obyčajné spravodajstvo – bežne uvedomujeme pestré rozdiely medzi jednotlivými kultúrami sveta, ako aj ich vzájomné konflikty. Masové sťahovanie, obchod a profesná mobilita prekračujúca hranice spôsobili, že naše spoločnosti sú čoraz heterogénnejšie a polyglotnejšie – babylóny jazykov, kuchýň a zvykov. Tieto trendy však často vnímame optikou, ktorú už tiež formujú sociálne a politické procesy. Rozdiely často chápeme ako rozdiely medzi nacionálne alebo etnicky či rasovo definovanými spoločenstvami a sprevádza ich implikácia, že ich kultúry sú vnútorne koherentné a navzájom odlišné „celky“. Túto predstavu spoluutváralo viacero faktorov: imperialistické veľmoci, politici a štátni úradníci hostiteľských krajín, nacionalistické hnutia, populistickí vodcovia a intelektuáli a treba dodať, že aj sociálni antropológovia s ich potrebou unifikovaných a nekontaminovaných objektov skúmania. Myšlienka, že kultúry sú skôr celky než zhluky a zoskupenia heterogénnych elementov rozličného pôvodu, sa pravidelne vyskytuje práve pri redukcii zložitosti založenej na mýtickom uvažovaní. Kultúry sa prirodzene navzájom odlišujú, ale, ako to veľmi dobre vystihla Mary Midgelyová, „líšia sa spôsobom, ktorý má bližšie k odlišnostiam klimatických oblastí či ekosystémov než k umelo stanoveným hraniciam medzi náhodnými štátmi“ ([4], 84).

Druhé poučenie z Herodotovho príbehu spočíva v tom, že všetky zúčastnené strany – Gréci, tlmočník, Galat'ania, Dareios, Herodotos a čitateľ – poznajú rozličné zvyky, o ktorých sa hovorí v príbehu. Každý z vlastného hľadiska chápe, že ide o odlišné spôsoby uctievania mŕtvych. Gréci a Galat'ania považujú vlastné praktiky za posvätné a postupy iných za odpudzujúce. Dareios zaujal voči konfliktu názorov očividne povznesený, indiferentný a blazeovaný postoj. Ale, ako upozorňuje Midgeľová, len zdanlivo, pretože Peržania „si boli istí, že daný problém vyriešili jediným *správnym* spôsobom, totiž tak, že mŕtvolu vynášali na vysoké veže a nechávali napospas supom“ ([4], 78). Názor čitateľa sa pravdepodobne rovnako viaže na vedomé či neartikulované východiská uctievania mŕtvych – alebo aspoň na predstavy prevládajúce v spoločnosti, do ktorej patrí, aj keď ich sám nezdiera. Herodotos podľa všetkého zastáva grécke hľadisko. O tlmočníkovi, žiaľ, nevieme nič.

Po tretie, tento príbeh podľa môjho názoru ukazuje, že stanoviská všetkých zúčastnených strán sú etnocentrické, aj keď sa navzájom odlišujú. Každá z nich chápe dané praktiky z vlastného lokálneho hľadiska. Zdá sa, že Gréci a Galat'ania postupujú nereflexkované. Každý z nich sa jednoducho domnieva, že len on koná správne a ostatní sa hlboko a otrasne mýlia v tom, čo robia. Dareios, ako všetci rozumní imperialisti, toleruje tieto excentrické zvyky a chápe ich ako zvrátené spôsoby konania, pričom práve Peržania vedia, ako postupovať správne. Súčasný čitateľ chápe jedenie či spaľovanie mŕtvych tiel predkov ako bizarnú a exotickú obdobu moderných pohrebných obradov. Ak je antropológom, veľmi pravdepodobne ich zaradi do kategórie rituálov a zmysluplne ich vysvetlí porovnaním s inými pohrebnými rítmi. Vo všetkých týchto prípadoch sa postupuje od známeho k neznámemu: jedenie či spaľovanie sú „ich“ spôsoby uctievania mŕtvych.

Štvrté poučenie: vysvetliť tieto praktiky znamená vysvetliť ich racionálne, teda pochopiť, že majú určité dôvody. Herodotos súhlasí s Pindarom a hovorí, že zvyk je vládcom všetkých. Nie je však celkom jasné, čo tým presne myslel. Montaigne vyslovil niečo podobné vo svojej známej eseji o *Zvyku*. Napísal, že zvyk pôsobí tak, že „sa nás zmocní a uchopí tak pevne, že sotva dokážeme uniknúť z jeho zovretia a získať späť vládu nad sebou tak, aby sme dokázali analyzovať a zdôvodniť jeho rozkazy. Keďže zvyky naozaj vstrebávame s materským mliekom a aj svet sa nám v detstve takto ponúka nášmu prvému pohľadu, zdá sa nám, že sme sa narodili, aby sme išli tou istou cestou, a bežné predstavy, s ktorými sa stretávame a ktoré prenikli do našich duší so semenom našich otcov, považujeme za všeobecne platné a prirodzené. Keď sa ocitneme za hranicami zvyku, myslíme si, že sme za hranicami rozumu, len Boh vie, aký nerozumný je poväčšine tento náš názor“ ([5], 1, 111).

Nedávno Jon Elster podobne vysvetlil zdanlivo iracionálne zvyky či sociálne normy ako „do veľkej miery slepé a nutkavé, mechanické, ba dokonca nevedomé“ ([6], 100). Ak Herodotos mienil niečo takéto, tak sa mýlil rovnako ako Montaigne a Elster (pozri [7]). Ľudia sa, prirodzene, často riadia zvykmi (normami) slepo, dokonca nutkavo a bez toho, že by uvažovali, čo vlastne robia. Ale to, že pritom neuvažujú, ešte neznamená, že im chýba logické uvažovanie. Možno je Herodotova metafora o zvyku ako vládcomi napokon predsa len výstižná. Keď sa riadime zvykmi,

berieme ich, podobne ako kráľov, ako autority vážne: to znamená, že súhlasíme preto, že si to vyžaduje norma, a domnievame sa, že pre to jestvuje primeraný dôvod, ale ho ani nehodnotíme, ani nespochybňujeme.

Vysvetliť rituálne obrady Grékov a Galat'anov znamená pochopiť, prečo robia to, čo robia. K tomu patrí aj isté pochopenie toho, v čo veria, pokiaľ ide o význam smrti, moc predkov, moc mŕtvych nad živými a ďalšie s tým spojené veci. Skutočné pochopenie ich konania si vyžaduje naozaj vyčerpávajúce porozumenie ich svetonázoru a kozmológie. Pokúšam sa tu odvodiť poučenie, že súčasťou porozumenia ich konania je aj posúdenie dôvodov tohto konania – to znamená hodnotenie tohto konania ako racionálneho. Tu sa otvára viacero možností. Konanie môžeme považovať za racionálne na základe toho, v čo veria. Alebo, vychádzajúc z toho, v čo veria, považujeme ich konanie za racionálne z hľadiska ich cieľov, záujmov či potrieb, ktoré by uznávali, ak by o nich uvažovali. Alebo môžeme ich viery interpretovať či „dekódovať“ tak, že ukážeme ich zdôvodnenosť z nášho hľadiska. Príkladom takéhoto prístupu je Hortonova interpretácia tradičnej africkej medicíny, ktorá vyzýva duchovné sily, ako formy protovedeckého vysvetľovania, odvolávajúcej sa na sprostredkujúce premenné [8]. Alebo môžeme ich konanie na základe toho, v čo veria, a z hľadiska určitého objektívneho štandardu, napríklad hygienických požiadaviek, hodnotiť aj ako racionálne.

Ale – a to je piate poučenie – s otázkami morálky je to inak ako s otázkami hygieny. Nejestvuje také objektívne hľadisko alebo „pohľad odnikiaľ“, s ktorým by mohli súhlasiť všetky rozumné bytosti (zo všetkých kultúrnych prostredí), povedzme v otázke, ako treba uctievať, ďalej, aké dôležité je uctievanie predkov, čo si treba vážiť a obdivovať a čo uráža a rozhorčuje. V tomto zmysle sa správny spôsob uctievania vlastných mŕtvych predkov viaže na kultúru a kontext.

Chcel by som sa venovať otázke, ktorú som v úvode nastolil všeobecnejšie, a upozorniť, že na ňu možno odpovedať trojakým spôsobom – etnocentricky, racionalisticky a relativisticky. V zásade môže mať podľa môjho názoru každá z týchto odpovedí rozumnú a presvedčivú podobu a tieto podoby možno skombinovať do jedinej plauzibilnej odpovede na našu otázku. Nebudem sa venovať štvrtnej možnej odpovedi, ktorá sa dovoľáva náboženskej viery – jednak preto, že nemám o nej čo povedať, a jednak preto, že sa sčasti prekrýva s prvou odpoveďou.

Etnocentrická reakcia na pluralitu morálok môže mať niekoľko podôb. V Herodotovom príbehu reprezentujú Gréci a Galat'ania priamy, jednoduchý a nereflektovaný typ: naša viera a praktiky sú posvätné, ostatný svet je alebo prekliaty, alebo ho treba spasiť. V súčasnom svete k takémuto konfrontačnému názoru inklinujú náboženské sekty. Myslím, že charakterizuje aj to, čo sa označuje ako „fundamentalizmus“. Dareios predstavuje imperialistický typ: barbari nech zostanú tam, kam patria.

Jestvuje však aj mnoho ďalších, reflektovanejších variantov. Napríklad dejiny sociálnej antropológie poskytujú veľa argumentov pre chápanie predelu medzi modernými, západnými a ne-modernými, ne-západnými spoločnosťami alebo pre odpoveď na otázku, či takýto predel vlastne vôbec jestvuje. V týchto diskusiách sa za

etnocentrikov celkom bežne označujú autori, ktorí zastávajú myšlienku modernej západnej nadradenosti v nejakej oblasti – kognitívnej, technickej, morálnej a inej. V 19. storočí sa antropológovia evolucionistickej a racionalistickej orientácie domnievali, že „divosi“ či neskôr „primitívne“ spoločnosti podľa našich kritérií neuspeli; ich mágia sa považovala za neúspešnú či proto-formu vedy, ich náboženstvá zasa za prírodné či animistické mýty alebo za akúsi protosociológiu (Durkheim). V antropologickej komunite, ale aj inde, sa uvažovalo aj o inej, veľmi blízkej téme, ktorej korene siahajú do 18. storočia. Akú povahu majú rozdiely medzi morálkami či „moeurs“ rozličných spoločností – sú zásadné, alebo označujú len nepodstatné odlišnosti, ktoré zakrývajú nemenný súbor ľudských schopností a daností? Mal pravdu Hume, keď sa domnieval, že „ľudia sú v podstate vždy a všade rovnakí“? Tým sa otvára zásadná otázka: ako a kedy možno v rozmanitosti kultúr identifikovať „ľudskú prirodzenosť“. Najprenikavejšie sformuloval tento problém Rousseau, keď poznamenal, že „podľa jeho presvedčenia sa po celé tri či štyri storočia, čo obyvatelia Európy zaplavili ostatné časti sveta a nepretržite uverejňovali nové správy a opisy ciest, z nich sa dozvedáme o Európanoch, keď čítame o ľudoch“ ([9], 212).

Rousseau sa domnieval, že „problémom bolo zbaviť sa jarma nacionálnych predsudkov, naučiť sa chápať ľudí podľa toho, čo majú spoločné, a toho, čím sa líšia, a dospieť k univerzálnemu poznaniu, ktoré sa neviaže len na jedno storočie „a výlučne na jednu krajinu.“ Človeka treba študovať „celkom zblízka“, ale aj „z odstupu; nato, aby sme spoznali (jeho) vlastnosti, si najprv treba všimnúť rozdiely“ ([10], 89).

„Jarmo nacionálnych predsudkov“ vhodne vystihuje etnocentrizmus a v otázkach morálky sa ho, prirodzene, treba zbaviť, nakoľko je to len možné, ak chceme pochopiť a žiť s tými, ktorí žijú podľa iných morálnych princípov ako my. V určitom zmysle je však etnocentrizmus nevyhnutný a práve naň som poukazoval pri analýze Herodotovho príbehu. Veď napokon neznáme možno pochopiť len analógiou so známym. Preto treba rozšíriť rozsah známeho a usmerniť procesy porozumenia použitím presných a relevantných komparatívnych metód.

„Racionalistickú“ reakciu na pluralitu morálok vyjadruje v podstate myšlienka, že logickým uvažovaním, argumentáciou, formulovaním a určitým evičením mysle možno dospieť k spoľahlivým záverom o tom, čo je správne a dobré a zároveň univerzálne platné, aplikovateľné na celé ľudstvo a po patričnom zvážení prijateľné pre všetky rozumné bytosti. Je to dávny sen, ktorý, ako tvrdia mnohí, v praxi viedol k nejednej skutočnej nočnej more. V modernej dobe túto myšlienku predstavuje rovnako kantovská i utilitaristická tradícia morálnej teórie. Vo svojej vyhranenej a čistej podobe, ako som ju uviedol, je dnes však sotva prijateľná.

Racionalistická reakcia nemusí byť nevyhnutne etnocentrická, hoci často taká je. Celkom dobre možno zastávať názor, že racionálne princípy morálneho a politického života najvernejšie stelesňuje niektorá minulé či vzdialená súčasnosť alebo pomyselná budúca spoločnosť. V 18. a 19. storočí racionalistická reakcia tendovala k evolucionistickej podobe, ako to bolo v myslení Condorceta či Saint-Simona a Comta,

Benthama a Milla. Týmto teóriám morálneho pokroku však dnes už sotva možno veriť, aj keď obsahujú predstavu „ľsti rozumu“, ktorý napriek regresívnym obchádzkam napokon predsa len dospieva k dokonalému sociálnemu a morálnemu poriadku.

Racionalizmus musí byť na sklonku 20. storočia skeptický. Je už prinajmenej nemoderné vyhlasovať s Condorcetom, že hľadáme „takú formu vlády, ktorá je dobrá už svojou podstatou, ktorá spočíva na istých, absolútnych a univerzálnych princípoch, nezávislých na čase a priestore“ ([11], 275). Fundamentalizmus, absolútno a požiadavky morálneho univerzalizmu sa stali podozrivými prakticky vo všetkých oblastiach súčasnej kultúry.

Ale ani tak však nie je ani účelné, ani múdre dopustiť, aby nás oprávnené podozrenie priviedlo k morálnemu nihilizmu. Nie je to účelné, keď si uvedomíme, že morálne myslenie je do veľkej miery morálnou argumentáciou a argumentácia si vyžaduje uvádzať argumenty a opierať sa o ne. Argumenty majú k dispozícii všetci, ktorí uvažujú, preto nie sú súčasťou len určitého životného štýlu či kultúry. Ako som už uviedol, kultúry v žiadnom prípade nie sú jednoliate celky, zahŕňajú aj formy kritiky a argumentácie. A aj samotná morálka predstavuje spôsob argumentácie, ktorým sa zvyky zachovávajú, rozvíjajú, inokedy zasa odmietajú alebo sa od nich upúšťa. Nie je to múdre preto, že vzdať sa myšlienky, že morálna argumentácia môže viesť k záverom, ktoré presvedčia rozumne uvažujúceho človeka, znamená vzdať sa samotnej praxe morálnej kritiky, ktorá je vnútornou súčasťou našej vlastnej morálnej tradície. Znamenalo by to, že už neberieme vážne svoju vlastnú morálku. Z racionalistickej reakcie však podľa môjho názoru pretrváva predstava pozitívneho reagovania na pluralitu morálok (čo John Rawls nazýva „faktom pluralizmu“) morálnou a politickou argumentáciou, ktorá čo najmenej vecí považuje za samozrejmé a ktorá žiaden určitý životný štýl neprijíma ako hodnotný a žiaden sociálny poriadok ako spravodlivý.

V súčasnosti štandardná námietka voči takémuto postoju predstavuje tretí typ reakcie na pluralitu morálok, ktorý chcem spomenúť: relativistickú reakciu. Spočíva v názore, že morálne princípy a sudy platia len v rámci určitých kultúr. Aj tento názor sa vyskytuje v rozličných variantoch. Jedným z nich je doktrína, ktorú zastáva škola „kultúrneho relativizmu“, podľa ktorej každú kultúru treba posudzovať osobitne; jej princípy a normy sa dajú uplatňovať len v jej rámci a pochopiť znamená nekritizovať ju. Ďalším je skeptický variant, podľa ktorého z epistemologických či iných dôvodov sudy nemožno formulovať ponad kultúrne hranice: „iných“ nemožno posudzovať podľa „našich“ noriem. Takéto názory sú dnes veľmi populárne, motiváciu čerpajú z viacerých prameňov, ako sú nepriateľský postoj či pocit viny voči etnocentrizmu, najmä imperialistického typu, scestná interpretácia princípu rovnakého uznania či úcty v multikultúrnych spoločnostiach, romantická nevráživosť voči tomu, čo sa považuje za abstraktný racionalizmus, a nepochybne i ďalšie pretrvávajúce zvody.

Z toho, čo som uviedol doteraz, by nedostatky týchto názorov mali byť do veľkej miery zrejmé. Po prvé, ide o mýtický predpoklad „kultúrnych celkov“; nikdy

totiž nie je jasné – a ani nemôže byť –, na aké domnelé koherentné jednotky by sa morálne princípy a súdy mali vzťahovať, kto patrí k nám, a kto je outsider. Po druhé, tieto názory nedokážu vysvetliť prax morálnej kritiky ani v rámci jednotlivých kultúr, ani širšie, bez ohľadu na hranice medzi nimi. Je kruté a nespravodlivé konanie nekritizovateľné len preto, že takto konajú iní? A čo v prípade, že devianti či rebeli alebo intelektuáli kritizujú praktiky svojich vlastných spoločností? Riadia sa lokálnymi zvyklosťami (kritiky), alebo postulujú neprípustné súdy? A smú zasa iní kritizovať nás? Po tretie, je zdržanie sa kritického postoja ku konaniu iných naozaj prejavom úcty, hoci ich pritom považujeme či už za nekritizovateľných, alebo pod všetku kritiku? Po štvrté, aký status majú samé tieto relativistické názory? Platia pre všetky kultúry, alebo sa vzťahujú len na jednu? A po piate, relativistická reakcia na pluralitu morálnych zásad nesprávne chápe samotnú pluralitu, keďže eliminuje konflikt. Začali sme problémom, ktorý je do veľkej miery problémom, pred ktorým stojíme, pretože rozličné životné štýly si vyžadujú odpovede na rozporné otázky morálky. Problém relativizmu spočíva v tom, že jeho cieľom je eliminovať konflikt. Ak každá odpoveď platí pre určitú oblasť, nemôžu sa dostať do konfliktu.

Napriek všetkým týmto a iným známym námietkam má morálny relativizmus predsa len pravdu, ak sa chápe umiernené v duchu Montaigna, v podobe požiadavky opatrnosti, adresovanej tým, ktorí tvoria a najmä aplikujú morálne súdy, osobitne ak majú moc a pôsobia v cudzích kultúrnych kontextoch. Ak sa relativistická reakcia na pluralitu morálok chápe takto, môže slúžiť ako protiváha nebezpečenstiev unáhneného a prevažujúceho etnocentrizmu a abstraktného racionalistického moralizovania. Ja som tvrdil, že etnocentrizmus je v istom zmysle metodologicky nevyhnutný, ale len ak slúži relativistickému úsiliu odhaliť racionálnosť sveta jednotlivého aktéra zvnútra.

Z anglického originálu *Moral Diversity and Relativism* preložila Marianna Oravcová.

LITERATÚRA

- [1] LOCKE, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*.
- [2] PASCAL, B.: *Myšlienky*. Trnava 1948.
- [3] HERODOTUS: *Histories*. Book III.
- [4] MIDGELY, M.: *Can't we make moral judgments?* Bristol, The Bristol Press 1991.
- [5] *The Essays of Montaigne*. Prel. E. Trechmann. Londýn, Oxford University Press 1927, 2. zv.
- [6] ELSTER, J.: *The Cement of Society, A Study of Social Order*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.
- [7] LUKES, S.: *The Rationality of Norms*. In: *Archives européennes de sociologie*, 32, 1, 1991, s. 142-149.
- [8] HORTON, R.: *African Traditional Thought and Modern Western Science*. In: Wilson, B. R. (vyd.): *Rationality*. Oxford, Blackwell 1970.
- [9] ROUSSEAU, J. J.: *Discours sur l'origine de l'inégalité in Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard – Pleiade, 1959-69, 3. zv.
- [10] ROUSSEAU, J. J.: *Essai sur les origines des Langues*. Bordeaux, Ducros 1968.
- [11] CONDORCET, M. J. A. N. de: *Oeuvres*. 1847-49, 4. zv.