

MULTIKULTURALIZMUS, SMÚTOK A AMERIKY: K NOVEJ PRAGMATIKE TRANSVERZÁLNEJ A MEDZIKULTÚRNEJ KRITIKY

GILES GUNN, University of California, Santa Barbara, USA

Ak pred nás nedávne päťstoročné výročie Kolumbovho objavenia Ameriky postavilo nejaké nové otázky, jedna z nich sa nepochybne týka vzťahu medzi rozmanitými kultúrami, ktoré nám Kolumbova výprava či skôr naša rekonštrukcia jej dôsledkov „odkázala“. Ak táto výprava vyústila aj do niečoho iného než len do holokaustu pôvodných obyvateľov, bola to práve explózia nových kultúr v Amerikách, vďaka ktorej sme sa ocitli zoči voči rozvinutým súborom spoločností a národov, ktorých vzájomné vzťahy, hoci podrobne preskúmané z iných hľadísk, sa ešte nestali predmetom kultúrno-komparatívneho skúmania. Sprítomniť túto rozmanitosť zrejme nebude až taký veľký problém; problémom je skôr to, ako ich sprístupniť interpretácii a vzájomnému dialógu; ako formulovať ich podobnosti a rozdiely tak, aby mohli vzájomne na seba dopĺňujúco, a možno dokonca aj korigujúco vplývať.

Na uskutočnenie tejto úlohy potrebujeme metódu interpretácie, ktorá sa nielen, ako to formuloval Clifford Geertz, usiluje o preklad výkonov a praktík jednej kultúry do idiomov kultúry druhej, ale ktorá, ako tvrdil Renato Rosaldo, dokáže podrobiť štylistickej kritike aj kultúrnu situovanosť svojich vlastných idiomov a perspektív, a to z hľadiska výkonov a praktík, do ktorých ich prekladá ([1]; [2]). Vyžaduje to nielen nahradiť pojem kultúry ako systému spoločných a trvalých významov názorom, podľa ktorého kultúry často tvorí a drží pohromade premenlivejšie, nepravidelnejšie a často protirečivé „hukot a bzukot implikácií“, ako to nazval Lionel Trilling; ale uznať aj fakt, že sociálny analytik nie je *tabula rasa*, ale situovaný subjekt, ktorý si musí uvedomiť, ako hovorí Rosardo, „že objektami sociálnej analýzy sú aj analyzujúce subjekty, ktorých predstavy musíme brať aspoň tak vážne, ako berieme vážne naše vlastné predstavy“ ([3], 200). V pozitívnom zmysle to znamená, že ten, kto skúma kultúru, sa musí nechať viesť teoretikmi, ako je Gloria Anzaldua, podporujúci skúmanie hraničných pásiem kultúr, ktoré sa vynárajú nielen na rozhraniach oficiálne uznaných kultúrnych jednotiek, ale aj na miestach menej formálnych prekrižení, ako sú rod, vek, status a odlišné životné skúsenosti, to znamená na miestach, ktoré sa dnes v rámci kultúrnych štúdií nazývajú „multikultúrnou predstavivosťou“ [4]. V negatívnejšom zmysle to znamená, že prekriženia multikultúrnej predstavivosti nie sú evidentné samy osebe a nie sú ani samo-interpretatívne a že ich skutočne nemožno pochopiť a – práve z tohto dôvodu – ani nájsť dovtedy, kým kritici nepredložia svoje vlastné metódy, ktoré by potenciálne umožnili kritizovať tie pozície subjektu, ktoré sa teraz usilujú svojimi prostriedkami osvetliť. Spomedzi niekoľkých metód kritického skúmania, ktoré dokážu spochybniť svoje vlastné epistemické oprávnenie a zároveň sa pokúšajú zmeniť predpokladané kultúrne rozdiely na formy, ktoré sa môžu účinne osloviť,

nepoznáť žiadnu potenciálne užitočnejšiu, než je metóda známa ako pragmatizmus. Pragmatizmus, na ktorý sa odvolávam, sa odlišuje od filozofickej teórie, ktorú pôvodne vytvoril Charles Sanders Peirce a neskôr svojším spôsobom rozpracoval William James vo svojich prvých štúdiách na túto tému. Tento pragmatizmus vymedzuje sám seba na jednej strane ako metódu filozofického skúmania, ktorá spája význam ideí s dôsledkami, s ktorými sa v skúsenosti pri ich použití ráta, a na strane druhej ako teóriu pravdy, ktorá tvrdí, že všetky viery – vrátane tých konečných – sú potvrdené alebo vyvrátené podľa toho, či nám umožňujú, alebo neumožňujú lepší kontakt so zvyškom toho, čo považujeme za svoju skúsenosť. Vo svojej novšej, možno nadnárodnej podobe, ktorej momenty môžeme nájsť v Habermasovej teórii komunikačného správania, vo filozofii diskurzu Michaela Oakeshotta, v reflexívnej sociológii Pierra Bourdieua, ako aj v koncepcii „výchovej“ filozofie Richarda Rortyho či v sociálnej a kultúrnej antropológii Clifforda Geertza sa pragmatizmus prezentuje všeobecnejšie ako metóda, ktorá umožňuje rozlišovať vo svete bez absolútnych entít alebo, presnejšie, vo svete, kde sa „hľadanie istoty“ (John Dewey tak nazval svoje Giffordské prednášky) stalo príliš zradným a príliš neúčinným [5]. Tento druh pragmatizmu sa zameriava na určovanie spoločenských a morálnych praktík generovaných teóriami a usiluje sa umiestniť príslušných autorov do súvislostí ich spoločenského a morálneho významu. Menej sa zaujíma o to, ako redukovať všetky teórie na súbor tém a potom ich aplikovať na veľký počet rozdielnych kontextov: ako keď celú psychoanalýzu „poskladajú“ do Lakanovho postulátu, že nevedomie je štruktúrované ako jazyk – a kritici sa pustia do hľadania lingvistických štruktúr v každej stope nevedomia; alebo ako keď celého Foucaulta zhustia do teórie moci – a kritici sa usilujú dokázať, že neexistujú nijaké symbolické alebo epistemické štruktúry, ktoré by sa neusilovali podriaďovať jednu formu vedomia druhej ([6]; [7]; [8]; [9]).

Pragmatizmus tak ponúka podľa Deweyovej známej formulácie v diele *Skúsenosť a príroda* (Experience and Nature) kritiku predsudkov (10, 35). Týmito predsudkami sú myšlienky a hodnoty, ktoré si pestujeme a idealizujeme práve preto, že prispievajú k nášmu pocitu stálosti a zakorenenosti zoči voči vratkosti a neistote života. Ako Dewey rád zdôrazňuje, bohovia sa zrodili koniec koncov zo strachu, a preto sa stále usilujeme ich zhmotniť a esencionalizovať. Kritizovať bohov či, inak povedané, skúmať predsudky potom znamená deesencionalizovať ich, čo dosahujeme pomocou hermeneutickej činnosti „intelektuálneho odhaľovania“, ako ju nazýva Dewey. Táto činnosť má na jednej strane za cieľ určiť, čo korzet kultúrne vytváraného významu, ktorý nazývame predsudkami alebo hodnotami, spôsobuje tým, čo ho nosia, a na strane druhej zhodnotiť, čo nosenie tohto korzetu robí s hodnotami a predsudkami samými ([10], 35). Dewey nepredstieral, že sa takéhoto korzetu môžeme celkom zbaviť, a tak znovuoobnoviť základnú nevinnosť skúsenosti alebo prapôvodnú naivnosť života, a formuloval svoju vlastnú verziu imanentnej kritiky. Trval na tom, že prostredníctvom imaginatívnej rekonštrukcie a inteligentnej analýzy situácií, z ktorých hodnoty vyrastajú, a dôsledkov, ku ktorým vedú, môžeme obnoviť to, čo nazýva druhotnou naivitou alebo kultivovanou nevinnosťou. Dewey veril, že táto metóda kritického skúmania, inak známa tiež ako „disciplína prísneho myslenia“, vlastní kľúč nielen ku kritike kultúrnych foriem, ale aj k podpore kultúry ako celku. Kultúra môže napredovať iba pomocou emancipácie a rozšírenia významov, ktorých je skúsenosť schopná, tvrdil

Dewey; a významy, ktoré sú v nej potenciálne obsiahnuté, ale ešte neboli v jej rámci účinne realizované, možno úspešne uvoľniť iba pomocou kritického posúdenia hodnotení, z ktorých sa kultúrna skúsenosť skladá.

Podľa tejto teórie, ako aj podľa mnohých ďalších problémy vznikajú nielen jednoducho preto, že ľudia zrejme uprednostňujú svoje vlastné hodnoty pred hodnotami iných, ale aj preto, že si dokážu zachovať svoje vlastné hodnoty zrejme iba za cenu zneváženia a často demonizovania hodnôt iných ľudí. Inak povedané, zdá sa, že keď ide o kultúrne rozdiely, otázky kultúrnej identity sa často dostávajú do moci takýchto deštruktívnych zovretí. Teoretik politiky William E. Connolly tento jav nedávno vysvetlil tým, že identita, či už osobná, alebo kultúrna, sa môže ustáliť – paradoxne – iba vo vzťahu k súboru rozdielov, ktorý má tendenciu vidieť nielen ako iný, ale často aj ako nepriateľský. Tento morálny reflex, pomocou ktorého tvoríme a obraňujeme svoju vlastnú identitu, a to práve na účet znehodnotenia identity iných, nepochybne vrcholí v potenciálne univerzálnej praxi hľadania obetných baránkov, ktorou, ako nás už dávno upozorňoval Kenneth Burke, nepretržite premieňame iných na obete – objekty rituálneho procesu zbavovania sa našich vlastných nechcených zlozvykov a fóbii. Connolly tvrdí, že takýmto praktikám a spôsobu, akým prispievajú k tomu, čo nazýva „dogmatizáciou identity“, sa možno brániť iba prostredníctvom vypracovania takých spôsobov reflexie, ktoré skúmajú tzv. novú „moralitu“, prejavujúcu sa „starostlivosťou o rozdiely“, aj keď tento jav nemožno nikdy úplne vykořeníť ([11], 212 a n.).

Etický záujem pragmatizmu o starostlivosť o rozdiel možno chápať tak, že funguje ako protiklad jeho dogmatizácie. Podobne ako všetky dobré terapie, aj pragmatizmus sa usiluje bojovať proti následkom choroby tým, že „ošetruje“ jej príčinu. Pragmatizmus predpokladá, že príčinou procesu dogmatizácie je strach zo straty identity či skôr strach zo straty tých častí minulosti, ktoré umožňujú, aby sa identita tvorila vo vzťahu k dialektike rovnakosti a rozdielnosti; preto ho treba priradiť k tým interpretatívnym stratégiám, ktoré podobne ako psychoanalýza kultivujú to, čo psychológ kultúry Peter Homans nazýva „schopnosťou smútiť“ [12].

Spájať psychoanalytickú terapiu a pragmatistické skúmanie fungovania smútku neznamená iba pripojiť sa k Freudovi v jeho konečnom odmietnutí obmedzovať smútenie na opakujúci sa zážitok Ja zo straty milovaných osôb a vecí a rozšíriť proces smútenia tak, aby zahŕňal aj zánik alebo rozpad hodnotných významov a ideálov. Znamená to aj predpokladať, že proces kultúrneho smútenia sa na rozdiel od smútku osobného prerušuje, keď Ja reaguje na takéto straty alebo na ich predvídanie typicky, to znamená tak, že sa pokúša samo seba nanovo vytvoriť vo svetle nejakého momentu minulosti, ktorého sa môže prestať báť, ale ktorý, ako je presvedčené, môže zároveň ostať účinne prítomný; má ho teda k dispozícii, pokiaľ ho imaginatívne skonkretizuje do nejakej podoby kultúrnej alternity posilňujúcej identitu tým, že diabolizuje, alebo aspoň znevažuje rozdiel. Pragmatizmus rovnako ako psychoanalýza tak spája smútenie s procesom, z veľkej časti interpretatívnym, ktorým sa Ja učí, ako sa zbaviť týchto často narcisistických momentov, ochraňujúcich Ja. Učí sa nevzdať sa zmysluplnej historickej minulosti celkom, ale nahradiť tendenciu vyhovieť nepretržitej potrebe revidovať zastarané štruktúracie vzťahu medzi subjektivitou a spoločenských okolím absolutizáciou – či už etnickou, sociálnou, rasovou, náboženskou, rodovou, alebo na-

cionálnou – nejakou zásadne protikladnou verziou ich vzťahu, ktorá bude slúžiť ako adekvátny model harmonizácie vzťahov medzi Ja a Iným.¹

O vzťahoch medzi smútením a tvorbou kultúrnej identity možno uvažovať aj ako o kríze reprezentácie a jej možnom riešení. Dá sa povedať, že kríza reprezentácie sa prejavuje už v prvotnom pohybe smútenia samého, pohybe, ktorý poskytuje – okrem sklesnutosti Ja, postihnutého stratou objektu, ktorý je v istom zmysle určujúci pre jeho vlastný pocit prítomnosti a moci – aj svedectvo o nasledujúcom zániku schopnosti Ja nahradiť takúto stratu; možno ju nahradiť iba ak pripísaním hodnoty sprítomnenia zážitku vlastnej straty. Kríza je zasa vyriešená vtedy, keď proces smútenia vedie k zániku fixácie Ja na také sprítomnenie, ktoré iba uctieva pamiatku zážitku straty, a Ja začne na jeho mieste znovuvytvárať reprezentáciu alebo rozprávanie, uctievajúc naopak pamiatku toho predmetu, ktorý pocit straty spôsobil, a to tak, že túto stratu napokon dokážeme kontemplanovať a radowať sa z nej, nie ju len jednoducho trpieť a znášať.

Inšpirujúc sa Freudom, Lacanom a Melanie Kleinovou, americký literárny historik Mitchell Breitwieser obratne prepísal tento komplikovaný proces do psychoanalytickejšej polohy, kde pôvodný obraz či skôr význam toho, čo bolo pre Ja stratou – a teda stratou Ja, sa postupne spochybňuje opätovným oživovaním spomienok označujúcich cestu, ktorou mŕtvy prechádzal svetom smútiaceho. Tento prúd pamäti prináša obavu z toho, čo Lacan nazýva „druhou smrťou“, a chce byť prerušený najbližšie dostupným mechanizmom, mechanizmom, ktorý sa mení, ako som už predtým naznačil, na obranu pôvodného obrazu, ktorý si smútiaci vytvoril o vlastnom prežívaní pocitu straty ([13], 302). Táto obranná stratégia sľubuje ochrániť smútiaceho, ako aj to, pre čo smúti, pred ďalšími závažnými skúsenosťami smrti, a tak chce pomôcť prekonať pocit nemohúcnosti, aký prežíva voči strate objektu, na ktorý bol viazaný – prináša však so sebou mimoriadne riziko. Týmto rizikom je vznik akejsi vnútornej „hrobky“ (ako to nazvali Nicholas Abraham a Maria Torok) či nehybnej oblasti, ktorá potom bráni návratu ďalších spomienok a neustále stojí v ceste pokračujúcemu smúteniu.

Aby sme tieto prekážky ako aj predstavy falošnej moci, ktoré ich sprevádzajú, odstránili (aby Ja napokon dokázalo znovuvytvoriť odlišnú reprezentáciu mŕtveho, ktorá už teraz nebude založená na skúsenosti vlastnej straty Ja, ale na tom, čo Lacan nazýva „jedinečnou hodnotou existencie mŕtveho“), potrebujeme tieto oživujúce spomienky získať späť ([13], 325). Inak povedané, bez návratu potlačeného (v tomto prípade spomienok na mŕtveho) Ja nedokáže – zo seba a pre seba – vytvoriť predstavu cesty, ktorou mŕtvy prešiel cez jeho vlastný svet, takú predstavu, ktorú by bolo možné odlíšiť od obrazu, ktorý si vytvorilo o svojom vlastnom zármutku. Ak mŕtvemu nedovolíme, ako výstižne poznamenáva Breitwieser, zomrieť „čestne, t.j. tak, aby sme mu pripísali bytie, ktoré niečo symbolizuje“ (na rozdiel od prípadu, kedy zostáva „zmračením toho, kto prežil, a kto by bol inak zdravý“), proces a výsledky smútenia sú zmarené ([13], 41).

¹ O tomto procese v širších súvislostiach a v jeho spojitosti so spoločnou genealógiou pragmatizmu a psychoanalýzy pozri ([9], 12-16).

Povyšovanie mŕtveho na predmet úcty závisí – podľa psychoanalýzy – od techniky prenosu a technika prenosu, ako zdôrazňuje postlacionovská psychoanalýza, nie je ničím iným než metódou interpretácie. Prenos, nápadne podobný tomu, čo by sme mohli opísať ako pragmatistickú teóriu kritiky, chápe Freud ako oblasť, ktorá sa nachádza niekde medzi chorobou a skutočným životom; pacientov odpor, prejavujúci sa symbolickým zhmotnením, sústredeným skôr na vlastný zármutoč než na význam jeho/jej straty, možno sprístupniť interpretatívnym zásahom a reinterpretáciám analytika. Prenos tak mení terapeutický vzťah na interpretatívnu výmenu, kedy príbeh, ktorý má byť rekonštruovaný, je produktom transakcie medzi analytikom a analyzovaným; každý z nich prispieva – v dôsledku intervencie toho druhého a jej predvídaním – k vytvoreniu nového, v každom prípade aspoň zmeneného príbehu.

Ide o príbeh, ktorého pravdivosť, podobne ako v teórii pravdy Williama Jamesa, má menej spoločného s korešpondenciou príbehu, s nejakým skrytým faktom, s realitou, ktorú odráža, alebo kopíruje, a viac s jeho prijateľnosťou ako modelu pre alternatívnu budúcnosť. Podobne ako v literárnej interpretácii vôbec význam produkovaný príbehom nie je ani výsledkom autorovej intencie, ani reakcií čitateľov, ale skôr dôsledkom ich spoločného a kritického vzájomného vzťahu. Cieľom terapeutického výkonu je tak vytvorenie interpretatívneho prostredia, kde obaja, z klinického hľadiska pacient a terapeut a z hľadiska estetického autor a kritik, azda pracujú na „texte“, ktorý však zároveň „pracuje“ na nich v presvedčení, že najvyššiu mieru takzvanej pravdy, aby som použil výstižnú formuláciu Petera Brooka, dosiahneme prostredníctvom najhlbšieho možného prieniku semiotického, imaginatívneho a hermeneutického aspektu do oblasti psychologickej ([14], 11-12).

Ak má však procedúra prenosu pre psychodynamický proces individuálnej terapie kľúčový význam a je tu analogická fungovaniu čítania, môže snáď mať podobnú, hoci trochu ťažšiu rozoznateľnú funkciu v psychosociálnom procese kultúrnej terapie, aj keď tam sú jej analógie s fungovaním kritiky voľnejšie. Chcel by som upozorniť na to, že znovunadobudnutie schopnosti Ja tvoriť nové významy a radovať sa z nich, čo je synonymom fungovania samého smútenia, je podmienené uvoľnením schopností Ja umožňujúcich imaginatívnu, ako aj interpretatívnu reflexiu. Smútok tak vyúsťuje z hľadiska pragmatizmu, ako aj z hľadiska psychoanalýzy do vzniku nového emocionálneho a intelektuálneho priestoru, ktorý jestvuje akoby medzi Ja a spoločenským poriadkom. Tento medzipriestor umožňuje, aby Ja utváralo pomocou symbolov svoje vzťahy so štruktúrami významu, ktoré dedí, ale zároveň ich v procese privlastňovania znovuvytvára. Ide o kultúrny priestor, ktorý, ako upozorňuje Homans, Freud do konca svojho života nedokázal pochopiť; mohol si ho teda predstaviť iba na úkor jeho mýtickej esencionalizácie. Pragmatizmus však tento priestor nevyhnutne predpokladá a rozhodne sa usiluje osídliť ho, pričom ho pojmovo nedefinuje.

Konkrétnejšie, tento kultúrny priestor znovuoobnovovania Ja je oblasťou, na ktorú poukázal James svojím pragmatickým spojením významu ideí s ich anticipovanými výsledkami a projektovanými dôsledkami a ktorú Dewey vymedzil tým, že vpísal kritické skúmanie do imaginatívneho priesečníka príčin, ktoré možno s konečnou platnosťou iba vyvodit' a výsledkov, ktoré napokon možno iba predpovedať. Táto oblasť predstavuje aspoň čiastočne fiktívny priestor, vytvorený do veľkej miery fantáziou: tušenie, inferencia,

hypotéza, domnienka a predpoveď; a nájdeme ju nielen tam, kde, ako tvrdili James a Dewey, sa objavujú – hoci nie vždy konzistentne – naše najosudovejšie (a imaginárne) zdôvodnenia, ale aj tam, kde sa spoločnosti podobné týmto Ja musia prostredníctvom interpretátorov ich vlastných tradícií alebo tradícií iných neustále učiť, ako jeden druhého vo vzájomnom vzťahu nanovo opísať, a tak sa opätovne pochopiť. Tento interpretatívny proces, často prebiehajúci zároveň, hoci asymetricky, na viacerých úrovniach kultúrneho pochopenia a skúsenosti, je nekonečne komplexný, fragmentárny, provizórny a náhodný, neznamená to však, že je pre kultúrnu zmenu menej postrádateľný.

Znamená to, že ak sa Ja, ako na tom jamesovský, a dôraznejšie deweyovský pragmatizmus vždy trval, vytvára iba vo vzťahu k iným Ja, to isté platí pre kultúry. Ak sa však kultúry ako také konštituuju, ako na to opäť poukazuje Christopher Miller, „poukazom na vzájomné vzťahy“, táto medzikultúrna vzťahovosť môže postupovať, a skutočne to aj postupuje, viacerými smermi (citované podľa [15], 53). Ak kultúry môžu, ako sme už teraz schopní uznať, prísť na to, ako by sa mohli stať inými, než sú tým, že sa imaginatívne umiestnia do príbehov a rozprávání iných, je to tak iba preto, ako nedávno upozornil Carlos Fuentes, že sa už v nejakom zmysle v týchto príbehoch našli, často v podobe demonizovaného Iného. A iba tak môžeme dokonca vôbec začať zisťovať, kto sme my sami. Príbehy, rozprávania, dejiny a reprezentácie iných Amerík nám tak dovoľujú nielen začať proces zmeny obrazu a pretvorenia nás samých; umožňujú nám tiež spoznať aspekty, dimenzie a potenciality alebo aspoň naše možnosti, o ktorých sme ani nevedeli, že sú po celý ten čas v nás [16].

Vraciame sa tak k bodu, odkiaľ sme vyšli; teraz sa však prostredníctvom prekladu skôr nachádzame než strácame. Nájsť seba samých v procesoch transversálneho a medzikultúrneho prekladu znamená uvedomiť si, že naše vzťahy s inými, a najmä so spoločensky a kultúrne významnými inými, sú zriedkakedy priame a transparentné. Takéto výmeny sa častejšie objavujú v medzipriestore medzi nami samými a spoločenským okolím, a to sprostredkované symbolmi a rozprávami, ktoré sa pre nás stávajú racionálnymi dvoma zvláštne podobnými spôsobmi: nie preto, že by mali v našom rozdielnom kultúrno-historickom kontexte rovnaký význam, ale preto, že slúžili – a tak sa aj chápali – rovnakým alebo v najlepšom prípade podobným funkciám ako náš vlastný morálny vývoj. Prostredníctvom týchto sprostredkovaní sa teda zvyčajne stotožňujeme s psycho-kultúrnymi procesmi, pomocou ktorých sa iní ľudia, často v mnohých iných ohľadoch veľmi odlišní od nás, pre nás stávajú zaujímavejšími a niekedy obdivuhodnejšími, ale v každom prípade inštruktívnejšími, a to prostredníctvom ich schopnosti nanovo načrtnúť vzťahy medzi identitou a rozdielnosťou spôsobom, ktorý neurčuje jedno na úkor druhého. Inak povedané: náchylnosť oplakávať straty predchádzajúcich foriem kultúrnej identity sa mení na príležitosť vytvoriť nové alternatívy osobnej a kolektívnej skúsenosti z imaginatívnych a interpretatívnych energií, ktoré sa uvoľnili zánikom alebo opotrebovanosťou predchádzajúcich foriem. Pomocou takýchto symbolických intervencií na druhej strane niekedy takmer zázračne naplňame sami seba, pričom si zároveň uvedomujeme často v cudzích a dokonca znepokojujúcich formách stopy tohto spoločného a nekončiaceho sa imaginatívneho zápasu o význam. Tento zápas z nás všetkých ešte stále robí ľudí a ešte stále znamená aj našu humanitu, ktorá je skôr nevyhnutne spoločným než individuálnym výdobyt-

kom. Od uznania tejto dvojitej pravdy závisí aj možnosť formovať skutočne dialogickú kultúrnu kritiku Amerík.

LITERATÚRA

- [1] GEERTZ, C.: The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books 1973.
- [2] ROSALDO, R.: Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis. Boston, Beacon Press 1989.
- [3] TRILLING, L.: The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society. New York, Doubleday Anchor Book 1957.
- [4] ANZALDUA, G.: Borderlands – La Frontera. Aunt Lute Books 1987.
- [5] DEWEY, J.: The Quest for Certainty. New York, G. P. Putnam Sons 1960.
- [6] McDERMOTT, J.: Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture. Amherst, Ma., University of Massachusetts Press 1989.
- [7] WEST, C.: The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism. Madison, University of Wisconsin Press 1989.
- [8] BERNSTEIN, R.: The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity. Cambridge, MIT Press 1992.
- [9] GUNN, G.: Thinking Across the American Grain: Ideology, Intellect, and the New Pragmatism. Chicago, University of Chicago Press 1992.
- [10] DEWEY, J.: Experience and Nature. LaSalle, Ill., Open Court 1929.
- [11] CONNOLLY, W. E.: Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca, Cornell University Press 1991.
- [12] HOMANS, P.: The Ability to Mourn: Disillusionment and the Social Origins of Psychoanalysis. Chicago, University of Chicago Press 1989.
- [13] BREITWIESSER, M.: American Puritanism and the Defense of Mourning: Religion, Grief, and Ethnology in Mary Rowlandson's Captivity Narrative. Madison, University of Wisconsin Press 1990.
- [14] BROOKS, P.: The Proffered Word. In: Times Literary Supplement. Nov. 9, 1991.
- [15] GUILLORY, J.: Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation. Chicago, University of Chicago Press 1993.
- [16] FUENTES, C.: Myself With Others: Selected Essays. New York, Farrar, Straus, and Giroux 1988.

Z anglického originálu textu prednášky prednesenej v Európskom klube v Bratislave v r. 1995 G. Gunn: Multiculturalism, Mourning, and the Americas: Towards a New Pragmatics of Cross – and Inter – cultural Criticism, s. 1; 15-31 preložila *Zdenka Kalnická*.