

TURCHET, Philippe. *La synergologie*, Québec: Les éditions de l'Homme, 2000.

WAHLSTROM, Billie J. 1992. *Perspectives on Human Communication*. Dubuque: Wm. C. Brown Publishers, 1992.

**Petr Kučera**

## ***Cizí a jiné v interkulturní filosofii a interkulturní literární vědě***

*The Foreign and Other in Intercultural Philosophy  
and Intercultural Literary Science*

### **Abstract:**

*The study analyses notions used in contemporary intercultural philosophy and intercultural literary science to explore various aspects of interculturality. Unlike comparative philosophy, intercultural philosophy does not place the contrasted systems of Western tradition and non-European thinking alongside each other, but correlates their philosophic subject matter. The study examines: 1) the contribution of the philosophy of difference (E. Lévinas, F. Dastur, J. Derrida, J. Kristeva, etc.) to intercultural philosophy, 2) the contribution of the concept of dialogism within a well-founded and coherent domain of phenomenological literary aesthetics (M. Bakhtin), and 3) the contribution of the theory of interliterary communication (D. Ďurišin) to intercultural literary science. Through its conception of phenomena of the foreign and other, the concept of an interliterary community is explained by key notions of national philologies, such as national literature and the literature of nation-states. On the basis of some multinational European countries, problems of complex cultural constellations will be indicated.*

*Cizí a jiné* jsou klíčovými pojmy disciplín, které zkoumají různé aspekty *interkulturality*. Myslitelské osobnosti, jejichž úvahy o fenoménech cizího a jiného jsou zvláště podnětné, se zabývají nejen tradiční filosofickou problematikou, ale intenzivně studují také otázky filosofie a estetiky umělecké tvorby, jazykové a literární komunikace a recepce umělec-

kých děl v prostředí cizích kultur. Ke zmíněnému okruhu disciplín patří *interkulturní filosofie* a *interkulturní literární věda*.

Interdisciplinární charakter těchto disciplín, jejich metodologická heterogenita, jakož i silná vazba na obtížně uchopitelnou problematiku umění a otevřenost novým teoretickým konceptům polarizují intelektuální obec, a tak bývají uvedené disciplíny označovány někdy za módní snahy o absolutizaci aspektu cizosti a jinakosti, jindy naopak za smysluplnou alternativu k příliš racionalistickým a do sebe zapouzdřeným myšlenkovým soustavám. Následující text je pokusem o reflexi některých aspektů fenoménu cizího a jiného v kontextu interkulturní filosofie a interkulturní literární vědy.

*Interkulturní filosofie* se pohybuje napříč zavedenými filosofickými disciplínami, jimiž jsou např. dějiny filosofie, teorie poznání, logika, teorie vědy, filosofie práva a další, přičemž usiluje o uchopení dimenze *interkulturality* zkoumaných jevů. Zdánlivě blízko k interkulturní filosofii má *komparativní filosofie*, která se nezabývá pouze tzv. západní filosofickou tradicí, ale zajímá se též o myšlení asijské (indické, čínské, japonské), africké (arabskou písemnou tradici, subsaharskou orální tradici), americké (angloamerické, hispanoamerické, rozmanité tradice severoamerických a jihoamerických indiánských kultur) a mnohé jiné. Zatímco komparativní filosofie klade porovnávané systémy vedle sebe, pro *interkulturní filosofii* je zásadním metodologickým imperativem *usouvztažňování filosofických obsahů*, nikoli jejich srovnávání. Studium cizích myšlenkových soustav hraje svou roli také ve filologických, religionistických či etnologických výzkumech – ani zde však nejde primárně o sledování *kulturní „mezi-pozice“*, kterou v adjektivu „interkulturní“ vyjadřuje prefix „inter“.

Německý filosof a afrikanista Heinz **Kimmerle** spatřuje základní orientaci interkulturní filosofie v téže linii jako **Heideggerovu** kritiku metafyziky, která vše poměruje nejvyšším jsoucnem (Bůh, transcendentální subjekt či absolutní duch), **Adornovo** odmítání ztotožňujícího myšlení, které neoponechává prostor zvláštnímu resp. jinému, **Wittgensteinovo** omezení se na analýzu jazykových her, tzn. na vždy konkrétní souvislost jednání a omezujících jazykových fragmentů, v současné době pak zejména v linii *filosofie difference* (Emmanuel **Levinas**, Michel **Foucault**, Gilles **Deleuze**, Jean-François **Lyotard**, Jacques **Derrida**, Julia **Kristeva**, Luce **Irigaray** ad.), které se – na rozdíl od tradiční filosofické systematiky – příklánějí k fenoménu *jiného*, jehož jinakost nechápu jako zrcadlový obraz vlastního (KIMMERLE, 2002, s. 11).

Základní metodou interkulturní filosofie je *dialog* resp. *polylog filosofie* různých kultur, při němž dochází k proměnám západního pojetí pojmů dialog i filosofie. *Dialog* považují za centrální pojem zejména představitelé mimoevropských filosofie (např. Raúl **Fornet-Betancourt**), neboť jeho prostřednictvím se může interkulturní filosofie – na rozdíl od systému komparativní filosofie – utvářet konkrétně, bez závislosti na apriorní tezi.

Zatímco u dnes velice frekventovaného pojmu *multikulturalita* jde o soužití lidí, kteří pocházejí z různých kultur, v podmínkách určité společnosti, je pro fenomén *interkulturality* typická pravidelná výměna hodnot mezi příslušníky různých etnik a kultur,

kteří však zůstávají i nadále pevně zakotveni ve svém původním kulturním kontextu. Z praktických důvodů se často mezi pojmy multikulturalita a interkulturalita nerozlišuje, neboť řada problémů je společná oběma fenoménům. Ve filosofickém kontextu je zdůrazňována blízkost otázek multikulturality a interkulturality, neboť v centru pozornosti se ocitají filosofické předpoklady *interkulturní komunikace*.

Lingvistické či sociologické práce se filosofickými aspekty zpravidla nezabývají. Jednou z výjimek je studie Jense **Loenhoffa** *Interkulturelle Verständigung* (LOENHOFF, 1992), která rozpracovává v rámci obecné teorie komunikace otázku lingvistické a sociologické, aniž by opomíjela jejich filosofické implikace. K nim patří v první řadě problematika *rozumění a porozumění*. Indický filosof Ram Adhar Mall chápe kupř. interkulturní filosofii jako hermeneutiku filosoficky celosvětového interkulturního kontextu (MALL, 1992, s. 87 a s. 90–93). V případě *interkulturního rozumění* však nejde o hermeneutiku v pojetí Hanse-Georga **Gadamera** (GADAMER, 1960), neboť Gadamerovo napětí mezi *cizostí a důvěrnou znalostí* má v interkulturním rozumění jiné podoby než v procesech rozumění v rámci vlastní kultury. Heinz **Kimmerle** chápe *cizost v interkulturním rozumění* radikálněji, zužuje hranice rozumění, a tak ponechává prostor *dočasně či trvale nepochopitelnému*. Z tohoto důvodu také zpochybňuje pojetí interkulturní filosofie jako hermeneutiky. Interkulturní dialogy vedou podle **Kimmerleho** ke konstatování shod a rozdílů a k ponechání a respektování toho, co není v kontextu cizí kultury pochopitelné (KIMMERLE, 2002, s. 14–15).

Poněkud opomíjený je přínos české filosofie k problematice *cizího a jiného*. Jan **Patočka** píše ve své analýze fenoménů *dálavy* a *cizoty* v habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936), že „svět je celek, z něhož se žádný zjev naprosto nevymyká, a nemůže se v něm nikde vyskytovat radikální nepochopitelnost – *dálava* nemá „řád naprosté neobeznámenosti, nýbrž je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu“ (PATOČKA, 1992, s. 87). *Dálava* a *cizota* patří podle Patočky podstatně k sobě, přičemž existuje vedle lidské také *mimolidská dálava-cizota* (a v jejím rámci živá a neživá). *Lidská cizota* je „vázána na pochopení např. exotického společenství jako lidského, třeba jeho vztahům k věcem okolí ani k bližním nerozumíme v tom smyslu, že je sami nemůžeme prožívat a že typus jednání v tomto společenství je nám neznám, že zde existují jiná povolání a s nimi jiné artikulece uzuálních předmětů, že případně celkový poměr k životu a skutečnosti je jiný, překvapující, neočekávaný“ (PATOČKA, 1992, s. 87). I když *exotické* chápeme pouze intelektuálně a zvenčí, je tato *nepochopitelnost* „určitým kontrastním druhem pochopení, které je schopné systematické organizace, třeba nepřestalo být pochopením cizího“ (PATOČKA, 1992, s. 87).

V českém filosofickém myšlení se fenomény *cizího a jiného* zabýval podnětným způsobem také Milan **Machovec**, a to v souvislosti s problematikou *etiky dialogu*. Ke klíčovému pojmu patří u Machovce *svědomí*, které vzniká až jako výsledek poznání, že i „ten druhý“ je také „subjekt“; svědomí je výsledkem toho, že jsem „s vědomím“, ale také „jsem s druhým člověkem“, tedy jsem „vědomí s druhým vědomím“ (MACHOVEC, 2006, s. 86).

Machovec usiluje o kvalitativní analýzu forem dialogu, jeho podmínek a překážek. Dialog je „diskuse bytostná“, tzn. forma lidské komunikace, při níž se z obou stran vědomě usiluje o „celkové rozevření člověka člověku“ (MACHOVEC, 2006, s. 87). Existenciální kontakt dvou lidských bytostí předpokládá především odvahu rozevřít se celý, tj. odhalovat nejen svou sílu, ale i svou slabost (MACHOVEC, 2006, s. 89). Z řady Machovcových „požadavků dialogu“ je z hlediska interkulturní komunikace zajímavý požadavek vidět ve druhém již potenciálního spojení „své věci“ (MACHOVEC 2006, s. 94). K nejdůležitějším nebezpečím pro rozvoj dialogu celé moderní doby patří obrovsky postupující specializace a institucionalizace života (MACHOVEC, 2006, s. 100–101). Za nejvyšší formu dialogu označuje Machovec dialog se světem „beze mne“, s *absolutním „nejá“* (MACHOVEC, 2006, s. 114). V tomto *dialogu se smrtí* se podle Machovce člověk sám sobě konečně obnažuje celý, „já“ jakožto „já ve světě“ bere pak „s maximální vážností i sám svět, všechno to *ostatní*, všechny ty „druhé“ (...) (MACHOVEC, 2006, s. 115).

Významná je u řady autorů duchovní dimenze problému. S křesťanským východiskem se pojí často vědomí podobnosti mezi utvářením dialogické situace a tvorbou uměleckého díla. Tak přistupuje k otázkám dialogu kupř. Jolana Poláková ve studii *Smysl dialogu* (2008), v níž usiluje o postižení tří základních aspektů dialogu (dialog jako *techné*, dialog jako *epistémé*, dialog jako *mystérion*) (POLÁKOVÁ, 2008, s. 10 a s. 20 n.). Ve vztahu ke sledované problematice jsou důležité poznámky J. Polákové k fenoménu receptivity. V receptivním postoji k „jinakosti“ poznávané skutečnosti se podle Polákové mohou lidskému poznávání „kdykoli nepředvídaně zpřístupnit zcela konkrétní dosud jakoby nedosažitelné předmětné horizonty a metodologická hlediska, z nichž vedou cesty k odpovědím i na dosud nejobtížnější teoretické otázky“ (POLÁKOVÁ, 2008, s. 57). Poláková zdůrazňuje, že „étos svobodné receptivní pokory před skutečností zjevně stál u zrodu filosofie a také všech jejích pozdějších zásadních proměn. Avšak byl a je překrýván dlouhými obdobími spontánně soběstačného generování vědění uvnitř vědění. Dialogický étos spolupůsobil také u zrodu novověké vědy, která prudce otevřela okna teoretického rozumu dusícího se v nahromaděné záplavě vlastních spekulativních produktů a svým experimentálním přístupem hledala odpověď u skutečnosti samé.“ (POLÁKOVÁ, 2008, s. 57).

Z fenoménu *cizího* učinil mimořádně závažné filosofické téma Emmanuel Levinas. Ve svých raných pracích popsal Levinas problém hledání *vlastní identity* pomocí metafory *tváře druhého* člověka. *Tvář* není viditelným povrchem obličeje druhého, ale *prosba*, která promlouvá z *existence druhého*. Svě pojetí tváře rozvíjel Levinas počátkem šedesátých let 20. století – na konferencích na Collège Philosophique a na Faculté Universitaire Saint-Louis v Bruselu; zde vysvětloval své tvrzení, že *tvář* mluví. Manifestaci tváře považuje Levinas za první řeč – v konkrétnu světa je *tvář* abstraktní, nahá, neoděna nějakým významem, který by vycházel z širšího kontextu (LEVINAS, 2005, s. 41). *Absolutně jiné* není ve vědomí reflektováno, vědomí je *tváří* problematizováno. „Egoismus já“ se převrací, *tvář* „vyhazuje ze sedla intencionalitu“. Levinas zdůrazňuje, že jde o problematizování vědomí, nikoli o vědomí problematičnosti – *já* přestává být zajedno se sebou

samým, se svou identifikací, v níž se vědomí navrácí k sobě samému, aby se samo sebou zdůvodnilo (LEVINAS, 2005, s. 42).

Upřímnost *etického pohybu* narušuje podle Levinase jakoukoli samolibost, zpochybnění sebe sama je přijetím *absolutně jiného*; jeho přítomnost vyžaduje odpověď. *Já* si je nutnosti odpovědět nejen vědomo ve smyslu závazku nebo zvláštního úkolu, o němž by se rozhodovalo, ale je ve svém postoji skrz naskrz prodchnuto *odpovědností*. V této odpovědnosti se potvrzuje *jedinečnost já*, již je podle Levinase skutečnost, že na mém místě nemůže odpovídat a být odpovědný nikdo jiný. Pokud jde o *druhého*, je odpovědnost *já* nekonečná; druhý, který tento etický pohyb ve vědomí vyvolává, představuje gradaci přesahující míru intencionality – Levinas mluví o požadavku hořet ohněm, který je jiný než u potřeby, jež je uspokojována (LEVINAS, 2005, s. 43).

Idea *nekonečného*, zmiňovaná v souvislosti s *odpovědností pro druhého a za druhého*, spočívá podle Levinase paradoxně ve způsobu myslet víc než pouze to, co je myšleno a přitom uchovat myšlené v jeho přesahu stále ve vztahu k myšlení. Levinas nabádá k navázání *vztahu k neuchopitelnému* s tím, že mu zároveň bude garantován *status neuchopitelného* (LEVINAS, 2005, s. 44). Zde se Levinas dotýká zásadního problému, jímž se zabývá nejen interkulturní filosofie, ale také interkulturně orientované studium literatury a umění.

V německy vedeném (a knižně vydaném) rozsáhlém dialogu s Christophem von Wolzogen *Intention, Ereignis und der Andere* (Intence, událost a druhý) z roku 1985 zdůrazňuje Levinas při debatě o problému *cizoty* a návratu domů v díle Franze Kafky blízkost svého *pojetí cizoty* se starozákonními texty. Podle Levinase nejde u Franze Kafky o návrat domů, o touhu po začlenění a o nemožnost se začlenit (teze Christopa von Wolzogen), ale o hledání vůbec nějakého místa (LEVINAS, 2005, s. 132). Levinas připomíná Žalm 119, verš 19: „Ich bin ein Fremder auf Erden. Gib mir Dein Gesetz“ (LEVINAS, 2005, s. 133), přičemž zdůrazňuje *fenomén cizoty*, který se v biblických textech opakuje v souvislosti s péčí, *starostlivostí o druhé* („um die Fremden Sorge tragen“) (LEVINAS, 2005, s. 133).

Levinas bývá díky svému působení v Paříži označován za francouzského filosofa, čemuž odpovídá i pofrancouzštělý pravopis jeho litevského příjmení, který se pak objevuje i v dalších jazycích. Sám Levinas však uváděl po celý život své příjmení v původní (litevské) podobě, protože projevy kulturní hegemonie mu byly bytostně cizí. Vyrůstal v židovské rodině v litevském Kovně (Kaunas), kde se od dětství vedle ruské a německé kultury seznamoval s texty proroků (v hebrejštině), k nimž po celý další život hledal vlastní filosofický – nikoli teologický či religionistický – přístup. Otázkami *cizoty* a *jinakosti* se v různé podobě zabýval od mládí, zvláště intenzivně zejména koncem dvacátých let, když studoval ve Freiburgu u Edmunda Husserla a Martina Heideggera. Ke svým učitelům je Levinas mj. i při analýze problému *cizího* a *jiného* poměrně kritický, zejména Heideggerovi vytyká příliš racionalistický přístup. Pro Heideggera je člověk spíše než bližní jakýsi souputník, „*Mit-Mensch*“ stojící po boku – Levinas připomíná zlověstné „marschier

zusammen". *Druhý* navíc patří u Heideggera k bytí ve světě (*In-der-Welt-Sein*), k rozumnění světu, je logickým pojmem v souboru, v němž každé A je jiné než B, a každé B je jiné než A. Právě proti logickému pojetí jinakosti u Heideggera staví Levinas svůj pokus *myslet jiné* nejen logicky, ale také *kvalitativně* – „jako by bylo možné, aby se něco bránilo termínu bytí, odmítalo jej“ (LEVINAS, 2005, s. 135 – přel. PK).

Levinasův přínos k analýze reprezentativního, intencionálního a objektivujícího vědomí oceňuje kupř. Rudolf **Bernet**, podle něhož nikdo jiný nepřispěl tolik k tomu, aby mohl být dán pozitivní smysl ukazování se druhého coby „tajemství“, „vznešenosti“, „stopy“, „nekonečna“ či „výzvy“ (BERNET, 2000, s. 27–40). Bernet porovnává význam „zranitelnosti“ subjektu vzhledem k pohledu druhého u Emmanuela **Levinase** a Jean-Paula **Sartra** a zjišťuje, že pro Levinase trauma násilného proniknutí, jímž druhý vstupuje do tajemství mého vnitřního hájemství, umožňuje zrod nové citlivosti, která je výrazem *bytí pro druhého* – v hlubokém fenoménu přichází zjevení druhého od druhého a zpět se k němu navrácí, přičemž ve svém průběhu všechno transformuje (BERNET, 2000, s. 31). Levinas podle Berneta přebírá od Sartra myšlenku, že *pohled druhého* při vši své neproniknutelnosti není znakem nějakého niterného bohatství ani překypující vnitřní nádhery – pohled druhého může tak palčivě zaujmout proto, že svědčí o nedostatku a nouzi, že poroučí svou prosbou, že je spíše znepokojený než panovačný a že si sám nikdy nestačí (BERNET, 2000, s. 31).

Na Levinase navazuje svým způsobem francouzská filosofka Françoise **Dastur**. Zvlášť pronikavé jsou její analýzy problematiky času a druhého u **Husserla** a **Heideggera**. Françoise Dastur si všímá mj. Husserlova pojmu *Mitsein* (spolubytí), který se objevuje v rukopisném textu z roku 1931 v souvislosti s ideou vztahu *vzájemnosti mezi mnou a druhým*, a to nikoli jako vztahu asymetrického, který vyznačuje podle Levinase původní vztah k druhému (DASTUROVÁ, 1992, s. 12). Na rozdíl od Husserla opouští Heidegger myšlení esence, což podle Dasturové znamená postřehovat zároveň *konečnost času a mnohotnou strukturu existence*, neboť *Jeweiligkeit* či *Jemeinigkeit Dasein* mají smysl distributivní struktury, která již od počátku implikuje pluralitu *Dasein* (DASTUROVÁ, 1992, s. 15). Zde odkazuje Françoise Dastur na Heideggerovy přednášky *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* z roku 1928, v nichž Heidegger chápe pluralitu *Dasein* jako metafyzické či transcendentální rozptýlení *Dasein* jako takového, tj. spolubytí vůbec; smysl spolubytí nevyplývá z faktické přítomnosti druhých, a tak být sám je u Heideggera také spolubytím s druhými – *samota* znamená prostě faktickou deficienci spolubytí, je *zkušeností chybění druhých* a právě tímto chyběním je naznačován *existenciální smysl spolubytí* (DASTUROVÁ, 1992, s. 15).

Heideggerovo zúžení analýzy světa nejdříve na jsoucno, které není z řádu *Dasein*, pokládá Françoise Dastur za nutné, protože *pobyt s druhými v každodennosti* je zprvu nepostřehnutelný a zdá se být samozřejmý, neboť druzí zde nejsou pouze ve vůkolním světě a ve věcech, s nimiž máme co do činění, ale jsou také těmi, od nichž se sami neodlišujeme. S odkazem na distinkci mezi operačním a tematickým, kterou

navrhl Eugen **Fink** ve studii *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* (FINK, 1976, s. 180–204), formuluje F. Dastur naznačený problém tak, že *druzí*, mezi které „já“ sám náležím, jsou *operačně spoluimplikováni*, jakmile analýza světskosti tematizuje příručnost (*Vorhandensein*) a vyskytovost (*Zuhandensein*) jsoucího, které není z řádu *Dasein*. Z tohoto důvodu je „kdo“ bytí ve světě (*le „qui“ de l'être-dans-le-monde*) zprvu zcela nepodmíněné, protože svět je vždy též *svět společný*, a tak lze *druhé* nalézt nikoli „na straně“ nitrosvětských věcí, nýbrž spíše *na téže straně*, kde jsem i já. Heidegger nepoužívá podle F. Dastur pojmy *Jemeinigkeit* (distributivní struktura označující pluralitu *Dasein*) a *Ichheit* (individuální jáství) ve smyslu individualistického subjektivismu, ale jde mu o podstatu *Meinheit* či *Selbstheit* (samost) vůbec, tedy o *metafyzické* či *ontologické jáství*, které se neodlišuje od Tebe (jáství faktické), ale jáství, jež je v základu Tebe (vyjadřuje fundamentální charakter existence) (DASTUROVÁ, 1992, s. 17).

Z Levinasova zdůrazňování *cizího* vychází v Paříži působící bulharská filosofka a literární teoretička Julia **Kristeva**, která svou *filosofii difference* obohacuje o podněty psychoanalýzy. S Levinasovou „hlubokou cizotou“ i *vystupňovanou cizostí druhého* se podle Kristevy může každý setkat v sobě samém, v nevědomých hlubinách své psychiky. Touto cestou lze postupně dospět k *univerzálním strukturám*, které již neodkazují ke konkrétní zkušenosti setkávání s druhým (KRISTEVA, 1990, s. 184 n.) Ve své *filosofii dialogu* rozvíjí Kristeva podněty ruského literárního teoretika a estetiky Michaila M. **Bachtina**.

Bachtin se z pozic fenomenologicky argumentující literární estetiky kriticky vyrovnával s myšlením ruských formalistů (zejména V. B. Šklovského, B. M. Ejchenbauma a J. N. Tyňanova). Ve svých pracích *Problema soderžanija, materiala i formy v slovesnom chudožestvennom tvorčestve* (okolo roku 1924), *Problemy tvorčestva Dostojevskogo* (1929), *Slovo v romane* (1934–1935), *Voprosy literatury i estetiky* (1965–1974), *K metodologii literaturovedenija* (1974) postupně formuloval dialogický koncept literární komunikace, jejíž osou je idea *románové polyfonie* s hybridní organizací prostorově, časově, jazykově a ideologicky diferencovaných personálních světů (BACHTIN, 1975a, BACHTIN 1975b).

Z bachtinovských pojmů poutají pozornost J. Kristevy v prvé řadě *status slova, dialog a ambivalence*. Tím, že Bachtin určil status slova jako minimální významovou jednotku textu, uchopil podle Kristevy strukturu textu na nejhlubší úrovni, mimo rovinu věty a rétorických figur, a tak problematika *modelu poetické řeči* již není problematikou linie nebo povrchu, ale *prostoru a nekonečna*. Hlavním přínosem *konceptu dialogismu* je podle Kristevy skutečnost, že situuje *filosofické problémy do řeči* jako určité *korelace textů* (psaní-čtení), což odpovídá nearistotelské, syntagmatické, korelativní (u Bachtina „karnevalové“) logice. Právě nezkraslený popis oné „jiné logiky“ považuje Julia Kristeva za jeden ze základních problémů současné sémiotiky (KRISTEVA, 1996, s. 29 n.)

Pro formování interkulturní filosofie měla zásadní význam *recepce interkulturních uměleckých děl*, zejména těch, která vznikala mimo kulturní centra západní civilizace. Heinz **Kimmerle** připomíná opomíjený fakt, že díla afrických, asijských, amerických či oceánských kultur často nebyla vytvářena a společensky používána jako



„umění“ – v západních národopisných muzeích však bývají prezentována nikoli jako doklady osobního či společenského života v jiných částech světa, ale právě jako díla umělecká (KIMMERLE, 2002, s. 35–36).

Oficiální západní filosofii Kimmerle v této souvislosti vyčítá, že zdvojenému pohybu globalizace a regionalizace téměř nevěnuje pozornost. Ve filosofických ústavech západních univerzit existují podle Kimmerle velké překážky, které brání otevírání se těmto procesům, protože zde tradičně převládá základní eurocentrická koncepce (KIMMERLE, 2002, s. 37–38). Kimmerle nepopírá značný význam politických, ekonomických a kulturních pilířů eurocentrického konceptu i pro další části světa, varuje však před „jednosměrnou ulicí“, kterou tento myšlenkový model vytyčuje směrem z Evropy do okolního světa – podobně jako v umění by nový *pojmem kultury* měl specifickým způsobem patřit ke *každé jednotlivé kultuře* (KIMMERLE, 2002, s. 41–42).

*Mnohost kultur* s jejich politickými, hospodářskými, myšlenkovými a náboženskými strukturami chce interkulturní filosofie postihnout pojmem „*multiversum*“, který poprvé užil Ernst Bloch v přednáškách o diferenciaci pojmu pokrok z roku 1956 (BLOCH, 1963, s. 175–176). Pro výše míněný nový pojem „kultura“ je v interkulturní filosofii zásadním principem *odmítání obecné hierarchie kultur a jejich vývoje* (tyto procesy nejsou negovány, nýbrž reflektovány vždy konkrétně a s vědomím pozitivních i negativních aspektů). Pracovní definici interkulturně chápaného pojmu „kultura“ nabízí H. Kimmerle: je to snaha skupiny lidí utvářet určitou formu života tak, aby tato skupina dlouhodobě obstála uvnitř jiných kultur i přírody – podstatné je přitom uznávání druhých uvnitř vlastní kultury, ale i jiných kultur a jim příslušejících přirozených životních prostor v jejich vlastních právech (KIMMERLE, 2002, s. 43).

Podstatným rysem interkulturní filosofie je její *metafilosofický charakter*. Na nepominutelnost sebekritického momentu klade důraz kupř. německý filosof, sinolog a japanolog Gregor Paul. Předmětem interkulturní filosofie nejsou podle Paula pouze *kultury a kulturalita*, tzn. lidmi vytvořené formy života a jejich vlastnosti, ale také filosofie z různých kultur, přičemž nelze ztotožňovat určité formy reflexivity s filosofiemi a filosofováním (PAUL, 2008, 16). *Heterogenita kultur* je podle Paula zvláště patrná ve filosofických a náboženstvích, jež tyto kultury reprezentují. Při charakteristice jednotlivých kultur odmítá Paul striktně pseudoargument důležitosti určitého rysu kultury (nebo nutnosti jej zachovat) jen proto, že je tento rys součástí dané kultury (PAUL, 2008, s. 16).

Z uvedených *filosofí difference* má ke kritice eurocentrismu blízko myšlení židovského filosofa z Alžírsku Jacquese Derridy, který vytýčil linii vedoucí od logocentrismu evropské filosofie (od Platóna k Hegelovi) k etnocentrismu „Rousseauovy epochy“. Konstatuje afinitu mezi *dekolonizací a dekonstrukcí*, zdůrazňuje *význam jazyka*, který umožňuje přístup k *druhému* a jeho myšlení, staví se *proti* jakékoli jednojazyčnosti (*monolingvisme*) a jednosměrnému mluvení (*monologisme*) (DERRIDA, 1990, s. 155–170).

Od počátku devadesátých let 20. století jsou systematicky pěstovány (a také institucionálně podporovány) *interkulturní filosofické dialogy*. Mají významné konsekvence

nejen v intelektuálních, ale i politických kruzích řady zemí. Navzdory jejich kultivačním účinkům na akademické, politické i širší společenské prostředí si podle H. Kimmerleho nelze dělat iluze o hloubce vzájemného porozumění představitelů velice odlišných kulturních tradic, neboť právě v dialogích obecně a v interkulturních filosofických dialogích zvláště zůstávají vždy čtené prvky *neporozumění* (KIMMERLE, 2002, s. 84).

Problematika *interkulturality* se stává důležitou součástí mezinárodní debaty nejen v kulturních studiích, ale i v dalších humanitních a společenských vědních oborech. Za svou přijímají tuto problematiku také některé filosofické disciplíny. V roce 2008 se konal v jihokorejském Soulu 22. *Světový filosofický kongres*, který je označován za přelomový právě díky *interkulturnímu obratu*, neboť se jasně distancoval od eurocentrismu západní tradice a konstatoval nutnost otevřít se *pluriversalismu*, jenž bude schopen navázat také na alternativní, dosud periferní, *postkoloniální filosofie* (HRUBEC a ŠMAJS, 2009, s. 309). Významný představitel latinskoamerického filosofického myšlení, Mexičan Enrique Dussel, vyjádřil na tomto kongresu v přednášce *Nový věk v dějinách filosofie: světový dialog mezi filosofickými tradicemi* (po zmínce o evropských, konfuciónských, aztéckých, hinduistických a dalších filosofických tradicích) přesvědčení, že nyní lze vést *celosvětový interfilosofický dialog*, který může *respektovat jednotlivé odlišnosti* a čerpat z objevů *jednotlivých kultur* (HRUBEC a ŠMAJS, 2009, s. 309).

V těsném propojení s interkulturní filosofii se utváří *interkulturní literární věda*. Ve svých analýzách uplatňuje *procesuální a dialogické pojetí kultury* – kulturu myslí nikoli jako ohraničenou entitu, ale vychází ze zkoumání procesů interakce, v nichž dochází k výměně nikoli kulturně vlastního, nýbrž ke vzniku *kulturní „mezipozice“*, tzn. oblasti nového vědění. Ortrud Gutjahr zdůrazňuje, že interkulturní literární věda reflektuje postupy prisuzování významu v interkulturní komunikaci osob, v jejichž komunikačních aktech se kulturní znaky identifikují jako *vzájemně odlišné* (GUTJAHR, 2002, s. 353).

*Kulturní difference* není – z perspektivy teorie poznání – rozlišováním objektivních vlastností dvou národů či společností, ale je výsledkem šetření, jež se uskutečňuje v interkulturním setkávání; *interkulturalita* se tak kupř. podle Michaela Hofmanna vztahuje ke konstelaci setkávání dvou (nebo více) subjektů, které konstituují kulturní difference ve vzájemné výměně, přičemž v dané konstelaci je *difference* zakoušena jako *relevantní* (HOFMANN, 2006, s. 12). Předmětem výzkumu se v tomto konceptu stává právě již zmiňované „*inter*“ tj. „*mezipozice*“, tedy nikoli různé typy hranic či prostor za hranicemi apod.

Dialogická koncepce *meziliterární komunikace*, kterou reprezentuje současná interkulturní literární věda, je protikladem *národních filologií*, jejichž rozvoj souvisel s konstituováním evropských spisovných jazyků. U většiny evropských národů totiž existovaly vedle sebe a konkurovaly si nejen různé formy hospodářského, náboženského a kulturního života, ale také různé jazyky a dialekty v situaci tzv. *relativního multikulturalismu*. Vládnoucí elity se snažily „homogenizovat“ tuto *sociokulturní polyglosii* a jí odpovídající *kulturní variety* zpravidla prostřednictvím jediného *spisovného státního jazyka* a v něm psané lite-

ratury. Dietrich **Harth** v této souvislosti otevírá důležitou otázku *sakralizujícího kánonu* literárního dějepisce národních filologií, který narativními prostředky konstruuje národ jako imaginární pospolitost. Kánon umělecky hodnotné literatury napsané státním spisovným jazykem měl vytěsnit na periférii národního života jak hodnotnou literaturu psanou v dialektech či oficiálně neuznaných spisovných jazycích, tak i spisovným jazykem psanou literaturu populární (HARTH, 2003, s. 48).

Silné jsou „homogenizační“ tendence nejen ve filologiích velkých národů, ale kupř. i v českém prostředí – až na několik výjimek čeští bohemisté neousuzují v pracích o dějinách písemnictví z českých zemí literaturu psanou česky a německy, protože slovesnou tvorbu českých, moravských a slezských Němců a germanizovaných Židů nepovažují za součást kulturního dědictví zemí Koruny české.

Sepisování dějin národní literatury tradičně mělo sloužit ke zvýšení prestiže vládnoucího národa. Rezipienta takového přístupu jsou silně zastoupena i v současných pracích o dějinách tzv. konkrétních národních literatur. O důkladnou analýzu funkcí politického a kulturního vědomí takto konstruovaného národa usiluje kupř. Benedikt **Anderson** ve studii *Imagined Communities* (ANDERSON, 1983).

Vedle pojmu *národní literatura* je součástí teoretického instrumentária národních filologií také pojem *národnostní literatura*, v němž je přítomen významový prvek *cizího*. Nejde však pouze o slovesnou tvorbu příslušníků tzv. národnostních menšin ve státním útvaru, v němž národní literaturu vytvářejí příslušníci majoritní části společnosti. V mnohonárodnostních státech vznikají nezřídka velmi komplikované kulturní konstelace. Např. ve Švýcarsku reprezentuje národní literaturu pouze písemnictví rétorománské (vznikající v horských oblastech kantonu Graubünden), zatímco německy, francouzsky či italsky psaná díla vytvářejí literatury národnostní.

Neméně složitá a rozporuplná je situace *mnohonárodních literatur*, kupř. literatury španělské, jejíž „celostátní“ kastilská „homogenizace“ kontrastuje s autonomizačními tendencemi katalánské, baskické a galské literatury. Otázkami mnohonárodních literatur se teoreticky pronikavě zabýval slovenský komparatista Dionýz **Đurišín** zejm. ve studii *Čo je svetová literatúra?* (ĐURIŠÍN, 1992, s. 138 n.).

Někteří badatelé z multiliterárních oblastí uplatňují vedle *etnického* a *jazykového kritéria* též kritérium *geograficko-politické* – viz kupř. obsáhlé kompendium kolektivu autorů *Schweitzer Literaturgeschichte* (RUSTERHOLZ a SOLBACH, 2007). Podobně postupují mj. také rakouští literární historikové, když zahrnují tvorbu německy píšících židovských autorů z českých zemí do rakouské literatury. Aplikace jednoznačných kritérií na tvorbu výsostně interkulturní představuje zvlášť obtížný problém. Kupř. autoři, kteří prožili dětství a mládí se svými tureckými rodiči v Německu, psali nejprve německy a po návratu do Turecka píšou o životě v Německu turecky, bývají německými literárními kritiky označováni za tvůrce německé literatury tureckého jazyka.

Pozoruhodnou „laboratoří“ interkulturality je střední Evropa v širším pojetí, tj. i se svými přesahy do západoevropského, východoevropského či mediteránního areálu.

Již zmíněné Švýcarsko je unikátní středo-západo-jihoevropskou křižovatkou. Interkulturně orientovaná literatura vznikala a vzniká i na opačném, tzn. středo-východo-j jižním okraji středoevropského regionu.

Kulturní historik a politolog z Terstu Enzo Betizza formuloval v polovině šedesátých let 20. století názor, že ve středoevropské moderně z kulturních center podunajské monarchie, kterou reprezentují např. Italo Svevo (vlastním jménem Aaron Hector Schmitz) z Terstu, Miroslav Krleža ze Záhřebu, Robert Musil z Vídně, Franz Kafka z Prahy či György Lukács z Budapešti, existuje něco jako společný suterén, jakýsi druh osudového duchovního spojenectví, jež tato centra propojuje silnější měrou než je vzájemně odděluje jazyk, národnost či ideologie (BETTIZA, 1989, s.125). Na rozdíl od ideologicky akcentovaných přístupů Betizza neabsolutizuje pól jiného (cizího) či naopak stejného (vlastního), což je v národnostně citlivých problémech evropské kulturní historie postoj poměrně vzácný.

Multikulturním regionem z jihovýchodního okraje středoevropského areálu je Istrie, jejíž písemnictví se z pohledu národních filologií rozpadá do čtyř národních literatur: rakouské, italské, slovinské a charvátské. Regionálními resp. interregionálními literaturami se národní historiografie nezabývají vůbec či jen minimálně, navíc nezřídka způsobem, který sugeruje představu kulturních hodnot druhého řádu.

V případě literatury a umění vůbec je ovšem politicko-správný „nepraktičnost“ mnohdy výhodou, neboť permanentní myšlenkový pohyb v různých kontextech je pravidelně spojen s kreativitou a zajímavými kulturními hodnotami. Tak je tomu kupř. u „malé“ a diferencované literatury slovinské, která existuje jako literatura „národní“ ve Slovinsku a jako literatura „národnostní“ v Rakousku, ale též v Itálii (v provinciích Triest, Gorizia a Udine). Ještě komplikovanější je v této části Evropy situace italské literatury, která existuje jednak jako písemnictví psané moderní italštinou, jednak jako nářeční písemnictví ve starobylém románském (istrijském) dialektu, dále pak jako nářeční literatura v provincii Friaul, kde konkuruje tvorbě psané jihotyrolským dialektem němčiny – srov. studii Johanna Strutze *Komparatistik regional – Venetien, Istrien, Kärnten* (STRUTZ, 1992, s. 294–331). Na rozdíl kupř. od francouzského Alsaska je „homogenizační“ tlak státních orgánů v regionech na pomezí Rakouska, Itálie a Slovinska podstatně slabší, a tak zde mohou koexistovat a „soutěžit“ rozmanité slovesné tradice.

Složitě jsou kulturní konstelace také v severních okrajích středoevropského areálu. Na německo-česko-polském pomezí bojuje o přežití kultura Lužických Srbů. Permanentní existenční ohrožení poznamenává v prvé řadě lužickou literaturu. Dlouhá stáletí pouze orální slovesné kultury vystřídal písemnictví rozpadlé do dvou spisovných jazyků – dolnolužického a hornolužického. Ve dvacátém století se v lužickém písemnictví projevují – vedle tradiční tematizace národnostního a sociálního útlatku – také modernistické (symbolistické a expresionistické) tendence, které mají výrazně interkulturní rysy: vlastní literatura je neustále konfrontována (jistě i díky lužickosrbskému bilingvistu až trilingvistu) s literaturou německou a polskou (v Dolní Lužici) či německou a českou (v Horní

Lužici) – k situaci v první polovině 20. století srov. rozsáhlou knižní monografii Dietricha Scholzeho *Stawizny serbskeho pismowstwa 1918–1945* (SCHOLZE, 1998).

Střední Evropu ohraničuje na severu často opomíjený multilingvní a multi-literární region – Slezsko, v jehož kultuře se mísí řada rozmanitých tradic. Vznikala zde literatura psaná německy, polsky, česky a hebrejsky, slezští exulanti tvořili v západoevropských metropolích paralelně v několika jazycích. O významných slezských autorech pojednávají literární a kulturně historická kompendia izolovaně, převážně v rámci národních literatur. Není bez zajímavosti, že v nábožensky, národnostně či sociálně složitých obdobích (baroko, romantismus, naturalismus) vytvářejí právě Slezané vrcholná díla – např. Angelus Silesius, Andreas Gryphius a Gerhart Hauptmann v německé (svě světově proslulé drama Tkalcí však Hauptmann koncipoval ve slezsko-polském nářečí), nebo Petr Bezruč v české literatuře. Ojedinělým plodem úsilí o umělecký výraz slezské identity je tzv. laština, kterou jako literární jazyk na základě rodného frýdeckého dialektu, prvků opavského nářečí, spisovné češtiny a polštiny vytvořil lašsky a německy píšící básník Ondra Łysohorsky (vlastním jménem Ervín Goy).

Velmi málo zkoumány jsou vzájemné souvislosti umělecké tvorby a náboženské orientace. Na jedné straně brání hlubšímu poznávání evropské kulturní historie tradovaná klíše o katolicismu, protestantismu, pravoslaví, judaismu či naopak ateismu a jejich projevech v umělecké kultuře, na straně druhé pak tzv. politická korektnost, která nedovoluje otevřeně psát o reálných problémech. Kupř. ve středoevropském regionu bylo po 2. světové válce tradiční napětí mezi katolíky a evangelíky z mnoha (i ušlechtilých) důvodů systematicky bagatelizováno. Na Slovensku však tato tenze představuje i dnes relativně důležitý fenomén, s nímž je nutno v analýzách kulturní situace počítat. Avšak i v užším katolickém kontextu jsou značné rozdíly mezi jednotlivými oblastmi. Např. moderní česká katolická poezie je především moderní poezií, zatímco na Slovensku je náboženské zaměření katolické tvorby dominantní. *Vlastní versus cizí* jakožto *radikálně jiné* je tak pouze jednou z frekventovaných variant. Důležitá pro sebeuvědomování slovenské kultury v konfrontaci s českou je po celé dvacáté století recepce českého jako ne vlastního, mnohdy výrazně jiného, avšak nikoli cizího.

Od osmdesátých let 20. století se objevují pokusy o pojmové uchopení složitých kulturních konstelací. Kupř. Györdy M. Vajda užívá výrazu *marginální literatury* (VAJDA, 1983, s. 5). V souvislosti s tzv. malými severoamerickými literaturami se používají označení *minority literatures* či *littératures minoritaires*. Z pozic interkulturní literární vědy se jako nezatížené myšlenkovým stereotypem centrum vs. periférie jeví pojem *Grenzliteratur*, který doporučuje Aleksandar Flaker v souvislosti se slovinskou literaturou v Korutanech a italsky psanou literaturou v Istrii (FLAKER, 1986, s. 105). Dionýz Ďurišinrazil v mezinárodním kontextu termín *specific interliterary communities* (ĎURUŠIN, 1984, s. 211).

*Cizí jazyk*, který užívají autoři k vytváření děl *cizí literatury*, je totiž nespolehlivým příznakem *cizosti* slovesného uměleckého díla. Tento jev je zvláště patrný v proce-

sech *recepce cizích literatur* z prostředí mnohonárodních a vícejazyčných kultur, kde sankcionováním dialektů zpravidla kulturních metropolí dochází ke vzájemnému oddalování regionálních literatur. Teoretické *koncepty recepce cizích národních literatur*, které více či méně zřetelně manifestují svou kulturní neutralitu, jsou bohužel často zatíženy kauzálním myšlením a hegemonistickými nároky kultur velkých národů. Je to zřejmě již z termínů *source text* či *target text*, podobně v češtině termín *pramen*, *výchozí a cílový text* a další analogické pojmy jako *vysílající a přijímající kontext*, *cílová kultura* ad., které jsou fundovány deterministickou představou komunikačního řetězce, v němž se informace pohybuje lineárně od zdroje (pramene) k příjemci (cíli), aby sdělení takto přímočaře naplnilo svou komunikační podstatu.

Tuto jednostrannost se pokusil odstranit ve svém *konceptu meziliterárního procesu* slovenský komparatista Dionýz Ďurišin. Svou teorii rozvíjel postupně od konce 60. let 20. století, jeho monografie *Teória literárnej komparatistiky* (ĎURIŠIN, 1975) byla přeložena do několika desítek jazyků. Postupně se však vůči literární komparatistice v tradičním pojetí stále ostřeji vymezoval a vytvářel velmi sofistikovaný teoretický koncept meziliterárního procesu. *Přijímání díla z cizí literatury* funguje podle Ďurišina opačně než se běžně traduje – děje se směrem *od přijímajícího kontextu* ke kontextu *vysílajícímu*, protože o něm rozhoduje *recipující prostředí*, jehož *recepční strategie* je určována *potřebami přijímající literatury* – srov. teoretickou publikační řadu Ďurišinoва týmu *Osobitné meziliterárne spoločenstvá*, zejm. díl 6 (ĎURIŠIN, 1993).

Ďurišinův koncept je považován za jeden z cenných přínosů středoevropské komparatistiky a translologie. Podobně jako Ďurišin chápe proces přijímání literárního díla z cizí literatury také izraelský translolog Gideon Toury ve studii *In Search of the Theory of Translation*, která přinesla teorii uměleckého překladu některé významné podněty – proces překladu zde charakterizuje Toury jako teleologický (*a highly teleological activity*), jeho chování závisí na požadavcích přijímajícího kontextu (TOURY, 1980, s. 30).

Řada poznatků interkulturní filosofie vychází z analýz uměleckých děl. Pro studium *utváření nejednoznačných identit* mají zásadní význam díla literární, neboť *jazyk uměleckého textu* disponuje celou řadou prostředků, které umožňují *vícenásobné kódování*, jež je důležitým předpokladem *interkulturní komunikace*. Právě ve schopnosti vícenásobného kódování je často spatřována i kulturní hodnota literárních děl v současné společnosti. Neméně závažná je také schopnost umělecké literatury kriticky reflektovat kulturní jevy a procesy, tzn. být *součástí kultury a zároveň její reflexí*.

Často bývá podceňován význam *literární formy* jako hodnoty sui generis, a to nejen z hlediska estetického a komunikačního, ale též interkulturně filosofického. Michael Hofmann kupř. klade oprávněně důraz na literární formu jakožto podstatnou součást zmiňované reflexe – slovesná umělecká forma podtrhuje *mnohoznačnost a komplexnost interkulturních konstelací*, neboť neidentifikuje, ale otevírá prostory reflexi; zobrazuje *jiné* ze „skutečnosti“, imaginativně vytváří fiktivní světy, které se jeví jako *cizí* v protikladu k empirické realitě (HOFMANN, 2006, s. 14). Ortrud Gutjahr charakterizuje vztah literatury

a kultury dokonce jako vztah vzájemného specifického odkazování: literatura velmi účinně spoluutváří kánon symbolických výrazových forem dané kultury, zároveň tento kánon ve svých konstrukčních podmínkách reflektuje a otevírá inovacím (GUTJAHR, 2002, s. 365).

Jak již bylo naznačeno při zmínkách o interkulturní komunikaci, současná xenologická diskuse se přiklání k pojetí fenoménu *cizího* jako *relačního pojmu*. O. Gutjahr kupř. navrhuje rozlišovat z hlediska prostorové perspektivy v zásadě tři *formy cizího* (jako vztahu alterity k sebeurčení):

- *ležící na oné/druhé straně*, v principu nedisponibilní a nepřístupné
- *neznámé vnější*, které je protikladné důvěrně známému prostoru (vlastního těla, rodiny, sociální skupiny)
- *vpád do vnitřního prostoru*, který je definován jako vlastní.

Právě v inscenování uvedených prostorových vztahů vytvořila literatura rozsáhlý *archiv prototypických figur* (GUTJAHR, 2002, s. 360).

Srovnávací literární genologie kupř. důkladně prozkoumala proměny románu v evropských literaturách. Zvláště zajímavá je kupř. novodobá podoba románového hrdiny jako *antihrdiny*. V pikareskních románech sedmnáctého století je hrdinou *postava v pozici „mezi“* různými společenskými vrstvami a prostředími, a tak umožňuje čtenáři do té doby nebývale plastický umělecký vhled do existenciálních problémů člověka barokní Evropy. V devatenáctém a dvacátém století je však již románový hrdina pravidelně v řadě aspektů (náboženském, sociálním, národnostním, sexuálním ad.) vyložený *outsider*. Stává se jakýmsi *mistrem cizoty* ve všech jejích představitelných podobách. V modernistických románech (ve zvláště vyhraněné podobě u středoevropských Židů) zakouší tento antihrdina tak intenzivní existenciální krizi, že hledá – v přeneseném i doslovném smyslu – jakékoli místo k životu.

Na překonávání propasti, kterou představuje *cizota*, se názory interkulturně orientovaných filosofů i literárních vědců značně liší. Na rozdíl od optimistických koncepcí multikulturalismu, které předpokládají společenský konsenzus, nabádají někteří autoři k nepodceňování *existenciální dimenze* zkušenosti *cizoty*. Michael Hofmann např. upozorňuje na závažnou okolnost, že *kontakt s cizím* nemusí vést v každém případě k *překonání cizoty*. Tento aspekt je zvláště důležitý při studiu interkulturních konstelací, neboť právě v evropské perspektivě je zřejmá tendence k bagatelizování *cizosti cizích kultur* a zahrnování *cizího* do univerzalistického modelu obecně lidského (HOFMANN, 2006, s. 16–17).

Z rozmanitých faset *cizoty* byla po staletí klíčová podoba *cizího* jako *dosud neznámého*, jež se vztahuje k *nevědomému*, ale i k možnosti vědění a poznávání. V tomto typu inscenování *vlastního* a *cizího* je pro estetizaci setkávání směrodatný *topos cesty*. Ortrud Gutjahr kupř. uvádí jako prototypické postavy dobrodruha, objevitele, badatele, uchvatitele či kolonisty. Tyto postavy se vydávají z *vlasti* hledat *cizí*, přičemž mužova povinnost jít do *ciziny*, aby splnil úkol *nalezení sebe sama*, je účinným vzorcem západních li-

teratur od řeckého eposu přes dvorský epos (rytířský román) až k románu výchovnému (GUTJAHR, 2002, s. 360). Podobně je tomu také v orientálních literaturách, v nichž má *cesta k vlastnímu já* výrazně duchovní rozměr.

Od konce devatenáctého století hraje recepce filosofických, náboženských a uměleckých textů tematizujících *princip probuzení* významnou roli v řadě evropských literatur. V západoevropské modernistické literatuře vznikají pokusy o *syntézu západní a východní tradice* – srov. např. díla Hermanna Hesseho, především jeho „indický román“ *Siddhartha*, v němž Hesse s ojedinělou uměleckou invencí vtělil do literárního tvaru prvky východního myšlení (KUČERA a PANUŠOVÁ, 2002, s. 158 n.). V polovině padesátých let formuloval Hesse své interkulturní krédo v průvodním slově k japonskému vydání svých sebraných spisů: „Dnes již nejde o to obracet Japonce na křesťanství, Evropany na buddhismus nebo taoismus. Máme a chceme se nikoli obracet a být obraceni, nýbrž otevírat se a rozšiřovat, poznáváme východní a západní moudrost ne již jako vzájemně se potírající mocnosti, ale jako póly, mezi nimiž život plodně pulzuje“ – překlad PK (HESSE, 1986, s. 258). I po více než padesáti letech, které uplynuly od Hesseho výroku, je zřejmé, že jde o jeden z nejzávažnějších problémů současné doby.

#### Literatura:

ANDERSON, Benedikt (1983): *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

BACHTIN, Michail M. (1975a): *Voprosy literatury i estetiki*. Moskva: Chudožestvennaja literatura.

BACHTIN, Michail M. (1975b): *K metodologii literaturovedenija*. Moskva: Nauka.

BERNET, Rudolf (2000): Fenomén a neviditelné (pohled), in: CHVÁTÍK, Ivan; KOUBA, Pavel (eds.): *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: OIKOYMENH, s. 27–40.

BETTIZA, Enzo (1989): *Non una vita*. Milano: Rizzoli.

BLOCH, Ernst (1963): *Tübinger Einleitung in die Philosophie 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DASTUROVÁ, Françoise (1992): *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Praha: Filosofický ústav ČSAV.

DERRIDA, Jacques (1990): *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.

ŽURIŠIN, Dionýz (1984): Specific interliterary communities, in: *Neohelicon* 11 (1): 211–241.

ŽURIŠIN, Dionýz (1992): *Čo je svetová literatúra?* Bratislava: Obzor.

ŽURIŠIN, Dionýz (1993): *Osobitné medziliterárne spoločenstvo 6. Pojmy a princípy*. Bratislava: Ústav svetovej literatúry.

FINK, Eugen (1976): *Nähe und Distanz*. Freiburg – München: Alber.

FLAKER, Aleksandar (1986): Modelle von 'Grenzliteraturen': Zanini und Lipuš, in: MEDAKOVIĆ, D.; JAKSCHE, H.; PRUNČ, E. (eds.) (1986): *Pontes Slavici*. Graz: Akad. Druck und Verlagsanstalt, s. 105–113.

GADAMER, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.

GUTJAHR, Ortrud (2002): Alterität und Interkulturalität, in: BENTHIEN, Claudia;

VELTHEN, Hans Rudolf (eds.): *Germanistik als Kulturwissenschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.



- HARTH, Dietrich (2003): Nationalphilologien – neue Philologie, in: WIERLACHER, Alois;  
BOGNER, Andrea (eds.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart – Weimar: Metzler, s. 47–50.
- HESSE, Hermann (1986): Geleitwort zur japanischen Ausgabe der Gesammelten Schriften, in: MICHELS, Volker (ed.): *Materialien zu Hermann Hesses „Siddhartha“*. Bd 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 258 ff.
- HOFMANN, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Paderborn: Fink.
- HRUBEC, Marek; ŠMAJS, Josef (2009): Světový filosofický kongres v Soulu: interkulturní obrat. *Filosofický časopis* 57 (2): 308–313.
- KIMMERLE, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie*. Hamburg: Julius.
- KRISTEVA, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selber*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KRISTEVA, Julia (1996): *Slovo, dialog a román. Texty o sémiotice*. Praha: Sofis.
- KUČERA, Petr; PANUŠOVÁ, Marta (2002): Hermann Hesse: Siddhartha – zur ästhetischen Rezeption der Erzählung, in: LIMBERG, Michael (ed.): *Hermann Hesses Siddhartha*. 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw. Stuttgart: Staatsanzeiger-Verlag, s. 158–164.
- LEVINAS, Emmanuel (2005a): *Die Bedeutung und der Sinn*, in: LEVINAS, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner, s. 9–59.
- LEVINAS, Emmanuel (2005b): *Intention, Ereignis und der Andere*, in: LEVINAS, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner, s. 131–150.
- LOENHOFF, Jens (1992): *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: Leske & Budrich.
- MACHOVEC, Milan (2006): *Smysl lidské existence*. Praha: Akropolis.
- MALL, Ram Adhar (1992): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Bremen: Universität Bremen.
- PATOČKA, Jan (1992): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel.
- PAUL, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- POLÁKOVÁ, Jolana (2008). *Smysl dialogu*. Praha: Vyšehrad.
- RUSTERHOLZ, Peter; SOLBACH, Andreas (eds.) (2007): *Schweitzer Literaturgeschichte*. Stuttgart – Weimar: Metzler.
- SCHOLZE, Dietrich (1998): *Stawizny serbskeho pismowstwa 1918–1945*. Budyšin: Domovina.
- STRUTZ, Johann (1992): Komparatistik regional – Venetien, Istrien, Kärnten, in: ZIMA, Peter V.: *Komparatistik. Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft*. Tübingen: Francke, s. 294–331.
- TOURY, Gideon (1980): *In Search of the Theory of Translation*. Tel Aviv: University Press.
- VAJDA, György M. (1983): Einleitung, in: *Komparatistische Hefte* 7: 5–14.

## Alemayehu Kumsa

### Political Islam in Somalia 2009

#### Abstract:

*The presented paper is divided into two parts. The first part tries to elucidate the origin of political Islam and its expansion in the Muslim World. The second part discusses the development of political Islam in contemporary Somalia.*

The idea of Political Islam stems from the Koran, the Sunna, the Muslim history and sometimes from the elements of political movements outside Islam. The history of Political Islam is closely attached to the origin of Islam in which the Prophet Mohammad was the first political leader of the Muslim state; he was followed by his successors known as Caliphs (Imamate for Shi'ites). The principle of Political Islam is that state must be based on the Islam law or Shari'a; the duty of the rulers is to seek Shura, or consultation from their subjects and to recognize the importance of rebuking unjust rulers but not encouraging rebellion against them (Mortimer E., 1982:37).

Political movement in the Muslim World is labeled as "Islamic fundamentalism" in the West, but I prefer to use the phrase used in the Muslim World: "Political Islam." Professor Samir Amin defines political Islam as "political organization whose aim is the conquest of state power, nothing more, nothing less. Wrapping such organizations in the flag of Islam is simple, straightforward opportunism." (Samir A., 2001:3–6)