

Historický přehled

Manfred Weinberg

Jan Assmann jmenoval ve své knize *Kultura a paměť* (Das kulturelle Gedächtnis) z roku 1992 tři důvody, proč se staly „paměť a vzpomínání tak virulentním tématem“ (Assmann 2001: 15). Má to na svědomí revoluce probíhající v technice ukládání dat, konec starých evropských pořádků a konečně otázka toho, jak bude možné po smrti posledních očitých svědků udržovat památku na holokaust a další zločiny proti lidskosti, které přineslo dvacáté století. Assmann zde přičítá „boomu“ vědeckého zájmu o paměť (jiným slovem ani není možné vyjádřit razantní nástup a trvalý vliv tazání po paměti, které tak významně ovlivnilo kulturní vědy¹ okolo přelomu tisíciletí) jednoznačně připsal okolnostem nesouvisejícím s vědou.

Assmann má kupodivu za to, že se toto téma dostalo do centra pozornosti „jak na Východě, tak i na Západě“ (tamtéž). Vzpomínám si však, že se tímto tématem zabýval mnohem více Západ² než „zbytek světa“, což ostatně vyplývá i z příčin, které Assmann uvádí. Digitální revoluce probíhala v „nezápadním světě“ současně s náhlým přechodem do globalizované hypermoderny, takže se zde otázka po „zprostředkování“ vlastní minulosti stala díky očividnému nástupu úplně nové doby mnohem méně virulentní. Vymírání staré Evropy vyvolalo ve zbytku světa bezpochyby

- 1 „Západní“ boom tématu paměti lze ostatně vysvětlit také tím, že umožnilo kulturním vědám znovu získat již takřka ztracený „monopol na definování toho, čím je věda“. Aleida Assmannová zdůraznila ve studii „Paměť jako základní pojem kulturních věd“ u pojmu paměti jeho „integrující potenciál překračovat disciplinární hranice, s nímž se otevřel nový komplex problémů, který není s to vyřešit žádná z jednotlivých disciplín, jenž však pro každou z nich otevírá nové perspektivy“ (Assmannová 2002: 27).
- 2 K „Západu“ srov. Hall 1996: 184–227 a Sakai 2001.



mnohem menší zájem než v Evropě samotné. Konečně také holokaust představuje sice zločin proti lidskosti, který nemá srovnání, konkrétně však jde přece jen o záležitost německých pachatelů a jejich židovských, romských, homosexuálních a politických obětí z Evropy.

Možná však Assmannova diagnóza směřovala k mnohem užšímu geografickému horizontu, než jsme původně předpokládali, tedy na západ a východ Evropy. Ani potom mi však nepřipadá toto tvrzení přiměřené, neboť ani na východě Evropy, či jen ve východní části střední Evropy nelze dokonce ani po pádu železné opony stejnou měrou hovořit o zásadní reflexi vlastní minulosti, jako tomu bylo v západní Evropě.

Tváří v tvář novým evropským politickým pořádkům, které se aktuálně vyvíjejí s eruptivní silou, jakou nikdo neočekával, lze hovořit o novém tazání se po paměti. Ukazuje se totiž, že nemáme dostatek znalostí o politických poměrech v Evropě devatenáctého století, respektive před první světovou válkou, a bez nich nelze přiměřeně rozumět ani současným konfliktům. Toto rozsáhlé zapomnění dějin otevírá dveře demagogům, kteří ovlivňují veřejnou diskusi, a dovoluje často ostudné omlouvání vlastního napáchaného násilí. Tomu všemu lze čelit jedině reflexí vlastních vzpomínek na evropskou minulost, které by rámcovaly teoretické a (kulturně)vědecké debaty. Máme-li vést přiměřeným způsobem debatu o tom, na co a jak by se mělo vzpomínat (a také o samotných podmínkách možnosti vzpomínání), nesmíme zapomínat právě na politickou dimenzi. Bylo by ovšem chybou omezit diskuse o paměti pouze na politickou dimenzi, stejně jako by bylo špatné vytvářet dojem, že se toto téma skutečně objevilo v míře, o níž má cenu mluvit, teprve v osmdesátých a devadesátých letech. Vzpomínání je příliš obecným a natolik základním lidským fenoménem, že není možné, aby nebylo přítomné již od pradávna jak na Západě, tak na Východě. Není totiž nijak obtížné rozpoznat, že bez paměti by zkrátka nic nebylo: ani minulost, ani přítomnost, již lze vnímat jedině pomocí vzorců získaných v minulosti. Avšak ani budoucnost by nebyla možná, protože bychom bez vzpomínek neměli ponětí o kontinuitě času, která teprve vyvolává naše očekávání budoucnosti.

Tvrzení, že by bez paměti nic nebylo, lze ovšem také obrátit. Závisí-li vše na paměti (či souvisí-li vše s pamětí), vzniká problém, jak o ní hovořit. Neboť pokud není nic, co by nenacházelo v paměti podmínku vlastní existence, pak je třeba uplatnit tuto zásadu též na samotnou řeč o paměti a vůbec řeč, s jejíž pomocí vzpomínáme. To pak nutně vede k regresu ad infinitum, jenž neumožňuje žádné přiměřené a koherentní výpovědi o paměti, což opět neznamená nic jiného, než že předpokladem každého





koherentního výroku o paměti je zapomnění základu, z něhož vychází. Je třeba dodat, že by bylo naprosto nepřiměřené přitom chápat zapomnění a vzpomínku jako vzájemně se vylučující protiklady. Veškeré vzpomínání je výsledkem souhry vzpomínky a zapomnění — a to nejen s ohledem na skutečnost, že v každé konkrétní vzpomínce musí ze vzpomínané situace zůstat nekonečně mnoho zapomenuto, má-li se stát skutečně „uchopitelnou“. Zapomínání se dokonce strukturálně vepíše do vzpomínání, což lze v teoretickém modelu zobrazit tak, že vedle (stále příliš jednoduše chápané) paměti postavíme trauma jako jinou konstelaci (ne)vzpomínání (viz blok „Paměť a trauma“ v naší edici).

Při představení základních modelů paměti je třeba vzít v úvahu dvojí předpoklad: jednak se takový přehled omezí na euroamerický prostor, tedy na „Západ“, jednak i při tomto omezení musí nutně zůstat neúplným. Jako počátek západního uvažování o paměti můžeme vnímat tři pra-scény: úvod z Hésiodovy *Theogonie*, Platónovu nauku o anamnézi a legendu o vynalezení rétorické mnemotechniky Simónidem z Keu; tyto pra-scény lze chápat jako prefigurace básnického, filozofického a rétorického zájmu Západu o lidskou paměť.

Již v nejstarších dobách operovala západní literatura, tedy alespoň ta narativní, s konceptem paměti, byť se tehdy jednalo o paměť božskou. Obzvláště jasně se to ukazuje v druhém zpěvu Homérovy *Iliady*, kde vypravěč — stejně jako na počátku díla — ještě jednou vyzývá Múzy a lituje své neschopnosti vyličit dané události. Múzy, dcery Dia a Mnemosyné, bohyně paměti, na rozdíl od vypravěče byly u všeho a vědí o všem. Vypravěč tak mohl líčit nepřehledné události u Tróje jen tehdy, když mu Múzy tyto děje připomínaly. Jedná se o představu, již zformuloval třeba raný Platón v básnickém dialogu *Ión*: rapsód nemá žádný podíl na tom, co přednáší, nýbrž je po dobu přednesu posedlý Múzami. Takto se skrze (epické) básnictví dostává k lidem božské vědění a vzpomínka pokrývající všechny tři časové ekstáze. Z Platónova *Ióna* tak můžeme skutečně vyčíst neporušenou víru v možnost takového zprostředkování božského vědění lidskému světu. Naproti tomu při podrobném čtení začátku Hésiodovy *Theogonie* narazíme na zásadní diskontinuitu, respektive záměrně zapomenuté paradoxy tohoto raného modelu vzpomínání (viz k tomu mou studii v přítomné antologii).

Antický epos však souvisel s pamětí ještě jedním, mnohem techničtější způsobem. Podle poznatků z výzkumu orální poezie jeho zvláštní struktura (hexametry, neustálé opakování formalizovaných opisů, navzájem si odpovídající vyprávění obvyklých situací, jako je příjezd, odjezd, souboj atd.) pomáhala rapsódům pamatovat si text — museli přednášet





neskutečně rozsáhlé množství textu tak, aby si posluchači nebyli schopni vybavit rozdíl mezi aktuálním a minulým přednesem téhož eposu. Odpovídá to pravidlům učení se řeči nazpaměť, jež zformulovaly nejranější rétoriky. Například anonymně tradovaná rétorika *Ad Herennium* navrhuje překládat obsah řeči do obrazů (*imagines*), umisťovat je na zvláštní místa (*loci*) imaginárního prostoru, který si představujeme, a během řeči pak tímto prostorem jakoby procházet a nechávat se opětovně nalézajícími obrazy upomínat na osnovu řeči. Boom paměťových studií na konci 20. století, jež otevřela základní publikace Frances Yatesové *The Art of Memory* (Umění paměti) z roku 1966, navázal především právě na tento model. Také zde ostatně platí, že podrobná četba zakládající legendy mnemotechniky, totiž onoho příběhu, který zachytil Ciceron či Quintilianus, měla vést — podobně jako v případě Simónida z Keu — k pochopení významu promítání paměti do prostoru jakožto efektu, který ji může posílit. Současně se však tato tradice předávání legendy vyznačuje také pochybováním o tomto modelu (k tomu viz opět mou studii).

Zatímco ještě raný Platón zdůrazňoval schopnost epické řeči (vnímané jako božské) vypovídat o pravdě, sám později prohlásil takový přístup založený na pasivním přijímání pravdy božskou řečí za neadekvátní a postavil právě na její místo filozofii jako čistě lidskou lásku k moudrosti. Platón stále považoval veškeré poznávání za vzpomínku, neboť ve své nauce o idejích předpokládal, že duše před narozením při letu božskými luhy (při pobytu ve světě idejí) spatřila ideje jako „vzory“ toho, co má být poznáno, avšak vše opět zapomněla při svém „uvěznění“ v těle. Později však má být opět schopna se rozpomenout při pohledu na přítomné napodoby těchto idejí (*anamnesis*). To ovšem nově staví básníky, či přesněji všeobíjající vzpomínky, do nejhoršího světla. Jejich líčení mohou být pouze „obrazy“ materiálních předmětů, které v tomto případě představují jen čiré napodobeniny idejí. Takovéto napodobování druhého řádu ale nemůže přispět k poznání, což vede pozdního Platóna k myšlence vykázat všechny umělce ze státu a k přiznání vlastní a přiměřené schopnosti rozpomínat se na ideje pouze filozofům.

Jeho žák Aristotelés se naproti tomu pokusil zachránit čest básnictví tím, že mu připsal schopnost vytvářet možné světy, které se vztahují ke skutečnosti, neboť skutečnost tvoří koneckonců přece jen kritérium určující (ne)možnost určitého dění. V důsledku uvolnění vztahu ke skutečnosti se však básnictví stává pro Aristotela „všeobecnějším“ a „filozofičtějším“ než dějepisectví, a to do té míry, do jaké je básnictví místo předávání čisté faktografie schopné upomínat na to, co je skutečně





podstatné. Aristotelés tím opět napravil výsadní postavení básníků, takové, jaké předpokládal už model rapsódů posedlých božskými Múzami. Dosáhl toho však nikoli již s pomocí odkazu na božské Múzy, ale za čistě lidských podmínek.

Odpovídá to ostatně i tomu, že zatímco raný Aristotelés se ještě řídil Platónovou naukou o anamnézi, ve svém hlavním spisu o paměti *Peri mnemes kai anamneseos* (O paměti a vzpomínání; Aristotelés 1995) ji již vůbec nezmiňuje. Tomuto krátkému spisu dominuje mnohem více zdůraznění rozdílu mezi vzpomínáním a pamětí, přičemž Aristotelés zde paměti míní opožděně vybavený obraz určitého předešlého smyslového vjemu. Paměť pro něj proto nepředstavuje již nic jiného než vnitřní ukládání vnějších zakoušených počitků. Naproti tomu schopnost vzpomínat Aristotelés chápe jako dovednost usouvztažňovat představy v jejich časových souvislostech. Vzpomínkou je pro něj tedy druh soudu (*sylogismos*), který vytváří smysluplné vztahy. Zatímco Aristotelés připisuje schopnost vzpomínání pouze lidem, paměť se podle něj vyskytuje též u zvířat. Toto rozlišení se stalo základem celé pozdější tradice. Také Augustinus připsal jak lidem, tak zvířatům paměť, avšak vzpomínku, která má sídlit v mysli a duchu, vyhradil jedině lidem. Stejně tak Tomáš Akvinský později vyvodil, že vzpomínka jako uchování poznávaných obrazů připadá pouze člověku, zatímco paměť nepatří k rozumějící části duše, a mohou ji proto mít i zvířata.

Postulát poznání, jež má být možné pouze jako „zvnitřněné poznávání“, užil Platón v dialogu *Faidros* ke kritice písma, přesněji ke kritice veskerého učení se nazpaměť (tedy i poučujících řečí). Komunikací lze dosáhnout poznávání jedině v rozhovoru, protože pouze dialog má schopnost dovést nás ke skutečným idejím, jež se nacházejí v našem nitru. Současně však nelze předpokládat, jak by se zdálo z pojednání Jacquese Derridy o všeobíhajícím fonocentrismu v západním myšlení, žádné trvalé přeceňování orality na úkor zatracované skripturality. Již Seneca stavěl ve svém Útěšném listu Polybiovi proti památníkům z kamene, které podléhají zkáze, památníky ducha, jež ty kamenné přetrvají (Seneca 1977: 126). Francis Bacon uvedl v tomtéž smyslu v *The Advancement of Learning* (O pokroku ve vzdělávání) jako příklad právě Homérovy verše, které by měly přetrvat i tehdy, kdyby celá města zašla (Bacon 1974: 58). A Shakespeare zakončil svůj 63. sonet řádky: „v těch řádcích, jež jsem psal a jež tu budou žít, / bude se milý vždy kvetoucí krásou skví“ (Shakespeare 1970: 66). Na příkladu recepce homérských eposů lze však přece jen „ověřit“ Platónovu kritiku, podle níž písmo samo sebe nikdy nedokáže vysvětlit, a proto na naše dotazy „odpovídá“ stále tímtež. Chceme-li





pak jeho výpovědi porozumět, musíme se obrátit na samotného autora. Již ke konci 6. století před Kristem se totiž Řekům zdálo jednání bohů líčené v Homérových eposech morálně pohoršlivé. Na toto dilema mezi nepochopením a záchranou homérských eposů jako základního kamene řecké kultury narazil Theágenes z Reggia ve svých zásadách alegorického čtení: vždy, když je řeč o bozích, jsou vlastně myšleny přírodní fenomény (jejich jednání přece nemůže být morálně urážlivé). Takové „překódování“ toho, co se má u určitého slova či sekvence jednání při recepci pamatovat, se pak ve středověku dále rozvinulo rovnou do učení o čtverém významu Písma. Augustinus tak třeba vysvětloval význam zmínky o Jeruzalému v Písmu svatém tak, že by nejdříve měl být chápán Jeruzalém historicky, tedy jako město ve Svaté zemi (*sensus historicus*). *Sensus allegoricus* chápe naproti tomu Jeruzalém v kontextu dějin spásy jako předobraz církve. Podle *sensu moralis* odkazuje Jeruzalém k duším křesťanů a podle *sensu propheticus* či *anagogicus* k nebeskému Jeruzalému. Tím je vše, na co má být při čtení pamatováno (vzhledem k tomu, že jde o Písmo svaté), očividně přísně předepsané, což se podařilo také proto, že výklad Písma byl privilegiem jen několika málo expertů (mnichů, kněží atd.). Do doby, kdy k Bibli neměl přístup nikdo jiný než tito znalci, probíhala komunikace o jejím smyslu výhradně ústně (např. v kázáních, která věřícím zprostředkovávala nejen konkrétní pasáže Bible, ale současně i jejich výklady, takže neponechávala žádný prostor pro individuální chápání). Nauku o čtverém smyslu Písma tak můžeme chápat jako rozhodující model paměti v pozdní antice a ve středověku.

Zatímco však v tomto modelu představil Augustinus přísně omezený způsob vzpomínání, ve slavné desáté knize svých *Význání* se naopak věnoval radikálnímu zpochybnění „uchopitelnosti“ lidské paměti. Augustinus zde odkazuje na již výše uvedené vztahování se paměti k sobě samé skrze veškerou řeč o ní, když předpokládal, že ve výrocích o paměti to, o čemž je řeč, rozpoznáváme — a sice nutně v paměti samé. Již to u něj vede k otázce, zda je paměť „sama přítomna skrze svou představu“, či „skrze samu sebe“ (Augustinus 1926: 324). Dále pak směřoval k otázce po statusu zapomnění, které, chceme-li je poznat, je třeba si právě také zapamatovat, i když se tím, nastane-li takové zapomnění, stává vzpomínka nemožnou. Augustinus tuto hádanku nakonec nerozluštil, ne-najdeme však asi žádnou jinou západní teorii paměti, která by tak radikálně vyznačila své vlastní aporie jako tato. Zatímco tedy ve *Význáních* nalezneme radikální zpochybnění lidské schopnosti vzpomínat, ve spisu *O Trojici* rekonstruoval Augustinus právě to, co pojmové vědomí v sobě nachází (a vybavuje si) jako božskou Trojici. Takové vztažení se k Bohu





a s tím i teologické zaměření člověka překrývá pak ale i všechny pochybnosti, které se nacházejí v desáté kapitole *Vyznání*. Jinak řečeno, patří-li mezi „fenomény“, jež si člověk dokáže vybavit, také trojjediný Bůh, je možné konečně přemostit rovněž všechny hluboké paradoxy — a zajistit tak pevné postavení člověka ve světě.

Lze konstatovat, že toto „posvěcení“ a současně „napravení“ (*Heilung*) paměti zásadním způsobem určilo podobu dalšího myšlení o ní, takže tážení se po tom, co je paměť, od této chvíle přinejmenším až po Mikuláše Kusánského probíhalo převážně v rámci diskuse o trojjedinosti Boží. S koncem vrcholné scholastiky pak můžeme pozorovat postupnou subjektivizaci těchto úvah. U Mikuláše Kusánského se *memoria* stává horizontem činného ducha a v explicitní návaznosti na Aristotela je veškerá duševní činnost chápána jako *memoria intellectus*. Pokusy o odvození přirozenosti myšlení od *memoria* lze nalézt též v humanismu. Avšak zatímco Augustinus zůstával nakonec stále v linii platónské tradice, obrací se uvažování o paměti v humanismu již plně k výše zmíněnému umění paměti, které začne v baroku doslova bujet a otiskává se do nepřehledného množství užití mnemotechniky.³

Dříve než budeme tuto linii sledovat dále, je třeba se zaměřit na vliv knihtisku na (modely) vzpomínání. Jakkoli se „radostná zvěst“ křesťanské nauky o spáse vázala na své písemné zachycení v Novém zákoně, šířila se až do rozvoje této technické inovace plně v médiu ústní komunikace (viz výše). Po vynálezu knihtisku, jehož dosah znásobily nové překlady celé Bible do vernakulárních jazyků, však mohl potenciálně každý mluvčí těchto jazyků mít vlastní výtisk Bible, a mohl si ji tak podle libosti číst. Tato četba ovšem nezná žádná pevná pravidla toho, jak je skrze ni třeba vzpomínat (například ve smyslu nauky o čtverém významu Písma), neboť každý čtenář si mohl slova vykládat (a vzpomínat na ně) podle vlastního uvážení.⁴ Pro Martina Luthera a další překladatele Bible z toho však ještě neplynul žádný problém porozumění. Jako slovo Boží se podle jeho představ vykládala Bible svému čtenáři sama od sebe

3 Tento proces vyplývá z proměn role „memoria“ v systému rétoriky. V umění paměti (*ars memorativa*) ztratily prostorově strukturované pomůcky k zapamatování si obrazů význam a postupně se oddělily od představovaných prostor. Místo toho vystoupila do popředí pořádková funkce místa (*locus*). Ty se již nevztahovaly na prostory a obrazy, ale staly se základem systému pojmů, takže na místo prostoru a obrazů vzpomínání vstoupily systémy pojmů (Rieger 1997).

4 Obzvláště pozoruhodný případ představil Carlo Ginzburg v rozsáhlé studii popisující případ mlynáře Monocchia (Ginzburg 2000).





(*scriptura sui ipsius interpres*) — to znamená, že jí bylo možné rozumět vždy jen správně ve smyslu světového řádu, který Bůh zamýšlel.

Michael Giesecke popsal ve své „Případové studii o prosazování nových informačních a komunikačních technologií“ (z monografie *Knihtisk v raném novověku*) tuto proměnu metaforicky jako nahrazení „římsko-latinského centrálního počítače“ „decentralizovanými národními úložnými systémy“, neboť od této chvíle vlastnil každý doma svůj „osobní počítač jako datový nosič“ ve formě Písma svatého (Giesecke 1991: 203). Jan-Dirk Müller naproti tomu poukazoval na to, že před vznikem knihtisku neexistovalo žádné dostatečné spojení institucí, jež se zabývaly ukládáním a předáváním vědění (tedy ani žádný římský centrální počítač):

Spojení mezi nimi fungovalo ad hoc, záviselo na jednotlivých osobách a událostech a jen za určitých okolností ho podporovaly různé skupiny či organizace. To se změnilo až od 12. století například na mezinárodně operujících univerzitách, na školách žebravých řádů, díky náboženským reformním hnutím, jako je Devotio moderna, velkým koncilům a konečně vlivem raného humanismu a jeho sodalit (regionálně vázaných, avšak nadregionálně operujících společností). Postupně se tak utvářejí náznaky komunikačních sítí s větším přesahem (Müller 1996: 80n.).

Jako důsledek vynalezení knihtisku Müller uvádí, že zhruba po roce 1450 se během pouhých pár desetiletí stávající písemnictví několikrát znásobilo, a to jak co do počtu titulů, tak co do velikosti jejich nákladů. Akumulace vědění od té chvíle probíhala převážně na základě písma, přičemž veškeré vědění bylo zprostředkováno knihovnami. Tím se to, co Platón zamítl a odsoudil, stalo díky knihtisku všeobecně dostupným novým médiem a centrální instancí kumulovaného vědění. Vzdělanci se tím nestali o nic více zapomnětlivými, avšak způsob jejich učenlivého rozpomínání se tím radikálně proměnil.

Protože nyní přístup ke knihám určoval především samotný knižní trh, ztrácely instituce, které dosud spravovaly písemnictví a s tím i veškeré vědění, jako například církve, svoji kontrolní funkci. „Jako protipatření se objevily pokusy administrativního omezení, jako jsou cenzura a indexy zakázaných knih“ (Müller 1996: 79). Proměny, k nimž v souvislosti se světovou literaturou docházelo v důsledku stoupajícího počtu tištěných děl, lze shrnout na příkladu dvou knižních projektů. V roce 1545 vyšla v Curychu *Bibliotheca universalis* zdejšího polyhistora Konrada Gessnera. Tato publikace představovala první pokus sestavit celkový seznam veškerých



spisů, přičemž jediným principem tohoto soupisu bylo abecední řazení podle příjmení autorů. Konkurenční projekt pochází od jezuity Antonia Possevina, jehož *Bibliotheca selecta*, jak sliboval již název, vybrala z nekonečné řady knih pouze ty, které povznášejí katolické křesťany.

Vraťme se však ke snahám filozofů uchopit lidskou paměť. René Descartes postavil do protikladu ke „lživým vzpomínkám“, které připisoval představivosti a smyslům, opětovné rozpomínání se na vrozené ideje. Zatímco v tomto bodě tedy navazoval na platónskou nauku o anamnézi, hodnotil na druhou stranu vzpomínku — v rozporu s Platónem, který poznání ukotvoval čistě jen ve vzpomínání — pouze jako akcidentální vlastnost duševní substance.

John Locke kritizoval preexistenci idejí, již znovu předpokládal Descartes, a překonával (jako už Augustinus) dichotomický protiklad vzpomínky a zapomnění. Rozlišoval při tom dva druhy zapamatování (*retention*), a sice „hloubání“ (*contemplation*), které chápe jako „uchování ideje, jež je do mysli přivedena, ještě po nějaký čas v aktuálním zorném poli“, a samotnou paměť (*memory*), již vnímá jako „skladiště našich idejí“ (Locke 2012: 146). Tím, že vedle „paměti“ vyčlenil ještě druhý způsob zapamatování, „hloubání“, přenesl do novověku dvě myšlenky, s nimiž se setkáváme již u Augustina: vzpomínání je něčím jiným než jen čistým uchováváním vrozených idejí, neboť akt vzpomínání není možné chápat jen ve vztahu ke vzpomínaným událostem, ale je ho třeba chápat jako lidskou schopnost *sui generis* — jako formu činně vzpomínajícího vědomí. Propletení vzpomínky a zapomnění vede u Locka k tomu, že nevnímá identitu jako výsledek setrvávajícího já (*sich durchhaltendes „ich“*), ale chápe ji jako rezultat vzpomínání, jímž se prolíná zapomnění.

Gottfried Wilhelm Leibniz naproti tomu sáhl ještě jednou zpátky k Platónově nauce o anamnézi, avšak hodlal ji takříkajíc „osvobodit“ od její základní myšlenky preexistence idejí. Platónova chyba měla podle Leibnize spočívat v tom, že chápal ideje jako nejprvnější základ, jenž si udržuje nezávislost na vzpomínání, v důsledku čehož pak bylo možné vzpomínku chápat jen jako sekundární aktivizaci věčných idejí. Pro Leibnize je naopak jakékoli vzpomínání vzpomínáním na již jednou prožité, což lze chápat jen ze vzpomínání samého. Rozvíjet tuto myšlenku se mu ostatně nejpřesvědčivěji daří v jeho výkladech k *petites perceptions*, neboť právě z takové nepostřehnutelné percepce vyvozuje to, co se obvykle nazývá individuem. Prostřednictvím těchto počitků se uchovaly jednotlivé stopy jeho dřívějších stavů, s jejichž pomocí došlo k propojení se stavem současným. Proces nezáměrného vnímání přitom není možné



bez ztráty přeložit do ohraničitelných mentálních reprezentací, takže vzpomínání je u Leibnize myšleno jako něco zásadně odlišného od uchovávání určitého vnějšího „data“ v nitru.

Nejvýraznější kritiku novověkého mentalistického pojmu rozumu a jeho nedůvěry vůči schopnosti vzpomínat pak formuloval Giambattista Vico ve své *Scienza nuova* (Základy nové vědy o společné přirozenosti národů). U Vica se paměť stává jak uměním jazykové tvorby, tak schopností vytvářet smysl. Vico považoval paměť (*memoria*) s obrazotvorností (*fantasia*) a vynalézavostí (*ingegno*) za triádu, jež má kulturotvornou funkci a vytváří z jednotlivých vzpomínkových dat souvislé dějiny. Takto se u něj stávají z dějin jazyka přírodní dějiny forem kulturního vzpomínání. Jinak řečeno: vzpomínání je pro Vica vždy něčím více než jen paměti vybavující si objekty. Projevuje se jako fantazie a vynalézavost přeměňující a dotvářející předměty, na něž vzpomínáme. Produktivní stránku vzpomínání chápe Vico jako radost z vynalézání (*ars inveniendi*). Přitom však na vzpomínání nepovažuje (jako předtím Aristotelés) za nejpodstatnější pouhé holé opakování, ale usouvztažnění dat. Při této syntéze je vzpomínka ovšem nevyhnutelně odkázána na materialitu vnějších znaků. Veškerá kultura je podle Vica zakotvena ve vztahu mezi předmětnou materialitou a svobodnou schopností vzpomínat. Tím však Vico postuluje také nutnou potřebu neustálé „práce paměti“ (*Erinnerungsarbeit*). Žádný její obsah si nelze uchovat natrvalo, neboť je ohrožen „barbarstvím reflexe“, k níž dochází vždy, když má být lidská vzpomínka nahrazena technologiemi ukládání paměťových obsahů, čímž Vico — byť za jiných předpokladů — opakuje Platónovu kritiku písma.

Na rozlišování reproduktivní a produktivní schopnosti vzpomínání trval ještě i Immanuel Kant, na což pak navázal i německý idealismus. Locus classicus Kantova pokusu vytvořit teoretický model paměti představují pasáže věnované „trojí syntéze, která se nutně vyskytuje ve veškerém poznání“ (Kant 2001: 520), v jeho *Kritice čistého rozumu*. V souvislosti s první syntézou aprehenze zde Kant uvádí:

V každém názoru je obsažena rozmanitost, kterou bychom si však jako takovou nemohli představit, kdyby mysl v posloupnosti dojmů nerozlišovala čas, neboť každá představa *jakožto obsažená v jednom okamžiku* [sic] nemůže být nikdy ničím jiným než absolutní jednotou (Kant 2001: 521).

Funkci paměti však tematizoval Kant teprve ve druhé syntéze, „syntéze reprodukce v obraznosti“:





Kdybych však předcházející [představy] vždy zapomínal a nereprodukoval je při postupu k částem následujícím, nemohla by nikdy vzniknout celá představa, ani žádná z výše uvedených myšlenek, ba dokonce ani ty nejčistší a prvotní základní představy prostoru a času (tamtéž: 522).

Následuje pak třetí syntéza, „syntéza rekognice v pojmu“ (tamtéž: 523), která se však již nevztahuje na samotný výkon paměti.

Je to právě tato trojí syntéza, již Kant považuje (stejně jako v případě vznešeného) za nepovedenou. V *Kritice soudnosti* čteme, že vznešeno — na rozdíl od krásného, které si stále udržuje pevný tvar — „lze nalézt také v předmětu postrádajícím formu, pokud je v něm nebo díky němu představována neomezenost a zároveň je přimýšlena její totalita“ (Kant 1975: 81). Jako nekonečnost stojí vznešeno výše než konečnost představitosti, kterou lze u Kanta chápat též jako omezenost paměti:

Pojmout názorně nějaké kvantum do obrazotvornosti [...], k tomu patří dva akty této schopnosti: *pojetí* (*apprehensio*) a *sjednocení* (*comprehensio aesthetica*). Pojetí nečiní žádné potíže, neboť může jít do nekonečna, ale sjednocení se stává stále těžší tehdy, čím dál postoupí pojetí, a dosáhne brzy svého maxima, totiž esteticky největší základní míry odhadu velikosti (Kant 1975: 86).

Tváří v tvář vznešenému tak ztroskotává „*comprehensio aesthetica*“. Obrazotvornosti jako smyslové a konečné schopnosti se nedaří zpracovat vjemy, jež na ni dorážejí, takže se v této zkušenosti příroda zdá být bezúčelnou, což se odráží v pocitu nelibosti. Druhou navazující fází libosti popisuje Christine Priesová tak, že

subjekt přichází na myšlenku, že sama tato tak převeliká a přemocná příroda je změřena nekonečností rozumu jako jen nepatrně malá a její moc, jež sice oproti smyslové stránce člověka mnohé zmůže, nezmůže nic vůči této její inteligibilní schopnosti; že se tedy tento subjekt jako rozumné stvoření nachází v jistotě a je přírodě nadřazen. Skutečnost, že při tom vůbec vzniká libost, pro Kanta dokládá přítomnost idejí a jejich schopností, tj. rozumu (Priesová 1989: 9).

Tak jednoduše se to však přece jen s kantovským vznešenem nemá, jak ostatně naznačuje již titul velké studie Christiny Priesové k tomuto tématu: „Přechody bez mostů: Kantovo vznešeno mezi kritikou a metafyzikou“. Priesová zde představila názor, že neúspěch smyslového vnímání





zůstává nadále přítomný v triumfu rozumu. Vznešené se tak stává „paradoxem“, a to do té míry, do jaké ukazuje, že jen oddělením (a skrze něj) vedou přechody. Jde současně o ztroskotání i nový horizont. Ještě jasněji se vyjádřil Jean-François Lyotard:

Když se rozhodneme obývat kantovský dům (který je zatracenou barabiznou), můžeme si položit otázku, proč rozum tvrdí představivosti, že by jí měl ukazovat absolutno. Kdyby byl rozum rozumným, věděl by, že představivost nemůže zachytit absolutno skrze předpoklad [...]. Je-li rozum rozumným, může požadovat prostřednictvím přírody výklad pouze od krásna. Ve vznešeném dochází rozum k šílenství (Lyotard 1989: 333).

Trpělivým vyrovnáváním se s konceptem vznešena můžeme tedy ukázat také u tohoto jinak tak pečlivě postupujícího filozofa hlubokou propast v pojetí vzpomínání, čemuž se zde však z nedostatku prostoru nebudeme moci dále věnovat (Weinberg 2006: 477n.).

Georg Friedrich Wilhelm Hegel považoval v rané fázi své filozofické tvorby vzpomínku za základ vědomí, jež není možné uchopit reflexí, a hovořil v souvislosti s tím o paměti jako o „kostnici skutečností“ (*Beinhaus der Wirklichkeiten*) (Hegel 1970: 346). Později však u něj nabývá paměť opět na významu a (holá) vzpomínka je vnímána jako součást obrazotvornosti. V přednáškách o estetice (Hegel 1966) se zdá být vzpomínka jen zachycením jednotlivostí vnějšího dění, a jako taková je přísně podřízena všeobecnému duchu. Již v *Jenaer Systementwürfen zur Philosophie des Geistes* (Jenský systematický návrh filozofie ducha) redukoval vzpomínání na nástroj, skrze nějž vstupují vnější předměty do panství já. Proti klad této formy vzpomínání představují konkurující instance zapomnění a zvěčnění. K paměti zde Hegel poznamenává: „Činnost vytváření znaků můžeme nazvat především produktivní pamětí (zprvu abstraktní *mne-mosyne*), přičemž paměť, jež bývá zaměňována a směřována s představou a představivostí, má co do činění pouze se znaky“ (Hegel 1992: 452). Na pozadí této odkázanosti paměti na znaky je to právě tzv. „činná“ řeč, jež podle Hegela tvoří nejpodstatnější jádro vzpomínání.

Nejdůležitějším aspektem pojetí paměti je od 18. století fakt, že zatímco do této doby byla paměť chápána v horizontu rétoriky jako *ars*, s koncem 18. století začala stále více platit za *vis*, tedy vnitřní sílu individua. Do jisté míry to odpovídá také proměně vnímání literární činnosti. Zatímco v baroku byl básník vnímán stále ještě jako „poeta doctus“, jenž má za úkol přivlastnit si již existující tradici a vytvořit z ní něco nového, přičemž kvalita neměla spočívat v samotné novosti nebo originalitě, ale



v obzvláště okázalém utváření tradice, v 18. století si razí cestu pojem génia. Ten se později často chápe jako klíčový pro rozchod se všemi literárními pravidly. Ve skutečnosti zde však šlo „jen“ o přesunutí pravidel do básnickova nitra. Génius s nimi nakládá tak, jako by mu bylo dáno od Boha či od přírody. Protože však pravidla nyní nese sám v sobě, nemusí se již řídit „vnějšími“ předpisy a poetikami. Tento obrat ve vztahu niternosti a vnějškovosti tvorby odpovídá přeformátování modelů lidského vzpomínání.

Originalita se v horizontu literatury skutečně stává ideálem teprve v pozdním osvícenství. Navážeme-li zde na výše představené změny vyvolané knihtiskem, můžeme říci, že se konečně dostáváme do bodu, kdy je již čtenář schopný rozumět textu jen a pouze na pozadí svých individuálních zkušeností (a tedy vzpomínek). Není proto překvapivé, že to vede ke vzniku hermeneutiky jako umění výkladu, jež se etablovalo v Německu víceméně společně se spisy Friedricha Schleiermachers. Wilhelm Dilthey později hermeneutiku integroval do svého modelu literatury jako básnictví prožitku (*Erlebnisdichtung*). Autor podle něj ve svých textech vzpomínáním rozšiřuje své zkušenosti; čtenář je schopen dekodovat význam vzpomínek (jež jsou stylizovány do samotné podstaty věci) na základě vzpomínek vlastních, respektive na základě svého lidství.

Tak jednoduše však Schleiermacher svou hermeneutiku nezamýšlel. Nalezneme u něj spíše rozhodný názor, že je třeba rozumět autorovi lépe, než si rozuměl on sám. Schleiermacher přitom nejprve vztáhl každý jazykový výrok vůči celku řeči (tomu by měl odpovídat gramatický rozbor textu), současně jej však také uvedl do vztahu k myšlení jeho původce (na to se zaměřuje psychologický výklad). Završení takového výkladu však Schleiermacher popsal jako „konstrukci konečné určitosti z nekonečné neurčitosti“ (Schleiermacher 1993: 80). Oba výklady tedy lze dokončit jen při plné znalosti jazyka, respektive úplné znalosti lidí. Protože však dosáhnout obojího není nikdy možné, „je třeba přecházet od jednoho k druhému, a jak to má probíhat, nelze shrnout do žádných pravidel“ (Schleiermacher 1993: 81). Thomas Wirtz proto právem označil Schleiermacherovu hermeneutiku za „spektakulární případ dekonstrukce“: „nevyhnutelná spolupráce paměti a rozumění je současně spoluprací jejich vzájemného vyvracení“ (Wirtz 2001: 75).

V 19. století začal uvažování o paměti ovlivňovat pozitivismus, což povětšinou vedlo k výrazné redukci komplexity jejích modelů. V reakci na taková zjednodušení vztáhl Søren Kierkegaard vzpomínání — s odkazem na Platóna — opět ke smyslu žitého světa. Vzpomínání, jež je obvykle chápáno jako návrat k minulému, představuje podle něj mnohem



spíše opakování. Opakovat lze sice právě pouze to, co již minulo, protože se však jedná o opakování ve vzpomínce, stává se sama okolnost opakování vždy něčím novým. Kritérium praktického hlediska vzpomínání vede u Kierkegaarda jak v etickém, tak v estetickém ohledu k základnímu rozlišení mezi pamětí a vzpomínáním.

Friedrich Nietzsche přehodnotil ve své úvaze „O užitku a škodlivosti historie pro život“ dosavadní pohled na funkci zapomínání. Nietzsche přisoudil zvířeti šťastný ahistorický život, zatímco člověk má být právě díky svému nadání vzpomínat uschopněn k vytváření kultury. Množství toho, co si individuálně a kolektivně předáváme, však také může narůst do takové míry, „že přemíra historie živému škodí“ (Nietzsche 2005: 86). Zapomnění se proto stává podmínkou možnosti vést individuální i společenský život.

Krátce po Nietzscheovi poukázal Henri Bergson na fakt, že na paměti (*mémoire*) se rovnocenně podílí minulost i současnost, a tudíž (znovu) vzpomínat znamená znovu se rozpomínat opakovaným tvořením. Bergson rozlišuje dvě formy paměti (Bergson 2003: 113). První, označovaná jako paměť návyku (*la mémoire habitude*), opakuje minulost, aniž ji chápe jako minulou. Využívá předem získané schopnosti k tomu, aby mohla vyřešit přítomné úkoly, a funguje tudíž do velké míry automaticky. Její funkce je do těla vepsána tak hluboce, že ji není třeba vědomě vyvolávat. Druhou pamětí je čistá paměť (*la mémoire pure*), tedy paměť, skrze níž vzpomínáme. Uchovává zážitky v podobě vzpomínaných obrazů, které reprezentují to, co jsme prožili. Ve vzpomínce však prožité rozpoznáváme současně jako minulé. To, co jsme prožili, slouží ke kontemplaci a vytváření teorií. Je přitom plně duchovní, a představuje tedy vlastní paměť.

Moderna jako celek zastávala názor, že skutečná vzpomínka neprobíhá ve vědomém vzpomínání, ale skrze dříve nepovšimnuté detaily (srovnej „*mémoire involontaire*“ Marcela Prousta) či šokem způsobenými reminiscencemi (Walter Benjamin). Na náš historický přehled zde můžeme navázat dopisem Theodora W. Adorna Walteru Benjaminovi, kde se Adorno vyjadřuje o Benjaminově textu *O některých motivech u Baudelaira*:

Zda člověk může získat zkušenost, či nikoli, rozhoduje v poslední instanci to, jak zapomíná. Odkazujete k této otázce v jedné poznámce pod čarou, v níž docházíte k závěru, že Freud nijak nerozlišuje vzpomínku a paměť (čtu poznámku jako kritiku). Nemá být naším úkolem propojit celý protiklad zkušenosti a prožitku s dialektickou teorií zapomnění? [...] Asi nemusím dodávat, že nám přitom nepůjde o to, abychom ještě jednou zopakovali hegelovský verdikt proti zvěčňování, ale spíše



o kritiku zvěčnění, tj. o rozvíjení odporujících si momentů, které ležely dosud v zapomnění (Adorno — Benjamin 1994: 417n.).

Obrat zpět k rétorickému pojetí paměti vedl především v návaznosti na poststrukturalismus k novému etablování se mnemotechniky jako paradigmatu moderního umění (k tomu se ostatně vztahuje již Baudelaireovo diktum hovořící o umění jako o „mnemotechnice krásy“; Baudelaire 1968: 131). Tomuto obratu na začátku století předchází zesílený zájem o kolektivní (Maurice Halbwachs) či „kulturní paměť“ (Aby Warburg). Protože Maurice Halbwachse již ve svém úvodu zmiňuje Alexander Kratohvil, uzavřeme náš přehled po dějinách západního modelování paměti poznámkami o vlivném pojetí kulturní paměti Aby Warburga.

Již uměnovědná disertace Aby Warburga, jež vyšla v roce 1893, si kladla otázku po druhém životě antiky. Skutečnost, že Warburg tento problém zkoumal na základě líčení „pohnuté stafáže“ (*bewegtes Beiwerk*), ukazuje, že nebyl zastáncem Winckelmannova chápání antického umění jako „ušlechtilé jednoduchosti“ a „tiché velikosti“. Mnohem spíše vycházel jak z magické, tak racionálně zaměřené antiky. Centrálním pojmem jeho ikonologie se stal symbol v pojetí Friedricha Theodora Vischera, který symbolu přisoudil estetickou funkci oduševňování vnímaného mezi dvěma extrémami magické záměny obrazu s významem a čistě rozumovým odkazem alegorie. Warburg se dále vztahuje k evoluční teorii a přírodovědným modelům paměti (obzvláště Richardu Semonovi), které však převedl na pole kulturních věd. Zatímco ještě raný Warburg uznával individuálně-geniální vztah k antice, v pozdějších teoriích se již spíše jednalo o „sociální paměť“. Warburgem požadované získání určitého prostoru rozvášného myšlení bývá v pozdějších pozitivních hodnoceních vnímáno často v teleologické zkratce, přičemž bývá ignorována jiná jeho teze o „kmitavém postupu“ (*eines Pendelganges*), jímž má na mysli neustálé opouštění původně antického způsobu zprostředkovávání magie a rozumu a současně potřebu opětovného navracení se k němu. Ačkoli se „Warburgova kulturněvědná knihovna“ (*Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*) později rozvinula do veřejné badatelské instituce, Warburg zpočátku neustále přeskupoval její knižní fondy, což doslova fyzicky odráželo momentální podobu jeho úvah. Po dlouhém zotavování z psychického kolapsu přivítal Warburga v roce 1924 jeho zástupce Fritz Saxl velkými tabulemi, na nichž se nacházely fotografie obrazů, jimiž se Warburg zabýval. Warburg posléze tuto metodu rozpracoval v *Atlasu Mnemosyne*, kde se pokusil s pomocí kompozice obrazů dokázat tradování formulí patosu, jimiž rozuměl obrazné vystižení vystupňovaného výrazu citů charakteristické pro antiku. Později



se ve Warburgově škole, k níž patřili mezi jinými Edgar Wind a Erwin Panofsky, původně paradoxní Warburgova východiska stále více zužovala. Další vývoj uvažování o paměti pak dokumentují v této antologii již konkrétní příklady.

Na závěr bychom se však přece jen ještě jednou vrátili k politické dimenzi otázky kulturní paměti a tematizovali ji na příkladu vyrovnávání se s holokaustem. Ten tvoří zásadní součást německé a izraelské (resp. židovské) kultury vzpomínání. V prvních letech po druhé světové válce se však o něm v Německu takřka vůbec nehovořilo. Panovala zde „neschopnost truchlit“, která se vztahovala k základní neochotě vzpomínat. Teprve jeruzalémské procesy s Eichmannem (1961), frankfurtské procesy s veliteli Osvětimi (1963–1968) a konečně i na začátku zmiňované otázky generace roku 1968 směřované jejím otcům a matkám vedly společně s posíleným historickým výzkumem ke vzniku německé kultury vzpomínání na holokaust. Ta se později otiskla také do památníků, jež jako celek charakterizovala neuchopitelnost a nezobrazitelnost této události. Andreas Huyssen spatřuje v mase vybudovaných památníků v Německu dokonce „mání vzpomínání vskutku monumentálních rozměrů“ (Huyssen 1999: 191), o níž lze tvrdit, že „čím více existuje památníků, tím více se stává minulost neviditelnou a tím snaží se zapomínat“. Skutečně se jedná o „likvidaci, veřejný úklid radioaktivního historického odpadu“ (Huyssen 1999: 193).

V návaznosti na pád železné opony, po němž si opět tváří v tvář stali bývalí pachatelé a oběti druhé světové války, se objevily snahy proměnit vzpomínání na holokaust (například v rámci mezinárodní konference o holokaustu na počátku roku 2000 ve Stockholmu či prohlášením 27. ledna, Dne osvobození vyhlazovacího tábora Osvětim, oficiálním vzpomínkovým dnem mnoha států Evropské unie) v evropskou či mezinárodní záležitost. Sjednání pohledu na tyto události je však vzhledem k dosavadnímu naprosto odlišnému přístupu k nim mimořádně obtížné, a to již proto, že úzce souvisí také s dalšími, opět rozdílně hodnocenými událostmi (např. tématem odsunu/vyhnání v případě Německa na jedné straně a Polska a České republiky na straně druhé). Je třeba se rovněž ptát, zda univerzalizace vzpomínání na holokaust nepřináší také rozostření a ztrátu konkrétního kontextu. Po pádu komunismu stojí země bývalého Varšavského paktu před problémem, jak k tomuto tématu opět nalézt vztah, jenž by nahradil dosud převládající vytěsnění a mlčení. To však občas doprovází námitka, že by kvůli holokaustu neměly být zapomenuty ani zločiny spáchané ve jménu stalinismu. Ačkoli vposledku můžeme hovořit jen o jediné evropské kultuře, vzpomínáme-li též na rozhodující společné historické události jednotně, budou v protikladu k tomu stále



existovat odlišné role jednotlivých států v těchto dějinách, jejichž odlišnost by byla tímto sjednocením zapomenuta.

Tato poslední poznámka nás pak ještě jednou vrací takřkajíc k praktické relevanci častokrát vysoce teoreticky vedené diskuse. Je třeba popřát předkládané publikaci, která poprvé v českém překladu dokumentuje tuto teoretickou debatu, také právě z tohoto důvodu širokou a důkladnou recepci. Ve vědeckém vyrovnávání se s kulturní pamětí se jedná totiž vždy o víc než jen o přiměřené chápání fungování paměti. Jde pokaždé především o vytvoření rámce, v němž by bylo možné překonat zjednodušování „národních“ pamětí, přičemž však současně nesmí být naším zájmem dopustit, aby se tyto národní paměti rozpustily ve všeobecné evropské, či dokonce světové paměti. Vzhledem k současné krizi ve světě a — zúžíme-li náš horizont — v Evropě je však nanejvýš zapotřebí zamyslet se nad možnostmi rovnováhy mezi kulturní pamětí, jež je nám vždy vlastní, a tou, jež nás spojuje.

Přeložil Václav Smyčka

Literatura

ADORNO, Theodor W. — BENJAMIN, Walter

1994 *Briefe und Briefwechsel, Band 1: Briefwechsel 1928–1940* (Frankfurt am Main, Suhrkamp)

ARISTOTELES

1995 „O paměti a vzpomínání“; in Richard Sorabji: *Aristotelés o paměti*, přel. Martin Pokorný (Praha: Rezek)

ASSMANN, Jan

2001 *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*; přel. Martin Pokorný (Praha: Prostor)

ASSMANNOVÁ, Aleida

2002 „Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften“; in Lutz Musner — Gotthart Wunberg (eds.): *Kulturwissenschaften: Forschung — Praxis — Positionen* (Wien: WUV), s. 27–45

AUGUSTINUS Aurelius

1926 *Vyznání*; přel. Mikuláš Levý (Praha: Kuncíř)

BACON, Francis

1974 *The Advancement of Learning and New Atlantis*; ed. Thomas Case (Oxford: Oxford University Press)

BAUDELAIRE, Charles

1968 *Úvahy o některých současnících*; přel. Jarmila Fialová et al. (Praha: Odeon)

BERGSON, Henri

2003 *Hmota a paměť*; přel. Alan Beguivin (Praha: OIKOYMENH)

GIESECKE, Michael

1991 *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit: Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp)

GINZBURG, Carlo

2000 *Sýr a červi*; přel. Jiří Špaček (Praha: Argo)

HALL, Stuart

1996 „The West-and-the-Rest: Discourse and Power“; in Stuart Hall — David Held — Don Hubert — Kenneth Thompson (eds.): *Modernity* (Cambridge, Mass.: Oxford), s. 184—227

HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm

1966 *Estetika*, sv. 1 a 2; přel. Jan Patočka (Praha: Odeon).

1970 „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“; in týž: *Werke in 20 Bänden*, sv. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp)

1992 „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“; in týž: *Gesammelte Werke*, sv. 20 (Hamburg: Felix Meiner)

HUYSEN, Andreas

1999 „Monumental Seduction“; in Mieke Bal et al. (eds.): *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* (Hanover — London: University Press of New England)

KANT, Immanuel

1975 *Kritika soudnosti*; přel. Vladimír Špalek a Walter Hanse (Praha: Odeon)

2001 *Kritika čistého rozumu*; přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem (Praha: OIKOYMENH)

LOCKE, John

2012 *Esej o lidském chápání*; přel. Miloš Dokulil (Praha: OIKOYMENH)

LYOTARD, Jean-François

- 1989 „Das Undarstellbare — wider das Vergessen: Ein Gespräch zwischen Jean-François Lyotard und Christine Pries“; in Christine Pries (ed.): *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (Weinheim: Acta Humaniora), s. 319—347 a 333

MÜLLER, Jan-Dirk

- 1996 „Das Gedächtnis der Universalbibliothek: Die neuen Medien und der Buchdruck“; in Hartmut Böhme — Klaus R. Scherpe (eds.): *Literatur und Kulturwissenschaften: Positionen, Theorien, Modelle* (Hamburg: Reinbek)

NIETZSCHE, Friedrich

- 2005 *Nečasové úvahy*; přel. Pavel Kouba a Jan Krejčí (Praha: OIKOYMENH)

PRIES, Christine

- 1989 „Einleitung“; in táž (ed.): *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn* (Weinheim: Acta Humaniora), s. 1—30

RIEGER, Stefan

- 1997 *Speichern/Merken: Die künstlichen Intelligenzen des Barock* (München: Fink)

SAKAI, Naoki

- 2001 „Dislocation of the West and the Status of the Humanities“; in Naoki Sakai — Yukiko Hanawa (eds.): *Specters of the West and the Politics of Translation* (Hong Kong: Hong Kong University Press), s. 71—94

SENECA, Lucius Annaeus

- 1977 *Útěchy*; přel. Václav Bahník (Praha: Odeon)

SHAKESPEARE, William

- 1970 *Sonety*; přel. Jan Vladislav (Praha: Mladá fronta)

VICO, Giambattista

- 1991 *Základy nové vědy a společné přirozenosti národů*; přel. Martin Quotidian (Praha: Academia)

WEINBERG, Manfred

- 2006 *Das unendliche Thema: Erinnerung und Gedächtnis in der Literatur/Theorie* (Tübingen: Francke)