

Asimilace jako proces univerzálních dějin¹

Miloš HAVELKA

Assimilation as a Process of Universal History

Jindřich Kohn's essays, written in the first third of the last century, represent an interesting attempt to elaborate the project of assimilation as a historical and philosophical concept that went beyond the Czech-Jewish assimilationist ideas of the time: firstly, with its Hegelian phenomenological interpretation of assimilation as an (essentially) eschatological process of history, culminating in the assimilation of the whole of humanity, and secondly, as an original contribution to the Czech history of ideas and to the interpretation of its central figures. Kohn's philosophy of history intrinsically linked the traditions of Jewish thinking with the mainstream of the Czech philosophy of history of the 19th century, especially with the ideas of T. G. Masaryk. In this context, we can consider J. Kohn as one of the important interpreters of Masaryk's work. Using Masaryk's ideas of humanity and democracy, and especially the idea of the religious meaning of (Czech) history, Kohn created an original philosophical-historical concept of universal assimilation of all human race based on respect and reciprocity, consciously opposed not only to the nationalism of the time, but also to the growing Zionist movement. Its important segments were an analysis of the spiritual situation of the present and the ethical nature of Jewish nationalism, which served as a starting point for understanding Czech-Jewish assimilation as a function of the pro-modernist transformation of Jewish identity.

Keywords: Jindřich Kohn; T. G. Masaryk; G. W. F. Hegel; history of ideas; Czech thought; historical eschatology; assimilation

DOI: 10.14712/24645370.3056

Miloš Havelka is a full professor at Charles University, Faculty of Humanities, milos.havelka@fhs.cuni.cz

¹ Studie vznikla v Masarykově ústavu a Archivu AV ČR díky podpoře Grantové agentury ČR, číslo projektu 21-24776S.

„...žlutý jako staletý pergamen, zachumlaný do plnovousu starozákonního proroka, chodil, prostouplý vidinami nového uspořádání světa, nepřítomně Prahou a jejími vzdělanými společnostmi... Mluvil řečí, již bylo někdy těžko rozumět, neboť musil vymyslet mnoho nových slov pro pojmy, jež, jak říkával, jsou dosud pro svět skrytým tajemstvím... Byl zaposlouchán v osudy národů, kterým věstil z prastaré minulosti i z toku dějin. Byl posedlý příštím svého národa, jemuž náležel, protože jej vroucně miloval. Praha byla jeho Sion a nad českou vesnicí, posetou ve vlhde noci stříbrem hvězd, skláněl se v úžasu jako nad betlémem. Světlo světa viděl rozžehnuté v moudrosti lidu... V křížové cestě českého národa spatřoval jeho vyvolenost. V Toru věřil, proto o ní přemýšlel... Český žid Jindřich Kohn.“

Z nekrologu Zdeňka Bořka-Dohalského v *Lidových novinách* 43/1935, s. 7.

„Jsme plody dějin a plodíme dějiny. Je třeba, abychom takoví byli vědoměji, radostněji a odpovědněji... Dějiny – nebyly dosud naším živlem. Bezvědomky dýchaly sice generace dějinnost, ale jejich živlem byla buď věčnost, nebo přítomnost. Nyní však ocitli jsme se či ustrnuli na hranicích, na nichž utkvěly dřívější kultury... Naše vnější účinnost jest o mnoho mocnější než vnitřní naše životnost... Dějiny jsou svět vybavujícího se lidství...“² Tak uvažoval o historické situaci židovského etnika, a vlastně i lidstva vůbec, českožidovský, v Plzni a později v Praze působící advokát, jeden z vůdčích představitelů česko-židovského asimilačního hnutí Jindřich Kohn³ v nedatovaném úvodu ke svému projektu univerzální filosofie dějin *Třetívěká demosophie*, který měl tvořit nejširší folii a dispozitiv⁴ pro pochopení duchovní situace jeho doby a z ní vznikajícího nového, promodernizačního, sebecpochopení židovské identity a forem soužití v měnícím se světě.

V těchto nejobecnějších souvislostech usilují následující výklady o rekonstrukci filosofie dějin Jindřicha Kohna a o ukázání jejich ideo-

² JINDŘICH KOHN, *Asimilace a věky*, 3 sv. (1.1, 1.2, 2), Praha 1936.

³ On sám za zakladatele uvědomělého českožidovského hnutí považoval pardubického lékaře Viktora Vohryzka; srov. JINDŘICH KOHN, *Viktor Vohryzek*, in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 211–216; Týž, *Náboženský pragmatismus Vohryzkův*, in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 46–49.

⁴ Pojem „folie“ zde používám jako označení pro působící konkrétnost sociokulturního pozadí a zároveň i existujících reflexí tohoto pozadí, z nichž většina projevů dané doby roste, anebo je jím ovlivněna; a „dispozitiv“ jako (významově) hierarchizovaný souhrn formálních i neformálních institucí, předpisů, zákonů, organizací, policejních opatření, náboženských forem, ideologických pouček a třeba i urbanistických řešení atp., sociálně a kulturně strukturující určitou dobu. K výkladu a použití těchto pojmů z Foucaultovy dílny, srov. např. GIORGIO AGAMBEN, *Was ist ein Dispositiv?*, Zürich-Berlin 2008.

vých vazeb – jakkoli to na první pohled může působit paradoxně – na myšlení G. W. F. Hegela a T. G. Masaryka. Metodologickým vodítkem zde byly historicko-filosoficky pojaté dějiny idejí německo-amerického historika a literárního vědce Arthura Onckena Lovejoye, formulované v jeho zakladatelském díle *The Great Chain of Being: A Study of the History of Idea* z roku 1936 (a poté několikrát vydané znova).⁵

Jindřich Kohn (1874–1936) se narodil v Příbrami. Pocházel z integrované židovské rodiny, která nicméně na vlastní kůži zažila pogromové násilí protižidovských nepokojů v prosinci 1918, kdy byl vypálen rodinný obchod.⁶

V Příbrami navštěvoval konfesijní obecnou školu s německým vyučovacím jazykem, později českojazyčné gymnázium. Po maturitě nastoupil na Právnickou fakultu Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze. Její českou větev absolvoval v roce 1896. Do vzniku republiky působil jako advokát v Plzni. Záhy se začal prosazovat jako publicista s těžištěm zájmu o českožidovská a v nejširším smyslu kulturní témata. Více než 1500 stran jeho článků a fejetonů vyšlo dvoudílně ve třech svazcích pod názvem *Asimilace a věky*.⁷ Vedle toho publikoval několik menších prací spíše monografického charakteru (*Politika a právo*, 1910; *Co jest a co není národní právo sebourčení*, 1912, znovu 1919; *O časovosti humanistického realismu*, 1912; *Příroda a duch*, 1925; *Němcům*, 1938; atd.). Více než devítisetstránkový rukopis Kohnovy zmíněné filosofie dějin s nadpisem *Třetivěká demosophie* a též řada menších úvah a fejetonů z druhé poloviny třicátých let (zhruba 1500 stran rukopisu), v mnohém doplňujících soubor *Asimilace a věky*, zůstaly nevydány dodnes. Prakticky neznámé skončily i Kohnovy úvahy o evropském sjednocení a střední Evropě, které zveřejnil po vzniku republiky pod pseudonymem J. K. Pravda v Kodíčkově a Peroutkově *Tribuně*, kam přispíval také svými genderovými úvahami.⁸ Nediskutované zůstaly v českém prostředí Kohnovy předběžné,

⁵ ARTHUR ONCKEN LOVEJOY, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Idea*, Cambridge 1936, 1961, 1970; německy: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt am Main 1993.

⁶ Srov. BEDŘICH ROEDL, *Drancování v Příbrami*, Vlastivědný sborník Podbrdská 18/1980, s. 107–117, zde s. 108; k tehdejší situaci podrobněji viz např. KATEŘINA ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé. Národní identita Židů v Čechách*, Praha-Litomyšl 2005, s. 108–122.

⁷ Viz J. KOHN, *Asimilace a věky*.

⁸ JINDŘICH KOHN, *Dopisy o reformaci politické (Ženám i nám)*, Tribuna, 1. 3. – 28. 10. 1919.

v *Asimilaci a věky* vydané filosoficko-dějinné studie k jeho *Třetivěké demosofii*, již je možné číst jako jistý pendant k Masarykově „filosofii českých dějin“⁹.

Už před první světovou válkou se Jindřich Kohn stal jedním ze zakladatelů Masarykovy „realistické strany“, na jejichž programových tezích se údajně podílel a za kterou v roce 1911 neúspěšně kandidoval do říšského sněmu¹⁰. Byl rovněž členem Masarykovy české sociologické společnosti, Mezinárodního sociologického institutu v Ženevě, a také předsedou československé sekce Panevropské unie. Sociologem v dnešním slova smyslu Jindřich Kohn asi nebyl, spíše sociálním filosofem a filosofem dějin, nicméně jeho výklady nacionalismu, asimilace, regionalismu, pokroku a transformací pospolitého života vůbec ho k dobové sociologii silně přibližovaly, i když jeho základní hledisko zůstávalo etické.

Po roce 1918 se Jindřich Kohn přestěhoval do Prahy, kde pokračoval v advokátské praxi i v publicistické činnosti v době, kdy českožidovské hnutí vlastně již oslabovalo. Tehdy také vznikla většina jeho fejetonů a esejí, později částečně přetištěných ve zmiňované rozsáhlé a tematicky široce založené knize *Asimilace a věky*.

Odhlédneme-li od Kohnových studentských prací, počátky jeho publicistické činnosti spadají do let 1909 a 1910. Už témata prvních publikovaných textů (*Angličtí židé a nebezpečí sionismu*¹¹ nebo *Masaryk – politický profil*¹²) naznačují těžiště dlouhodobých Kohnových zájmů. Vedle otázek židovské identity, formulace ideových důvodů asimilace a s tím spojené kritiky sionismu to byla „podpurná“ témata jako antisemitismus, češství, židovství, nacionalismus, vývoj, humanita, sebeurčení, budouc-

⁹ Výjimkou jsou práce Jiřího Vyskočila z šedesátých let (JIŘÍ VYSKOČIL, *Jindřich Kohn – česko-židovský humanisticko-ekumenický myslitel*, Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity B41, Brno 1965, s. 93–102; TÝŽ, *K humanistickému systému Jindřicha Kohna*, Filosofický časopis 14/1966, s. 629–642; TÝŽ, *Českožidovské hnutí*, Dějiny a současnost 8/1966, č. 4 a 5, s. 18–21 a 26–28; TÝŽ, *Sókratovský filosof*, Židovská ročenka, Praha 1988/1989, s. 40; ad.), většinou charakteristické úsilím přiblížit myšlení Jindřicha Kohna tehdy diskutovanému „antropologickému pojetí“ marxismu.

¹⁰ Viz *Směr* 2/1911, Plzeň, 6. 5. 1911, č. 18, s. 2.

¹¹ JINDŘICH KOHN, *Angličtí židé a nebezpečí sionismu*, Rozvoj 3/1909, Plzeň, 14.–21. 5. 1909.

¹² JINDŘICH KOHN, *Masaryk – politický profil*, Rozvoj 4/1910, Plzeň, 5. 3. 1910; znovu in: J. KOHN, *Asimilace a věky* 2, s. 1–5.

nost atp., ať už byla ukazována v kritické distanci, anebo v extrapolaci jejich možnosti¹³.

Patřilo k obecnějšímu – a možná i ideotvornému – pozadí českožidovských asimilačních snah vůbec, že jejich reprezentanti jako Viktor Vohryzek (1864–1918), nálezce *Jistebnického kancionálu* Leopold Katz (1854–1927), Eduard Lederer (1859–1944), spíše známý pod pseudonymem Leda, Bohdan Klineberger (1859–1928), Augustin Stein (1854–1937), Alois Zucker (1842–1906) a další, a vlastně i Jindřich Kohn, pocházeli z regionálních center nebo menších měst (z Plzně, z Pardubic, Jindřichova Hradce, Jistebnice atp.) a z jejich více než století stabilizovaných forem soužití, a že dlouho nebo vůbec působili mimo Prahu, což bylo dáno spíše existenčně než ideově. Jejich prostředí nebylo sice tak kulturně bohaté a intelektuálně diferencované, celkově bylo méně informované, ale bližší životu a v mnohém otevřenější a intelektuálně svobodnější.¹⁴ Byli to vzdělanci, ve svém působení situovaní v prostředí

¹³ Zvláštní segment podobných snah představovala také tzv. slavojudaistika, usilující propojovat slovanský a židovský element v dějinách, případně poukazovat na podobnost jejich situace. Pozornost tomuto hledisku věnoval i J. Kohn, viz k tomu např.: JINDŘICH KOHN, *Nové starožitnosti židovsko-slovanské*, in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 596–603; Týž, *Cyrl mezi Židy*, in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 579–584; Týž, *Asyrsko-perští předchůdci staroslovanských židů*, in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 590–595.

¹⁴ Odtud asi pocházel Kohnův zájem o regionalitu jako kulturní a politický fenomén, srov. JINDŘICH KOHN, *Nový regionalismus a produkce česká (1927)*; Týž, *Masaryk a regionalismus* (b. d.); Týž, *Novoregionalistický sloh výchovy lidové (1928)*; Týž, *Světový názor regionalisty (1928)*, vše in: Týž, *Asimilace a věky 2*, s. 488–513; Týž, *Regionalismus, pracovní pole asimilačního hnutí*, in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 840–847; atp. Podobně, a o něco dříve než olomoucký filosof a sociolog Josef Ludvík Fischer, jeden ze spoluvydavatelů Kohnových textů, viděl Kohn kulturní a politický potenciál regionů. V životě státu mu byly něčím tvořivým a rozvojovým, implicitně demokratizačním a případně aktivizačním. Nešlo tedy o představu kompenzace politického a kulturního centralismu v situaci budování nového státu, ale o něco tvořivého, co mířilo na souhru a součinnost všech prostorově rozptýlených míst různých duchovních aktivit a teritoriálně diferencovaných kulturních zkušeností. Byl to jakýsi pokus domýšlet demokracii i regionálně. V tom je jeho koncepci možné vnímat jako strukturální analogii k Masarykově „demokracii sociální“, podobně usilující zahrnout do demokratické politiky co nejširší sociálně diferencované vrstvy. Z hlediska dnešních přístupů sociologie se Kohn obracel k otázkám nutné vnitřní „kooperativní diferenciace“ každého systému, případně jeho „autopoietických“ (N. Luhmann) možností. Kohn si nepochybně uvědomoval deficit kulturního a politického života v regionech, upínajících se samozřejmě a jednostranně na centrum a přehlížejících vlastní možnosti. Regionalismus měl otevírat možnosti aktivace převážně maloměstského rázu tehdejšího života, ve kte-

spíše provinciálních „malých struktur“ (Otto Urban) pospolitého života a v soužití ustavujícím se pragmaticky. Těžiště jejich činnosti přitom velice často spočívalo hlavně ve spolkových aktivitách.

Otázky, z kterých tito českožidovští publicisté vycházeli, byly proto ve své situovanosti na jedné straně konkrétnější, více zapuštěné do každodennosti soužití (a občas i do historických zjednodušení), ve srovnání s publicistikou v centru se jejich témata kladla obecněji a teoretičtěji. Navazovali na odlišnou sociální i kulturní imaginaci a jejich myšlení bylo v mnohém idealističtější, s ohledem na problémy soužití moralizující, zároveň ale se zřetelnějšími univerzalistickými nároky.

Rozvoj českožidovského hnutí, postupně se ustavujícího od poslední čtvrtiny 19. století, byl nicméně v jeho posledním desetiletí limitován celoevropskou vlnou antisemitismu, která aktivovala domácí antisemitismus. Například před volbami 1895 se ve vedení mladočeské strany diskutovalo o použití „židovské (rozuměj: antisemitské) karty“,¹⁵ zřetelněji se pak český antisemitismus projevil v souvislosti s odvoláním Badeniho jazykových nařízení a zejména s „hilsneriádou“.¹⁶ Vypjatá doba českého antisemitismu se poněkud oslabuje přibližně kolem roku 1907. Jistý předělní tehdy tvořilo založení *Svazu českých pokrokových Židů* v roce 1907 (v řadě otázek stojící v opozici ke starší *Národní jednotě českožidovské*), ve kterém se sdružovali přívrženci Masarykovy „realistické strany“ a také sociální demokraté.

S ohledem na původ a horizonty osobních a skupinových zkušeností lze pak rozumět jistému problému, souvisejícímu s každým úsilím o podrobnější výklad intelektuálního východiska a dobové situovanosti Kohnových textů. Je jím jejich silně úvahová, fejetonistická, případně přednášková forma. Jindřich Kohn svá témata rozvíjel za pomoci parafrazí, s novotvory, metaforami a analogiemi spíše morálními než strukturálními,¹⁷ dobové ideje přebíral jakoby doslova, ale bez bibliografických

rém dominovali drobné střední vrstvy, průmyslové dělnictvo a rolníci a kde přirozenou kulturotvornou roli hráli místní akademici, úředníci a venkovští učitelé.

¹⁵ Viz k tomu distancující poznámky Josefa Kaizla (zejm. k pokusům o spojení mladočeské politiky s antisemitskými postoji), srov. JOSEF KAIZL, *Z mého života III. Od vstupu dra. Jos. Kaizla do národní strany až do jeho smrti*, část 1, Praha [1914], např. s. 362, 452, 453 atp.

¹⁶ Viz k tomu např. CHRISTOPH STÖLZL, *Kafkovy zlé Čechy*, Praha 1999.

¹⁷ Např. pokusy analogizovat české dějiny a dějiny Židů jako dvou etnik, podobných svými dějinami, se před první světovou válkou objevily několikrát a analogii používá také J. Kohn: „Národ český jest kus lidstva, které kráčelo a kráčí ze slávy přes úpadek k obrození. To také byla dráha židovstva od Golgaty do ghetta, od

odkazů. Jeho pojmosloví se může zdát nadnesené, formulace aktivizační a propojování otázek umělé. Odhlédneme-li od Kohnovy znalosti odborné filosofické a právní literatury, hledání původu jeho myšlenek a jejich návaznosti na širěji pojaté kulturněhistorické pozadí evropského židovského myšlení a jeho vývoj, třeba na roli Heinricha Heineho (1797–1856) při židovském osvojování německé idealistické spekulativní filosofie nebo na modernizační projekty německého reformního židovského hegelianismu – Salomon Formstecher (1808–1889), Samuel Hirsch (1815–1889) –, případně utopického socialismu – Wilhelm Weitling (1808–1871), Moses Hess (1812–1875), mladý Karel Marx (1818–1883) ad., je dost obtížné. To platí rovněž o možných vztazích k liberálnímu socialismu Ferdinanda Lassalla (1825–1864) či k liberálnímu judaismu Lea Baecka (1873–1956), nehledě na Hermanna Cohena (1842–1918) a jeho chápání judaismu jako náboženství morálky¹⁸ a původu moderní racionality. Podrobná textová analýza by ale asi prokázala, že Jindřich Kohn většinu jejich prací znal.

Výklady Kohnových textů se proto musí opírat spíše o myšlenkové a formulační podobnosti než o přímé doklady. To se týká také Kohnových vlastních interpretací jednotlivých myslitelů jako T. G. Masaryk, Baruch Spinoza, J. A. Komenský, kterého Jindřich Kohn dokonce považoval vedle sv. Pavla a sv. Augustina za třetí přelomovou postavu evropských duchovních dějin, usilujících o morální sjednocení lidstva. Opakovaně se k němu vracel a Komenského *Pansofi* považoval v těchto souvislostech za nedocenenou. Více než pro Kohnovy současníky se tak zároveň potvrzuje sociologicko-vědní teze Maxe Webera, že „...každá věda, i to nejjednodušší popisné vyprávění dějin, pracuje s pojmovou výstavou své doby“,¹⁹ která samozřejmě může implikovat jiné významové akcenty než ta dnešní. Projevovalo se to mimo jiné Kohnovým pozitivním vztahem k myšlenkám socialismu a utopickým zdůrazňováním jeho

znetvoření ghettové postavy židovské k plnému jejímu vzpřímení v sluneční lázni lepší doby...“ Srov. JINDŘICH KOHN, *Otázka židovská ve světle české otázky*, in: Týž, *Asimilace a věky* 1, s. 14. Na podobnosti překvapivě poukazuje ve svém problematickém protizidovském výpadu *Pro strach židovský* také Jan Neruda; viz JAN NERUDA, *Sebrané spisy*, řada první, díl 9. *Studie krátké a kratší* II, Praha 1910, s. 34–53, zde s. 37–38.

¹⁸ Srov. HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.

¹⁹ MAX WEBER, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in: Týž, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1988, s. 207.

historické role, nejen sociální, ale i kulturní, zejména při mizení etnických a náboženských rozdílů v budoucnosti.²⁰

Zcela obecně je v těchto souvislostech třeba poznamenat, že Kohnovy postoje, jeho kritiky setrvačnosti židovských tradic i sionismu nelze přiřazovat k dobovému, zejména v Německu poměrně rozšířenému liberálnímu judaismu, který se opíral o výsledky tzv. vědy o židovství (*Wissenschaft des Judentums*). Ta vycházela z historické kritiky židovského náboženství a proti tzv. rabínské moudrosti stavěla teoretické pojmy dobových duchovců. Stoupenci liberálního judaismu se údajně rozcházeli s židovskými tradicemi ve prospěch apologetické konstrukce judaismu racionálního, akceptovatelného buržoazní společnosti, a v řadě případů přijali negativní hodnotové soudy svého nežidovského prostředí. Zcela umlčeli židovskou mystiku 19. století, která, jak zdůrazňovali kritici liberálního judaismu jako Martin Buber či Gershom Scholem, byla vitálním prvkem židovské tradice. Podle obou těchto kritiků tak z apologetických důvodů zkreslili vnímání židovských dějin a kultury, a „...odstraněním iracionálního prvku ze židovských dějin“ vytvořili konstrukt, který neodpovídal realitě historického judaismu.²¹ Oproti onomu liberálnímu judaismu není v Kohnových výkladech přítomna polemická složka se samotnou tradicí, již on sám vykládal jako součást celkového humanistického dědictví, a objevuje se pouze v souvislostech kritiky její sionistické aktualizace. Zajímavé je Kohnovo částečné přijetí některých vnějších kritik židovské mentality, které mu v podobě jakési „negace negace“ dovoľovalo individualizované analýzy českého antisemitismu, např. statě Jana Nerudy *Pro strach židovský*.²² Duchovní produkce Jindřicha Kohna se tak do jisté míry odlišovala od hlavního proudu českožidovského asimilačního hnutí svými univerzalistickými, ve vypracované „fenomenologii dějin“²³ založenými myšlenkami o „asimilaci“ celého lidstva.

²⁰ Vliv textů mladého Marxe k židovské otázce zde nelze podcenit.

²¹ Srov. k tomu GERSHOM SCHOLEM, *Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum*, in: Týž, *Judaica 6: Die Wissenschaft vom Judentum*, Frankfurt am Main 1997, s. 9–67, zde s. 36; srov. také CHRISTIAN WIESE, *Leo Baecks liberales Judentum zwischen Vernunftreligion und Mystik*, in: *Glauben und Vernunft in den Weltreligionen*, (ed.) Werner Zager, Leipzig 2017, s. 99–132, zde s. 99.

²² J. NERUDA, *Studie krátké a kratší II*, s. 34–53.

²³ Pojem „fenomenologie“ ve smyslu vzestupu (vyjevování) podstaty lidského ducha v jeho stále vyšších stupních Jindřich Kohn používal v Hegelově smyslu (nikoli tedy ve smyslu Edmunda Husserla, zkoumajícího pod tímto nadpisem povahu a podobu bezprostředně daných jevů v lidském vědomí jako „věcí samých“). Podobně jako o něco málo později Ernst Cassirer ve třetím dílu *Filosofie symbolických forem*

Filosofie dějin a její snaha nacházet obecné, jednotící a univerzální tahy vývoje lidstva, údajně tvořící jeho podklad nacházející se „za“, respektive „pod“ dějinami jako jejich substance, jako jejich princip nebo idea, dnes patří k okrajovým a spíše sporným disciplínám historického i filosofického myšlení, přičemž se ale přehlíží její silný dobový emancipační potenciál. Většinou je – podobně jako schellingovská filosofie přírody – považována, ať už ve své teoreticky vypracované, nebo implicitní podobě, za plod romantického chápání světa a jeho touhy po absolutnu. Kritiky Hegelova²⁴ (a také Schellingova) chápání dějin a přírody (jako „filosofie dějin“ a „filosofie přírody“) a německého idealismu vůbec vedly po polovině 19. století ke snahám o „zvědečtění vědy“ a „historizaci dějin“.²⁵ Ty usilovaly poznání jak přírody, tak dějin spojovat silněji s výklady faktů zkušenosti a jejich kauzalit než se spekulacemi o jejich hlubší jednotě. Metafyzické hledání důvodů dění zde ustoupilo empirickému hledání kauzalit.

Klasická filosofie dějin, nahrazující starší „teologii dějin“, poprvé explicitně rozvíjená Voltairem v jeho *Eseji o obecných dějinách, mravech*

(s podtitulem *Fenomenologie poznání*, 1929) opakuje Jindřich Kohn po Hegelovi, že „... pravda je celek, a sice konkrétní a dějící se celek“, a souhlasí, že tento celek není dán najednou a jednorázově, nýbrž že se postupně rozvíjí z původní ideje, a musí být proto zachycen ve svém sebepohybu a podle svého vlastního rytmu. V hegelovské i v cassirerovské intenci se pohybuje také Kohnovo přesvědčení, že je to právě toto „rozvinování“ původu, ve kterém se teprve vypracovává („pročišťuje“) bytostné určení humanity. Viz k tomu např. JINDŘICH KOHN, *Dopisy k fenomenologii antiky* (1920) a *Dopisy k fenomenologii židovství* (1920), in: Týž, *Asimilace a věky* 1.2, s. 121–151 a 152–174.

²⁴ Jak známo, pro Hegela (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Úvod k přednáškám k filosofii dějin], Leipzig 1924, s. 53) nebyla historiografie jeho doby, konkrétně dějepisectví Niebuhrovo a Rankeho, žádnou vědou, ale jen pouhým (partikularizujícím) vyprávěním v zásadě kronikářské povahy o následnosti událostí. Znalosti těchto historiků údajně nejsou vědecké, protože se spokojují samy se sebou, nechtějí přesáhnout na celek vědění, neusilují o (zobecnující) systém a nepozvedají se k univerzálním principům, řídicím proces vývoje světa. Naopak onou vědou o nutnosti vývoje a zákonech historického dění pro Hegela byla až *filosofie dějin*, která údajně ví, že „svět je celek“ a že „... dějiny světa jsou přístupné rozumu“ (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen*).

²⁵ Tak se někdy označují procesy, k nimž došlo v druhé třetině 19. století, jejichž důsledkem bylo vymanění vědění o přírodě a o dějinách z nadvlády filosofických spekulací a které vedly k hledání konkrétních důvodů a příčin pro výklad událostí. Srov. k tomu např. WALTER SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfuldingen 1972, s. 320–325.

a duchu národů od Karla Velikého až po naše dny,²⁶ sice nezmizela úplně, ale záhy začala být nahrazována odlišným pojetím, a to filosofií dějin jako epistemologií historiografie, tzn. zkoumáním předpokladů a obecných podmínek historické práce, přičemž kantovské inspirace kritiky rozumu zde byly nepřehlédnutelné.

V českém prostředí filosofie dějin ovšem dlouho přežívala ve své původní obsahové podobě hledání smyslu, jednoty a nosných sil historických událostí. S podobným zaměřením úvah o dějinách se u nás setkáváme od dob Františka Palackého (1798–1876) a Augustina Smetany (1814–1851). „Stýkání a potýkání“, později i „pronikání“ s německým živlem v zemi, případně obecněji zápas demokratického „Slovanství“ a jeho životních principů s feudalistickým „Germánstvím“ byly pro Palackého hybnou silou vnitřního pohybu národních dějin a v něčem téměř údělem. Podobně jednotící, ale v mnohém spekulativnější hledisko historického vývoje hledal český hegelian a schellingovec Augustin Smetana. Zejména jeho posmrtně vydané spisy *Der Geist, sein Entstehen und Vergehen* (1865, česky: Vznik a zánik ducha) a *Úvahy o budoucnosti lidstva* (1903) vycházely z předpokladu relativní, nicméně postupně se uskutečňující identity subjektu a objektu, resp. myšlení a bytí: na vývoj přírody údajně přirozeně navazuje vývoj lidstva, který vrcholí vládou „božského“ jako naplněním dějin, jejichž mocnostmi se stávají „umění“ a „láska“. Pro završování tohoto vývoje se pak pro Smetanu stávali důležitými Slované, údajně schopní integrovat „duchovní výtobytky“ jednotlivých národů a prostředkovat mezi politickou svobodou Francouzů a německou kulturou ducha. Myšlenka kulturního prostředkování, obsažená rovněž u Palackého, se u nás od té doby v legitimizacích národních emancipačních i politických projektů několikrát vrátila a její ozvěny lze nalézt i v Kohnových úvahách.

V době, kdy německý filosof a sociolog Georg Simmel (1858–1918) vystoupil se svým shora zmíněným kritickým odlišením dvou možných významů „filosofie dějin“²⁷, jednak jako přežívající snahy o formulaci nejobecnějších principů směřování dějin a jejich vzestupu, vlastně tedy jako teorie vývoje, nebo dokonce pokroku, již Simmel považoval za

²⁶ VOLTAIRE, *Essay sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*, Paris 1756, s. 11–17; srov. TÝŽ, *Myslitel a bojovník II*, Praha 1957, s. 10–11, 13, 16–17, 47.

²⁷ Viz Georg SIMMEL, *Philosophie der Geschichte. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig 1892.

překonanou, a oproti tomu jako označení pro řešení noetických otázek základů, předpokladů a principů historického poznání vůbec, vytvořil Tomáš Garrigue Masaryk ve své tetralogii z devadesátých let 19. století (*Česká otázka*, 1895; *Naše nynější krize*, 1895; *Jan Hus*, 1896; *Karel Havlíček*, 1896) nejpůsobivější filosofii českých dějin, a sice v onom prvním, obsahovém smyslu, který se již ve své době mnohým českým historikům zdál badatelsky sporný. Přesto se u nás Masarykovo pojetí prosadilo na poměrně dlouhou dobu a diskutovalo s nejrůznějšími akcenty i v nejrůznějších kontextech až do konce minulého století,²⁸ a je nepominutelné také u Jindřicha Kohna.

Masarykova koncepce náboženského, resp. humanistického smyslu české historie vznikala v situaci sociálně-politických, kulturních a civilizačních změn ve veřejném prostoru i v životě individuí, v době ukončování více než stoletého politického a „identitotvorného“ českého národního vzestupu původně venkovských pospolitostí a maloměstských elit, které se od poslední třetiny 19. století politicky organizovaly většinou v silně nacionalistické Národní straně svobodomyšlné (mladočeši). A zároveň v době rostoucí potřeby nových ideových základů národního života, které se dostávaly do zřetelné opozice ke spontánnímu konzervatismu aristokratických vrstev a starých městských honorací, jejichž zájmy hájila strana staročeská. Jak dokládá „hodnotoborný“ spor o pravost „rukopisů Královédvorského a Zelenohorského“, hodnoty a ideje, které předtím utvářely české sebevědomí a zakládaly kulturní identitu, považovala generace českých vědců nastupující v devadesátých letech předminulého století za problematické a pro hledání základů, možnosti a ideálů pro politiku národa bez vlastního státu za nepoužitelné. Potřeba spojit, nebo dokonce podrobit národní ideje a hodnoty nadnárodním

²⁸ Masarykův výklad českých dějin v perspektivě jejich „humanistického smyslu“ narazil už v době svého vzniku na nedorozumění a kritiky z řad odborné historiografie (J. Pekař, J. Goll, M. Dvořák). Na druhé straně měl řadu příznivců v kulturních kruzích (F. X. Šalda, J. S. Machar) i v širší vlastenecké veřejnosti (sokolské hnutí), zřetelně se prosazoval v době první světové války v legionářských kruzích a pak i ve skautských vzdělávacích programech, za první republiky silně také v židovském prostředí vůbec; srov. *Masaryk und das Judentum*, (ed.) ERNST RYCHNOVSKY, Prag 1931, s. 87. Jindřich Kohn se ke „sporu“ explicitně vyjádřil ve stati J. KOHN, *Otázka židovská ve světle české otázky* (1912), s. 14–18; srov. také např. TÝŽ, *Masarykova neosofie a doba* (1921) či *Fragment o historismu* (1913), in: TÝŽ, *Asimilace a věky* 2, s. 36–47 a 161–165; a zejména článek *O časovosti humanistického realismu*, Směr 3/1912, Plzeň, s. 13, jímž se Kohn přímo zapojil do diskuse o smyslu českých dějin.

(mravním) hlediskům měla otevřít nové možnosti vnitřní i vnější komunikace, demokratického soužití jednotlivých etnik a samozřejmě i vzájemného kulturního obohacování.²⁹

Něco strukturně analogického platí také o tendencích k modernizační proměně židovské identity, tzn. k proměně vědomí příslušnosti ke specificky etnicko-etickému (židovskému) společenství pevného původu a k institucím jeho tradice. Důsledkem dobových tlaků pak mohly být pocity duchovního neklidu, které asi silněji pociťovaly židovské komunity zejména ve městech nejen v souvislosti s formami urbanizace³⁰ a se zobčanštěním veřejnosti, ale také s projevy sekularizace. Jen na okraj zde lze upozornit na změny materiálních podmínek reprodukce původní identity, jako byla třeba asanace pražského ghetta,³¹ a také na přízpůsobování starších forem života dynamice nastupujících dalších socioekonomických tlaků (industrializace, modernizace, racionalizace, „zobčanštění“ veřejného prostoru, později zmasovění společnosti atp.).

Subverzivní síla imanence, která působila v základech racionalizace a sekularizace, rozkládala zděděné formy každodenního i svátečního života a vedla k pocitům duchovního zmatku. Vynucovala si změny ve způsobech každodennosti, ve vztazích k ostatním i v příslušnosti k vlastnímu společenství, ve formách občanskosti a také v individualizujícím světovém názoru emancipujících se individuů. Pro mnohé to s ohledem na instituce náboženství, na zvyky i tradice mohlo přinášet pocity nejistoty, nebo přímo – jak to viděl T. G. Masaryk – vyvolávat „križi moderního člověka“.³² Modernizace se často spojovala s potřebami transformace náboženského vědomí, zároveň tomu ale v mnohém odporovala svými

²⁹ Viz k tomu např. MILOŠ HAVELKA, *Předmluva*, in: Spor o smysl českých dějin I. 1905–1938, Praha 1995, s. 7–43; „Smysl“, „pojetí“ a „kritiky dějin“; *Historická „identita“ a historické „legitimizace“*, (1938–1989), in: Spor o smysl českých dějin II. Posuny a akcenty české otázky, 1939–1989, Praha 2006, s. 7–60.

³⁰ Viz k tomu např. CHAD BRYANT, *Prague: Belonging and the Modern City*, Cambridge 2021, který na příkladu E. E. Kische tematizuje specifickou urbánní sociální zkušenost pražských Židů.

³¹ Srov. k tomu *Tearing Down Prague's Jewish Town: Ghetto Clearance and the Legacy of Middle-Class Ethnic Politics around 1900*, in: Cathleen M. Giustino, *East European Monographs*, č. 618, Boulder 2003.

³² Viz k tomu např. také základní teze Masarykovy knihy o sebevraždě. TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* (1881), Praha 2002.

snahami o identitotvorné udržování paměti a tradic.³³ Dvě alternativní řešení onoho napětí mezi původem a (modernizující se) přítomností pak v židovském prostředí představovalo na jedné straně asimilační hnutí, prosazující se spíše ve venkovském a maloměstském prostředí, a na druhé straně sionismus, v Čechách působivější převážně v centrech (a ze specifických důvodů na Slovensku), který Jindřich Kohn odmítal vlastně jako zvláštní utopii minulosti.

Pro Jindřicha Kohna ovšem modernita nebyla vyjádřením oné „...pomíjivosti, přechodnosti, prchavé nahodilosti či tekutosti“ hodnot a institucí, jak ji charakterizovali její analytici a kritici od Charlese Baudelaira po Zygmunta Baumana, ale pevným a vzestupným, i když rozptýleným a dlouhodobým směřováním do budoucnosti. Jindřich Kohn ji ukazoval pozitivně, jako dobu „uskutečňování“ (jako uskutečňování toho nejlepšího, co dějiny lidského ducha vytvořily). Nemohl ji proto vnímat jako nějaký převrat či revoluci, odlišující moderní svět od všeho, co mu předcházelo, jak tomu bylo třeba v dobových avantgardistických ideologiích, naopak usiloval ukazovat dlouhodobou vnitřní logiku jejího prosazování.

Pokud jde o naši souvislost filosoficko-dějinných úvah, o Kohnovo hledání univerzálního humanistického smyslu historického vývoje lidstva, včetně vývoje židovského národa, vycházelo z přesvědčení, že události i procesy, ať už „historické“, společenské, nebo kulturní, jsou výsledkem individuálních lidských jednání a rozhodování, které sedimentují ve skutečnosti jako realizující se vnitřní pouto a jednotící smysl jejího pohybu, které se v některých případech dokonce mohlo ukazovat jako empiricky vykazatelný princip. Kohnovo optimistické a ve svých důrazech lineární pojetí asimilace nedovolovalo žádný rozchod s dějinností. Jako prostředí vzestupu a jako místo pokroku mohlo být vystavováno otázce po zárukách nezvratnosti. Odtud se zakládala nutnost neustálého připomínání předchozích stupňů nejen jako toho, na čem stojíme, ale zároveň právě také jako to, čemu sice můžeme, ale nesmíme zcela propadnout jako jedině možnosti., což podle něho charakterizovalo sionismus.

Pro T. G. Masaryka, který byl v mnohém Kohnovým inspirátorem, humanita, historická pravda a demokracie nebyly žádnou nezávislou, nebo dokonce samočinnou silou, působící za událostmi, ale jen sjednocující ideou národního života, stabilizovanou jeho vývojem a sedimentující

³³ Srov. PHILIP LENHARD, *Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischen Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848*, Göttingen 2014, s. 8.

v orientacích jednání individuí i skupin.³⁴ V tom byl pro něho smysl dějin posledním horizontem porozumění událostem, dostupným a srozumitelným prostředky (sociální) „psychologie doby“ (ideje, hodnot, motivů, cílů, snah, přesvědčení atp.), jeho hledání vycházelo z duchovní situace doby a z myšlení a nejnvnitřnějších přesvědčení jejich aktérů, což je ovšem motiv, který u Jindřicha Kohna není tak zřetelný jako u Masaryka.

Pojetí dějin, výklad historických faktů a historických procesů nebyly ani pro Masaryka, ani pro Kohna historiografické (ve smyslu principů dobově stabilizované akademické disciplíny dějepisectví jako studia individuálního a zvláštního v kauzalitách událostí), ale spíše metahistorické. Historie se oběma stávala širším souborem univerzálních zkušeností vývoje lidstva, historických faktů, navracejících se idejí a mravních institucí,³⁵ ve kterých mělo být možné nacházet poučení pro přítomnost a budoucnost už jenom proto, že lidé jako jejich tvůrci „...jsou to, čím vždy byli...“³⁶ a proto stejní jako my.³⁷ To lze chápat jako jisté antropologické východisko pojetí historie, které se pak s ohledem na některé tradice židovského náboženství³⁸ může u Jindřicha Kohna zdát ještě silnější.

³⁴ Viz k tomu důležitý sociologický „teorém Thomasových“: „... jestliže lidé něčemu uvěří, pak to má reálné následky (If men define situations as real, they are real in their consequences)“; WILLIAM ISAAC THOMAS, DOROTHY SWAINE THOMAS, *The Child in America: Behavioral Problems and Programs*, New York 1928, s. 572.

³⁵ Dějiny v historiografickém smyslu pro Masaryka představovaly v zásadě jen to, co Auguste Comte označil jako „sociální dynamiku“, tj. tendenci ke změně, prostředí „pokroku“ a vývoje, sféru sociální, ekonomické a politické transformace a proměn vzájemných vztahů jednotlivců atp. Masarykovi i Kohnovi pro výklad dějin nestačilo jen kritické zjišťování faktů a kauzalit v jejich konkrétních podobách, zvláštních formách a individuálních vztazích. Jejich poznání se podle nich musí obracet k filosoficko-sociologickému hledání důvodů těchto kauzalit, k jejich součinnosti i směřování.

³⁶ TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *Pokus o konkrétní logiku* (1886), Praha 2002, § 66, s. 119.

³⁷ V tom a také v důrazu na roli individuí Masaryka následovali i někteří další publicisté židovského původu, vedle J. Kohna např. OTAKAR JOSÍFEK [jako J. DYRHON], *Vývoj charakteru – vývoj společnosti*, Praha 1903, s. 22–32; TÝŽ [jako J. DYRHON], *Podmínky pokroku. Co jest předmětem sociologie?*, Rozhledy. Týdeník pro politiku, vědu, literaturu a umění 16/1904, s. 941–944, 1028–1031.

³⁸ Viz k tomu kupř. LEO BAECK, *Die Schöpfung des Mitmenschen*, in: Týž, *Soziale Ethik im Judentum*. Herausgegeben vom Verband der deutschen Juden, Frankfurt am Main 1914, s. 9–16: „Zbožnost toho, kdo zůstává sám a pro sebe, je zde protimluvem,“ zdůrazňuje Baeck; a na s. 14: „Bez bližního není zbožnosti...“ Srov. např. také KARL LÖWITZ, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, München 1928.

Jak již bylo řečeno, svou filosofii dějin Jindřich Kohn nazýval *demosofii*. Navazovala na zmíněné širší tradice filosofie dějin v Čechách, explicitně na Masarykův humanistický důraz a na jeho nadřazování smyslu událostí nad politickou každodennost. Koncepce demosofie byla ale u Kohna oproti předchůdcům sekularizující a dostávala jistou normativní dimenzi, dokonce se mohla stávat prejudikací výkladu událostí.

Pojmenování „demosofie“ („moudrost lidstva“) mělo poukazovat na rozdíly od tradiční filosofie (jako „lásky k moudrosti“) a upozorňovat na odlišná těžiště poznávacího zájmu, na jiné hodnoty života, na lidskost a dominanci sociálního, a především na odklon od pouze kontemplačního. Měla sloužit pro rozvíjení univerzalizujících výkladů vývoje, pokroku i sebevědomí národů a byla teoreticko-filosofickým základem Kohnova konceptu asimilace, představovala jakýsi historický závazek, protože měla být zásadně obousměrná.

Demosofie jakožto zobecňující a integrující lidská moudrost (a její hodnoty tolerance, vcítění, porozumění, solidarity, respektu, vzájemné komunikace atd.), „...která podporuje obecnou vůli ke společnému rozhodování“,³⁹ byla pro Kohna zvláštním způsobem uvažování. Je údajně příbuzná s vědou, s filosofií i s náboženstvím, ale oproti pouhému zachycování a popisu historických faktů, myšlenek a procesů měla překračovat pouhé kauzality a obracet se k hledání jejich (přežívajících) důvodů, jejich možností a cílů. Už se nemohla vyčerpávat analýzou vědomí a v tom měla být rozchodem zejména s novověkou filosofií subjektu. V přesvědčení, že hodnoty, normy a instituce jsou srozumitelné s ohledem na potřeby života (a pokroku), neboť se zakládají v lidských aktivitách, byla ve svém základním východisku blízká dobové filosofii života⁴⁰ H. Bergsona a G. Simmela. Demosofie usilovala postupovat od „tvůrčí

³⁹ JINDŘICH KOHN, *Spinoza a diaspora. Úvod do jeho filosofie a k revizi jeho klatby*, in: Týž, *Asimilace a věky* 1.2, s. 605.

⁴⁰ Srov. k tomu např.: „...*život pro nás* [Židy] získal smysl, který překračuje jeho každodenní sféry. Teprve když ho uchopíme, stane se naše existence celkem, teprve pak je lidským životem, a nikoli jen posloupností dnů.“ L. BAECK, *Die Schöpfung des Mitmenschen*, s. 9; v tomto směru také JINDŘICH KOHN, *Mezi profesionalismem, konfesionalismem a lhostejností*, in: Týž, *Asimilace a věky* 1, s. 715; a TÝŽ, *Náboženský pragmatismus Vohryzkův*, s. 46–48. Často používaný pojem „života“ J. Kohn dále nerozvíjel. Z četby jeho textů lze nicméně extrapolovat, že dobové pojetí „filosofie života“, v níž byla životní praxe individuů a skupin považována za základ a východisko pro vznik a institucionalizaci nových potřeb a zájmů, hodnot i dobových proměn idejí a zároveň jako živel jejich sociální a politické stabilizace, sice znal, ale překračoval ve směru své „demosofie“.

intuice dějinné k intelektu“ a zaměřovala se na odhalování možností celého lidstva. Rostla z historických zkušeností, kterým ale hledisky přítomnost dávala aktualizovanou podobu, „...formuje se tedy z podnětů dnešních“.⁴¹ Zasažovala tak přirozeně do obecného pochopení minulých jednotlivostí, minulých idejí i minulých procesů. Dějiny zde byly nahlédnuty jako postupující sebeuskutečňování lidskosti v tom nejlepší, co předchozí doby přinesly, tj. řád i individualitu, svobodu i jasnost rozumu a také vztah k bližním. Jejich historické „dotváření“ pak mělo zakládat nové „sebeepochopení“ lidstva v nejširších souvislostech jeho vývoje.⁴² Demosofie se pro Kohna zároveň otevírala morálním aktivismům, programově se stavěla proti dobovým povrchním a jednodimenzionálním pocitům krize i úpadku,⁴³ a především vždy měla poukazovat na „obousměrnost“ a „oboustrannost“ vývojových procesů.

Zvláštní, vlastně sklenující položkou Kohnova konceptu demosofie pak bylo budování víceméně sociologické teorie přítomnosti jako nastupující „nové doby“, v níž se vše rozhoduje a znovu počíná. Její základy J. Kohn rozvíjel pod nadpisem „doba třetivěká“. Ta následuje antiku, středověk i novověk, jejichž hodnoty se v ní „sebeobnovují“;⁴⁴ ideály předchozího se zde vlastně „dotváří“⁴⁵ a reifikují. Doba třetivěká je údajně nesena patosem sdíleného lidství a jednotou lidského ducha jako produktu jeho kolektivních (nikoli však kolektivistických) sil. Má svou vlastní formu „platonského údivu“⁴⁶ ze světa, umožňuje vytváření nového individua i nové doby, jejích „nového ducha“.⁴⁷ Uskutečňuje se a reifikuje „...v tvůrčí intuici... nové třetivěké mentality“.⁴⁸

Na první pohled se Kohnovo úsilí tímto směrem může zdát silně utopické. Romantizace budoucnosti ve své (etické) předjímavosti a touze uskutečňovat představovala podle Kohna možnost pro židovský národ,

41 Obojí: JINDŘICH KOHN, *Myšlenky o demosofii třetího věku*, in: Týž, *Asimilace a věky 2*, s. 636.

42 JINDŘICH KOHN, *Sociologie vědění, Masaryk a demosofie. Specifické učení demokracie* (1931), in: Týž, *Asimilace a věky 2*, s. 610.

43 Vše srov. JINDŘICH KOHN, *Demosofie čili lidsloví* (1925), in: Týž, *Asimilace a věky 1*, s. 594–599; TÝŽ, *Demosofie třetivěká. Úvodní kapitoly* (1935), in: Týž, *Asimilace a věky 1.2*, s. 629–634; TÝŽ, *Myšlenky o demosofii třetího věku*, s. 634–655.

44 J. KOHN, *Demosofie třetivěká*, s. 610.

45 J. KOHN, *Demosofie třetivěká*, s. 618.

46 J. KOHN, *Demosofie třetivěká*, s. 622.

47 J. KOHN, *Demosofie třetivěká*, s. 608.

48 J. KOHN, *Demosofie třetivěká*, s. 608.

aby „vystoupil... z čekatelství v předsíni dějin“ do své „...nové přítomnosti“,⁴⁹ a tak jako by nahrazovala starší romantizaci původu a tradice.

Jednalo se ovšem o širší téma, se kterým se setkáváme po první světové válce u více autorů (např. Teilhard de Chardin, Ernst Jünger, Walther Rathenau, Alfred Weber, Karl Jaspers, Karl Mannheim), bylo téměř klíčové u teoretiků avantgardy, objevovalo se v diskusích o „ztracené generaci“ atp., a implicitně – jak se J. Kohn snažil ukazovat ve svém článku k Masarykovým osmdesátinám – také v Masarykově konceptu „světové revoluce“.⁵⁰ Ti všichni (spolu s dalšími) z rozličných pozic a s různými akcenty usilovali na pozadí subjektivních válečných zážitků nebo i objektivních procesů⁵¹ o reflexi objektivních sociálních, kulturních a politických důsledků první světové války, změn společnosti a politiky, jejich vlivu na „ducha doby“ a na situaci měšťanské společnosti, jejíž struktura a hodnoty, budované více než století předtím, se zdály být válkou zasaženy ve svých základech nebo zcela zničeny nastupujícím zmasověním kultury a společnosti, revolučními snahami zprava i zleva, vzestupem totalitárních hnutí a nejružnějších revolucionářských iluzí. Do této oslabující měšťanské společnosti se postupně vřazovalo také židovské etnikum.

Jindřich Kohn témata „nové doby“ zpracovával ve světle masarykovsky inspirovaných idejí demokracie a humanity a v tomto svém úsilí představuje (vedle Františka Drtiny, Jana Herbena, Inocence Arnošta Bláhy, Břetislava Foustky, Josefa Tvrdeho ad.) zajímavého a dnes zcela opomíjeného „masarykovce“, rozvíjejícího Masarykovy myšlenky (v celkem 19 samostatných textech) svébytným směrem. Avšak na rozdíl od Masaryka byly ony ideje u Kohna výrazně zasazovány do rozšířené idealistické perspektivy kontinuálního obecného pokroku lidstva, neutralizujícího staré stereotypy, a rozpracovány ve vlastní Kohnově filosofii historického pohybu.

To s sebou přinášelo některé problémy. Nejméně produktivní by ovšem bylo jen prvoplánové a jednorozměrné poukazování na abstraktnost Kohnovy argumentace a na nedůslednosti v jeho snahách o synergické zachycení řešených otázek, případně na propojování některých hledisek, často mimoběžných, nebo dokonce protikladných, jako tomu

⁴⁹ Srov. vše J. KOHN, *Demosofie třetívěká*, s. 615.

⁵⁰ J. KOHN, *Sociologie vědění, Masaryk a demosofie*, s. 610.

⁵¹ Viz k tomu také literární texty o první válce Ericha Marii Remarqua, Ernesta Hemingwaye, Georga von der Vringa, Henri Barbusseho, Richarda Aldingtona ad., u nás třeba Vančurova *Pole orná a válečná*.

bylo např. v případě Masarykova pojetí v zásadě statického, přesněji řečeno nadhistorického, smyslu dějin, a Kohnovy (v principu osvícenské) představy jejich (nekonečného) pokroku.⁵² Ambiguitní povahu mělo i Kohnovo spontánní propojování Masarykových idejí a idejí německé klasiky.

Jak již bylo naznačováno, Kohnova témata se stabilizovala a prohlubovala zejména úvahami dějinně filosofickými. Historickou zkušenost se Kohn v demosophii snažil vykládat „dynamicky“, s důrazem na perspektivistickou *tvárnost skutečnosti*, a také „institucionálně“, s vědomím kulturotvorné sedimentace zkušeností sociálního života předchozích generací v přežívajících hodnotách. Odtud mu pak vyplývaly kumulativní možnosti poznání jako výsledku úsilí, aby se v množině složek, podmiňujících naše bytí, nacházely ty, které dosud působí a zůstávají neměnnými, a v tom jsou závaznými pro všechny (jako humanita, demokracie, Evropa, vzájemná asimilace, myšlenka spolutvoření světa a spoluodpovědnosti atp.). V tom jsou předpokladem údajně trvalého narůstání pravdy. Přitom se už tehdy v Kohnových textech začínají objevovat pojmy jako „celek“, „totalita“ ve smyslu systém, komplexnost a řád, a v souvislosti s nimi také *zákon*, *novost*, *etické pojetí socialismu* a zejména silné pojmy *vývoje*, a případně také *národa* (ve smyslu národní společnosti), které mu sloužily jako nové regulativní principy dalších úvah.

V tomto myšlenkovém rámci pak Jindřich Kohn rozvíjel obecnější, v mnohém zajímavé, dnes ale víceméně zapomenuté „etické“ chápání národa a národního života⁵³ (a vlastně vývoje vůbec), proti politice

⁵² Důležitý problém každé filosofie dějin, totiž řešení vztahu mezi „koncem dějin“ a naopak mezi jejich nekonečným pokrokem J. Kohn neřešil, s ohledem na německou klasickou filosofii a její „levohegeliánské“ pokračování však lze extrapolovat, že završení asimilace všech do „sjednoceného lidstva“ tento „konec“ předpokládalo.

⁵³ Srov. k tomu např. JINDŘICH KOHN, *Mravní základ českožidovského hnutí* (1926), in: Týž, *Asimilace a věky 1.1*, s. 393. Čtyři podmínky etického nacionalismu byly dodatečně formulovány následujícím způsobem: V první řadě musí usilovat o spravedlivou společnost, dále musí respektovat práva menšin, za třetí musí ve svých snahách kooperovat se sousedními národy a konečně nesmí svůj vlastní národ nahlížet jako nejvyšší hodnotu; komprimováno z: ROMY LANGEHEINE, *Von Prag nach New York. Hans Kohn. Eine intellektuelle Biographie*, Göttingen 2014, s. 27; viz k tomu také: DAVID WELCH, *Morality and the National Interest*, in: *Ethics in International Affairs: Theories and Cases*, (ed.) Andrew Valls, Lanham 2000, s. 3–12. Jako reprezentanti etického nacionalismu bývají uváděni Mahátma Gándhí, Martin Buber, Paul Tillich a my bychom spolu s J. Kohnem jistě mohli přidat také T. G. Masaryka a jeho nábožensko-humanistický smysl českých dějin.

a pouhé moci zdůrazňující v emancipaci národů i individuí jejich kultivaci a celkový mravní pokrok.

Opakovaně zdůrazňovaný humanistický smysl asimilace nebyl pro Kohna a jeho generaci jen asimilací „Židovství do Česství“. Ve svém „třetivěkém“ umístění měla asimilace překročit vše, co je pouze lokální, nebo dokonce jen etnické, byla výzvou pro vzájemnou „asimilaci“ všech národů a etnik, a tím i ke společnému uskutečňování humanity a demokracie, a tím i něčím, co pro budoucnost vytváří jednotu lidstva, ve které zmizí rozdíly etnické, náboženské a v nejzazší budoucnosti i sociální. Heslo „s národem českým k míru nad národy“ představuje komprimované vyjádření Kohnova snažení.

To odkazovalo jednak k zmiňovanému Masarykovu pojetí humanistického smyslu (národních) dějin, které v daném případě Kohna ovlivňovalo minimálně stejně silně jako výklady „etického nacionalismu“ u Martina Bubera. Etické pojetí národa u Bubera ovšem nebylo – jako u Jindřicha Kohna – spojeno s myšlenkou vzestupu dějin, ale vyvozovalo se z tradice a jejích nábožensky i sociálně stabilizovaných institucí, a paradoxně mělo blíže k Masarykovi.⁵⁴ Paměť na boží přítomnost v událostech, propůjčující jim hlubší smysl, a na mravní závazky chování a jednání, které odtud vyplývaly, se měla naplňovat ve všech vztazích k bližním i v každodenní praxi. Na konci 19. století byla tato tradice stále častěji formulována s ohledem na tehdy se proměňující současnost. Etické pojetí národa mohlo proto působit právě tak promodernizačně v asimilačním hnutí jako o něco později stabilizačně i v sionismu, který etický nacionalismus do značné míry teoreticky systematizoval a v jehož souvislostech se etický nacionalismus později často připomínal.⁵⁵

„Jakkoli se nám,“ psal tehdy Martin Buber,⁵⁶ „může zdát cizí to, co se dnes nazývá tímto jménem (nacionalismus, M. H.), nesetřeme to.

⁵⁴ Pokusy o srovnání T. G. Masaryka a M. Bubera se mimochodem v židovské publicistice před první válkou několikrát objevily.

⁵⁵ Viz k tomu rané práce z Prahy pocházejícího a v USA působícího historika a sociologa Hanse Kohna (*Nationalismus. Über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Wien 1922), ale také např. Maxe Broda (*Grenzen der Politik. Zur Prinzipienfrage*, Der Jude 3/1920, Hft. 10, s. 463–471), Huga Bergmanna (*Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg*, Der Jude 1/1916, Hft. 1, s. 3–7), Friedricha Thiebergera (*Versuch einer Neubegründung des Nationalismus*, Der Jude 7/1924, Hft. 5/6, s. 257–266) ad.

⁵⁶ MARTIN BUBER, *Unser Nationalismus. Zum zweiten Jahrgang*, Der Jude 2/1917–1918, Hft. 1–2, s. 1–3, zde s. 1. Citováno podle R. LANGEHEINE, *Von Prag nach New York*, s. 27.

Ohnivá znamení nám totiž říkají, že se jeho význam mění, a my kolem sebe cítíme dosud nepoznané spojení „nacionalistů“ všech národů, kterým stejně jako nám nejde o prosazení, ale o formování svých národů. Skutečnost, že tento úkol je nám dnes již dán v jeho čistotě, že jsme k němu dospěli, aniž bychom museli jít nejprve zatraceně špatnou cestou, že můžeme být v pravdě hledači cest, to sice zvyšuje, ale také komplikuje práci, která nám byla přidělena. Ať už je naše cesta jakkoli úzká, naše srdce si nikdy nesmí zvyknout na úzkost; musí sledovat všechny změny této doby, která připravuje lidstvo s jeho rytmem, plně probuzené a široké. Nikdy nesmí národní cit najít svůj cíl v sobě samém, nikdy nám nesmí fráze lhát o iluzorním spojení mezi ním a věcí lidstva. Toto spojení musí být zcela reálné a takového druhu, aby se neprojevovalo nejen v našich cílech, ale aby se nezkresleně projevovalo i ve volbě našich prostředků a tvorbě našich metod.⁴⁵⁷

V rámci takto založeného diskurzu se otázka po určení národa, toho, co národ je, proměňovala v otázku, jaký by národ měl být, a tím zároveň otvírala odpověď na legitimizační otázky jeho budoucnosti, kde náboženství asi už nebude dostačovat.

V Kohnově filosofii dějin se tak propojovaly dva paralelní a zároveň obtížně slučitelné motivy. Na jedné straně to byla masarykovská identita trvajících a všezakládajících ideje humanity, jakkoli se v dějinách a u jednotlivých národů projevující ve svých různých možnostech a aktualizacích,⁵⁸ a vedle toho Kohnova vlastní vývojová, vlastně eschatologická vize,⁵⁹ zdůrazňující humanitu jako skrytou hybnou sílu vývoje lidstva, jako sebeuskutečňující princip i poslední cíl dějin.

⁵⁷ Etické téma řádu života a společnosti patřilo po první světové válce v intelektuálních i politických kruzích k nejdiskutovanějším a bylo často spojeno s jistým respektem ke středověku. Sdílel je i Jindřich Kohn, nejen s pozdějším spolueditorem svých textů v třísvazkové *Asimilaci a věky* Josefem Ludvíkem Fischerem, ale také s dobovou náboženskou, zejména katolickou publicistikou.

⁵⁸ Viz k tomu Masarykovo: „Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej uskutečňuje způsobem svým. Angličané jej formulovali hlavně eticky, Francouzové politicky (prohlášení práv člověka a občana). Němci sociálně (socialism), my národnostně a nábožensky...“; srov. TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *Světová revoluce. Za války a ve válce* (1925), in: Spisy T. G. Masaryka, sv. 15, ed. Jindřich Srovnal, Praha 2005, s. 391.

⁵⁹ Tak nazýval německý filosof Karl Löwith ve své knize *Světové dějiny a dějiny spásy* (KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953) takový pohled na dějiny, který se programově rozšiřuje o dimenzi budoucnosti, jejíž cíl a poslední účel je přítomen v historickém procesu samém jako jedna z jeho hybných sil a jehož působení uka-

To umožňovalo reformulovat a aktualizovat základní přesvědčení dobového historismu, že přítomnosti neporozumíme bez znalosti minulosti, bez porozumění tomu, co předcházelo a jak co vzniklo; zásadní je však „eschatologické“ rozšiřování tohoto principu v duchu Hegelovy fenomenologie ducha⁶⁰ o dimenzi budoucnosti, jejíž cíl a poslední účel jsou přítomny v historickém procesu jako jedny z jeho hybných sil. Ideu asimilace tak Jindřich Kohn proměňoval v důležitý aspekt vývoje celku lidstva a v jeho zvláštní filosofii.

Své ideje univerzální asimilace Jindřich Kohn rozvíjel zejména po vzniku republiky a hlavně po svém přechodu z Plzně do Prahy (1922), paradoxně v době, kdy českožidovské hnutí vlastně již oslabovalo, kdy se začalo názorově diferencovat a opouštělo některé starší představy,⁶¹ ať už v důsledku prosazujícího se sionismu, nebo s ohledem na postupnou stabilizaci forem soužití a na nezprostředkovanou asimilaci s českým etnikem, opřenou o působení občanských principů a demokratických institucí nového státu, které do značné míry neutralizovaly antisemitickou atmosféru ze zhruba prvních tří let po vzniku republiky⁶² a které

zoval na Hegelově systému, na mladohegelovcích a na některých motivech myšlení Karla Marxe.

⁶⁰ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologie ducha* (1805), Praha 1960. Viz k tomu také pozn. č. 19.

⁶¹ Jen na okraj zde upozorníme na publikaci EFRAIM K. SIDON, *Kapitoly o sionismu a traumata viny. Kapitoly o vině a trestu*, Praha 1922. Zajímavým způsobem (ze sionistických pozic) analyzuje rozchod s ideou asimilace.

⁶² Viz k tomu např. uznání židovské národnosti v ústavě republiky z roku 1920. „Klidně, bezpečně, a proto spokojeně a šťastně jsme žili my, židé, v první republice československé, v republice Masarykové,“ vzpomínal později zemský rabín. „...Byli jsme jejími plnoprávními občany, a to nejen na papíře, ale i ve skutečném životě. Měli jsme stejné povinnosti, ale také stejná práva jako jiní občané a mohli jsme se bez újmy hlásiti k národnosti české, slovenské, německé, maďarské, ba i židovské. Směli jsme se psáti malým nebo velkým Ž. Mohli jsme se usadit kdekoliv a mohli jsme si volit zaměstnání jakékoliv. Naším dětem byly brány všech škol a učilišť dokořán otevřeny... Byli jsme všude a nikde, neboť bylo nás poměrně málo a nestáli jsme nikomu v cestě. Židé přijímali Čechy a tito Židy do svých služeb... O naše speciální kultové a kulturní potřeby se staraly různé židovské spolky a instituce a židé, i Židé vydávali noviny, kalendáře, brožury a knihy. Sionisté vedli s asimilanty tuhé boje, za které jsme se často styděli, i když byly vedeny slušnou formou...“ Citováno podle HELENA KREJČOVÁ, *Českožidovská asimilace*, in: Ctibor Rybár, *Židovská Praha. Glosy k dějinám a kultuře*, Praha 1991, s. 108–169, zde s. 134, podobně s. 141. Srov. k tomu také HILLEL J. KIEVAL, *Formování českého židoevstva. Národnostní konflikt a židovská společnost v Čechách 1870–1918*, Praha–Litomyšl 2011 (angl. orig. *The making of Czech Jewry*, New York 1988, s. 51).

umožnily „...obrovskému množství česky nebo československy cítících židů asimilovat se naprosto individuálně a neorganizovaně“, a také v různé míře, tak říkajíc mimo programy českožidovských spolků.

Vznosné formulace staršího asimilačního hnutí jako úsilí o „celkové plynutí češtví a židovství v každém jednotlivci“ a jako „úplná kulturní integrace a osvojení si národního citění“⁶³ se v nové situaci, v níž dominoval Masarykův realismus a „budovatelská“, pragmaticky orientovaná generace bratří Čapků, Ferdinanda Peroutky, Františka Langera, Josefa Kodíčka, Gustava Wintra a dalších, zřetelně zesvětšovaly, privatizovaly a relativizovaly.

Oproti počátečnímu důrazu na politiku a češtví v nacionálním smyslu a na jednostrannou asimilaci se na přelomu třicátých let začal měnit horizont zkušenosti se soužitím, a s tím i víra v možnosti přímočarých podob asimilace i v její výsledky. Jak svědčí např. aktivity židovského spolku Kapper, pojmenovaného podle česko-židovsko-německého romantického básníka Siegfrieda Kappera (1820–1879), prvního překladatele Máchova *Máje* do němčiny, vnímání asimilace se od přelomu dvacátých a třicátých let posunulo. S ohledem na přetrvávající působení starých předsudků ze strany většinové společnosti se pro mladší židovské akademiky začala oslabovat představa úplné asimilace a spolu s tím vystávaly otázky vlastního původu, kulturní identity a smyslu vlastních aktivit.⁶⁴ Čeští Židé si měli osvojovat identitu českou, ale také uchovávat židovskou.⁶⁵ Ani asimilace, ani útek k tradici pro ně nebyly řešením přežívajícího problematického postavení příslušníka menšiny v národnostním státě. Zřetelně se to projevovalo přesuny těžiště v programech některých spolků, kdy tyto změny začaly (od počátku třicátých let) navíc dostávat generační charakter.

Je příznačné, že se periodika tohoto spolku počala „plnit Kohnovými články i ohlasy na ně“,⁶⁶ zejména Kohnovými myšlenkami o asimilaci vzájemné. Prohluboval se tak rozdíl k názorům sionistů (podporovaným z české strany některými intelektuály a politiky, např. Emanuelem

⁶³ Citováno podle H. J. KIEVAL, *The making of Czech Jewry*, s. 51.

⁶⁴ Viz k tomu např. K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé*, s. 149 ad. Podobně také MILAN HANYŠ, *Reflexe antisemitismu v pracích Egona Hostovského*, Česká literatura 68/2020, s. 535–550.

⁶⁵ Viz k tomu K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé*, s. 178–188; též M. HANYŠ, *Reflexe antisemitismu v pracích Egona Hostovského*, s. 535–550.

⁶⁶ K. ČAPKOVÁ, *Češi, Němci, Židé*, s. 153.

Rádlem, Edvardem Benešem a záhy po „hilsneriádě“ také T. G. Masarykem⁶⁷).

Opakovaně zdůrazňovaný humanistický smysl asimilace a její povaha vzájemnosti nebyly tedy pro Jindřicha Kohna a pro jeho generaci jen asimilací „Židovství do Česství“, ve svém „třetivěkém“ umístění měla totiž asimilace překračovat vše, co je pouze lokální, nebo dokonce jen etnické. Byla výzvou pro vzájemnou „asimilací“ všech národů a etnik, a tím i ke společnému celosvětovému uskutečňování humanity a demokracie, podobně, jako tomu bylo v případě Masarykovy „náboženské humanity“ nebo Hegelova „vědomí svobody“. Měly se stát cestou „pro budování míru nad národy“, „...cestou nejprve k evropské a později všelidské federaci“.⁶⁸ Byla něčím, co pro budoucnost vytváří jednotu lidstva, ve které zmizí rozdíly etnické, kulturní, náboženské a v nejzazší budoucnosti i ekonomické. Nejen tím si Kohnovy texty uchovávají svoji přitažlivost, jistou hloubku i patos, a navíc i snahu proměnit tento patos v praktický étos.

⁶⁷ Masarykův postoj k českožidovskému hnutí, které se na něho často odvolávalo, byl nejednoznačný. Židy – podobně jako K. Havlíček, považoval za samostatný národ, a proto chápal sionistické volání po kulturní obnově židovství. (Po jistou dobu byl např. zastáncem jeho náboženské obnovy, jak ji propagoval Achad ha-Am, vlastním jménem Ašer Cvi Hirsch Ginsberg, 1856–1927). Již roku 1094 Masaryk navázal kontakty s ročenkou *Die Stimme der Wahrheit. Licht- und Schattenseiten des Zionismus* a s jejím vydavatelem Lazarem Schönem; srov. *Korespondence. T. G. Masaryk – zahraniční Němci, 1877–1918*, (edd.) JANA MALÍNSKÁ, VRATISLAV DOUBEK, JOHANNES GLEIXNER, JAN KAHUDA, Praha 2021, s. 157–161. Masarykovo porozumění sionistickým požadavkům a jejich mravní stránce se pak ještě prohloubilo po jeho návštěvě Palestiny a setkáním s jeho tamními stoupenci. Podobně E. Beneš: „Ale říkám otevřeně, že stanovisko sionistů a národnostních Židů je mi sympatičtější a bližší. Toto řešení židovské otázky je hluboké, správné a vyžadující uznání...“ Citováno podle E. RYCHNOVSKÝ (ed.), *Masaryk und das Judentum*, s. 87.

⁶⁸ Srov. H. KREJČOVÁ, *Českožidovská asimilace*, s. 108–169, zde s. 115; srov. k tomu také např. Kohnovu stať z roku 1926: J. KOHN, *Mravní základ českožidovského hnutí*, s. 293–309.