

Vyskočil, Josef

Jindřich Kohn - českožidovský humanisticko-ekumenický myslitel

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
1994, vol. 43, iss. B41, pp. [93]-102

ISBN 80-210-1069-X

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107078>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JOSEF VYSKOČIL

JINDŘICH KOHN – ČESKOŽIDOVSKÝ HUMANISTICKO-EKUMENICKÝ MYSLITEL

Uveřejněním tohoto příspěvku chceme znovu připomenout hned dvě osobnosti českého kulturního života našeho století: jednak jeho autora samého, jednak myslitele, jenž se stal dlouholetým přednětem Vyskočilova badatelského zájmu – Jindřicha Kohna. Josef Vyskočil byl předním znalcem českožidovského hnutí, vznikajícího v českých zemích snahou části židovské inteligence o spolupráci s českým národem (jeho historii popsal např. ve stati Českožidovské hnutí. K 90. výročí založení Spolku českých akademiků Židů v revui Dějiny a současnost 1966, č. 4, 5). Při studiu tohoto hnutí se Vyskočil dostal i k dílu Jindřicha Kohna. Ve Filozofickém časopise jsme mohli číst jeho stati Filozof dějinně ontologického pojetí humanity (1965, č. 4), K humanologickému systému Jindřicha Kohna (1966, č. 5), K problematice dialogu marxismu s křesťanstvím a judaismem (1968, č. 1). Několik příspěvků vztahujících se k historii českožidovského hnutí uveřejnil v 60. a na počátku 70. let rovněž ve Věstníku židovských náboženských obcí v Československu a v Židovské ročence. Výsledky svého studia Kohnova díla se Vyskočil na počátku 70. let pokusil shrnout v kandidátské disertaci Jindřich Kohn – českožidovský humanisticko-ekumenický myslitel (její obhajoba už však Vyskočilovi nebyla umožněna). Ze strojopisu této disertace (datovaného 1973) tu otiskujeme jednak životopisný medailón Jindřicha Kohna (v disertaci představuje její II. část), jednak pasáže o Kohnově pojetí T. G. Masaryka a o jeho chápání antisemitismu. (obě jsou z III. části disertace – Filozofie humanity Jindřicha Kohna; pojednání o Masarykovi z kapitoly Dějinné myšlení, kde na ně navazuje ještě výklad „Marx a Masaryk“, pojednání o antisemitismu z kapitoly Židovství a lidství). Jindřich Kohn zemřel v roce 1935. V posledních letech života často psal o „ohrožení existence lidstva nahromaděnými válečnými prostředky“. Když však uvažoval o antisemitismu, netušil, jakých ještě podob může tato „negace židovství“ nabýt.

Josef Vyskočil se narodil 28. června 1922 v Mostu. Po studiích na Vysoké škole politické a sociální v Praze (1945–1949) byl zaměstnán v průmyslových závodech; v letech 1952–1957 působil jako asistent na Univerzitě Karlově, 1958–1962 v Encyklopedickém ústavu ČSAV, 1961–1971 jako odborný asistent Filozofické fakulty a Právnické fakulty UK; po nuceném opuštění univerzity našel zaměstnání nejdříve v podniku Tomos a potom v Železničním stavitelství do odchodu do důchodu v roce 1983. Zemřel 20. února 1992.

(jg)

Za poskytnutí disertační práce Josefa Vyskočila a jeho životopisných dat děkujeme paní Anastázii Vyskočilové.

Život Jindřicha Kohna

Jindřich Kohn, poslední a nejvýznamnější myšlenkový vůdce českožidovského asimilačního hnutí, se narodil 7. března 1874 v rodině příbramského továrníka Maxe Kohna. Max Kohn, znalec bible a hebrejštiny, měl velkou zásluhu o počesštění příbramské židovské obce. Jeho zásluhou se též mladý Jindřich již jako středoškolák seznamoval prostřednictvím tisku (*Čas aj.*) s českým politickým a literárním životem.

Ve svých osmnácti letech prožil Jindřich Kohn událost, jež měla určující význam pro jeho další vývoj. Rakouský ministr vyučování zakázal tehdy slavit v českých obecných školách památku třístých narozenin J. A. Komenského. Později na to Kohn vzpomíná takto: „Tenkrát mne bleskem uchvátilo poznání, jak Komenský představuje lidstvo přicházející, které bude žít dějiny, aniž jen žilo v dějinách (a nebude jen žít v jednom úseku dějin). Měl jsem pocit, že jsem tím získal klíč i k českému dramatu, i k otázce židovské.“¹ Znamená to, že již zde je nutno hledat základy jeho metody dějinného sebepochopení lidstva.

Po absolvování gymnázia v Příbrami studoval J. Kohn na Právnické fakultě české univerzity v Praze. Studium ukončil v roce 1896 a v roce 1901 promoval. Jako vysokoškolák pracoval ve Spolku českých akademiků židů.² Roku 1899 prožíval živě události z procesu s Hilsnerem. Jako vášnivou obranu židů napsal tehdy Otevřený list do Příbramských listů, který vyšel i jako leták. O významu těchto událostí pro sebe napsal: „Polenský spor vyzdvihl mi zřetelněji obrysy Masarykovy ‚otázky české‘. A za nejsilnějšího pocitu o souvislosti s předky prožil jsem českou odpovědnost jako nejhlubší dno své sebejistoty. Věděl jsem, co se židovi ve mně stalo. Věděl jsem, co Čech ve mně může strpět... Evropa a zvláště Čechy staly se mi novým jevištěm pro drama dějinného pocitu odpovědnosti. Stará krevní žaloba, vynořující se z časů césarské dekadence, ukázala mi můj rod, jak od tisíciletí k tisíciletí putuje s břemenem těžkého pocitu odpovědnosti za dějiny, který jen někdy byl bleskově osvětlen proroky“ (II, 87–88).

Česká aféra s Hilsnerem a později aféra francouzská s Dreyfusem probouzí v J. Kohnovi novou představivost. Je-li něco takového možné, znamená to, že lidstvo je na sklonku k úpadku, že ztratilo citlivost ke všem svým hodnotám, zvláště k nejvyšší své hodnotě, k smyslu svých dějin, k humanitě. Dalším příznakem toho je pro J. Kohna později nejen světová válka, která znamenala i pro běžného člově-

¹ II, 86. – Římskými a arabskými číslicemi uvádíme citáty ze souboru díla J. Kohna *Asimilace a věky*, Praha 1936 (římská číslice: díl, arabská číslice: strana). Citace jsou opraveny podle původního časopiseckého znění, pokud je bylo možno zjistit. Na některých místech souboru nejsou bohužel respektovány ani původní přesné názvy statí.

² J. Vyskočil píše ve své práci „Žid“, a to „v souladu s pojetím J. Kohna, odmítajícího chápat židy za soudobý národ“. – Pozn. J. G.

ka zřícení iluzí o zajištěném světě, ale i vydání Spenglerova spisu *Zánik Západu* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918–22).

Po studiích byl J. Kohn koncipientem, nejdříve v Praze, později v Plzni, kde se stal advokátem. Byl zakládajícím členem Masarykovy realistické strany a zúčastnil se v roce 1900 rozpravy o formulaci jejího programu. Intenzivně se účastnil místního kulturního života v Plzni především přednáškovou činností. Spolu s K. Pelantem a K. Moudrým vedl list *Směr*, byl příspěvatelem *Času*, *Nové doby*, *Tribuny*, *Rozvoje* a jiných časopisů, též pod pseudonymy (J. K. Pravda, Junius, Verus aj.). Byl činný i literárně. V roce 1901 kandidoval v Plzni za realistickou stranu do říšské rady. V době svého plzeňského pobytu (1909–1927) se zabýval otázkami regionalismu a lidovýchovy (zajížděl i na venkov, do Kdyně), „industrialismu“, žurnalistiky a otázkou asimilace. Píše mnoho statí o otázkách právnických (zvláště o souvislosti práva a filozofie), politických, filozofických a náboženských. Zajímá se i o dělnické hnutí a o filozofii K. Marxe.

V roce 1927 se J. Kohn přestěhoval do Prahy, kde převzal na Národní třídě kancelář po svém zemřelém tchánovi dr. Leopoldu Katzovi. Kromě své profesionální činnosti se věnoval především českožidovskému hnutí, jehož se stal – již od smrti lékaře dr. Viktora Vohryzka (prosinec 1918) – pro své univerzální vzdělání uznávaným vůdcem. Dále uvažuje o problémech židovství a lidství a usiluje o stále přesnější vyjádření své demosofie, tj. filozofie dějinné praxe člověka. Pracoval též jako člen Masarykovy sociologické společnosti a stal se členem Mezinárodního sociologického institutu v Ženevě. Je předsedou československé sekce Panevropské unie a prvním jejím místopředsedou v ČSR. Zajímá se aktivně o současnou filozofii, účastní se pražského filozofického kongresu v roce 1934. Je znám jako vynikající řečník prorockého zánici. Žádá, aby Komenský, jehož chápe především jako společenského, všelidského myslitele, nezůstal ve své vlasti exulantem, a svým vlastním specifickým („třetivěkým“) myšlením jej přenáší do 20. století. Uvažuje o zřízení světového humanologického mírového ústavu, o mírovém právu mezinárodním, o světové ústavě lidstva. Píše i studie o stycích staroslovanskoizraelských. Přednáší v Dělnické akademii a získává si autoritu a přátelství u mladých dělníků.³ Mezi jeho přátele a známé patřila řada českých spisovatelů: Hanuš Jelínek, J. S. Machar, Viktor Dyk, Jiří Karásek, Jaromír John, Ivan Olbracht, z mladších Egon Hostovský, Hanuš Bonn ad. Se Zdeňkem Nejedlým a Maxem Brodem vedl jako hudebník (výborný pianista) též diskuse o teorii hudby.

³ Opravdové přátelství vázalo Jindřicha Kohna k dělnickému autodidaktu Václavu Fischerovi, který se stal vyznavačem Kohnovy demosofie a za druhé světové války zachránil největší část jeho rukopisné pozůstalosti. V posledním svém dopisu (dva dny před svou smrtí) píše Kohn Václavu Fischerovi do Leningradu: „....nic jsem nezměnil na bezpečnosti svých jistot. Nebyl bych žil, kdybych nevěřil, že naše kraje jsou přirozeným centrem obratu k slohu třetivěkému... Také ohledně demosofie jsem si jist, že nestačí Platonova formule filozof a vládce bez Sokratovy lid s filozofickým údivem o jeho dějinném řemesle. Šlo by ovšem o údiv tak silný, jako je údiv z přírody nebo věčnosti. Takový údiv by byl však mocnější transformační a vybavující silou než revoluce.“

V 30. letech sleduje J. Kohn s obavami nástup fašismu v Německu. Vidí v něm další stupeň prohlubující se barbarizace světa. Podstupuje nerovný boj, aby upevnil morální víru svého prostředí. Žádá urychlenou uvědomovací akci o ohrožení „západního gentlemanství“ fašismem. Proti Hitlerově „třetí říši“ chápe Československo jako „marku“ ohroženého západu. Mnichova, tohoto zhroucení „západní velkodušnosti“ (Kohnův termín), se však už nedožil. Byl tak ušetřen i toho, aby prožil obsazení českých zemí nacisty a všech jeho důsledků pro český národ a zvláště pro české židy. Zemřel 12. března 1935 v Praze. Jeho choť Božena a dcera Dolly, provdaná Fraňková, zahynuly za druhé světové války v Osvětimi a v Bergen-Belsenu.

Jindřich Kohn vzbuzoval již od mládí pozornost pro své mimořádné schopnosti. Před první světovou válkou o něm napsal v Čase J. S. Machar, že je jedním z těch mála lidí, o nichž je přesvědčen, že jim patří budoucnost. Julius Fučík se o něm v stati Židé v české literatuře z roku 1939 zmiňuje jako o originálním filozofu a badateli o Chelčickém a Komenském. Pro své úsilí o regionální svébytnost každého kraje byl J. Kohn vážen i na Slovensku.⁴ Měl však věhlas i jako obhájce.⁵

Smrt Jindřicha Kohna komentoval všechen československý tisk a bylo uspořádáno i několik tryzen k uctění jeho památky. Lidové noviny (Zdeněk Bofek-Dohalský) 14. 3. 1935 napsaly: „Kohn, 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 musel vymýšlet mnoho nových slov pro pojmy, jež jsou – jak říkával – dosud pro svět skrytým tajemstvím. Nový řád vymýšlel, spravedlivější, i pracoval s vesmírem. Byl zaposlouchán v osudy národů, kterým věštil 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 vlahé noci stříbrem hvězd, skláněl se v úžasu jako nad Betlémem. Světlo světa viděl rozžehnuté v moudrosti lidu. Věděl a do krve cítil, co je to být z lidu, protože své přemýšlení o něm vedl z časů tisíciletých... V křížové cestě českého národa spatřoval jeho vyvolenost. V tu věřil, proto o ní přemýšlel.“

T. G. Masaryk

Mnoho studií věnoval J. Kohn postavě T. G. Masaryka. Masarykovo humanitní myšlení náleží podle J. Kohna „celé době a celému lidstvu“, protože představuje

⁴ Podle vzpomínkové stati v pařížském Slovenském Vysťahovalci umožnil J. Kohn, prostřednictvím spisovatele M. Rázuse, předákům slovenských autonomistů přednášet v Praze, a v zahraničních kruzích zase paralyzoval revizionistické snahy Maďarů proti Slovensku.

⁵ Podle pamětníků chodila na jeho obhajoby celá právnícká Praha. Zajímavé svědectví o jeho právní praxi ještě za plzeňského období zaznamenaly Rančí noviny, a to pod titulky Jak jsme poznali dra Jindřicha Koluna, Vzpomínky na přítele dělníků, Římský páter a český žid dr. Jindřich Kohn.

samostatný článek ve vývoji lidského myšlení o humanitě. Masaryk není jen teoretik, je především člověk praxe, politik. Když J. Kohn charakterizuje Masarykův politický profil, zdůrazňuje především jeho konsekventnost: „Masaryk neporušil největší či nejtěžší povinnost politickou k lidu: povinnost k pravdě“ (II, 5). Masaryk spojoval svou teorii s politickým jednáním, s praxí. Žádal „důsledky toho, co se uznává“, a sám tak jednal. Věděl, že vůdčí osobnost musí jednat organicky principiálně, že zásady jsou mrtvé, nepromění-li se v „živý, vnitřní zákon“ (II, 1).

Masaryk odmítal sebeklamy. Proto byl i proti rukopisným podvodům. Když se rozptýlila umělá mlha, kterou Rukopisy vytvořily, ukázalo se, že vrcholem českých dějin bylo období české reformace, které vedlo evropského ducha. Bojoval za svobodu vysokoškolského učení, v procesu proti Fried–Jungovi pomáhal odhalit nečestné metody rakouské politiky.

Bojující Masaryk byl vždy Masarykem „rozjasňujícím“. Šlo mu o konkrétnost, o politický realismus. Národ není nějakou pomyslnou skutečností, ale každý jednotlivec je „určitým případem národního života“. Národ žije v konkrétních lidech, s nimi upadá, či naopak se zvedá. Podle J. Kohna píše Masaryk o sebevraždě, aby studiem o lidech „odhnívajících“ vědomě položil základy svému budoucímu programu. Neboť česká sebevýchova („životospráva“) spojuje úkol „správneho osobního života a sociální sebevýchovy“. Masaryk žádá „vzpřímenou páteř, směřuje k pevnosti, vylučuje opatrnictví a zakazuje polovičatost“ (II, 2).

Masaryk nepodceňoval dějinné vědomí, jeho politický význam. Odděloval v něm živé jiskry od popelu, žádal duševní osvobození oddělením německého vlivu a vážně pěstoval kulturní styky se slovanským světem. Bojoval o samostatnou českou politiku a usiloval o českou národní samostatnost, nikoliv však ze zášti. Byl pro radikalismus plynoucí z osobní statečnosti, ne však pro radikalismus „hromadný“, v němž by se ztrácela osobní zodpovědnost. Vzorem mu byl K. Havlíček Borovský. Chtít samostatnost vlastního národa není nepřátelstvím k jinému národu. Masaryk se neztrácel v jednotlivostech, ukazoval do budoucnosti. Věděl, že právě malý národ může vést k cílům, na nichž má životní zájem, k cílům, které velký národ právě pro svou velikost – a tedy sebejistotu – není s to vidět. „Přirozené právo na národní samostatnost, k němuž se Masaryk tak často vrací, skládá se právě z přirozených nároků národa, aby nebyl rušen v práci, kterou rozvíjí všechny své kulturní síly a schopnosti.“ V tomto smyslu je Masarykův humanismus „cílem a přirozeným ospravedlněním všech národních požadavků českých“ (II, 4). Politika je pro Masaryka „jakýmsi ústředním orgánem, který vysílá popudy do celého národního těla a přijímá je z celého národního těla“ (II, 4). Proto Masarykův politický směr předpokládá vyvíjet úsilí „od zdravé samosprávy osob k plodné samosprávě všech tříd a z nich k samosprávě národní“ (II, 5).

Dějiny jsou pro Masaryka skutečnou pamětí lidstva. Odmítá však „paměť, která sbírá“, a žádá „paměť, která vybírá“. „Já“ u Masaryka není faktem, ale průběhem. „Vybírám, co jsem, a tudíž jsem“ (II, 10). Osobnost se nemůže orientovat ve skutečnosti bez hodnocení a volby. Jinak by stála v rozporu sama se sebou. Česká otázka pro Masaryka znamená „češství na základě historické selekce“ (II, 10).

Proto Masaryk vybírá z dějin Husa, Palackého i Havlíčka, že mu jde o obnovu všeho, co je kladné, a o oddělení se od toho, co nelze opakovat; dokonává tak onen výběr, o němž český život naznačuje, že je mu nutný.

Dějiny jako paměť lidstva jsou pro Masaryka – soudí J. Kohn – navíc jednou z nejdůležitějších obran proti „katastrofickým tendencím“ v lidstvu. V České otázce jde Masarykovi o dějinné rozpomínání; objevuje, že v českém národě není vlastně rozdíl mezi cíli, které si národ kladl v minulosti, a cílem, který si klade dnes. Jako ohrožený národ měl zvýšenou citlivost pro nebezpečí katastrofy, a proto měl i má také „zvláštní zájem na objevu antikatastrofálních organizací lidskosti“ (II, 17). Masaryk je si vědom objektivní potřeby prohlubovat v českém národě vědomí solidarity. Prožití národní solidarity je pro Masaryka konkrétním náboženstvím. Česká otázka je pro Masaryka otázkou náboženskou, protože u českého národa šlo v dějinách vždy o otázku bytí a nebytí. Masaryk „má za to, že český národ prožil dost katastrof, aby mohl ukazovat cestu z labyrintu světa“ a aby to pokládal za svou „služební povinnost“ (II, 19).

Podle J. Kohna klade Masaryk fakta i důsledky „tak, že působí zároveň jako vybavující otázky“ (II, 601). Tím „spojuje pozitivismus se sokratismem“ (II, 600). Důsledkem sokratovského rysu Masarykova myšlení je též jeho otázka po „specifickém učení demokracie“.⁶

Co chce – podle J. Kohna – Masarykova výchova k právu? Znemožňovat, aby člověk byl nástrojem člověka, a naopak žádat, aby všichni pomáhali všem. Když Rakousko učinilo z českých vojáků nástroj svého všeněmectví, nástroj, který je stavěl jak proti vlastnímu národu, tak proti světovému míru, Masaryk „jménem práva, jemuž sloužil, pronáší rozsudek proti Rakousku a stará se, aby byl vykonán“ (II, 23). Není rozdíl mezi Masarykem, který psal Českou otázku, a Masarykem, jenž psal armádní rozkaz. Vždy „zůstává věren své výchově k nutnosti“ a „učí zkoumat kriticky všechny možnosti, aby bylo možno říci: nemohu jinak“ (II, 23). Ostatně v čem může kotvit česká moc, ne-li ve vyšší konzolidaci světa? O to je však nutno trvale usilovat. Proto „mluví-li Masaryk o humanitě, nemyslí tím, že lidství je bezpečný fundament, ale chce, aby konečně společným úsilím se stal méně sypkou pravdou“ (II, 26).

Masaryk je podle J. Kohna vychovatelem i jako hlasatel Nové Evropy. Před třemi sty lety se Komenský plavil do Londýna, aby hlásal myšlenku Svazu ná-

⁶ Ve spisu *Rusko a Evropa* klade Masaryk otázku, „zda existuje specificky demokratická filozofie jako jednotný názor světový a životní a který systém by mohl být považován za tuto filozofii“. V poznámce k tomu Masaryk dodává: „Kdyby jméno neuvádělo v omyl, mohli bychom přiřadit k demokracii demologii, analogicky jako k teokracii teologii“ (*Rusko a Evropa II*, Praha 1933, s. 635). Podle Kohna jde i u Masaryka v podstatě o dávné téma „lidu posvěceného“, znovu a znovu přerazované až k Masarykově cestě k „antropokracii“, tj. „k lidstvu řízenému vnitřní zákonností k nejmohutnější souhře soužití“ (I, 467). Proto považuje Masaryk za základ demokracie vědomí povinnosti. Takové její pojetí stojí výše než aristokratický výběr sil, neboť vede k tomu, aby každý sám v sobě vybíral a pěstoval své nejlepší síly. „K této demokracii, v níž všichni usilují o celek nejpłodnější, vychovával nás Masaryk, a tudíž nikoliv k moci a slávě, ale k dílu a k právu“ (II, 22–23).

rodů. Masaryk znovu zvedá tuto Komenského snahu: Československý stát je povolán k mírové službě, a proto bude pro Evropu nutný. V prvním svém poselství Národním shromáždění nazval Masaryk spravedlnost matematikou humanity. I problém evropské a světové spravedlnosti je matematikou humanity.

Masaryk je vychovatelem sub specie aeternitatis. Jeho základní („osová“) výchovná myšlenka je „bud' – anebo“. Nevznikne-li vyšší solidarita lidství, dojde k hlubšímu propadání, ke katastrofám, chaosu a rozkladu.

„Bud' vyšší solidarita, anebo hlubší chaos“ – na toto základní dilema převádí J. Kohn veškerý odkaz Masarykova myšlení (II, 30).

Antisemitismus

Antisemitismus je pro J. Kohna historický fenomén doprovázející židovství trvale jako jeho protipól, jako jeho negace. Z pozice své duchovní jistoty chápe antisemitismus jako negaci této jistoty samé, jako negaci humanity, komunismu apod., jako ztělesněnou nehumanitu, nelidskost, násilí, jako ztělesněné zlo. Otázku antisemitismu nelze proto – soudí J. Kohn – řešit bez otázky židovství, bez jeho plného objasnění. Fakt antisemitismu, který stále trvá, je Kohnovi důkazem, že zůstává nevyřešena i židovská otázka sama.

Nalézt přístup k této otázce znamená Kohnovi uvědomit si, že židovství vzniklo právě u židů pouze historickou shodou okolností. I když se to zdá zpočátku nerosozumitelné, je třeba chápat, že židé se stali „dějinnou rasou“ proti své vůli. Také každá jiná společnost libovolného původu, která bude vystavena dlouhotrvajícímu tlaku a pochybnostem, zežidovští, protože „z každého biologického materiálu lze stvořit sociologický efekt židovství“ (I, 126–127). Proto je třeba pochopit, že židovství je vlastně společenským důsledkem antisemitismu samého. „Co míní antisemitismus pojmem židovství, je sociologický efekt antisemitismu“ (I, 127). Proto podle J. Kohna nelze antisemitismu rozumět mimo komplex dějin, což pro něho znamená mimo pochopení, jak dějiny rostou, jaký je jejich smysl. Jestliže teprve pochopení smyslu dějin rozevřívá přístup k překonání odtržnosti, odcizenosti od židovství, pak tentýž přístup rezevřívá i pochopení jeho dějinné negace, antisemitismu.

Je-li židovství ve své podstatě nositelem dějinné racionality, tj. racionality obsahující imanentně absolutně hodnotový moment, pak antisemitismus je (podle J. Kohna) naopak negací židovské „moudrosti dějin“. V tomto vztahu chápe J. Kohn antisemitismus jako iracionalitu, jako projev uvědomělé nelidskosti. Antisemitismus je „bázeň evropských ras před osudovým spojením se židy“ (I, 58). Nepochopíme-li to, ncmůžeme antisemitismu rozumět. „Židovská otázka spočívá v tom, že židovská politická emancipace neznamená osudové osvobození“ (I, 58). Antisemitismus, tento „strach židovský“, snaha „emancipovat se od židů“, je jako odmítání židovského pochopení osudovosti též „diktován osudovou orientací“.

„Bázeň antisemitská, necht' má jakékoliv podněty, má jedinou příčinu – náboženskou“ (I, 58). Jaké je to však „náboženství“? Jestliže židovství je univerzalistickým chápáním osudovosti, nelze antisemitismu rozumět, „nevmyslíme-li se do psychologie náboženství kmenového... Antisemitismus je starotestamentární zjev v každém smyslu, zejména však strachem náboženským před novým společenstvím osudovým. Židé však vpravdě usilují o nový testament, o rozšíření kmenového společenství osudového“ (I, 58).

Proti stanovisku dějinné víry stojí tedy iracionální stanovisko negace transcendentálního smyslu dějin. Lidskost židovství je tak postavena proti nelidskosti a primitivitě antisemitismu. „Antisemitismus je konkrétní apokalypsa... Ať sáhne kam chce – vytáhne démonického žida. Ještě raději nějaký pekelný aeropag židovský. Apokalypsa snadno a rychle“ (I, 179).

J. Kohn se zamýšlí i nad vznikem antisemitismu jako souputníka židovství. Lze snad prokázat vinu židů na jeho vzniku? Jsme ještě na půdě „obecných předpokladů spolehlivosti lidského myšlení“, jestliže nalézáme podstatnou bludnost antisemitismu?

Na tuto otázku odpovídá J. Kohn historicky. Blud ohledně židů vznikl již v době, kdy židé vstoupili do římsko-křesťanského světa, který vůči nim stál jako „jediný celek“, jako cizinci. Každá první koncepce je však bludná. Šlo o blud, s nímž souhlasili všichni, a to bylo zárukou jeho pravdivosti. Tento blud pak ovšem plodil další bludy, celý jejich řetěz. Jak měla velká většina poznat proti malé menšině, že se mýlí? Avšak blud nepopírá „obecné předpoklady spolehlivosti lidského myšlení“ (I, 123, 130–131).

Jestliže to, co chce udržet ghetto, je samo o sobě v jistém smyslu ghettem, znamená to, že „antisemitismus je vpravdě nesmírné křesťanské ghetto?“ (I, 153). Kdo zůstává antisemitou, setrvává podle J. Kohna v nejstarších myšlenkách o lidství, v představách o Antikristu, v předsudku o „židu jako nepříteli pokolení lidského“ (I, 1333). Takový přístup neuznává ještě význam osobnosti, neuznává ani zákon vývoje, židé v pojetí antisemitismu jsou neměnní. Což se nepoužívá i kritiky biblických židů jako argumentu proti židům současným? Názor většiny, udržovaný zvykem i mocensky proti menšině, je jakožto po věky utkvělý předsudek skutečně těžko změnitelný.

Čeho však antisemitismus svým úsilím dosáhl? Tím, že vytvořil ze židů kastu, proměnil je v jistých oblastech ve specialisty, tím, že jim bral jistotu budoucnosti, utvořil z nich publicisty a podnikatele. Antisemitismus dociluje funkčně jiných výsledků, než o které mu jde. Chce židy ničit, dociluje však jen jejich zesíleného odporu.

Antisemita je vlastně židovstvím nemocný. Prožívá je jako „neuniknutelnost“, jako něco, co ho dráždí svou nepochopitelnou odlišností, co ho stále nutí k specifické aktivitě. Jde o jakousi formu posedlosti představou vyplývající z pocitu odcizenosti. Antisemita skutečnost prožívá nenormálně, dějinně izolovaně a tedy nezceleně, a proto je vnitřně rozštěpen. Prožívá svého druhu neurotický stav. Proto je tento „soudce vyšetřovatel“, který už po dvě tisíciletí není schopen být hotov se

svým „vyšetřováním“, nutně důvodně podezřelý, že z pozice svého odcizení není schopen proniknout skutečnost, kterou hodnotí (I, 140).

Antisemitismus se v dějinách vyskytuje periodicky jako symptom „epigonských dob“. Dokladem pro J. Kohna je antisemitismus Cicerona, který v řeči na obhajobu Flacca nedokázal pochopit objektivní potřebu „rozšíření římského občanství bez výhrad malichernosti“ a posuzoval záležitosti impéria „jen malým rámcem římského fora“. Nechápal, že rozvoj impéria předpokládá občanskou rovnost, a tím objektivně škodil Římu a brzdil jeho vývoj. „Právě židé – to dokazuje jejich pozdější vztah k Caesarovi – byli připraveni stát se úplně oddanými údy takového impéria římského“ (I, 144). Cicero, nechápající širší úkoly Říma, nemohl ve své pozici „nezcelenosti“ necítit antisemitsky.

Vždy, je-li doba „nezcelena“ (a takovou dobou je i dnešní doba fašismu a imperialismu), objevují se hrůzné protižidovské bajky. Podle J. Kohna se nemohou neobjevovat, protože „nezcelenost“ vše zkresluje. Jde o doby epigonské, neschopné vlastního přístupu k svým úkolům, neschopné nového řešení, protože jsou přesvědčeny, že vše už bylo řečeno. I Tacitus žije v takové době a propadá jí. Vidí proto naději světa v Germánech, kteří v té době působí „jako pevná osa, jako kus přírody v lidství“, zatímco o židech, kteří působí jako kvas, hovoří jako o sektě nenávidějící lidstvo (I, 179, 180). „Epigonská doba sni ve bdění. Není schopna vidět skutečnost v její souvislosti, a proto vidí za čirého dne hrůzy“ (I, 148). Antisemitismus je právě jejím projevem. Je to „život z druhé ruky“, život s pocitem ohrožení, bez jistoty orientace.

Antisemitismus nutně hledá viníky za dějinné nezdary chybně, a proto stále marně, poněvadž není schopen povznést se k pocitu společného zavinění za trvalé ohrožení lidského díla. Je založen na hlubokém nepochopení židovského stanoviska. Nelze jej však chápat jako pouhý omyl. Podle J. Kohna má antisemitismus jako specifické prožití reality svou pravdu, a proto i svou poctivost. „Kdyby antisemitismus byl po tisíciletí v podstatě omylem, musela by tato abnormalita být vysvětlena. Proč by se lidstvo klamalo právě ohledně židů? A tak jednotně a důsledně?“ (I, 131). Podle J. Kohna nelze proto s ním polemizovat. Prožitou skutečnost nelze vyvracet argumenty. U antisemitismu „nejde o logiku rozumovou, nýbrž citovou“ (I, 169).⁷

Moderní antisemitismus plyne podle J. Kohna z toho, že společnost „má příliš mnoho zájmu o židy v dobách kritických a příliš málo zájmu o židovství v dobách normálních“ (I, 170). Protože „mihotavý a právě tak chorobný a dezorientující zájem o židovství“ se v každé epigonské době vrací, je J. Kohn přesvědčen, že

⁷ Je-li podle J. Kohna v židovství zkoncentrována moudrost věků, je antisemitismus naopak bez paměti a bez pocitu zaviněnosti. J. Kohn jej proto pro jeho iracionalitu přirovnává k „ženství“. Zmiňuje se o psychologu Weiningerovi, podle něhož je nedostatek paměti a pocitu zavinění typický jak pro ženy, tak pro židy. J. Kohn však toto tvrzení (jeho druhou část) vztahuje jen na ty židy, u nichž není „nejmenší pokus pochopit dějiny židovství jako vzrůst nějaké myšlenky a jeho vývoj“ (I, 122). Takové židy staví Kohn dokonce na roveň antisemitům: „Skoro bych řekl, že vzájemný poměr mezi průměrným židem a průměrným antisemitou je vzorný a že si oba znamenitě rozumějí“ (I, 134).

„pravý lék“ bude nalezen jen v konstantním, trvale pokračujícím zájmu o židovství. Židovství má proto nárok na trvalou vědeckou pozornost nikoliv židů, ale – sociologů. Židovství je „vhodné médium sociologické pozornosti, obrácené k univerzálním dějinám lidství“ (I, 170). Má tento nárok proto, že není jen jevem židovským, ale vůbec obecně lidským.

Modernímu židovskému vědomí jde v duchu Lassalova vyznání, že „nenávidí židy pro otrocké vlastnosti, které přijali v otroctví“ (I, 168), nehlouběji právě o svobodu člověka. Lze tak dokonce mluvit i o antisemitismu židovském. Jako konkurenti či příslušníci různých táborů se židé mohou dostat do konfliktních situací, mohou si vzájemně ukřivdit. Řekne-li však jeden druhému s antisemitistickým přízvukem „žide!“, myslí tím vždy židovství „deprimované antisemitismem“. Židé mají „nesmírou lásku k ironii“, kterou si uvědomují deformace svého židovství. Jsou schopni se stát perzoniifikací všeho, „co je velké a světové“, a oddaně tomu sloužit, ať jde o kapitál, stát, či revoluci. V tom pak stojí proti sobě jako antisemité (I, 138, 139). I kdyby se však nějaká forma židovského antisemitismu zdála být „snad horší než antisemitismus sám“, je třeba podle J. Kohna věřit v život. I řeka čistí sebe samu, je-li – dodejme k tomuto obrazu J. Kohna: přiměřeně – znečišťována továrními odpadky. „Snad se historie každého života skládá ze dvou fází. Z jedné, kdy padá rmut do života, a z druhé, která znamená sebečištění. Židovský antisemitismus znamená takové sebečištění“ (I, 139).

Antisemitismus nutí židy k dokonalejšímu lidství, protože upevňuje jejich dějinnou víru. J. Kohn proto vidí v antisemitismu dokonce „velkého svého učitele“ (I, 82). Zároveň však vyznává: „Antisemitismus je bezmocný! Pravda je silnější než svět“ (I, 79).