DOI: 10.5507/sth.2026.008

Immanuel Kant a Pierre Teilhard de Chardin jako inspirace pro krizový svět XXI. století

Hendrich Breuer
Božena Kadeřábková
Jan Neugebauer
Marek Vokoun

V konfrontaci s globálními výzvami prvních dvou dekád XXI. století, které se dotýkají založení existence lidské společnosti, je nutné si opětovně položit otázku po vztahu člověka k člověku, po vztahu mezi jednotlivcem a společností i po jeho planetárním ukotvení. Na všech úrovních společenských institucí, vědecky podložených výzkumů, mediálních vyjádření, je přiznáván a reflektován fakt existence krize, a to ekologické,[1] společenské,[2] morální[3] i technologické.[4] V otázce, jaký je skutečný,

1 Srov. např. Un Environment Programme, „Five drivers of the nature crisis," https://www.unep.org/news-and-stories/story/five-drivers-nature-crisis [zveřejněno 5. 9. 2023, cit. 16. 6. 2025]; Ekolist.cz, „Ekologická krize a její filosofické souvislosti," https://ekolist.cz/cz/kultura/clanky/ekologicka-krize-a-jeji-filosoficke-souvislosti [zveřejněno 23. 2. 2012, cit. 16. 6. 2025]; Rudolf Kolářský, *Filosofický význam současné ekologické krize*, Praha: Filosofia, 2011; Ústřední věstník Evropské unie, *L 282/4*, 19. 10. 2016, „Pařížská dohoda," https://mzp.gov.cz/system/files/2025-06/733-Parizska_dohoda_CZ-20250620.pdf [cit. 16. 6. 2025].

2 Srov. např. Unu Insights Newsletter, „New UN Report Warns of Global Social Crisis Driven by Insecurity, Inequality and Distrust," https://unu.edu/press-release/new-un-report-warns-global-social-crisis-driven-insecurity-inequality-and-distrust [zveřejněno 25. 4. 2025, cit. 16. 6. 2025]; United Nations publication, „World Social Report 2025: A New Policy Consensus to Accelerate Social Progress," *250422 BLS25022 UDS UN World Social Report WEB-3.pdf* [zveřejněno 25. 4. 2025, cit. 16. 6. 2025]. Na s. iii generální tajemník OSN António Guterres uvádí: „Rostoucí napětí a polarizace ohrožují globální spolupráci. Mezinárodní solidarita je nyní potřeba více než kdykoli jindy, nerovnost, nejistota a hluboká nedůvěra, jsou rozšířené po celém světě. Nespočet lidí se snaží vyjít s penězi, zatímco bohatství a moc jsou soustředěny nahoře. Ekonomické otřesy, konflikty a klimatické katastrofy stírají těžce vydobyté úspěchy rozvoje…"

3 Srov. Alasdair Macintyre, *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti*, Praha: OIKOYMENH, 2004; Ondřej Caki, „Změna klimatu a morální krize: Příležitost České republiky pro nový společenský program, 2020," https://www.amo.cz/cs/klimatym/zmena-klimatu-a-moralni-krize-prilezitost-ceske-republiky-pro-novy-spolecensky-program/ [zveřejněno 19. 11. 2020, cit. 16. 6. 2025].

4 Srov. BusinessWire, „Analysts Explore Industry Trends at Gartner IT Symposium/Xpo 2024, October 21–24," https://www.businesswire.com/news/home/20241021276572/en/

a nikoli domnělý (ideologický) vztah člověka k člověku, se otevírá prostor pro dialog mezi Kantovou filozofií morální autonomie a odpovědnosti (dějiny jako proces uskutečňování svobody, založené na zákonu, kladeném si člověkem, tj. na kategorickém imperativu) a Teilhardovou vizí evoluční jednoty (dějiny jako evoluce, která v noosféře vstupuje do evoluce vědomí, jež v procesu konvergence spojuje všechna vědomí v bodu Omega). Myšlenkový odkaz Immanuela Kanta a Pierra Teilharda de Chardin je mimořádně aktuální. Přesto jejich vzájemné propojení zůstává v odborné literatuře pouze okrajově reflektováno.[5]

Oba myslitele spojují limity a maximy lidského poznání i konání, především jejich pojetí svobody. Kant i Teilhard kriticky nahlížejí na pojímání lidské svobody jako „svobodné individuality", chápané ve smyslu tvrzení: „má svoboda končí tam, kde začíná svoboda jiného".[6] Oba představují odlišné, avšak vzájemně se doplňující, přístupy ke svobodě. Odmítají její redukci na individualistickou autonomii. Dokazují, že skutečná svoboda člověka spočívá v účasti na univerzálním řádu – morálním (Kant) a kosmickém (Teilhard). Svoboda tak je, svojí podstatou, založena ve vnitřním (Kant) a nad-individuálním (Teilhard) zákonu, nikoli na hranici mezi jedinci. Kant definuje kategorický imperativ[7] jako způsob vztahu člověka k člověku, který přesahuje každého jedince a jím pojímanou „svobodu".

Již Kantovo dílo z „před-kritického" období *Obecné dějiny přírody a teorie nebe*…[8] obsahuje klíčové prvky evolučního myšlení, podstatné

Gartner-Identifies-the-Top-10-Strategic-Technology-Trends-for-2025 [zveřejněno 21. 10. 2024, cit. 16. 6. 2025].

5 François Marty, „Teilhard de Chardin et Kant: L'avancée de la science et l'homme voyageur en un monde convergent," *Revista Portuguesa de Filosofia* 61, č. 3–4 (2005): 1027–1037.

6 Tato teze je připisována J. S. Millovi (byť sám J. S. Mill v žádném textu takto svobodu jednotlivce nedefinuje; přesto byla „vyabstrahována" jako „tradiční" pojetí svobody). Srov. John Stuart Mill, *On Liberty*, The Project Gutenberg, 2011, https://gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm [cit. 5. 9. 2025], s. 18: „Jediným oprávněným důvodem, pro který může být moc legitimně uplatněna vůči kterémukoli členu civilizované společnosti proti jeho vůli, je zabránění tomu, aby způsobil újmu druhým. Jeho vlastní dobro, ať už fyzické či morální, není dostatečným oprávněním." (překlad náš); srov. John Stuart Mill, *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice II.*, Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 17.

7 Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1990, s. 84.

8 Srov. Marty, „Teilhard de Chardin et Kant," s. 1028–29; Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt,*

pro další dějinný vývoj, a to i pro Teilharda, který pojímal poznání jako evoluční proces, v němž se lidské vědomí (i konání, a tím i svoboda) rozšiřuje k vyšší komplexitě, konverguje do bodu Omega, jako konečného sjednocení vědomí, kde se každé „ego" stává „univerzálním" (soustřeďuje se ve středu středů) právě tím, že bod Omega je oním středem středů (tedy Bohem).[9] V kritice „tradičního" pojetí svobody člověka spatřujeme podstatné propojení myšlenek obou myslitelů. Níže se pokusíme uvedenou tezi v základních východiscích formulovat a dokázat. Z této pozice pak lze jasně a zřejmě pochopit, oč v kontextu současné radikální přeměny světa, jde.

Metodologický rámec je založen na komparativní metodě s využitím historicko-filozofického přístupu k interpretaci děl myslitelů i druhotné literatury a následná syntéza jejich myšlenek, která umožní lépe uchopit současné výzvy a jejich možná řešení.

Aktuálnost myšlenek obou myslitelů je nutné chápat v kontextu všeobecné krize „Západu", o níž pojednává již Oswald Spengler v díle *Zánik Západu*[10] nebo Edmund Husserl v *Krizi evropských věd*.[11] Jde o univerzální hodnoty, a pojetí svobody člověka, na nichž byly vystavěny základy „modernity". Globalizovaný svět, jehož řád (Západní) byl založen na židovsko-křesťanské tradici, dnes čelí relativizaci dříve jasně definovaných „pravidel". Odkaz Kanta i Teilharda je klíčem k hledání odpovědí. Jsou to myšlenky kategorického imperativu,[12] jakož i ideje „konvergence osobního v Bodu Omega".[13]

---

https://de.wikisource.org/wiki/Allgemeine_Naturgeschichte_und_Theorie_des_Himmels [cit. 16. 6. 2025].

9 Pierre Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990, s. 243. Srov. Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Editions du Seuil, Paris, 1956, s. 204. (Dále citujeme podle českého překladu).

10 Oswald Spengler, *Zánik Západu: Obrysy morfologie světových dějin*, Praha: Academia, 2017.

11 Edmund Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: Úvod do fenomenologické filozofie*, Praha: Academia, 2024.

12 Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha: Svoboda, 1990, s. 91: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek." Srov. Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha: Svoboda, 1996, s. 50: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství."

13 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 218: „Čím víc se všechna (ega) společně stávají tím druhým, tím víc zůstávají ‚sebou'. Jak jinak by to mohlo být, když se noří do bodu Omega?"

1. Immanuel Kant a Pierre Teilhard de Chardin – založení člověka (myšlení)

Kant se v „před-kritickém" období orientoval na Newtonovskou fyziku a na objasnění vzniku sluneční soustavy (hypotéza vzniku z rotující mlhoviny).[14] Centrem jeho zkoumání i v tomto období je však člověk.[15] Kant zde předjímá všechny tři „Kritiky". Jeho cílem je probádat „vnitřní" podstatu člověka.[16] Hranice (i možná neomezenost) myšlení a konání člověka jsou předmětem zkoumání všech „Kritik". Myšlenka rozvrhu všech „Kritik" současně není všeobecně přijata,[17] byť z Husserlovy analýzy Kanta taková interpretace vyplývá.[18] Kantovi primárně nejde o analýzu „vzniku" člověka. Člověk je pro něj „danost", jako součást přírody. Kant se soustředí na podmínky možnosti poznání, jednání a harmonie mezi přírodou a svobodou.[19]

V „kritickém" období, které zahájil vydáním „Kritiky čistého rozumu",[20] Kant zkoumá možnosti, podmínky a hranice lidského poznání a jednání, založeného na zkušenosti. Principiálním stanoviskem Kanta v první „Kritice" je rozlišení mezi fenomény, tj. tím, co můžeme vnímat, chápat a analyzovat prostřednictvím pojmů, vztažených k jevům možné zkušenosti a noumeny, „věcmi o sobě", které zůstávají lidskému poznání (zprostředkované pojmy, kategoriemi, a tím více smyslovostí) nepřístupné.[21] Podstatné je Kantovo pojetí noumenu, v němž definuje „Já", od něhož pochází aktivita, a to jak poznání, tak veškeré činnosti: mravní, politické i estetické. Noumen je zásadní pojem pro pochopení

---

14 Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, s. 180.

15 Tamtéž: „Člověk je ze všech rozumných bytostí tou, kterou známe nejjasněji, i když je jeho vnitřní podstata stále neprobádaným problémem."

16 Tamtéž: „Chceme zkoumat, jaké omezení schopnost rozumně myslet a pohyb jeho těla utrží v důsledku povahy hmoty, ke které je připoután, a která je proporčně ovlivněna jeho vzdáleností od Slunce."

17 Hans-Georg Bensh, „Od dvou světů ke dvěma pojmům přírody – poznámky k úvodu Kantovy Kritiky soudnosti," *Pro-Fil* 10, č. 2 (2009): 3.

18 Husserl, *Krize evropských věd*, s. 126.

19 Ján Pavlík, „Kantova idea věčného míru a Evropská unie," *Acta Oeconomica Pragensia* 12, č. 2 (2004): 13.

20 Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH, 2001.

21 Tamtéž, s. 194, pozn. 175a: „Kategorie samy neslouží k tomu, aby jejich prostřednictvím byly věci poznány, nýbrž k tomu, aby pořádaly názory v prostoru a čase, tj. aby pořádaly jevy."

Kantova díla jako celku,[22] noumena jsou bytostmi, jsoucny[23] a pojetí „Já", jako noumena, se promítá v definici svobody.[24] „Já" je, podle Kanta, svobodné ze sebe sama, nikdo a nic do „Já" nemůže „vstoupit", pouze „Já" je samo sebou, je volní a inteligibilní bytostí. Kant pojímá svobodu jednotlivce jako odpovědného před sebou samým a tím současně i před ostatními lidmi (kategorický imperativ),[25] a nikoli před jinou bytostí, byť by to byla bytost „Nejvyšší" a klade otázku: Jak může být „spekulativně" dokázána objektivní existence takové bytosti.[26]

Kant vědomě „Kritikami" definoval poznávací, praktické, estetické, i politické možnosti a důsledky uznání „existence" takové Nejvyšší bytosti. Jeho kritika tradičních důkazů existence Boha, zejména ontologického důkazu (Anselm z Canterbury)[27] či důkazů Tomáše Akvinského,[28] se stala podstatnou kritikou argumentů samotných, avšak i všeho, co by stálo „nad" člověkem (tedy i, a především, praktikované politiky). Kantova kritika důkazů existence Boha není odmítnutím víry, nýbrž je to náznak prostoru pro víru, oblast, kterou rozum nemůže obsáhnout. Kant netvrdil, že víra je iracionální, ale chápal ji jako morální odpovědnost, ve

---

22 Tamtéž: „Já je noumenon, já je jako inteligence."

23 Tamtéž, s. 194, pozn. 175a: „Noumena jsou bytostmi a jsoucny, která sama mají kauzalitu s ohledem na objekty svého rozvažování prostřednictvím rozvažování samého, tj. mají vůli, a pak i ostatní kategorie, tj. noumena jsou čistými inteligencemi. Protože jim ale odnímáme veškeré smyslové podmínky, nemůžeme je myslet určitě." Srov. Jiří Chotaš, „Kant a problematický pojem věci o sobě," *Reflexe* 66–67 (2024): 41–60, zejména kapitola 2. Phenomena a noumena, s. 48–54.

24 Simona Dragoszová, *Kantova morální filosofie a problém sebevraždy*, bakalářská práce, Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2021, s. 14–15.

25 Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1974, s. 38: „Rozum vztahuje každou maximu této obecně zákonodárné vůle ke každé druhé vůli a rovněž ke každému jednání vůči sobě samému, a to nikoli z důvodu nějaké jiné praktické pohnutky či budoucího prospěchu, nýbrž ideje důstojnosti rozumné bytosti, která neposlouchá žádný zákon než ten, který si zároveň sama dává."

26 Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 393.

27 Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich, 1990. „Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet," s. 35. „To, nad co nic nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to nebylo," s. 37.

28 Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, latinsky s paralelním českým překladem, Olomouc: 1937–1940, https://summa.op.cz/sth.php? [cit. 5. 9. 2025]. „Musí se říci, že je dvojí důkaz. Jeden, jenž je z příčiny a nazývá se proč; a ten je z toho, co je přednější jednoduše. Jiný je z účinku a nazývá se důkazem protože, a tento je z toho, co je přednější vzhledem k nám. Tedy že Bůh jest, ježto není samo sebou zřejmé nám, lze dokázati z účinků nám známých." I q. 2 a. 2 co., https://summa.op.cz/sth.php?&A=2, a dále: I q. 2 a. 1 arg. 1, https://summa.op.cz/sth.php?&A=1 [cit. 5. 9. 2025].

které se člověk může rozhodnout věřit, a to na základě svého etického přesvědčení, a nikoliv intelektuálního (případně politického) nátlaku. Rozum se pohybuje v hranicích, které jsou mu dané, a pokusy o jejich překročení, například snahou rozumově podat důkazy existence Boha, selhávají.[29] Jeho kritika ontologického důkazu se opírá o úvahu s tolary „v mysli" a „v kapse". Z „pojmu", který máme v mysli, nelze jednoznačně definovat, že tomuto „pojmu" odpovídá také to, co existuje mimo mysl, byť by se k „pojmu" přidalo pojmové určení, že nejdokonalejší bytost, kterou máme v mysli, musí existovat i vně mysli. Podle Kanta to je logický kruh. Jsme totiž stále v mysli a nedokazuje to existenci „něčeho" mimo mysl samotnou.[30] Přesto však, po analýze důkazů existence Boží, Kant uzavírá, že tato bytost zůstává nejvyšším ideálem.[31]

Naproti tomu výchozím stanoviskem Teilharda je víra. Jeho dílo[32] je formováno hlubokou teologickou průpravou v duchu jezuitské tradice, která mu poskytla pevný základ ve víře a důkladnou znalost katolické teologie, a současně vědeckou činností, fascinací přírodou, evolucí a lidskými dějinami.[33] Propojil tím vědecké poznání s hlubokou duchovní reflexí světa v kosmickém rozsahu.[34] Teilhardovo životní dílo bylo

---

29 Kant, *Kritika čistého rozumu*, Kapitola třetí. „O důkazech spekulativního rozumu, které umožňují usuzovat na existenci nejvyšší bytosti", s. 364–394.

30 Tamtéž, s. 372: „Sto skutečných tolarů není nic víc než sto tolarů možných. Sto možných tolarů totiž znamená pojem, zatímco sto skutečných tolarů znamená předmět a jeho kladení samo o sobě. Ve stavu mého jmění však znamená sto skutečných tolarů více než pouhý pojem sta tolarů."

31 Tamtéž, s. 393: „Nejvyšší bytost zůstává tedy pro ryze spekulativní používání rozumem pouhým, ale přesto *bezchybným ideálem*, (kurzíva Kanta) pojmem, který uzavírá a korunuje celé lidské poznání, jehož objektivní realita sice nemůže být touto cestou dokázána, ale ani vyvrácena."

32 Česká společnost Teilharda de Chardin, https://www.teilhard-de-chardin.cz/. Hlavní představitelkou, jednou ze zakladatelek společnosti a redaktorkou překladů je Františka Jirousová. Na Slovensku se Teilhardovým dílem profesně zabývá Zlatica Plašienková, *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin,* Bratislava: STIMUL, 2010; Zlatica Plašienková, *Obrazy človeka z filozofickej a eticko-axiologickej perspektívy, 2. časť*, Bratislava: STIMUL, 2018. Ve Spojených Státech se jím zabývá The American Teilhard Association, https://teilharddechardin.org.

33 Srov. Františka Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin: Životopisné poznámky a hlavní motiv Teilhardova díla*, disertační práce, Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2017, s. 29–35; Plašienková, *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 110; Jan Sokol, „Předmluva k českému vydání *Vesmír a lidstvo*," in Pierre Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, Praha: Vyšehrad, 1990, s. 11.

34 Plašienková, *Obrazy človeka z filozofickej a eticko-axiologickej perspektívy*, viz kap. 4.1 Teilhardova antropológia alebo fenomén človeka vo vesmíre, s. 86–94. Srov. Františka

ovlivněno dobovými objevy a rozvojem vědy, zejména Darwinovou teorií evoluce,[35] konceptem „Velkého třesku"[36] i teorií Bergsona o tvořivém vývoji.[37] V pojetí „evoluce" akcentuje její celistvost, i její nevratnou časovost a zaměření, jež celku dodává smysl („bod Omega").[38] Teilharda ovlivnila Velká válka,[39] která podnítila jeho touhu po nalezení univerzálního smyslu, který by přesahoval destrukci války. Jeho evoluční filozofie je založena na myšlence, že vesmír je dynamický proces, který směřuje k vyšší komplexitě,[40] je řízen bodem Omega,[41] jehož funkce vytváří a udržuje jednotu myslících částic.[42]

Zatímco Kant pojímá myšlení (i člověka) jako danost a zkoumá možnosti a hranice poznání, Teilhardovi, jako vědci-paleontologovi, jde o pochopení procesu evoluce a toho, na jakém jejím stupni se nutně objevuje myšlení. Tomuto tématu věnuje celý oddíl III. Myšlení.[43] Jakmile se myšlení objeví a jeho počátkem je, podle Teilharda, reflexe,[44] pak, v jím formulovaném „Paradoxu člověka,"[45] se rodí nový svět,[46] který nazývá noosféra[47] a člověk se tak stává nově vzniklým středem.[48]

Jirousová, „Pojem komplexity v díle Teilharda de Chardin," *Filosofie dnes* 8, č. 1 (2016): 22–47.

35 Charles Darwin, *O vzniku druhů přirozeným výběrem*, Praha: ČSAV, 1953; srov. David Storch, „Čtení Darwina: Původ druhů po 150 letech," *Vesmír 88*, č. 7 (2009): 444–450.

36 Srov. Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 43; Petr Kulhánek, „Existoval Velký třesk?," *Aldebaran Bulletin* 11 (2015); srov. Simon Singh, *Velký třesk*, Praha: Argo – Dokořán, 2007.

37 Henri Bergson, *Creative Evolution*, New York: Henry Holt and Company, 1911.

38 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 224: „…tak se… v cíli procesu objevuje sám bod Omega jako vyvrcholení celé syntézy." Srov. Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin*, s. 63–64.

39 Srov. Sokol, „Předmluva k českému vydání," s. 13.

40 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 129–149. Srov. Jirousová, „Pojem komplexity v díle Teilharda de Chardin," s. 22–47.

41 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 217: „V bodě Omega se… sčítá a shromažďuje výkvět a celek všeho vědomí, které noogeneze postupně na Zemi uvolnila."

42 Tamtéž, s. 223: „…z hlediska vnitřní energie spočívá funkce bodu Omega ve vesmíru v tom, že svým zářením zažíhá a udržuje jednotu myslících částic světa."

43 Tamtéž, s. 139–195, zejména pak s. 139–155.

44 Tamtéž, s. 140: „…schopnost nějakého vědomí obracet se samo k sobě jako *samostatnému předmětu* (kurzíva Teilharda), který má svou vlastní hodnotu: ne už jen poznávat – ale poznávat sebe; ne už jen vědět – ale vědět, že vím."

45 Tamtéž, s. 139–155.

46 Tamtéž, s. 140.

47 Tamtéž, kapitola Rozvoj Noosféry, s. 161–178.

48 Tamtéž, s. 140–141: „Abstrakce, logika, promyšlená volba a vynalézání, matematika, umění, propočtené vnímání prostoru a trvání, úzkosti a sny lásky. Všechny aktivity vnitřního života nejsou nic více, než vřením právě vzniklého středu."

Paradox člověka spočívá v jeho bytostném ukotvení v přírodě, ale současně přírodu překračujícím (bytostně se od přírody oddělujícím a současně odlišujícím) tím, že si uvědomuje sám sebe (ví, že ví),[49] a to znamená, že se v lidském vědomí otevírá nová dimenze reality, která není jen fyzická, ale především duchovní a mentální, ideální, tedy té reality, která ještě není, ale může, ba být (nutně) musí. Tento nový svět zahrnuje schopnost myslet v pojmech (po-jímat věci, vztahy mezi věcmi, vztahy mezi pojímajícím a pojímaným, ale opět a zejména po-jímat sebe sama, tj. re-flektovat své vlastní bytí). Z tohoto po-jímání dále vyplývá schopnost rozhodovat se na základě „vím", tedy ro-zumění, po-rozumění, a to je základní princip vztahu člověka k člověku, který Teilhard klade do lásky. Lásky, jako afinity jedné bytosti k druhé[50] a jež je ukotvena v Kristu, původu vesmírné vitality (Teilhard pojímá Krista jako centrum,[51] které vše přitahuje, a to jak v duchovním, tak i ontologickém smyslu) a v dovršení vesmíru je syntézou středů (myslících bytostí), jejichž konečným středem je Bůh jako střed středů.[52] Tímto Teilhard nově interpretuje křesťanský princip trojjedinosti Boha,[53] jako tvůrce přírody, člověka a jejich spojení a dovršení v Bohu.

Teilhard pojímá evoluci jako dynamický proces, směřující k vyšší komplexitě, jenž je řízen bodem Omega, jako „pólem přitažlivosti" hybnou sílou z budoucnosti. Stanovisko „z budoucnosti" založil již Henri de Saint-Simon.[54] Oswald Spengler[55] pak svým pojetím smrti[56] i budoucnos-

---

49 Tamtéž, s. 140.

50 Tamtéž, s. 219.

51 Pierre Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Paris: Les Éditions du Seuil, 1965, s. 76: „Vykupitel nemohl proniknout do struktury kosmu, vlít se do krve vesmíru, aniž by se nejprve slil s hmotou, aby z ní poté znovu povstal. Neporušil celistvost Matky Země, ale posvětil ji … proto, že se Kristus „inokuloval" do hmoty, už není oddělitelný od růstu Ducha – je tak hluboce vryt do viditelného světa, že jej nelze vyrvat, aniž by se otřásly samotné základy vesmíru."

52 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 243.

53 Srov. Františka Jirousová, Evoluce jako cesta k Bohu, Autoreferát (teze) disertační práce, Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky, 2017, s. 13.

54 Henri de Saint-Simon, *Nouveau Christianisme: Dialogues entre un conservateur et un novateur*, Paris: Bossange Père – A. Sautelet et Cie, 1825, s. 76 a s. 87–88.

55 Spengler, *Zánik Západu*, s. 81.

56 Tamtéž, s. 149: „…s věděním o životě vyrostlo vědění o smrti."

ti[57] předjímá fenomenologickou tradici (Husserla, Heideggera).[58] Otevřel problematiku uchopení času a časování, která ovlivnila Heideggerovo *tázání po bytí v „Bytí a čas*".[59] „Dasein" (Pobyt) se časuje „z budoucna",[60] je si vědom své konečnosti, a to tak, že na něj smrt naléhá (viz §§ 46–53).[61] Z ideje budoucna Teilhard pojímá i „konečnost" jako bod Omega,[62] v jeho komplexnosti i jako symbolického označení pro „druhý pól" evoluce Vesmíru od „počátku" ke „konci" z pozice Krista, tj. od „konce".[63] Pro Teilharda je „konec" bodem, ke kterému směřuje evoluce, je to pól („bod Omega"), vyvíjejícího se Vesmíru, jakožto protějšku k minulému pólu, „bodu Alfa" čili počátku, avšak není to „konec" *v tradičním pojetí „konce"*, nýbrž „pól" přitažlivosti, směřování, časování, utváření „komplexity". Evoluce začíná na úrovni kosmogeneze,[64] vzniku základních struktur vesmíru, hvězd a planet, jako předstupně života[65] a přechází ke geogenezi, tj. formování Země.[66] Z této vrstvy vzniká biosféra, příroda se stává základem života a tvoří organické struktury.[67] Teilhard pojímá evoluci jako duchovní proces (nikoli jako fyzický přirozený výběr), v němž je hmota „vnitřně obdařená" duchovní složkou, která směřuje k vyšším formám vědomí. Klíčovým Teilhardovy filozofie je pojem „noosféra,[68] („myslící vrstva"), která se šíří nad světem rostlin a živočichů, vně biosféry a nad biosférou.[69] Jedná se o fázi, kdy dochází ke vzniku lidského vědomí a k přechodu evoluce z čistě biologické na duchovní a společen-

---

57 Tamtéž, s. 163: „Budoucnost se nechává přijít."

58 Tamtéž, s. 148: „‚Čas' je objev, který učiníme jako myslící; vyrobíme jej jako pojem, a tušíme, že my jsme časem."

59 Martin Heidegger, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996. Srov. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. (Dále citace pouze z českého vydání).

60 Tamtéž, s. 37: „Pobyt ‚jest' svou minulostí způsobem *svého* bytí (kurzíva Heideggera), které se vždy ‚děje' z jeho budoucnosti."

61 Tamtéž, s. 266–296.

62 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 225.

63 Zj 22,13: „Já jsem Alfa i Oméga, počátek i konec, první i poslední."

64 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 35–45, I. kapitola, „Vesmírná látka", viz zejména s. 40; srov. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, s. 293.

65 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 35–56.

66 Tamtéž, s. 154; viz také Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu*, s. 87–88.

67 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, II. Kapitola „Život", s. 66–135; srov. Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu*, s. 88–92.

68 Teilhard de Chardin, Vesmír a lidstvo, III. „Myšlení", kapitola 2. „Rozvoj Noosféry", s. 161–178.

69 Tamtéž, s. 154.

skou rovinu.[70] V noosféře lidské vědomí a věda začínají formovat planetu Země a člověk je Teilhardem (a Vernadským) pojímán jako aktivní činitel evoluce a současně i odpovědný za budoucí vývoj.[71] Noosféra je oblastí rozumu,[72] která se v evoluci objevuje nutně a přesahuje „život" člověka.[73]

V rámci evoluce je noogeneze, vznik myšlení, schopnost uvědomění si člověkem svého bytí (místa v evoluci)[74] a současně i přesah lidského myšlení, směřujícího k bodu Omega. Podle Teilharda jde o zásadní bod obratu v dějinách vesmíru, kdy si vesmír prostřednictvím člověka začíná „uvědomovat sám sebe".[75] Vznik noosféry, sféry lidského vědomí, znalostí, kultury a duchovního vývoje, je nutným stupněm evolučního procesu. Pro Teilharda je „univerzalizace"[76] dialektická: „spojení vždycky diferencuje".[77] Osoba se nerozplývá v celku (jako kapka vody, jako zrnko soli v moři),[78] nýbrž prohlubuje se do svého ega.[79] V bodě Omega se sčítá a shromažďuje výkvět, celek všeho vědomí, které noogeneze postupně na Zemi uvolnila.[80] Kant i Teilhard v náhledu na člověka dospívají

---

70 Plašienková, *Evolučná koncepcia Teilharda de Chardin*, s. 60: „V teilhardovském interpretačním rámci představuje noosféra sféru duchovního obalu planety Země, je to vrstva myšlení na zemi, sféra okolo zemního vědomí, jejímž nositelem je jediný zemský planetární sociální organismus."

71 Zlatica Plašienková – Silvia Vertanová, „The Meaning of Human Life in the Context of the Evolution of the Universe: V. I. Vernadsky and P. Teilhard de Chardin," *Human Affairs* 33, č. 2 (2023): 184–196.

72 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dějiny filozofie I.*, Praha: ČSAV, 1961, s. 276, viz pojem „nús" jako založení světa.

73 Srov. Édouard Le Roy, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Boivin & Cie: 1927, s. 196.

74 Plašienková, *Obrazy člověka z filozofickej a eticko-axiologickej perspektívy*, s. 90: „…u člověka dosáhla biologická evoluce stádia reflexe a život ve vesmíru (tj. sám vesmír ve své nejaktivnější části) se dostal do kritického bodu uspořádání…, kde se tak soustředil, že získal možnost *předvídat* a *vynalézat*. Získal ‚vědomí na druhou'."

75 Tamtéž, s. 90: „Dokonce můžeme tvrdit, že v Teilhardovém pojetí *reflexe* představuje základní *kritérium lidskosti*" (vyděleno námi). Toto je také jednotící moment s Immanuelem Kantem.

76 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 218–219.

77 Tamtéž, s. 218.

78 Tamtéž.

79 Tamtéž: „Čím víc se všechna (ega) společně stávají tím druhým, tím víc zůstávají ‚sebou', protože se ‚noří do bodu Omega', jako středu a střed nemůže rozpouštět, naopak, rozpouští tak, že víc soustřeďuje."

80 Tamtéž, s. 223: „…z hlediska vnitřní energie spočívá funkce bodu Omega ve vesmíru v tom, že svým zářením zažíhá a udržuje jednotu myslících částic světa."

k závěru, že člověk je bytostí, založenou na sobě samé (noumenon, reflexe), a z toho pak vyplývá i její svobodné konání v souladu se zákonem, který si sama dává (kategorický imperativ) a z funkce bodu Omega ve vesmíru.[81]

2. Immanuel Kant a Pierre Teilhard de Chardin – založení svobody

Společnost, vztah jedince k celku, celku k jedinci, rezonuje v myslích Kanta i Teilharda jako podstatné a zároveň kontroverzní téma (v jejich době a také v dnešní, plné rozporů, ideologických předsudků a reálných konfliktů). Kant i Teilhard prožili významné historické události, k nimž se, jako velicí myslitelé své doby, ze své filozofické pozice, nutně museli vyjádřit (měli vůli a považovali to za podstatné). Každý svým způsobem, leč jednotícím momentem je svoboda člověka.[82] Kant zakládá pojetí svobody člověka, jak uvedeno výše, v „Kritice čistého rozumu".[83] V ní klade otázky po mohutnostech poznání (smyslovosti, rozvažování, rozumu) a zároveň i po povaze lidské svobody[84] a předkládá odpovědi na možnosti i limity obojího. Kant definuje pojetí svobody i v „Kritice praktického rozumu"[85] a „Kritice soudnosti",[86] jako součást celkového

---

81 Tamtéž.

82 Pavlík, „Kantova idea věčného míru a Evropská unie," s. 15.

83 Kant, *Kritika čistého rozumu,* s. 195. Srov. Chotaš, „Kant a problematický pojem věci o sobě," s. 48–54.

84 Kant, *Kritika čistého rozumu,* (srov. zejména „Část třetí O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena," s. 194–210). Srov. Simona Dragoszová. *Kantova morální filosofie a problém sebevraždy,* (zejména kapitola 2.3. Svoboda a autonomie s. 13–17).

85 Kant, *Kritika praktického rozumu*, s. 50.

86 Srov. Immanuel Kant, *Kritika soudnosti*, Praha: OIKOYMENH, 2015. Kant dokazuje, že svoboda jako nadsmyslová schopnost jednající bytosti musí být myslitelná ve vztahu k přírodě (s. 260–261), a že reflektující soudnost umožňuje chápat přírodu tak, aby byla slučitelná s možností svobodného jednání (s. 255–256). A dále srov. myšlenky o tom, že estetický soud se nezakládá na vlastnostech předmětu, ale na způsobu, jak se předmět vztahuje k našim poznávacím mohutnostem – tedy že „předmět se řídí uzpůsobeností subjektu" (tamtéž, s. 25–29; s. 45–47).

„Kopernikánského převratu“[87] tím, že se obrací k činnosti subjektu.[88] Svoboda je definována jako podstatné založení subjektu v něm samém, a není mu „dána“ někým jiným, je definována ze subjektu.[89]

Také Teilhard klade pravou svobodu do subjektu, který je však založen v „přitažlivosti“ bodu Omega.[90] Vztah (a tím i svoboda, protože ta je centrem vztahu) jednotlivce (osoby) „netkví v izolaci „individua“ jeden od druhého, nýbrž ve sjednocení, a to prostřednictvím lásky a vědomí v bodu Omega (Bohu).[91] Individualismus je podle něj regresivní a člověk se stává plně sám sebou pouze tehdy, pokud se spojí s druhými v jednotě vyššího řádu (vzdá se „ega“ tak, že se stává univerzálním, a tím sám sebou).[92] Svoboda je tedy evoluční účast na duchovním růstu celku, nikoli „obrana“ hranic vlastního „Já“. Teilhard představuje jedinečnou syntézu víry, vědy a filozofického přístupu k otázkám evoluce,[93] lidské svobody[94] a směřování světa.[95] Pojetí svobody je, jak u Kanta, tak u Teilharda, jednoznačně spojeno s postavením jedince ve společnosti, tedy vztahem „Já“ k vyššímu celku („státu“, „bodu Omega“). Kantovo pojetí člověka a jeho svobody je ovlivněno událostí konce 18. století, která změnila tehdejší status quo a předznamenala další historický vývoj se všemi následnými důsledky (Francouzská revoluce). Teilhard se fenoménu Francouzské revoluce věnuje v kontextu jím pojímaného obratu

---

87 Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 18 (B XIII), s. 19 (B XVI). Kant opakovaně zdůrazňuje, „předměty se musí řídit naším způsobem nazírání“.

88 Srov. Kant, *Kritika soudnosti*, s. 17–29; s. 51–52; s. 57–60. Zde Kant rozvíjí myšlenku v souvislosti s reflexivním soudem a dokazuje, že způsob, jakým předmět posuzujeme, je určován našimi poznávacími schopnostmi.

89 Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 194, pozn. 175a.

90 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 217: „…každý z nás v sobě buduje úplně původní střed, v němž se vesmír odráží jedinečným a nenapodobitelným způsobem – právě své já, svoji osobu. Omega musí shromažďovat ohniska našeho vědomí.“

91 Tamtéž, s. 219.

92 Tamtéž.

93 Františka Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin*, Malvern 2021, jež je doplněným vydáním její disertační práce *Evoluce jako cesta k Bohu v díle Teilharda de Chardin* z roku 2017; srov. Sokol, „Předmluva k českému vydání,“ s. 11.

94 Jirousová, Evoluce *jako cesta k Bohu,* Autoreferát (teze) disertační práce, s. 13.

95 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo*, s. 243: „Bůh tvoří a očišťuje svět tak, že ho sjednocuje a organicky připojuje k sobě.“

dějin.[96] Změna je dána ekonomickými podmínkami, „dynamizací" peněz[97] a sociálních vztahů probuzením mas.[98]

Kant nesdílí nekritickou důvěru v rozum v „tradičním" pojetí svobody i epistemologickém pojetí poznání (kdy „metafyzika" ustupovala empirismu a přírodovědě). Naopak, poukázal na to, že rozum, užíván bez morálního ukotvení, se může přeměnit ve svůj opak, v ne-rozum.[99] Činnost subjektu, jeho morální konání, se má stát „zákonem" („kategorický imperativ"), tj. univerzálním etickým principem, morální odpovědností každého člověka bez ohledu na jeho osobní zájmy, předsudky nebo společenské postavení.[100] V historickém kontextu dozvuků Anglické, především pak Francouzské revoluce, jeho myšlenky odrážely hlubší společenské proměny tehdejší Západní Evropy. Byly projevem zásadních změn v ekonomických vztazích, které vyústily do politických změn a promítly se do touhy po svobodě, rovnosti a bratrství. Ve *Sporu fakult*, se táže, zda lidstvo směřuje k lepšímu[101] a odkazuje k morální dimenzi.[102] Kant nahlíží na revoluci (byť „plnou utrpení a zvěrstev"), že přeci jen jde o pokrok.[103] Jde o naplnění touhy po svobodě, rovnosti, bratrství,[104] napl-

---

96 Tamtéž, s. 179: „Už jen podle těchto vnějších znamení bychom museli vytušit, že příčina velké rozháranosti, v níž zde na Západě žijeme už od bouře Francouzské revoluce je hlubší a vznešenější, než nesnáze světa, který hledá starou ztracenou rovnováhu."

97 Tamtéž: „…majetek [se] pozvolna stal něčím nezachytitelným, prchavým a neosobním."

98 Tamtéž.

99 Kant, *Kritika praktického rozumu*, s. 25, s. 32; srov. Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 93; srov. Kateřina Vašků, *Kantův kategorický imperativ a jeho kritika u myslitelů 19. století*, diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2011, s. 43–44.

100 Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 91; srov. Jakub Sirovátka, „Naděje jako most mezi etikou a filosofií náboženství v díle Immanuela Kanta," *Reflexe: Filozofický časopis* 66–67 (2024): 5–20; srov. Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 83.

101 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, „Zweiter Abschnitt: Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen," online vydání, https://www.projekt-gutenberg.org/kant/streit/streit.html [cit. 16. 6. 2025].

102 Tamtéž, oddíl 6. „Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset": „Revoluce, kterou jsme viděli v národě nadaných lidí, může uspět nebo selhat. Může být plná utrpení a zvěrstev, že žádný rozumný člověk by se neodvážil zopakovat tento experiment za takovou cenu. Ale tvrdím, že tato revoluce vzbudila v srdcích a touhách všech diváků, kteří se jí sami neúčastnili, sympatii hraničící s nadšením, přestože samotné vyjádření této sympatie bylo spojeno s nebezpečím."

103 Tamtéž: „…lidské pokolení směřuje k lepšímu."

104 Srov. *Listina základních práv a svobod*, čl. 1: „Lidé jsou svobodní a rovní v důstojnosti i v právech. Základní práva a svobody jsou nezadatelné, nezcizitelné, nepromlčitelné a nezrušitelné."

nění morálního pokroku, ve sjednocení[105] (k tomuto pojetí „sjednocení" je blízké Teilhardovo sjednocení „ego" v bodu Omega). Pro Kanta byla revoluce natolik zásadní,[106] že v ní viděl morální aspekt přesahující nejen jeho dobu, nýbrž i nadčasovost, dokud lidstvo nedosáhne momentu skutečné svobody, rovnosti a bratrství.[107]

Hannah Arendt však nesdílí stanovisko Kanta a upozorňuje na to, že Francouzská revoluce vedla k násilí a rozkladu politického řádu, ani že by Kant bez výhrad stranil revoluci.[108] Kant svůj pozitivní vztah k Francouzské revoluci (zejména jejímu krédu) vyjádřil[109] i tím, že si byl vědom dobové politické situace v tehdejším Prusku. Nebezpečí tkvělo v možném žaláři, v možném znemožnění bytí jedince, který vyjádřil byť jen sympatii. Jeho hodnocení revoluce „spjaté se zájmy lidstva", tak překračuje „antropologickou" ukotvenost kategorického imperativu na „jednici" a směřuje do všelidského pojetí morálního aspektu, jeho kategorického imperativu.[110] Vnitřním problémem revoluce jsou „utrpení" a „zvěrstva", která jsou páchána v jejím průběhu. Arendt srovnává Americkou a Francouzskou revoluci v díle *On Revolution*.[111] Poukazuje

---

105 Kant, *Der Streit der Fakultäten.* Oddíl 7. „Wahrsagende Geschichte der Menschheit": „Musí existovat něco morálního v samotném principu, co rozum vnímá jako čisté, ale zároveň jako něco s velkým a přelomovým vlivem, co člověku představuje jeho uznanou povinnost a co se týká celého lidského rodu v jeho sjednocení (*non singulorum, sed universorum* – ne jednotlivců, ale všech.) Tvrdím, že lidské pokolení dosáhne tohoto cíle, a tím zároveň nastoupí cestu nevratného pokroku k lepšímu."

106 Tamtéž: „…i kdyby se zamýšlený cíl této události nyní nedosáhl, filozofická předpověď tím neztrácí nic ze své síly. Tato událost je příliš velká, příliš pevně spjatá se zájmy lidstva a její vliv na svět je příliš rozsáhlý, než aby nemohla být národům při nějaké příznivé příležitosti znovu připomenuta a nevyvolala nové pokusy tohoto druhu."

107 Tamtéž: „…„musí jednoho dne zamýšlená ústava dosáhnout takové stability, kterou opakovaná zkušenost a získané poznání nevyhnutelně upevní v myslích všech."

108 Hannah Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filozofii,* Praha: OIKOYMENH, 2002. Sedmá přednáška, s. 64–71, „…bychom neměli usuzovat, že Kant jakkoli stranil lidem budoucích revolucí," s. 70–71. V Osmé přednášce, s. 72–80 se vyjadřuje kriticky k idejím Kanta o revoluci, s. 72. Srov. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, The University of Chicago Press, 1992, Seventh Session, s. 4046, cit. na s. 45; Eighth Session, s. 46–51, cit. s. 47; srov.: Hannah Arendt, *On Revolition*, Pinguin Books, 1990, s. – 54 a 229.

109 Kant, *Der Streit der Fakultäte.* Oddíl 6: „vyjádření této sympatie [k revoluci] bylo spojeno s nebezpečím".

110 Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 83 a 91; srov. Radu Neculau, „The Sublimity of Violence: Kant and the Aesthetic Response to the French Revolution," *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 12, č. 1 (2008): 30.

111 Arendt, *On Revolition*.

na skutečnost, že ve Francouzské revoluci došlo ke „zradě".[112] Nejpodstatnější je zrada ideálů volnosti, rovnosti, bratrství, které byly „zaměněny" terorem, cenzurou a popravami.[113]

Dále, Arendt, v osmé přednášce,[114] cituje výroky Kanta, které problematizují dosažení jiného „zřízení" revoluční cestou.[115] Jedná se, podle Kanta, o morální otázku, o otázku zákona.[116] Kant uvádí, že je možné, aby pouhá idea zákona změnila povahu státu.[117] To je z hlediska Arendt podstatné. Kant se dostává k meritu věci: jestliže neexistuje svoboda a na ní založený mravní zákon, jako její podmínka a současně i její založení, pak je v politice možné ovládat ostatní.[118] Výše jsme uvedli, že svoboda v pojetí Kanta je založena v noumenu a současně v mravním zákonu (kategorickém imperativu), a nikoliv v něčem (někom) jiném. Proto Arendt interpretuje Kanta tak, že nelze vyvodit závěr, že by stranil budoucím revolucím[119] a odkazuje k mravnímu zákonu.[120] Podle Arendt je to rozpor mezi jednáním a souzením.[121] Jde o problém, který řeší Kant v jeho

---

112 Tamtéž, s. 98–99.

113 Tamtéž, s. 99.

114 Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filozofii*, s. 72–80.

115 Tamtéž, s. 72.

116 Tamtéž, s. 72–73; srov. Immanuel Kant, *K věčnému míru*, https://inlist.cz/wp-content/uploads/2022/06/kant-CZ.pdf, s. 38 [cit. 5. 9. 2025].

117 Kant, *K věčnému míru*, s. 38: „Stát se může republikánsky spravovat již tehdy, kdy ještě podle své dosavadní ústavy má moc vládnout despoticky. Lid bude postupně schopen nechat se ovlivnit pouhou ideou autority zákona (jako by měl fyzickou moc), až bude shledán způsobilým k vlastnímu zákonodárství (které je původně založeno na právu). I kdyby nespoutaná, násilná revoluce zrozená špatným zřízením neoprávněně vybojovala zákonnější zřízení, nesmělo by už být přece ani poté pokládáno za dovolené uvést lid zpět do starého zřízení, ačkoli by byl jinak po právu v tomto zřízení potrestán jako vzbouřenec každý, kdo by se byl do vzpoury násilím či intrikou zapletl."

118 Tamtéž: „Ano, jestliže neexistuje svoboda a na ní založený mravní zákon, je-li všechno, co se děje nebo může dít, pouhým přírodním mechanismem, pak je politika (jako umění, jak využít tento mechanismus k ovládání člověka) celou praktickou moudrostí a pojem práva je myšlenka prostá obsahu. Jestliže však přesto shledáváme, že je nezbytně nutné spojovat tento pojem s politikou, ba vyzdvihnout jej dokonce jako omezující podmínku politiky, pak musíme připustit, že oba pojmy jsou slučitelné. Zde si mohu sice představit morálního politika, tj. politika, který bere principy státnické chytrosti v úvahu tak, aby mohly koexistovat s morálkou, ale nemohu si představit politického moralistu, který si vyrábí morálku tak, jak to vyhovuje státníkovu prospěchu."

119 Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filozofii*, s. 72.

120 Tamtéž, s. 74: „Ať už je tedy současný stav jakýkoli, dobrý nebo špatný, vzpoura není nikdy legitimní."

121 Tamtéž.

příměru s tolary. Kant tak představuje metodický základ pro pochopení filozofie jako disciplíny rozumového poznání, i založení morálního aspektu konání člověka, a tedy i skutečné svobody.[122] Jeho filozofie ukazuje, že žádné poznání ani pokrok nejsou samy o sobě hodnotné, pokud nevedou k morálně odpovědnému jednání.

3. Setkání myšlenek. Svoboda jako podstatné určení „nadindividuálního" vyššího řádu: Kant a Teilhard společně proti individualistické autonomii

Propojení myšlenek Immanuela Kanta a Pierra Teilharda de Chardina spočívá v jejich pojetí dějinného pohybu a v tomto pohybu pojetí svobody Člověka. Výše jsme formulovali tezi, že jsou kritičtí k „tradici" pojímání svobody: „má svoboda začíná (končí) tam, kde začíná (končí) svoboda jiného".[123] Překonání této teoretické i praktikované „tradice" je, podle obou myslitelů, nutné právě proto, že tato představa vytváří bariéry mezi lidmi, a to bariéry nepřekonatelné, které ve skutečnosti vrací lidstvo do stavu, kde každý každému je vlkem (kritika Hobbesem),[124] Kant i Teilhard překračují úzké pojetí člověka tím, že chápou Člověka (lidstvo) jako součást vyššího celku, univerzálního spojení lidí, které Kant spatřuje v kategorickém imperativu a Teilhard v bodu Omega (Bohu jako středu středů).[125]

Setkání myšlenek. Kant uvádí, že za činy jednotlivců i národů, je nutné pojímat „záměr přírody" („Naturabsicht"),[126] který se uskutečňuje,

---

122 Srov. Neculau, „The Sublimity of Violence," s. 31: „…sympatie diváků byla způsobena morálním založením v rámci lidského rodu… když právo a vůle řídit se jeho principy již byly přítomny ve výsledku revoluce. Z objektivní stránky: v právním uspořádání nového režimu a ze subjektivní stránky: ve sklonu k zákonnosti osvobozených občanů a jejich vládců."

123 Viz pozn. 11.

124 Thomas Hobes, *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického,* Praha: OIKOYMENH, 2009.

125 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo,* s. 243.

126 Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Universität Wuppertal – Philosophie, s. 2: „Jednotlivci a dokonce celé národy si jen málo uvědomují, že zatímco sledují, každý podle svého, a často jeden proti druhému své vlastní cíle, nepozorovaně naplňují záměr přírody, který jim samotným zůstává neznámý, jako by se řídili jakýmsi vodítkem, a pracují na jeho uskutečnění, a to dokonce i tehdy, když by jim byl tento záměr znám, přikládali by mu jen malou důležitost." (překlad

aniž by si jej lidé plně uvědomovali.[127] Z morálního hlediska však Kant před člověkem staví hranice chování, které si sám stanovuje (jak jednotlivec, tak národy), což vyjádřil ve vztahu k revoluci[128] i v kategorickém imperativu.[129] Dále rozvíjí myšlenku o „účelovosti",[130] která rezonuje s Teilhardovým pojetím bodu Omega. Kant rozumí tomu, že účel je i není v „přírodě", protože předpokládá „pojem účelu", a „pojem" sám o sobě v „přírodě" není.[131] Tím se vrací k antinomiím[132] a současně v morálním ukotvení jednotlivce v kategorickém imperativu spatřuje jednotící a každého jednotlivce přesahující (a tedy ne-antinomickou) povahu vztahu člověka k člověku. V kategorickém imperativu, noumena, tím, že jsou „čistými inteligencemi",[133] přesahují sebe sama a dávají si maxima jednání, jako princip obecného zákonodárství.[134] Kant tak do pojmu noumenon vkládá pojetí svobodného člověka, který je nejen svobodný (ze sebe sama), nýbrž zároveň si „klade maxima jednání", a tudíž „absolutní svobodu" tímto vědomě (rozumem) „osvobozuje" od čistě subjektivních zájmů (subjektivní vůle), protože si je vědom (rozumí tomu), že jak on, tak ostatní (noumena), jsou povinna (a rozumí i tomu) jednat podle principu (všeobecného) zákonodárství, které přesahuje subjektivní

---

náš). https://www.philosophie.uni-wuppertal.de/fileadmin/philosophie/PDFs_allg/Seminarmaterialien/Grohmann/Kant_Idee_zu_einer_allgemeinen_Geschichte_in_weltb%C3%BCrgerlicher_Absicht [cit. 5. 9. 2025].

127 Srov. Pavlík, *Kantova idea věčného míru a Evropská unie*, s. 13.

128 Kant, *Der Streit der Fakultäten* (viz pozn. 124).

129 Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 83 a s. 91.

130 Kant, *Kritika soudnosti*, s. 253: „Člověk je zde na zemi poslední účel stvoření, protože je na ní jedinou bytostí, která je s to vytvořit si pojem účelů a z agregátů účelně vytvořených věcí sestavit prostřednictvím svého rozumu systém účelů." Srov. tamtéž, s. 255–256: „…posuzovat člověka…jako *poslední účel* (kurzíva Kanta) přírody, ve vztahu k němuž tvoří všechny ostatní přírodní věci systém účelů."

131 Tamtéž, s. 244: „…přírodovědec…musí při posuzování věcí, jejichž pojem jako pojem přírodních účelů…je nepochybně zdůvodněn…"

132 Kant, *Kritika čistého rozumu*, Kniha druhá. O dialektických úsudcích čistého rozumu, 2. Antinomie čistého rozumu 1. a 2. kapitola, s. 269–301; srov. Arendtová, *Přednášky o Kantově politické filozofii*, s. 21–29, cit. na s. 25: „Otázky typu „Jaký je účel přírody?", klademe jen proto, že my sami jsme účelně žijící bytosti, které si stále určují cíle a účely a jako takovéto bytosti, patříme do přírody." Podle Arendtové je to podobné, jako si klást otázky „Má svět či vesmír počátek nebo je stejně jako Bůh sám od věčnosti do věčnosti," s. 25; srov. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, s. 10–16, cit. na s. 13.

133 Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 194: „…jsou bytostmi a jsoucny, která sama mají kauzalitu…, mají vůli, a pak i ostatní kategorie, tj. noumena jsou čistými inteligencemi."

134 Srov. Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 83 a s. 91.

zájmy (vůli) každého jednotlivého noumena. Takovéto pojetí „zákona" principiálně mění (přesahuje) ono „tradiční", pojetí „zákona", který je „dáván" vládnoucí (politickou) mocí. V Kantově pojetí nezávisí na tom, zda je to „moc" „absolutistická" či „republikánská", protože jsou, sice mimo všechny jeho „Kritiky", leč jsou a musí být předmětem kritiky, a to proto, že se jedná o „jevovou formu" „zákona" („moci"), který/á není „dáván/a" z povahy „věci o sobě", tedy noumenem z noumena samotného. Takto lze nově pojímat i kopernikánský převrat, učiněný Kantem, v pojetí svobody.

Také Teilhard, kritizuje „tradiční" pojetí svobody prostřednictvím chápání evoluce jako procesu směřujícího k vyšší komplexitě,[135] až k bodu Omega, který představuje vyvrcholení celé syntézy vědomí a bod Omega je ztotožněn s Kristem[136] a s Bohem jako středem středů.[137] Člověk koná v souladu s tendencí, která je dána povahou bodu Omega.[138] Než se tak stane, člověk, lidstvo, musí projít procesem konvergence osobního.[139] V historickém procesu, prochází nutnými etapami: personalizací,[140] překonáním „ega",[141] překonáním „individuality" ve prospěch osoby, která se univerzalizuje[142] a setkává se ve spojení středů v jediném Středu – a tím je bod Omega[143] jako Bůh – střed středů. V tom spatřujeme klíč k Teilhardovu rozumění svobody.[144] Teilhard uzavírá akordem: Bůh je jednotou a podstatou všeho.[145]

---

135 Srov. Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo,* s. 199–246.

136 Tamtéž, s. 243; srov. Jirousová, *Evoluce jako cesta k Bohu*, s. 63–64; srov. Thierry Magnin, „Du Christ cosmique de Teilhard à l'écologie intégrale du pape François", Saclay, 2023, s. 2–3 (https://centreteilharddechardin.fr/wp-content/uploads/2024/01/TM-Teilhard--TDC-.pdf.).

137 Teilhard de Chardin, *Vesmír a lidstvo,* s. 243.

138 Tamtéž, s. 225: „Každý myslící střed, jakmile se jednou utvořil, se už mění jen tak, že se ponořuje sám do sebe,…smrtí se vymyká a osvobozuje. Uniká entropii a obrací se k bodu Omega."

139 Tamtéž, s. 214–219.

140 Srov. tamtéž, s. 216–217.

141 Tamtéž, s. 218.

142 Tamtéž, s. 219.

143 Tamtéž, s. 223; srov. tamtéž, s. 224.

144 Tamtéž, s. 243: „Bůh tvoří, dovršuje a očišťuje svět tak, že ho sjednocuje a organicky připojuje k sobě, … že se z části ponořuje do věcí, že se stává ‚prvkem', a pak, … v lůně hmoty, se ujímá vedení a staví se do čela toho, čemu se říká evoluce. Kristus, původ vesmírné vitality, se stal člověkem mezi lidmi. Tak může – už odjakživa – vést, očišťovat, řídit a podněcovat to obecné stoupání jednotlivých vědomí, do něhož sám vstoupil."

145 Tamtéž: „Vesmír se dovršuje syntézou středů, zcela v souladu se zákony spojování. Bůh jako střed středů – v této konečné vizi vrcholí křesťanské dogma."

Z výše uvedeného je patrné, že pro Kanta i Teilharda je svoboda univerzální (přesahuje každé jednotlivé „ego", je platná pro každou myslící bytost), dále, svoboda je založena v rozumu (Kant – ji klade do „noumena", Teilhard do „noosféry", která směřuje k Bodu omega – tedy k Bohu – středu středů) a pro oba má svoboda etický rámec, kdy svoboda je možná jen tehdy, pokud každý člověk respektuje svobodu druhého jako sobě rovného.

4. Závěr a význam pro současnost

Immanuel Kant i Pierre Teilhard de Chardin, překračují individualistické pojetí svobody jako izolovaného jedince. Člověk není „izolovaná bytost", oddělená od druhé „izolované bytosti" bariérou svého soukromého zájmu (tedy „svého" pojetí „svobody"), nýbrž je součástí nadindividuálního celku, který je vždy „více", který přesahuje individuální existenci člověka. Člověk tak je součástí etického řádu (Kant), kosmického vědomí (Teilhard). Kategorický imperativ a bod Omega představují dvě formy téhož principu: svoboda jako účast na univerzálním bytí.

Pro svět druhé dekády XXI. století jsou to podstatná určení, která jsou „nosná" pro pochopení pohybu společnosti, pro další desetiletí. Pokud „mocní" (a mocným se stává každý myslící jedinec) pochopí základní ideje obou myslitelů a budou v souladu s nimi i konat, pak se o osud lidstva na planetě Zemi nemusíme obávat! Pokud ne, pak… A svoboda pak zůstane pouhou iluzí odděleného já, neschopného nést důsledky vlastního jednání.

Immanuel Kant and Pierre Teilhard de Chardin as Inspirations for the Crisis-Shaped World of the Twenty-First Century

Keywords: Immanuel Kant; Pierre Teilhard de Chardin; Philosophy; Science; Religion; Critique of Reason; Freedom Evolution; Omega Point; Globalisation; Moral Responsibility; Cosmology; Ethics Contemporary Crises; Spiritual Dimension; Integration of Religion and Science

Abstract: This article examines the philosophical concepts of Immanuel Kant and Pierre Teilhard de Chardin as two distinct yet complementary frameworks for reflecting on freedom, knowledge, and responsibility in the context of global challenges. Kant conceives freedom as the autonomy of reason grounded in the moral imperative, while Teilhard un-

derstands it as an evolutionary process and the individual's participation in transcendent unification – the Omega Point (God). By interweaving their ontological, epistemological, and ethical perspectives, the article proves that the legacy of both thinkers constitutes a call to integrate reason, ethics, and spirituality as the foundation of a responsible human relationship to existence in the twenty-first century.

PhDr. Hendrich Breuer, CSc.
doc. Ing. Božena Kadeřábková, CSc.
Mgr. Jan Neugebauer, Ph.D., MBA
Ing. Marek Vokoun, Ph.D.

CEVRO University
Jungmannova 17
110 00 Prague
Czech Republic
Jan.Neugebauer@cevro.cz