

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut politologických studií

Pavel Martínek

**Komparace topické homyšlení Thomase
Mora a Tommasa Campanelly**

Bakalářská práce

Praha 2010

Autorpráce: **PavelMartínek**

Vedoucípráce: **Doc.PhDr.RudolfKu čera,CSc .**

Oponentpráce:

Datumobhajoby: **2010**

Hodnocení:

Bibliografický záznam

MARTÍNEK, Pavel. *Komparace utopického myšlení Thomase Mora a Tommaso Campanelly*. Praha: Karlova univerzita, Fakulta sociálních věd, Institut politologických věd, 2010. 42 s. Vedoucí bakalářské práce doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.

Anotace

Bakalářská práce „Komparace utopického myšlení Thomase Mora a Tommaso Campanelly“ na jedné straně pojednává o utopickém myšlení a utopiích z teoretického hlediska a na druhé straně se zaměřuje na porovnávání dvou nejznámějších utopických děl renesančního věku. V teoretické rovině se tato práce dotýká aspektů konstrukcí utopií, vzniku a kořenů utopického myšlení a podtrhuje jak literární, tak kritický styl nejen novověkých utopistů. Práce dává nahlédnout nejen do různých pojetí a dělení utopií, ale také do vývojových etap „utopického vědomí“, jak je popředruhou světovou válkou formuloval Karl Mannheim. V rovině komparace, kromě autorova vlastního hledání shodných a obecných prvků v obou utopických projektech, tato studie probírá i různé interpretační proudy, které se nezdíká diametrálně liší. Po určení hlavních a relevantních rozdílů, práce redistribuje hlavní znaky utopismu, jež jsou přítomny ve většině utopických konstrukcí a odhaluje také zásadní vlivy na politické myšlení celkově, včetně kritiky. Před zhodnocujícím závěrem komparace ještě předchází nevelké úvahy o utopickém „přístupu“ v současné době.

Annotation

Bachelor thesis “Utopian Thought of Thomas More and Tommaso Campanella in Comparison” deals with utopian thoughts and utopias on the whole from a theoretical view on one side and focuses on comparison of the two most famous utopian works of renaissance on the other. From theoretical distance, this work implicates the aspects of constructions, beginnings, and the roots of utopian thought and underscores either literary or critical style of not only modern utopists. The thesis consults not only the various utopian conceptions, but also the evolutionary stages of “utopian consciousness” by the formulation of Karl Mannheim before the World War II. At the level of comparison despite the searching for congruent components in the two utopian

projects, the author analyzes various interpretative streams, which are not seldom diametrically opposed to each other. After assessment of the main and relevant disparities, the work redistributes the main elements, which are to be present in most of the utopian constructions and reveals some of the fundamental influences on the political thought on the whole, including a consideration the utopian “approach” nowadays

Klíčová slova

Utopie, utopické myšlení, politické myšlení, renaissance, komparace...

Keywords

Utopia, utopian thought, political thought, renaissance, comparison

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 2. ledna 2010

Pavel Martínek

Poděkování

Natomtomíst ěbychrádpod ěkovalvšem.

Obsah

OBSAH	- 7-
ÚVOD	-8-
1. ÚVODDOUTOPICKÉHOMYŠLENÍ	-10-
2. KOŘENYUTOPIEAJEJÍLITERÁRNÍCHARAKTER	-12-
3. RŮZNÉDEFINIČNÍVYMEZENÍUTOPIEAUVÝVOJOVÉDĚLENÍUTOPIÍPODLE MANNHEIMA	-14-
4. THOMASMOREAINTERPRETACEJEHONEJZNÁMĚJŠÍHODÍLA	-17-
5. TOMMASOCAMPANELLAINTERPRETACEJEHONEJZNÁMNĚJŠÍHODÍLA .	-20-
6. ÚVODDOKOMPARACE	-22-
6.1 KOMPARACE	- 23 -
6.1.1 <i>Poloha, členění</i>	-23-
6.1.2 <i>Základymocenskéhosystému</i>	-24-
6.1.3 <i>Soužitíaspolečenskýsystém</i>	-25-
6.1.4 <i>Soudnictví</i>	-26-
6.1.5 <i>Náboženství</i>	-27-
6.1.6 <i>Vnějšívztahy</i>	-28-
6.2 HLAVNÍROZDÍLY	- 29 -
7. HLAVNÍZNAKYUTOPIÍ	-30-
8. VLIVYUTOPICKÝCHDĚLNAPOLITICKÉMÝŠLENÍAKRITIKAUTOPIE	-3-
9. ZÁVĚREČNÁÚVAHAOUTOPIÍCH	-35-
ZÁVĚR	-37-
PRAMENY	-38-
POUŽITÁLITERATURA	-38-
PERIODIKA	-39-
INTERNETOVÉZDROJE	-39-
SEZNAMPŘÍLOH	-40-
PŘÍLOHY	-41-

Úvod

Cílem této práce je porovnat utopické myšlení dvou nejvýraznějších autorů renesance, kteří patří k neomyšlitelně do tohoto diskurzu, a kteří v prosazování svých zásad a hodnot zaujali své místo v dějinách politického myšlení a pro dnešek jsou inspirativní a prostou všedním stylem jak „prohlédnout“ politiku.

Nejdříve začneme vnořením se do teoretického chápání utopie jako takové a co vlastně utopie je, kde se vzala, respektive kde lze nacházet její literární a náboženské kořeny. Uvnitř tohoto diskurzu narážím na různé pojaty, znaky a vývoje, jež zde budou probírány. Oběma myslitelům, Thomasu Morovi (7. února 1478 – 6. červenec 1535) a Tommasu Campanellovi (5. září 1568 – 21. května 1639), se budeme věnovat nejprve, ve zvlášť tomu určeným kapitolách. Bude se jednat o kládné úrazné interpretace a faktické poznatky o kolo jejich hlavních děl (*Utopia Slunečního státu*), ale i o inspirace, které je přivedly k jejich napsání, přičemž fakta z jejich biografíi budeme zmiňovat jen v případě, bude-li to mít význam souvislosti jejich utopiemi a prvky v nich obsaženými.

Vlastní komparace se pak bude výhradně týkat jejich utopických projektů, a to nalézání místa hospoděného se zaměřením na zobrazení. V těchto částech, například v náboženských otázkách, bude také potřeba nahlédnout do biografíi obou autorů, přičemž o malé rozdílné detaily tu nouze rozhodně nebude. Zásadním rozdílem, týkajícím se zejména jejich názorů na své imaginární projekty bude věnována zvláštní kapitola. Poté, co budou zopakovány hlavní znaky utopických děl, se opět budeme věnovat interpretacím, významu a hlavně vlivům utopií na politické myšlení obecně, včetně například hlédnutí ke kritice současnosti či budoucnosti utopického myšlení.

Co se zdrojové a primární literatury týče, tak mimo hlavních inkriminovaných děl, která vyšla v nakladatelství Mladá Fronta v sedmadesátých letech již podruhé, se

budemeopíratzejménaovelicepodn ětnouMannheimovup ředválečnoupráci *Ideologie a utopie* , uruguayského esejistu Fernanda Aínsu a čítanku utopických spole čností JameseNegleyhoaMaxePatrickavydanouvšedesátýc hletech.

1. Úvod utopického myšlení

Utopické myšlení patří k neodvolatelným výsledkům velké kritiky do dějin evropského politického myšlení, filosofie a kultury. Všechna označení, mající v základu slovo utopie obsahují představu samu, která leckoho může svádět k ignoraci nebo k úplnému zavržení. Ti, kdo nesdílí utopickou představu, vlastně určují na ní to utopické, a to jednoduše tím, že tyto představy prostě nesdílí [Mannheim 1991: 240, 244]. Máme tu co dočinění s vizí ne-skutečného, ideálního uspořádání společnosti či státu, která nespadá do poručení „životního řádu“ [c.d.:238], ve kterém právě žijeme. Neologismus, Morem vymyšlený, se skládá ze starořeckého *topos* neboli místo a předpony *u*, což je zápor, avšak nápadně podobný výrazu *eu*, tzn. dobro. Proto tento novotvar může znamenat jak neexistující místo, tak dobré místo¹. Význam slova, a to i přes svou mnohoznačnost,² nabyt od svého vzniku jisté, všem známé pejorativnosti. Nicméně od té doby, co člověk začal myslet své myšlenky zapisovat, začal také snít o lepším světě [Negley, Patrick 1962:2]. Každý z nás má nějaké plány, představy a sny, jenž mohou být konkrétnější pro společnost většinou v těch dobách, kdy lidská důstojnost je přehlížena a kdy se stávajícím stavem společnosti mnozí nesouhlasí. Projekty, obsahující utopické představy nás ovlivňují, stimulují, ale také odrážejí nespokojenost s daným stavem v rámci obecných ve společnosti, latentně či otevřeně ukazují nepravosti, nespravedlnosti nebo úpadek mravnosti a morálky, a tudíž je v prvé řadě chápeme jako všeobšáhlu a radikální kritiku [Negley, Patrick 1962: 2]. K utopickému uvažování je potřeba nejen entuziasmus „předvídavého zření“, ale také „chladná a věcná analýza daného stavu“ [Skalický 1995: 25]. Mannheim analyzuje „utopické vědomí“ jako takové, „jež se neshoduje se svým okolním bytím“, přičemž bytí má na mysli skutečně určitelné, „konkrétně“ platné bytí, „skutečně“ určitelný „životní řád“. O utopickém myšlení má dářský sociolog uvažuje jako o myšlení, které přecházejíc v jednání, rozbíjí stávající „řád bytí“ [Mannheim 1991: 236-237]. Platný, skutečný a určitelný „životní řád“ je „protkán představami“, které označuje jako „bytí transcendentující“ [c.d.:238]. Namnoha místech své práce potvrzuje dialektický poměr mezi stávajícím bytím (řádem) a utopií, v němž objevuje řazení do vývojových stupňů „utopického vědomí“ v dějinách. „Každý stupeň bytí ze sebe nechává vystupovat

1 Miller, D., et al. (2003). *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister & Principal, s. 525. Srv. Marius, R. (1999). *Thomas More: a biography*. Cambridge: Harvard University Press, s. 154

2 Srv. Negley, Glenn-Patrick, Max. (1962). *The Quest for Utopia*. New York: A Doubleday Anchor Book, s. 1

všechny myšlenkové a duševní obsahy, které v sobě obsahují v kondenzované podobě to, co je ještě neuskutečněno, co je nedostatkem každého stupně bytí. Tyto duchovní prvky se pak stávají výbušninou, která boří hranice daného bytí“ [Mannheim 1991:242]. Utopie se tak jeví relativisticky a nereálně, jak už bylo výše naznačeno, pouze z hlediska „již existujícího stupně“ [c.d.:240]. Je nutno mít také na paměti „hodnotící a poměřující představu“ těch, kteří chtějí ovládnout historickou skutečnost [c.d.: 239-240].³ Z toho vlastně pochází číse vyvozujeme myšlenka, že utopie dneška se mohou stát skutečností zítra (Victor Hugo),⁴ což může alesvádět k poněkud přehnanému tvrzení, že žádná utopie by neměla zůstat utopií. Utopie svou radikálností představ a snů postrádají tu závaznost, jež mají ideologie, kterým je vlastní funkce opozice v nějakém politickém systému [c.d.: 246]. Aínsa vnímá funkci utopie radikálněji. „Utopie musí vyvstat z nesouhlasu s přítomnou situací, být nezczitelnou vzbourou“ [Aínsa 2007:12]. Vnímá v utopiích zejména funkci obrazotvornosti, která je „hybnou silou veškerého vynalézání“ [c.d.:9,13]. Podle Raymonda Ruyera myšlenka utopicky znamená představit si jiný řád, tím ale nepopřít stávající řád. Ruyerovo říčí „duševní mčvení, týkající se možných aspektů“ [c.d.:31].⁵

3 Mannheim v této souvislosti dialekticky poměrem, jenž v důsledku ukazuje, že nerealizovatelná představa se stane postupně skutečností (v bodě její realizace se vynoří dálší), odkazuje na Hegelovce Droysena, který toto ve svém *Grundriss der Historik* z roku 1925 formuloval o něco přitažlivěji: §77, „Všechno pohybuje jiným směrem, se uskutečňuje, žesepříměřeních poměrů vyvíjí ideální kontrastní obraz, myšlenka, jaké by ty poměry měly být.“

§78, „Myšlenky jsou kritikou toho, co je, nikoli toho, co by mělo být. Tím, žesekutečněny rozvíjejí knowý poměrů mabují do vyklostí, setrvácností a zkamenělostí, jež novu vyžadován kritika, atak pořádko řád...“ [Mannheim 1991:242].

4 Dodejmetěm šhodnou myšlenku od Lamartina: „Les Utopies nesont souvent que de vérités prématurées“ [Mannheim 1991:244].

5 Aínsa, F. (2007). *Vzkříšení utopie*. Brno: Host, s.31, pozn.16 Ruyer, R. (1950). *L'utopie et les utopistes*. Paris, s.9

2. Kořeny utopie a její literární charakter

Utopii jako literární žánr, respektive její pojmenování by lze započítat u Thomasem Morem a jeho *Utopií*. Její prvky lze ale objevit v literatuře již dříve [Negley, Patrick 1962: 251]. Zejména umělecká literatura a poezie obsahují iluzivní složky, vztažené k budoucnosti. Čteme-li novověké utopie pozorně, snadno se dobereme jejich zdrojů a inspirací: antika a náboženský mýtus.

Platón se v *Timaiovi* zmíní o Atlantidě, odvolávajíc se na egyptskou tradici (*Tim.* 24e-25d) a v *Kritiovi* už popisuje zcela detailně organizovanost Atlantského ostrova i směřem tak, jak jej založil Poseidón (*Krit.* 113c2-121c), a jehož konstrukci lze už přirovnat k Campanellovu *Slunečnímu státu*. V těchto literárních kořenech lze například najít jeden z hlavních rysů, jenž Aínsa nazývá „psychogeografií“. Náboženství a mýtus vůbec ukazují člověku jakýs prostor a probouzí v něm touhu po tomto prostoru, zemi zaslíbené, což můžeme říci kládně najít v knize *Genesis* (Gn 12, 1) [Aínsa 2007: 73-74]. Co prostaré Hebrejce představuje Kánaan, to můžeme v tomto smyslu pro Odyssearodná Ithaku [c.d.: 76]. Ztracený ráj hledali i jihoameričtí indiánské kmene Tupí-Guaraní, „zemi beze zla a beze smrti“ [l.c.].⁶ Touha žít ve ztracených rájích znovu v lůně přírody se postupně z mýtů přenesla do psaných projektů ideálních společností [Negley, Patrick 1962: 251], literárního žánru, pro který Mannheim používá termínu „státní román“ [Mannheim 1991: 243]. Z hlediska dějin politického myšlení se tak Platón se svou *Ústavou i Zákonem* stává hlavní inspirací, ne-li přímo zdrojem. Další návaznost sedá dohledat v raném křesťanství, kam můžeme zařadit svatého Augustina a dílo *O obci Boží*. Z antiky bychom mohli jmenovat ale i Zenóna, jehož dosud nenalezená „anarchistická“ *Ústava* nesla prvky utopie.⁷ Sluneční stát se poprvé objevuje u Jambula (*Ostrov slunce* – 3. st. př. n. l.) [Negley, Patrick 1962: 254]. Počítáme sem například dílo Euhemera z Messeny, který napsal *Svatou kroniku o ideálních ostrovech Panchaia* (290 př. n. l.) [c.d.: 256] a už v šestiúvečenou *De Civitate Dei* (410 n. l.).⁸

S renesancí ale přichází největší rozmach utopického psaní, za což bychom mohli poděkovat zejména objevení Ameriky roku 1492 a zámořským objevným cestám vůbec, kdy se naděje Evropanů a touha odejít a žít lepší život začaly upírat přes

6 Srv. Lévi-Strauss, C. (1966). *Smutné tropy*. Praha: Odeon, s. 176

7 Společnost bez náboženství, bez manželství a hlavně bez zákonů!

8 Pro Negleyho a Patrickase *Civitas Dei* očitá spisovatelka. Literární styl se podělních plně objevuje až s renesancí [Negley, Patrick 1962: 257].

Atlantský oceán [Aínsa 2007: 77]. Od roku 1516, kdy tento literární útvar získává jméno,⁹ lze zaznamenat zejména v Itálii opravdový rozkvět psaní utopií, jehož příčinou je i čtenářský ohlas *Utopie a Slunečního státu*. Utopickou kapitolu obsahuje také Rabelaisův *Život Gargantu úv a Pantagruel úv* z roku 1548 [Hrůza 1967: 21]. Za všechny následující jmenujme neméně důležitou Baconovu *Novou Atlantis*, jež vykresluje společnost řízenou vědci z roku 1627, *Kristianopolis* od Johana Valentina Andreae (1619) a Harringtonovu *Oceanu* (1656).¹⁰ Utopie se od dvacátých let 16. st. těšily značnou oblibu a satirizovala se s jejich pomocí soudobá společnost.¹¹ V dalším vývoji se zrodem utopických socialistů a nástupem kontrautopií ve 20. st. dosahuje počet utopií podle Sargenta „mnoha tisíc“.¹² Hledáme-li však utopické složky všude v literatuře, najdeme je tak ve všech satirách, alegoriích nebo v dílech pedagogického charakteru, kde se latentně ukazují nespravedlnosti ve společenských vztazích.¹³ Žánr sci-fi lze do utopické literatury počítat, pakliže přímo naznačují kritiku společnosti a zároveň vyjadřují touhu nepravostivespolečnosti alespoň řešit.

9 Pro zajímavost adjektivum „utopijský“ vymizelo v 18. st. avn němčině už stal rozdílem mezi „utopisch“ v objektivním smyslu a „utopistisch“ mající pejorativní nádech nebo chtění nemožného [Aínsa 2007: 19].

10 Vantologii Negleyho a Patrickova počet renesančních utopií počítají na desítky. Kvůli utopii lze použít Aínsa hoodkazy: Pierre Vesius. *L'agedel'homme* nebo slovník Gianni Guadalupia Albert Manguel. *The Dictionary of Imaginary Places*. (1980). MacMillan Publishing [Aínsa 2007: 18].

11 Kučera, R. (1979). *Životadílo Tomáše Campanelly*. In: Campanella, T. (1979). *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta, s. 88

12 Sargent, L. (1979). *British and American Literature 1516-1975*. Boston: Hall

13 Například J.J. Rousseau: *Emil čili o výchově* nebo Ray Bradbury: *451° Fahrenheita, Mart'anská kronika*

3.R úznéděfini čnívymezeníutopieavývojovéd ělení utopiípodleMannheima

V p ředešlé kapitole bylo nazna čeno promítnutí se utopického myšlení do literatury. Jak vlastně ale odd ělit utopické dílo od ostatních literárních forem? Předevšímtomusíbýt fikce, cožsamoosob ěvyly čujeangažovanostvpolitickéteorii, která musí popisovat určitý stát nebo společnost, jehož politické uspo řádání musí tematizovat [Negley, Patrick 1962: 2-3]. Tato fikce nesmí být pochopena ani jako plánování, ani jakopredikce. ¹⁴Takto vymezenífikcese vzáklad ěd ělínaspekulativní, konstruktivní anebo satiru, kde autor ironicky upoz ōrn ěje, jak je společnost vzdálená sv ěmideál ům[c.d.:5].

Také se m ůžeme setkat s d ělením utopie podle složky projekce, a sice, zda se zam ěřuje na místo, čemuž odpovídá sám název utopie, anebo na čas, ukronie [Aínsa 2007:50], nebot ěžchiliasmym [Mannheim 1991:246]. Dále m ůžeme obecn ěd ělit utopie napraktické, tzn. aplikovatelné, jež za čalysvyvíjejícísev ědouatechnikou p řevažovat [Negley, Patrick 1962:285] a ideální, jež disponuj ěúniverzálností[c.d.:284].

V úvodu byly zm ěněny vývojové stupně utopického myšlení, jak je popsal Karl Mannheim, které nasebenavzájemnavazují. Sv ůj význam mají hlavn ěvtom, že vsob ě obsahují historický vývoj. V tomto d ělení lze snadno vysledovat dobové souvislosti vznikur ůzných ideologií.

„Orgiastický chiliasmus novok řťenc ů“ ukazuje na náboženské vytržení, jež očkávábud ěokamžitý anebo vn ěkterýkulatý letopo čet, p říchod Božího království na zem. U Tomáše Münzera, který p řestožebylnáboženskymotivován, akterýnebylprot ěi společenskému řádu a úto čil jenna *zlo*, se dají vysledovat prvky moderního sociálního hnutí [Mannheim 1991:252]. V základech tohoto uvaž ōvání je myšlenka tisícilet ě říše, jejímuž p říchodu (druhý p říchod Krista) na zem církve bránila. Podman ěné vrstvy rolníků se bou řily, jelikož v ěřili, že budou okamžit ě, v absolutním čase, „tady a te d ě“¹⁵, podrobeni Poslednímu soudu a možná vzati na nebesa, jak to Münzer hlásal. Revolucionizující prvek dokreslují následující citá ce: „...že my t ělesní, pozemští lidé máme se stát bohy tím, že Kristus se stal ě člov ěkem a jsme tedys n ěm boží žáci, že se stáváme pou čeni a zbožšt ěni od N ěho a z jeho ducha, a úpln ě se p řem ěníme v N ěho, že

14 V šesoustr řed ůjekolemslova, „kdyby“ nebo „jakoby“, v angl. *asif* [Negley, Patrick 1962:4].

15 „Absolutní přezens“ [Mannheim 1991:255].

sepozemský život obrací nanebe“ [Mannheim 1991: 294]. Je tu jasné vidění paralel anarchismem bakuninovského typu. Bakunin: „Nevěřím na ústavy a zákony; ani ta nejlepší ústava by mě neuspokojila. Potřebujeme něco jiného; bouřka životanový svět bez zákonů, atudíž svobodný“ [c.d.: 256]. Nejdetudedyolejší společenství český řád, nýbrž nastolení *absolutní* svobody.

Druhým stupněm je „liberální humanitní idea“ jakouř čítá konkrétnější odpověď nachilističtému „čekání“ [Mannheim 1991: 257]. Je tu vidění tužrosvážnost, jak přeměnit špatnou společnost ve „správnou“ [l.c.]. Tento směr pracuje: s formální ideou, tkvící v proměně charakteru člověka a touze po ní, s moderní filosofií, která srodí císe vědu boží teologický obraz světa [c.d.: 259], s ideálním světem, kde je povzneseno umění, kultura a filosofie, s pokrokem a evolucí [c.d.: 260-261] a institucionalismem [c.d.: 262]. Tím, že vize lepšího se posunula do vzdálené budoucnosti, zakládá se tím i lineární vývoj dějin utopického vnímání. Naproti tomu chiliasta chce být mimo dějinnost, atoteď hned [c.d.: 263].

Proti tomu nastupuje „konzervativní idea utopického vědomí“ [Mannheim 1991: 265]. Nemá paradoxně žádnou utopii či ideu a kráčí s prítomností reaguje vlastně protiutopicky [c.d.: 266]. Dodatečně obhajuje význam a vedení státu. Bojuje proti nekonkrétnosti a pochybnosti ideálních obrazů liberálního myšlení [c.d.: 268]. Nejhodnotnější pro tento způsob uvažování je udržování toho, co je [c.d.: 269]. Objevuje naopak význam minulosti [c.d.: 270], zektéré pramení do dobrého prítomnosti. Přerůstá až v „konzervativní kvietismus“, jenž může být znovu napadnutelný [c.d.: 272-273].

Posledním stupněm je „socialisticko-komunistická utopie“ jako opozice všem předcházejícím. Radikalizuje liberální utopii a vyhráňuje se proti anarchismu. Proti konzervatismu nebojuje tak ostře jako proti svému revizionismu, spíše se od konzervatismu učí [Mannheim 1991: 274]. Také větší svobody a rovnosti projektuje do budoucnosti jako liberální utopie, avšak konkrétnější časovým určením – až zanikne kapitalistický řád [l.c.]. Neprožívá svou ideu tak spirituálně jako chiliasmus. Pracuje s vyvinutou „ekonomicko-sociální společností“ [c.d.: 275] a proti bakuninovskému anarchismu staví svojí organizovanost a plánovitost. [c.d.: 277].

Nejrelevantnější pro tuto komparaci je však dělení, jenž se nachází u výše uvedeného uruguayského myslitele. Aínsa rozděluje utopie do dvou velkých skupin, stojících proti sobě, a to „utopie řádu“, kam řadí Campanelliův *Sluneční stát* a „utopie svobody“, jehož hlavním členem se zdá být Morova *Utopie*. „Utopie řádu“ seznamuje

na lí čení ideálního bytí státu a institucí, jenž má za ná sledek vytvá ření kritikami zmiňovaného totalizujícího systému. Nadruhé stran ě „utopiesvobody“ ukazuje ideální bytí člověka a lze ho najít v lidové a revolu ční tradici. Podle Aínsy „v t ěchto dvou odvrácených sm ěrech tkví část debaty, jež staví utopisty proti sob ě“ [Aínsa 2007:24]. V závěrečných kapitolách se potom rozd ělení ještě ěvrátíme, p řičemž se záv ěru uvidí, zda vlastník paracetol rozd ělení více utvrdí.

4. Thomas More a interpretace jeho nejznámějšího díla

Začněme nejprve okolnostmi kolem díla a pak pomocí analýzy interpretace postupně v dalších kapitolách dostaneme k souvislostem ohledně tvoření díla a životních peripetií tohoto velikána anglické renesance, zakladatele humanistických utopií v Itálii [Negley, Patrick 1962: 283] a podobně budeme postupovat u jeho předalpské hokolegy.

Utopie byla poprvé vydána v Lovani, v prosinci roku 1516 v latině¹⁶ pod názvem „Nusquama“ [Marius 1999: 154] a své kritiky a pochybnosti vyvolává dodnes [Havlíček 2001: 31; Miller et al. 2003: 312], jelikož se v první řadě nedá určit, kde končí ironie a začíná literární návrh [Marius 1999: 185]. Tato ironická knižka „can easily be read in an evening, it may, however require a life time to be understood“ [Marius 1999: 153]. Toto dílo mělo také kontrastovat či odpovídat na *Chválu bláznovství* od Erasma Rotterdamského, o němž se také dovídáme, že druhou knihu napsal dříve než první knihu [Havlíček 2001: 30; Marius 1999: 153], a to v Antverpách. Jen admirující lidé oddělili první a druhou knihu, jelikož kdyby se badatelé zabývali pouze druhou knihou, nebo nebyla-li by první kniha nikdy zveřejněna, byl by More více přirazován k obhájcům názoru svého smyšleného cestovatele, i když v závěru knihy jasně dává na srozuměnou svůj negativní postoj k utopijskému zřízení [Negley, Patrick 1962: 259].¹⁷

K *Utopii* se hlásí rozličné myšlenkové proudy [Havlíček 2001: 31-33] a to znesnadňuje veškeré pokusy o jednotný výhled o smyslu Moreovy práce [Negley, Patrick 1962: 259]. Kupříkladu katolická reprezentace prohlásila v roce 1935 Thomase Morea papežem Piem XI. za mučedníka církve kvůli jeho statečnému postoji katolika v úči panovnické moci. V témže roce se z jiných důvodů stala jeho *Utopie* ideologickou učebnicí v Sovětském Svazu [l.c.].

V první řadě jde o sociální kritiku, jak už říká Erasmus Rotterdamský: „to show the mischief in commonwealths“, přičemž v hledáčku se nachází hlavně Anglie, což souvisí i s tzv. historickou interpretací. Jednoduše řečeno představuje bezproblémová

16 Doněmčinou byl přeložen v roce 1524, do italštiny v roce 1548 a do angličtiny až v roce 1551. V druhé polovině 16. st. začal její popularitě stoupat, což si vyžádalo mnohá další vydání [Negley, Patrick 1962: 258].

17 Například: „Tanulom isic ena myslin emálov čiz m ravazákon útuhonároda, kterémip řipadaly jako zřízení zholanesmyslná“ [More 1978: 118].

země kdesi za oceánem, jejímž srovnáním s tehdejší Anglií přijdeme na chyby v anglické společnosti [Negley, Patrick 1962: 259].

Za druhé je More považován za předchůdce komunistických a socialistických myšlenek [Negley, Patrick 1962: 261]. Zastáncem tohoto názoru je mimo jiné Karl Kautsky [Havlíček 2001: 32]. Komunismus má však podle mnohých mít morální rozměr.

Natřetí místo je tu široce rozvětvená teologická interpretace, při čemž najednu stranou se mluví o přirozeném náboženství, což dokazuje existenci deismu v Anglii na konci 17. a v 18. st. [Negley, Patrick 1962: 262], avšak na druhé straně se také upozorňuje na to, kam by mohli lidé dojít, „natural reason“ [Miller et al. 2003: 312] a poukazuje se na křesťanství jako na nejpráhodnější náboženství pro všechny [Negley, Patrick 1962: 262].

Za čtvrté tu neméně důležitý proud humanistické interpretace [Havlíček 2001: 32], ukazující na projevení setohonejlepšího lidsství a reformaci církve vůbec. Richard Marius tvrdí, že zastánci teologické interpretace jsou soubližek pravdě nevěřící, což má jízato, že More vytvořil seriózní politickou teorii [Marius 1999: 167-168], jelikož tu lze vidět jasnou a úzkou inspiraci mnišskými řádů s jejich kláštery [Miller et al. 2003: 313]. Utopičtější se chovají pospolitě asi tak jako například cisterciáci [Marius 1999: 168]. More podle Maria jasně demonstuje, že něco je v bídně ahamižné [c.d.: 186] ažarověň křesťanské Evropy tak v nepořádku, že by to i pohan poznal [c.d.: 188]. Satirický způsob se pak zdá být jediný pro člověka, který jinou zbraň než vzdělání a psaní nemá [l.c.]. Proti Morovu vroucnému katolictví, které bránil životem, mluví snad nejen utopické rysy jako společný majetek [c.d.: 186], ale i projevy náboženské tolerance nebo představy typu „dobrovolná smrt“. Krůzným interpretacím je potřeba na závěr říci, že sám More tuto knihu později zavrhoval, nechtěl například, aby byla přeložena do angličtiny, jelikož by podle jeho slov mohla neblaze ovlivnit vzdělání [Miller et al. 2003: 313]. Proto musím mít napaměť odlišnost obou knih.

Profesor Ames k tomu uzavírá, že, „human democracy of the first book... gives us obvious meaning of the work as a whole, and also the central meaning of his other writings and of his own life“ [Negley, Patrick 1962: 262]. A také nezapomeňme na samotný postoj autora v díle: „I cannot agree and confess to all things that he said, although he is otherwise, without doubt, a man singularly well learned, and in all worldly matters exactly and profoundly experienced. So I must needs confess and grant

that there are many things in the Utopian commonwealth which in our cities I may rather wish for than hope for“[Havlíček2001:33;Negley,Patrick1962:259].

5. Tommaso Campanella a interpretace jeho nejznámějšího díla

Campanella Morovo dílo znal.¹⁸ Jeho *Sluneční stát* má hlavní název podle názvu antické kořeny.¹⁹ Například Alexandr Veliký si nechával říkat král-slunce. Aristonius inspirující se Jambulem ve vzpouře proti Římu roku 132 př. n. l. nazývá své souputníky „občany slunečního státu“. V renesanci Garcilaso de la Vega také nazývá civilizaci Inků, kde se ostatně slunce věštilo [Negley, Patrick 1962: 255].

Campanella napsal své dílo v doživotním žaláři, kde předstíral duševní poruchu nejprve italsky pod názvem *La città del Sole* zřejmě během roku 1602. Do latiny ho přeložil o 10 let později, kdy v díle poopravil to, co předtím napsat nemohl: mimo poznatků týkajících se teleskopických objevů také připojil doznání o svém mučednickém osudu.²⁰ Dílo bylo poprvé vydáno v roce 1623 ve Frankfurtu nad Mohanem luteránem Adamim [Negley, Patrick 1962: 307].²¹

Campanella snil o sjednocujícím náboženství pro katolíky, židy, protestanty, muslimy a pohany, kde se skloubí přirodní božstvo, mysticismus a racionalismus [Negley, Patrick 1962: 308]. S interpretací je to podobné jako u Mora: vedle celého spektra, kde dominuje teologické hledisko, najdeme spekulativní návod na vzpouru a názory vidící Campanellu jako předchůdce marxismu, fašismu, v dědeckém materialismu nebo liberalismu, zkrátka každý ideolog si přišel ve *Slunečním státě* nasvé [l.c.].

Pro *Sluneční stát* je charakteristické, že stát a jeho instituce mají přednost před jedincem [Negley, Patrick 1962: 309]²², a že autorem vedle toho, že podrobil církevní život zdrcující kritice, zcela oddaně věřil v uplatnění svého projektu [c.d.: 310]. V kritice k řeholnickému společenství v Evropě mluví Campanella jasně: „Mnišské řády byly vytvořeny k rozmnožení svátosti a moudrosti a nikoli proto, aby se stupňovala podřízenost lidí, jak se nám pokoušejí tvrdit licoměrníci“ [Campanella 1979: 65]. Badatelé jako například Adolph Franck věří, že Campanella chtěl lidem varovat před tímto absurdním, zhoubným pantheismem, kde není místo pro svobodu a důstojnost člověka. Na druhé straně, opomineme-li jeho postoje v přiloženém spisu *Onejlepší státě*, zdá

18 Překlad Morovy *Utopie* do italštiny popř. díl florentinec Anton Francesco Doni [Hruška 1967: 22] a vydán byl v Benátkách roku 1548.

19 Vedle Jambulem např. Plinius starší (asi 23–79 n. l.) [Campanella 1979: 62] nebo Pythagoras [c.d.: 10]

20 Kučera, R. (1979). *Životní dílo Tomáše Campanelly*. In: Campanella, T. (1979). *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta, s. 78

21 C.d., s. 79

22 Podle Aínsy setedy jedná o utopii řádu. Viz. kap. 3

se, že nám chce pouze naznačit, abychom sami rozhodli o smyslu jeho práce [Negley, Patrick 1962:310]. Italský filosof, jenž napsal věcně stodělnou, odkazuje p ředevším na svou *Metafyziku* [Campanella 1979: 64]. Cílem se ukazuje být budoucí projekt harmonické a ideální společnosti souznící se zákony přírody, které p ředjednal Bůh, jenž jsou v kontrastu s realitou, kterou autor považoval za „labyrint“ násilí a nespravedlností.

Narozdíl od Moraby Campanella říznicem spojení světské a církevní moci, kvůli lepší autoritě, jak nato poukazují souvislostis jeho snahou řesvědčtosprávnosti univerzálního státu španělské Habsburky,²³ proti kterým se však p ředtím osobně angažoval v povstání v Kalábrii [Campanella 1979: 52, pozn. 93], snímž počítal narok 1600.²⁴ Vtomto roceseměly v úbecdítvelké p řevraty-Neapolskosemělo p řeměnitna republiku a v čele s ním se měla odstranit španělská nadvláda. Když byl vizionář prozrazen, hájil se tím, že hájil Boží prozřetelnost podle slavného prorocství *De eversione Europae* od Antonia Arquata. Campanellovi p řinesla zvědavost v p řírodních vědách Telesiových a astronomiív úbec, jenajen problémyscírkví, protikterébroji 1.²⁵ 27 let v žnění renesančního filosofa hovoří docela výmluvně. Byl hlavně obviňován s podpory ateistické a atomistické doktríny. Mezi utopistickými spisovateli nebyl Campanella již samocen. Právě v Itálii našla Morova *Utopie* největší odezvu.²⁶

23 Poloutopická říše se o zývá v Campanellově *Španělské monarchii*, kdechček řesřanskousvětovládou vedenou Filipem II. [Negley 1962:283]. Poté, co Španěle selhali, Campanella tutomyšlenkuupírá směrem k Francii Ludvíka XIV. (Kardinálu Richelieu napíše ještě p řed smrtí chiromantickou knížku.)

24 Upálení Campanellova spolu s žně Giordana Bruna.

25 Kučera, R. (1979). *Život a dílo Tomáše Campanelly*. In: Campanella, T. (1979). *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta, s. 76-77

26 Utopická díla známá p řed *Slunečním Státem*: Ludovico Agostini: *Imaginární republika*, Antonio Francesco Doni: *Učený svět*, Francesco Patrizi: *Šťastnéměsto* (1553) [Negley, Patrick 1962:284].

6. Úvod a komparace

Dříve než přistoupíme k vlastnímu srovnávání, je třeba si projít základní poznatky ohledně vztahu mezi oběma spisy. Fakt, že Campanella *Utopii* znal lze vysledovat v jeho traktátu *Onejlepším státě* [Campanella 1979: 58], jenž se skládá ze dvou částí. V každé z nich jsou uvedeny námitky ke zřízení *Slunečního státu* a jejich vyvrácení (odpovědi). Hned v první části v odpovědi na první námitku použije autor Morovu autoritu. Campanella zde řadí Mora po boku Platóna. Obě dvě díla kritizují společnost v základech a se vysledovat jistě inspirace v antice. U obou je vidět jasná výtky, že se nežijí podle křesťanských zásad.²⁷ Platón také vlastně reaguje na nemorální a pokleslou společnost řeckých bohů [Negley, Patrick 1962: 252]. V obou nacházela marxistická ideologie jakési pre-marxisty, hlásající komunistickou společnost, kde není peněz a majetek patří všem a není zde vykořisťovaných. Nacházejí se tu ale hlavně zcela evidentní strukturální podobnosti, které lze vysledovat s různými obměnami ve spoustě utopiích. V obou případech je tedy nápadná podobnost rozvržení práce, popisující zřízení samotné, a které není nepodobné například Platónovým *Zákonům*, kde postavami mají prakticky shodný charakter. „Athénský host“ diskutuje o kritériích nejlépe uspořádaných zákonech s Kleiniasem z Kréty a Megillem z Lakedaimónu. V Morově variantě sám More s přítelem Petrem Aegidiem zpovídají portugalského námořníka Raphaela Hythlodaia a v případě Campanelly už jen Velmistř řádu Hospitalitů poslouchá jednoho mořeplavce z Janova. Hlavní spojnice spočívá tak v člověku, který měl objevit novou zemi, kde je všechno jinak uspořádáno a žije se tam podle lepších zásad. Kolumbus objevil Ameriku v roce 1492 a od té doby se lidé, nejčastěji skrz vyprávění námořníků v přístavních hospodách postupně dovídali o tom, jak žijí „jiní“ lidé. Evropská civilizace byla v 16. a 17. st. neustále konfrontována s výsledky mořeplavců. Mohli bychom říci, že jak More, tak i Campanella využili tohoto společenského klima objevitelských cest naprosto správně, protože jen tak mohli nepřímou cestou číst na svědomí vládnoucích, i když jejich díla byla zpočátku zhusta odmítána.

Ve scénáři však také vidíme první rozdíl z hlediska vlastních postojů autorů. Campanellovy názory vystupují v postavě mořeplavce z Janova a Velmistř ho zde většinou jen pobízí k soustavnému vypravování. Problematické otázky a námitky se projednávají v vedlejší díle *Onejlepším státě*, kde autor v roli obhájce mluví už sám

²⁷ More se inspiroval Mirandellim, který se pokoušel úzavřít řecké myšlenky křesťanstvím.

za sebe a jsou zde veškeré zásadní problémy patřičně filosoficky rozebrány. Nutno dodat, že bez traktátu *O nejlepším státě* by se mohly objevit pochybnosti, které by mohly promítnout postoj autora více do postavy Velmistra. Morův text má z tohoto pohledu zcela jiný rozvrh scénáře. More zde hraje sám sebe a poté, co s Hythlodaiem rozeberou špatnosti právě tížící Anglii, ujme se vypravěč delší řeči, aby mohl komplexně vylíčit Utopijský stát. Rozdíl je v tom, že zde More klade jistý odpor názorům Hythlodaia, a to snad nejen kvůli významu jeho jména.²⁸ Konkrétněji pak v otázce, známé z Platónovy *Ústavy*, zdabyměli být vládci filosofové, kde More stojí na straně Platóna.²⁹ More setímto snaží v politicek dobru jenpřiblížit avolitak v ni menší zlo [Havlíček 2001: 43-44], kdežto Hythlodaios by požadoval „užití mátní dobro“. Campanellův mořeplavec by v této otázce dal jednoznačně přednost Hythlodaiovi, jelikož by se „vzdělaný a moudrý“ vládce nikdy k nepravostem nesnížil [Campanella 1979:17].

6.1 Komparace

Nyní se pustíme do srovnávání konkrétních znaků obou společností, jak je poznali oba mořeplavci. Nejprve se budeme zabývat polohou a členěním, pak mocenským systémem a společností jako takovou. Následně přiřadíme soudnictví, náboženskou otázku a vnější vztahy. V této komparaci se bude vycházet většinou ze všeobecných podobností, při čemž bude-li se jednat o málo důležité detaily, uvedeme si je hned pro zásadní odlišnosti vyhradíme samostatnou kapitolu.

6.1.1 Poloha, členění

Utopický, nikde neležící svět Thomase Mora představuje ostrov,³⁰ na němž se nachází stejný počet měst jako města Anglie v té době hrabství, tj. padesát čtyři³¹. I hlavní město *Amaurotum*³² má být v podstatě Londýn³³, a to Hythlodaios nejvíce

28 Tlachal.

29 *Úst.* 473d

30 Užplavci Argonautisepohybují povymyšlených moříchdozeměhojnosti[Hrůza1967:11].

31 Vesprávních členěníchutopickýchprojektůvětšinou vyskytujezaokrouhlený počet[Hrůza1967: 11].

32 Tmář

33 Protékající řeka Anydrus odpovídá podobné geografické poloze jako Temže v Londýně.

popisuje, neboť tvrdí, že „kdo zná v *Utopii* jedno město, zná všechna“ [More 1978: 60]³⁴. Campanellov utopický svět charakterizuje především město, nacházející se na okraji vnitřního ostrova *Taprobana*. O faktické poloze tohoto území se vskutku nelze dohadovat, leč pro jakési ilustrativní vymezení by *Sluneční stát* mohl být někde na rovníku mezi Srí Lankou a indonéskými ostrovy, zatímco Morovův ostrov by mohli obývat na druhé straně polokoule američtí indiáni, třeba Inkové. Ke všeobecnému zeměpisnému rozhledu obou autorů připočteme Morovo nastudování *Quattuor navigationes* od Ameriga Vespucciho a Campanellovu znalost Galileova *Hvězdného zpravodaje*.

Oba dva státní celky jsou důmyslně ohraničené proti dobývání, v případě Utopijských nesnadným přístupem z moře do přístavu a *Sluneční stát*, jež je kruhově³⁵ ohraničen sedmi³⁶ pásmy (podle tenkrát známých planet), také nedává moc šancí na dobytí centrálního chrámu (Viz. obrázek č. 1 a 2). Campanella vše koncentruje do jednoho města v kruhu, kterýmávýchody do všech světových stran. Morovaměsta jsou také orientována do světových stran, avšak přídorys mají čtvercový [Hrůza 1967: 23]. Obadva cestovatelé strávili v těchto zemích dost dlouhý čas, abymohlidůkladně popsat a analýzovat, jak setam, „zamořem“ vlastně žije.

6.1. Základymocenského systému

Obě dvě zřízení jsou značně hierarchizovaná, ale mějme na paměti, že v takto pojaté harmonické ustavení nikdo neusiluje o úlohu vládců, pokud nato ovšem nemá vlohy. V Morově případě by se dalo hovořit i o určitou snahu o „representativnost“ systému vzhledem k velikosti popisovaného území. Jejích „zastupitelský systém“ se vyznačuje provázaností zájmů města venkova.

Utopijské rodiny podle určitých řádů migrují z města venkova obráceně, navíc společně domysí obyvatelé obměňují základě losu. Rodiny, které představují základ této společnosti, jsou velice rozvětvené (cca 40 členů) a stát dbá na to, aby byly rovnoměrně rozděleny pokraji. Každých 30 rodin má svého zástupce, „fylarchu“. Tito pak spolu s vyššími úředníky, „tranibory“,³⁷ stojící v čele 10 „fylarchů“, tvoří Senát.

34 Téměř u každého utopisty senál zúrbánizačně promyšleném město [Hrůza 1967: 8].

35 Inspirace astronomickými objevy Galileia a Kopernikaje zjevná, leč kruhy však nachází mezižna Platónově Atlantis v *Kritiovi*. Kruhové osazení je však také známo z vyobrazení Nového Jeruzaléma [Hrůza 1967: 24].

36 Sumerové také měli palác oběhnaný sedmími hradbami [Hrůza 1967: 24].

37 Vrchními slídí či. Skrzety na zvy More dávánaje vosvou ironii, které však mohou plně porozumět jen znalci starořečtiny.

V Senátu se „fylarchové“ každý den střídají, aby se tak úzce vládnoucí tisková vláda (nebo systém) setkal se všemi zájmy společnosti. Vladař „Barzan“, volen Senátem, rokuje s tranibory a sestřídá je míse „fylarchy“, vládnou doživotně.

Naproti tomu „reprezentativnost“ *Slunečného státu* spočívá vzhledem k tomu, že se jedná zřejmě o daleko menší útvar, ve starověké „přírodní demokracii“. Existuje zde Rada a všichni ostatní starší dvaceti let se za úplnou a novou volbu a vyjádření se k tomu, co se jim líbí.

Disciplína je však utvářena a dodržována shora od nejvyššího vládce Slunce, který vládne spolu s Mocí (resort vojenství), Moudrostí (věda) a Láskou (výživa a výchova). Tito spoluvládci, jež představují „metafyzické prázaklady bytí“ [Campanella 1979: 61], dohlížejí na své resorty, mající pod sebou další úřadníky, kteří zastávají tolik úřadů, kolik je ctností (např. Velkomyslnost, Statečnost, Cudnost, Čilost), jež jsou ale vybíráni těmi nejvyššími. Slunečním vládcem se může stát jako v *Utopii* ten nejvzdělanější a musí mít na to věk (v *Utopii* přes 35 let). Vychází se z toho, že vzdělaný člověk se nemůže změnit v tyra a najde-li se někdo lepší než sám Slunce, může ho této funkci vzdát.

6.1.3 Soužití společnosti a občanský systém

V obou případech se jedná o společnost s výraznými komunistickými prvky, které jsou jakýmsi univerzálním klíčem obou utopických spisů. Lidé tam nepotřebují životní peníze. (Jen pro obchodní styky s ostatními zeměmi.) V *Utopii* všechno náleží všem a jelikož jsou všichni soběstační, není zde ani *Taprobaně* bohatství a nepravost z bohatství plynoucí. More jako Hythlodaios v závěru říká, že bohatství „brzdí jako lodní štítů“ [More 1978: 118].³⁸ Zlato nemá žádnou cenu, taktéž drahokam. Soukromí neexistuje, dokonce i ložnice jsou společné [Campanella 1979: 19]. *Utopie* má propracovaný sociální systém, ve kterém žijí měšťáci s vesničany ve vzájemné symbióze, zdůrazňující úlohu zemědělství jako nejduležitější. „Jest jedno zamerštění, bez rozdílu společnosti všem, mužům i ženám: rolnictví, jehož nikdo není prošetřen“ [More 1978: 64].³⁹ Rolnictví má taktéž ve *Slunečném státě* důležitý význam [Campanella 1979: 35]. Denní pracovní doba v *Utopii* trvá šest hodin (tři dopoledne a tři odpoledne) [More

³⁸ Sám More však říká, že bezpečně by nebylo urozenosti [More 1978: 118].

³⁹ More naráží na špatnou situaci rolníků, jejichž pozemky byly vykupovány pro chovovina exportující lnu. Těmto pak nuceně uchýliti se domů, kde tímto se zvyšoval kriminalita.

1978: 65], kdežto ve *Slunečním státě* se pracuje jen čtyři hodiny denně [Campanella 1979:26].

Ve spise o *Slunečním státě* se podobně jako v *Utopii* uvádí, že je vše je harmonicky rozděleno a každým svým místem společnosti. Řád je také v odívání a ve stolování, oněmž se Hythlodaios zmiňuje ve stejné duchu. Zvláště v společném stolování nápadně připomíná uspořádání ve starověké Spartě za Lykúrge podle Plútarcha.⁴⁰ Janovský mořeplavec vyzdvihuje přátelství jako podmíněný vztah všech mezi sebou a vyvrací zde hned Aristotelovu námitku proti společnému vlastnictví majetku⁴¹ tím, že je odstraněna závist a tížá dost mezi lidmi a tímto se postupně přemění charakter člověka. Velkou vážnost má také práce řemeslnická, leč každým svým životem vyzkouší všechny práce a poté se věnuje nebo jedoporučí tam, kde bude svými vloženy nejvíce užitek. Ke společnému vlastnictví žen, kde je v Campanellových dílech odkaz na Platóna, se dovídáme, že mnohoženství se nachází spíše na okraji a zaniká a v *Utopii* je uctíván manželský řád. Jak v *Utopii*, tak ve *Slunečním státě* jsou ženy tak krásné, že se nemusejí snižovat kvůli čení.

6.1.4 Soudnictví

Thomas More nám dává nahlížet do jeho tvrdé kritiky trestního práva Anglie, kde trest smrti je nadužíván. Utopijský Senát rozhoduje o trestu smrti a dává přednost tomu, aby obviněný si odpykal trest spíše dobrými pracemi, než aby byl zbaven života – z trestaných setedystávájí otroci, jež ve *Slunečním státě* nejsou [Campanella 1979:26]. Snad právě proto je u Campanelly daleko přísnější trestní řád, kde trest smrti je vykonáván obzvláště krutě [c.d.:42]. V obou státech se přísně trestá nevěra, například v Utopii se uplatňuje pravidlo dvakrátá dost [More 1978:92], a existuje i trest smrti za zločin, ale stručný popis zákona, kterým jsou v případě *Slunečního státu* jasné formulovány vyrytými nádechy, aby je měl každý na očích. Pro zajímavost trest smrti je ve *Slunečním státě* prováděn lidem nebo se může viník potrestat sám a v *Utopii* existuje v tomto směru něco na způsob eutanázie [c.d.:90].

40 Tentoprvek se považuje za indiciioznačující prvek fašismu – „early fascist state“ [Negley, Patrick 1962:251,252].

41 *Pol.* 1261a10-1264b25

6.1.5 Náboženství

„Člověk má být oddán zcela náboženství“ [Campanella 1979: 52]. V obou zřízeních náboženská víra splývá se státem. V *Utopii* je vše pod řízené náboženským věcemapánSlunceježárove ňkn ězem.Ob ěutopievyjad řujísouladsk řest’anstvím,což uCampanellyzvlášt ěpotvrzujeVelmistr[c.d.:53],kterýhopovažujez anejpravdiv ější. Oběmazemímvládne monoteistickénáboženství.Lidějsou dokonalezbožní,provád ějí pravidelnémolitbyav ěřívnesmrtelnost[Campanella1979:29,50,Marius1 999:172-173].Kn ěžíjim sloužíjako vzory.V Morov ě *Utopii* je však kladen d ůraz nasvobodu vyznáníasmí řlivostatoleranci všechnáboženských vyznání[More 1978:105],kdežto ve *Slunečním stát ě* „nemilosrdn ě pronásledují nep řitele náboženství a státu a říkají, že nejsouhodni,abybylipočítánimezilidi“[Campanella1979:29].Utopijštíh řlubocev ěřív rozh řešení na konci v ěků, jelikož by se bez této víry spole ěnost rozpadla. Jejich náboženství,ježsedásvovnásnáboženstvímEpiku řejců[Marius1999:174]afilosofie nesmíbýtpostavenyprotisob ě[c.d.:178].

Marius vyjmenovává t ři základní znaky utopijského náboženství. Jsou jimi nesmrtelnost, rozh řešení po smrti a Boží proz řetelnost, ježd ělá utopijské imunní proti jakékoliv persekuci [Marius 1999: 175]. More slovy řHythlodaia nabádá katolictví k toleranci v ůči reforma ěním snahám. Spolu s Erasmem Rotterdamským nebyli ka řtolíky konzervativními, v ěřili, že k řest’anická Evropa bude nesena dále v duchu katolicismu [l.c.].Ostatn ěpro ěistotuvíry položilMore sv ůj život napopravišti, protože odmítl Akt osvrchovanosti anglické církve roku 1535. Nábožens řkou toleranci v Utopii vidíme na samotné konfrontaci s k řest’anstvím. Utopijští, p řestože nepoznali k řest’anické zjevení, vyslovují sk ř ě mukladn ě [Marius 1999: 176; More 1978: 105-106,].

Campanella cht ěl také sjednocený katolicismus nad Evropou udržet, ale jeho zájem o astronomii a v siderické pohyby ho p řiváděl v nemilost u církve. Studium nejnovějších poznatk ů na poli filosofie p řírody bylo trnem v papežov ě oku, nicmén ě, jak říkal italský ůčenec: hv ězdy jsou „znameními“ i p říčinami, ale jenom povzbuzujícími [Campanella 1979: 105 pozn. 107, 49] . Campanellovu erudici (předvídání budoucnosti pomocí astrologie) cht ěl využít i papež a tak poté, co byl filosof propušt ěn, mu bylo nabídnuto, aby pomocí hv ězd p ředpověděl budoucnost. Papeževšak sv ým spisem *Desiderali fatovitando* (Jak se vyhnout osudu, který hv ězdy předpověděly) rozhn ěval cel ěto vyústilo jen v papežovu p řísnou Bulu *Insernabilis*, zaměřenou proti astrolog ům. Campanella se bránil tím, že to je založeno na „ řchování

přírody“ a nenapov ěřčivosti lidí. Vedení *Slunečního státu* je pohybem hv ězda ětením z oblohy do slova posedlé jeho obyvatel ě bysnada nine vy táhlipaty z domu, bylo-liby zatmění slunce ěi n ějaká osudná konjunkce planet a tak sv ěj život zcela pod ěřizují nebesům [Campanella 1979: 53-56, 103]. Italský renesan ění myslitel nevid ěl mezi přírodní filosofií a Bohem ěžádný podstatný rozpor a ěht ěl jen, aby uznalo hodnoty, na kterých staví rozum sp ěřírodou.⁴²

Ve sporu s protestanstvím Morova katolická strana v ěřív konsensus, : „we must serve the God in any *natural* way, kde ěto protestant ěpo ěítají stím, ěe ělov ěk je bytost h ěříšná a „natural“ way jim ne ěříká, jak sloužit Bohu [Marius 1999: 183]. Utopijští v ěřív (Platónovu) intuici, která jen ad rozumem [l.c.], a ěle jesní v harmonii.

Oba u ěenci pojali Boha jako nejvyšší bytost (v *Utopii* Mythra), p ěřičem ěž More ukazuje víru v Boha jako rozumov ě odvoditelnou, a jejím ěž cílem je ctnostný život společný všem, vedoucí ke št ěstí.

6.1.6/n ějšívztahy

Okolní zem ě ne jsou utopickým obyvatel ěm neznámé. Ve *Slunečním stát ě*, kam p ěřišli jeho lidé p ěřívodně z Indie, jsou znalí všech jazyk ě ů, kultur, nebo ěť mimo jiné vysílají ven své p ěřívzkumníky [Campanella 1979: 12-13]. Ve vedení války ě nacházíme další jisté podobnosti. Nep ěřítel je v podstat ě ten, u koho panuje bezpráví a oba státy vedou boj jen, když jsou n ěřekým napadeni nebo za ú ě ěelem ochrany p ěřívbužných stát ů. Hythlodaios zde podává p ěříkklad podobného chování v antickém sv ětě. Navíc Utopijští považují za legitimní usilovat op ěřívdu, okterousene pe ěčuje a osvobozovat okolní státy od tyranidy. V obou p ěřívpadech je dovoleno užívat lsti k dosažení vále ěného cíle. V *Utopii* se užívá za tímto ú ě ěelem pen ěž [Marius 1999: 168-169], uplácejí nep ěřítel a najímají bojovníky z okolních národ ů [More 1978: 99-101]. Tímto se p ěřívímému konfliktu vyhýbají [c.d.: 132].

42 Tommaso Campanella. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* . [cit. 2009-03-07]. Dostupný z WWW: <<http://plato.stanford.edu/entries/campanella/>>

6.2 Hlavní rozdíly

Přestože najdeme nohu v řeckých společných, zapadajících do jakéhosi „utopického modelu“, jehož literární počátky lze nalézt bezpochyby v antice, zrevidujme si znovu některé hlavní rozdíly.

U Campanelly, který věřil ve svou utopii, zcela postrádáme ironický podtón, který je tak charakteristický pro Mora. Campanella je toho názoru, že More napsal „vymyšlený stát Utopii“ proto, abychom podle jeho názoru zařídili své státy nebo alespoň některé způsoby životavních. Campanella mluví ve své utopii zase o „Mora je to více nepřímé.“⁴³ Utopie se dá podle Campanelly v budoucnu uskutečnit, protože církevní otcové pokládají za možné se vrátit do dob apoštolů [Campanella 1979: 61], jelikož Kristus přece vrátil lidstvo do stavu nevinnosti. Campanella u siderického systému dává *Slunečnímu státu* smysl pro pedantický řád, jež je Boží prozřetelností, a jemuž je jedinec podřízen.

Zatímco Mora můžeme považovat za vynálezce utopie, Campanellovu utopii zaznamenáváme v určitém vyvrcholení italských renesančních utopií. Ovlivnění rodí se v řadě u italského Tomáše mnohem více patrné. Zatímco Morovy Utopijští, odhlédneme-li od umělé květiny, přivezli z Evropy vynález knihtisku. Za to Sluneční lidé technickými vynálezy jen hýří. Jeho obyvatelé nejenže vynalezli loď, která je poháněna bez vesel a větru a díky níž v bitvě vždy zvíťazí, ale dokonce už dovedou létat. Dále předpovídají vynalezení dalekohledů a jak jinak než s pomocí astrologie zvěstují vládnutí velkých křesťanských monarchií, ve kterých budou vládnout ženy. V Hythlodaiově vypravování žádná proroctví, kromě vyjádření o věčnosti trvání Utopijského státu [More 1978: 118], nenalézáme.

43 Kučera, R. (1979). *Životopis Tomáše Campanelly*. In: Campanella, T. (1979). *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta, s. 83

7. Hlavní znaky utopií

Utopie obsahují přes svou rozmanitost jisté základní prvky, které si následovně projedme tak, jak je zhrubá popisuje Fernando Aínsa [Aínsa 2007: 20].

Na prvním místě utopie nalézá svůj izolovaný a vyčleněný prostor. Od středověku, kdy se utopické myšlení snaší z nebes na zem, je to někdy jen jaká krajina. Archetypem je v první řadě ostrov. Dále to mohou být izolované oblasti jako například horní plošiny, oázy v poušti či v pralese, nepřístupná údolí nebo vrcholky hor. Utopický stát už způsobuje vzdálenost mezi světy a možnost utědomosti. Čím jedál, tím je zpravidla idealizovanější. Někde „tam“ je „prostortouhy“ (Bloch) nebo ztracený ráj.

S izolovaností utopických společností souvisí soběstačnost. Utopické státy většinou snižují na minimum vztahy s vnějším námi známým světem. Případ Inků jsou inspirovány některými autory.

Dalším znakem je mimočasovost utopií. Jejich čas není většinou pojat nijak lineárně. Postrádají determinismus, dějinnou kauzalitu. V podstatě se tu ukazuje jen dovršení času, zlatého věku, ve kterém žili archaické lidé nebo divoši, kteří byli objeveni v Amerikách. Přes domáhání se minulosti se s pokrokem v technice utopie již od 17. st. přeorientovávají do budoucnosti. První utopii, stavící před vážně navědě, by se dala považovat Baconova *Nová Atlantis*. Věda a technika překonala a naplnila spoustu předtím nemožných snů, ale představy, týkající se kvality lidství přetrvávají v tzv. etických utopiích [Aínsa 2007: 10]. Aínsa se v problematice časovosti utopií shoduje s Mannheimem, když utopie oživující minulost nazývá konzervativními. Utopiím, které vzývají budoucnost, dává termín revoluční [c.d.: 35] a sci-fi, jež podle něj nesplňují utopické znaky, pokládá za „futurismy anticipační“ [l.c.]. S utopií přehodnocujeme čas zároveň nerezignujeme na svůj stav [c.d.: 36].

Čtvrtým znakem, objevujícím se často, je přísně funkcionalisticky naprojektované a geometricky strukturované město.⁴⁴ Organizovaná společnost vyžaduje geometricky pravidelné osídlení. Se snahou založit geometricky naplánované město setkáváme v historii zakládáním měst v Americe.

Posledním znakem utopií, jež vyvolává nejvíce rozpory a má nejvíce dopad na politické myšlení je reglementace společnosti. Sama komplexnost utopistova pohledu činí utopie utopiemi a stojí nad ideologiemi [Miller et al. 2003: 526]. Tato komplexnost

44 Například Hippodamos Milétský projektoval athénský přístav Pireus v souladu s kosmogonickou vizí vesmíru.

vyžaduje ucelenou teorii společenského soužití, podleníž se lidé o všedně, konstruuje vysoce homogenní a rovnostářskou společnost. To ale mnohdy vyžaduje přísné řízení shora, mající vesměs pedagogickou povahu. Z této harmonické diktatury panovníka nebo elity se odvíjí pokusění vedoucí ke kontrautopickým projektům, které z této vlastnosti čerpají nejvíce. Tyto dystopie nebotaké antiutopie se začaly objevovat až ve 20. století.⁴⁵ Aínsa ještě před objevem kontrautopíí zmiňuje jistý druh „osvobozujících“ utopií, kde naopak nejsou pravidla žádná, akde se odhaluje člověk ve své přirozenosti v harmonii s přírodou.⁴⁶ Reglementace soukromé sféry v kontrautopiích ústí ve strach [Negley, Patrick 1962: 8] a „robotizaci“ jedince. Tento, podstatu odhalující a ironizující aspekt lze vysledovat už v antickém Řecku, kde dramatik Aristofanes v *Ženském sněmu*⁴⁷ nebo v *Ptácích* odsuzuje představy o společnosti.

Problém elity se tak zdá být tím nejexponovanějším. Je-li v utopii jasně vyhraněná vládnoucí elita, lze pochybovat o autorově víře v rovnost. Ostatně existuje rozdíl mezi tv. elitářskou utopií a rovnostářskou utopií. Nejdůležitější se ovšem zdá být radikálně-kritická perspektiva a úvaha o tom, jak dosáhnout změny či zlepšení společnosti. Je-li společnost lidí špatná, kde se stal chyba? Nebo praktičtější otázka: Je původcem zla člověk nebo instituce? Je-li to člověk, pak je potřeba ho změnit a potom se změnit i řízení instituce, což by se dělalo příznačněji na Thomase Mora. Jsou-li to však instituce, které je potřeba změnit, změnit se potom člověk sám od sebe, jak by uvítal Campanella [Miller et al. 2003: 527]. Příznivcům druhého pojetí se říká perfekcionista a lze tam zařadit mimo jiné Roberta Owena, Charlese Fouriera nebo Saint-Simona.⁴⁸

45 Některé nejznámější autory: Jevgenij Zamjatin, Aldous Huxley, Jack London, Ivan Kriemňov, George Orwell.

46 Např. Morelly: *Zákoník přírody* (1753) nebo Theodor Hertzka: *Cestadosvobodné země* (1890).

47 Hráz roku 393 př. n. l., která parodizuje hlavní sexuální vztahy v knize *Ústavy* [Negley, Patrick 1962: 254].

48 Anarchisty (např. Godwin, Kropotkin, Bakunin) bychom zdetaké mohli zařadit spříhlédnutím k faktu, že podleních by byly nejlepší instituce úplně zrušit.

8. Vlivy utopických dělnapolitické myšlení a kritika

utopie

Obecně je v člověku obsažena touha po ideálu, kterýchce žít [Aínsa 2007: 47-49]. Utopie směřuje k lepšímu životu, který by měl být „lepší“ [c.d.: 44]. Jinými slovy popisujeme možný obraz budoucnosti [c.d.: 45]. Utopie je nejideálnější, což se stává často, směrem k jedné, a pak teprve se toto snu chopíme, jaká „sociologicky určitelná vrstva“ [Mannheim 1991: 247].⁴⁹ Podle Mannheima je ideologie „souhrn politických idejí“ zdržujících se kolem moci, kdežto utopie, jež nemá opoziční funkci [c.d.: 246], představují naději „možné dialektické změny“ a zpovídá politický systém v jeho samotných základech [Aínsa 2007: 46].

Zamysleme se však nad myšlenkou utopie jako možnou realitou života [Negley, Patrick 1962: 8]. Už Plotinos se 600 let po Platónovi snažil Říma založit Platónopolis [Hrůza 1967: 12]. Jak More, tak Campanella byli jak známo politicky činní lidé. Mnoho lidí vidělo v Morově utopii alternativní model k soudobé Anglii, v němž je utvářeno například geografické podobnosti. Campanella zase podle některých ukazuje alternativní teokratické řízení ve srovnání se soudobou církevní hierarchií. Francis Bacon mluví o instituci vědců, *Koleji díla šesti dnů*, kde se organizují vědecká bádání „aby se získalo světlo, světlo poznání všech končin světa“ [Aínsa 2007: 44],⁵⁰ což evidentně anticipovalo v založení Královské akademie věd. V Harringtonově *Okeáně* je obsažena určitá reakce na Cromwellovu Anglii [c.d.: 45] atd. Nejvíce inspirující a zaskutečnění hodné se zdají být urbanistické detaily v utopiích, jelikož všechny projekty demonstrují určitým způsobem funkcionalismus [c.d.: 86]. Plátem Amaurota představoval a předjímal a 150 let pozdější plány pro přestavbu města Londýna po požáru v roce 1666, jež se však nerealizovala. Plátem Amaurota měl však zásadní vliv na projekt uspořádání americké Filadelfie v roce 1682, vedený Thomašem Holmem – pravidelná soustava čtvrtí vždy se čtvercovým tržištěm uprostřed [Hrůza 1967: 20].⁵¹ O Campanellův projekt se zajímal luterán J. V. Andreae, jenž se přímo pokusil založit

49 Utopie působí „historicko-společenskými“ [Mannheim 1991: 246].

50 „Smyslem naší instituce je poznávat říční a skryté pohyby v zemi; rozlišovat hranice lidského panství navšechny myslitelnými“ .In. Bacon, F. (1980). *Nová Atlantida Eseje*. Praha: Mladá fronta, s. 33

51 V Americe je „utopická geografie“ vidětuž v samotných názvech zakládajících sídel: Valparaíso, Puerto Edén, Florida, California (perské Karr-Farnz název káhora).

Civitas Solis,⁵² jemuž u činila konec třicetiletá válka⁵³ a Campanella pak ve francouzském azylu živil naději na klidné přijetí svých myšlenek králem Francie.⁵⁴ V tomto bychom mohli navázat s namířeny utopických socialistů a jejich příznivců na uskutečnění jejich vizí. Aínsa jmenuje například jezuitské misie v Paraguay. Úsilí Owenovo, činnosti příznivců fourierismu v USA či Cabeta nechť hovoří za všechny [Negley, Patrick 1962: 544-545, 242].

Podstatně větší vliv měli utopie na vznik a formování ideologií. Podle Mannheima, jakmile se utopie dostane do praxe, stane se ideologií [Miller et al. 2003: 529]. Jakmile si totiž někdo osvojí projekt určitě utopické vize jako závazný nebo dokonce absolutní a jako alternativu ke skutečnosti, stává se politickým programem k přeměně společnosti. Opravdový rozměr utopie spočívá v návrhu, který má pouze „propedeutickou funkci“ [Aínsa 2007: 60, 65]. Vzhledem ke všem negacím je potřeba říct, že utopie se opravdu nesmí stát skutečností, tj. dosáhnout svého cíle [c.d.: 66].⁵⁵ Jak se utopie vyvíjely, vyvíjely se i jejich reflexe [Negley, Patrick 1962: 8]. Na nejhorší upozorňují hlavní kritikové utopie, Karl Popper a Ralph Dahrendorf. Vidí v teoretických textech utopie posvěcení totalitních zřízení a varují před tím, aby se utopista nedostal k moci [Aínsa 2007: 58-59], přičemž hlavní viník toho, že se tak i stalo, není daleko dříve – marxismus-leninismus. Richard Marius píše dokonce o určitém „použití“ Morova textu marxisty [Marius 1999: 165-166]. Marx a Engels svým deterministickým socialismem chtěli ukončit zjevování se nových utopií [Aínsa 2007: 11]. I když zavrhl klasickou utopii jako nevědeckou, v čestí Marx v *Německé ideologii*, jak se budou lidé mít v komunistické společnosti. Vedle Poppera⁵⁶ a Dahrendorka kritizovali utopické myšlenky zejména Friedrich von Hayek, Jacob Talmon nebo Michael Oakshott. Terčem jejich kritik bývá vesměs uzavřenost, totalitní vlastnosti, neomylnost, ekonomické plánování, rozbití tradic a zneužití ideologiemi. Jak odůkazují slouží realizování marxistických myšlenek v 2. pol. 20. st. Utopie mají však jak podle Aínsy, tak podle Mannheima inspirativní vlastnosti, jež nelze popřít, i

52 AndreaepaktakéovlivněvaldalšízaAlpami: SamuelGott: *NovaSolyma* (1648), Samuel Hartlib: *PopisslavnehokrálovstvíMacarie* (1641), JamesHarrington: *Oceana*.

53 Kučera, R. (1979). *ŽivotadíloTomášeCampanelly*. In: Campanella, T. (1979). *Slunečnístát*. Praha: Mladáfronta, s.90

54 C.d.:91

55 K tomucitátRafaelaBarreta: „Smutnější, když se uskutečňuje žádný z našich snů, mnohem smutnější, když se uskutečňují všechny“ [Aínsa 2007: 59, pozn. 70].

56 Popper nazývá utopické myšlení „utopickým inženýrstvím“ – „ať se věknize *Otevřená společnost její nepřítel*“. určuje Platóna jako předchůdce všech totalitárních. Navrhuje „postupné“, dílčí inženýrství, jehož změnám už společnost lépe absorbovat [Popper 1994: 144-146].

když vsou časnédob ěsejejichprvek„potencionality“[Aínsa2007:52] ajinakosti čím
dáltímvícevytráci.

9. Závěrečná úvaha o utopiích

Za slovo „utopický“ se může schovat opravdu mnoho, přičemž *Ottův slovník naučný* jednoduše uzavírá: „pravdě nepodobný“. Berme-li v úvahu teorie „utopických vědomí“ s jejich stupni jak popsal Mannheim, vypadá to spíše jakoby chomsměřovali ne do budoucnosti, ale do přítomnosti [Mannheim 1991: 280].⁵⁷ Mannheim na jednom místě předpovídá destrukci utopie [c.d.: 281]. Tím, že vymizelo napětí chiliastického anarchismu a vše se uklidnilo, už se zkrátka tolik nenesí, přičemž ostatní „utopická vědomí“ se vzájemně potřebla [c.d.: 282].⁵⁸ Prosazuje se názor, že všechny ideje jen „blamovaly“ autopie zakotvilakdesivevědě [c.d.: 287]. Navíc není utopie vlastně ani potřeba, jelikož se rodíme už do hotového světa [c.d.: 288]. „Asimilace demokracie“ má podle mardarského sociologa za následek „oslabení touhy po utopiích“ [Miller et al. 2003: 529].⁵⁹

V praktické rovině, v dnešní vědecké společnosti není možné předložit nějaký návrh v tak spekulativní podobě jako je literární žánr utopie, aniž bychom v něm měli vše racionálně podepřeno. Naše tvrzení na takovém papíře by postrádaly empirickou verifikovatelnost [Miller et al. 2003: 530]. My lidé však podle mnohých tihneme k utopii.⁶⁰ Zdá se, že každá doba má své utopické vize a člověk svým postojem jen kloube k tomu, aby v něm byla lepší, ikdyž způsobem činy z toho postoje vyplývající, serúzní. Nemáme-li vize, nejsme úplní [Aínsa 2007: 9] nebo jinak: bez utopie nebude žádná věc [Mannheim 1991: 292]. Zánik utopie by vedl ke „statistické věčnosti“ [l.c.], kde člověk by byl také věcí, která nerozumí nejen dějinám, ale také sobě [c.d.: 293]. Zatímco Aínsa zdůrazňuje utopickou funkci obrazotvornosti [Aínsa 2007: 9], která je „potřeba, když pragmatismus obnaží veškerou svou vyprahlost a uvázne v neplodném rutinně“ [l.c.]. Ernst Bloch si všímá dialektické, předjímavé funkce utopického myšlení. Utopie je meta, která je ještě nemá své místo, akterá, „očekává svoji genezi“ [Skalický 1995: 21].⁶¹ Bloch považuje „aspirace“ uložené v myšlení v průběhu lidstva za skutečně čitelné [Aínsa 2007: 32]. Utopie proně představuje nadějně autopické myšlení samovynalézácké archetypy.

57 Oschopnosti utopie dlatpředjímavé pokroky zajímal psal Gallus (vl.jm. Arthur de Bounard) v *La maternité libératrice* z roku 1865: „Pešje utopie v lka. Žárovka je utopie i petrolejky, která je utopie i svíček“.

58 Mannheim k tomu uvádí citát Gottfrieda Kellera: „Svoboda posledního vítězství bude suchá“.

59 Aínsa si postesknul, že utopické myšlení se ve 20. st. přeměnilo v jakýsi inventář utopických úr [Aínsa 2007: 17].

60 Tohoto názoru jsou myslitelé kromě samotného Aínsy Mannheim a Jonapř. Raymond Ruyer, Lewis Mumford, Roger Mucchielli, Northop Frye, Bertrand de Jouvenel atd.

61 Positivní utopická funkce je obsahem naděje [Skalický 1995: 22].

Jistě oživení zájmu o utopii, jež započal v šedesátých letech je vidět v dnešním feminizmu nebo v existenci tzv. ekologických utopií.⁶² Výsledek není svět nemůže být totiž nicneříkající blouznění, ale reflexe reálného stavu skutečnosti. Záleží čistě natom, jak dalece necháme své vize promluvit ke skutečnosti a závisí také hlavně na odlišnostech vize a jejího projektování do aktuálního světa [Nozick 1991: 307-327]. Je možno se dále postavit k těm názorům, že literární dílo má daleko více čtenářů, a že názor na společnost lze touto cestou snadněji vyjádřit symbolicky a ilustrativně, než přímě vědeckými pracemi.⁶³

A kdy začne vlastně jedinec hledat utopii (nebo ideu)? Nechme promluvit jednoho z nejpovolnějších: „Jedině když hledající individuum do sebe vstoupilo všechny rozhodujícími způsobem podstatné motivační řady, jež vznikly historickosociálně a jejichž reálným napětím se charakterizuje přítomná situace, teprve tehdy lze vůbec myslet na to, nalézt řešení přiměřené dnešní situaci bytí“ [Mannheim 1991: 143].

62 Ernest Callenbach: *Ekotopie* (1975).

63 Seriózní zájem o utopickou problematiku najdeme například na stránkách (doplňnázev). Dostupný z WWW: <<http://www.utoronto.ca/utopia/about.html>

Závěr

Závěrem bychom mohli shrnout, že jak snadno lze nalézt určité shody p římou obou utopických modelech, týkajících se samotných znaků utopií, tak nsnadno se určují evidentně nep římé vzkazy obou myslitel ů v ůči novov ěké evropské společnosti. Co se utopických d ěltý ěe, ob ědv ěspl ňují ty nejzákladn ější obecné znaky utopických konstrukcí, mimo jiné konkrétní vlastnos ťi jako izolovaná poloha a soužití bez soukromého vlastnictví. Velice obecn ě by se dalo říci, že Morova utopie klade důraz na člov ěka, respektive na jeho nedokonalost a Campanello v klade ůraz na řád institucí, jejichž racionalita nachází záštitu ve f ilosofii p řírody. Na druhou stranu, vyslovíme-li slovo harmonie, ztrácí svobodav takový systém ech sv ůj význam, a tak v Morov ě *Utopii* je top ředevším náboženská tolerance, jenž by mohla korespondovat s Aínsiho „utopiemi svobody“, jinak všechny ostatní aspekty v obou utopiích bychom mohli považovat za znaky „utopií (harmonického) řádu“. Oboje „utopické v ědomí“, i když bagatelizovan ě, se mohou vejít do stupn ě „liberáln ě humanitní idey“, p řičemž nesmíme zapomínat na jejich hmatatelnou funkci krit iky spole ěnosti, která se tak pln ě ukázala ve evropském politickém myšlení z reformace .

Prameny

CAMPANELLA, T. (1979). *Sluneční stát*. Praha: Mladá fronta, 2. vydání, z ruského překladu *Gorod Solnca* (1951) přeložili Jiřína a Otakar Mohylovi, ruský překladatel F. A. Petrovskij použil 1. latinské vydání z roku 1623 (zahrnuje 3. latinské vydání z roku 1643)

MORE, T. (1978). *Utopie*. Praha: Mladá fronta, 2. vydání, z latinského originálu přeložil Bohumil Ryba

Použitá literatura

AÍNSA, F. (2007). *Vzkříšení utopie*. Brno: Host ISBN 978-80-7294-214-5

ARISTOTELÉS. (1998). *Politika*. Praha: Rezek ISBN 80-86027-10-4

BACON, F. (1980). *Nová Atlantida a Eseje*. Praha: Mladá fronta

CABET, E. (1950). *Cestado Ikarie*. Praha: Orbis

ERASMUS ROTTERDAMSKÝ. (1995). *Chvála bláznivosti*. Olomouc: Aurora ISBN 80-85974-00-2

FOURIER, C. (1950). *Výbor z díla*. Praha: Orbis

HRŮZA, J. (1967). *Město autistů*. Praha: Československý spisovatel

LÉVI-STRAUSS, C. (1966). *Smutné tropy*. Praha: Odeon

MANNHEIM, K. (1991). *Ideologie a utopie*. Bratislava: Archa ISBN 80-7115-022-3

MILLER, D.; COLEMANOVÁ, J.; CONNOLLY, W.; RYAN, A. et al. (2003). *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister & Principal ISBN 80-85947-56-0

NOZICK, R. (1991). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell ISBN 0-631-19780-X

MARIUS, R. (1999). *Thomas More: biography*. Cambridge: Harvard University Press ISBN 0674-88525-2

NEGLEY, G. a PATRICK, M. (1962). *The Quest for Utopia: an Anthology of Imaginary Societies*. New York: ADoubleday Anchor Books

PLATÓN. (1996). *Timaios, Kritias*. Praha: Oikoymenh ISBN 80-86005-07-0

PLATÓN.(1997). *Zákony*.Praha:OikoymenhISBN80-86005-31-3

PLATÓN.(2005). *Ústava*.Praha:OikoymenhISBN80-7298-142-0

POPPER,K.(1994). *OtevřenáspolečnostajinépráteleI.UhrnutíPlatónem*. Praha: OikoymenhISBN80-85241-53-6

Periodika

HAVLÍČEK,A.(2001).„JeMorův spis *Utopie*utopický?“. *Reflexe* 30. s.29-45.ISSN 0862-6901

Internetové zdroje

TommasoCampanella. *StanfordEncyclopediaofPhilosophy* .[cit.2009-03-07].
MetaphysicsResearchLab.Dostupný z
WWW:<<http://plato.stanford.edu/entries/campanella/>

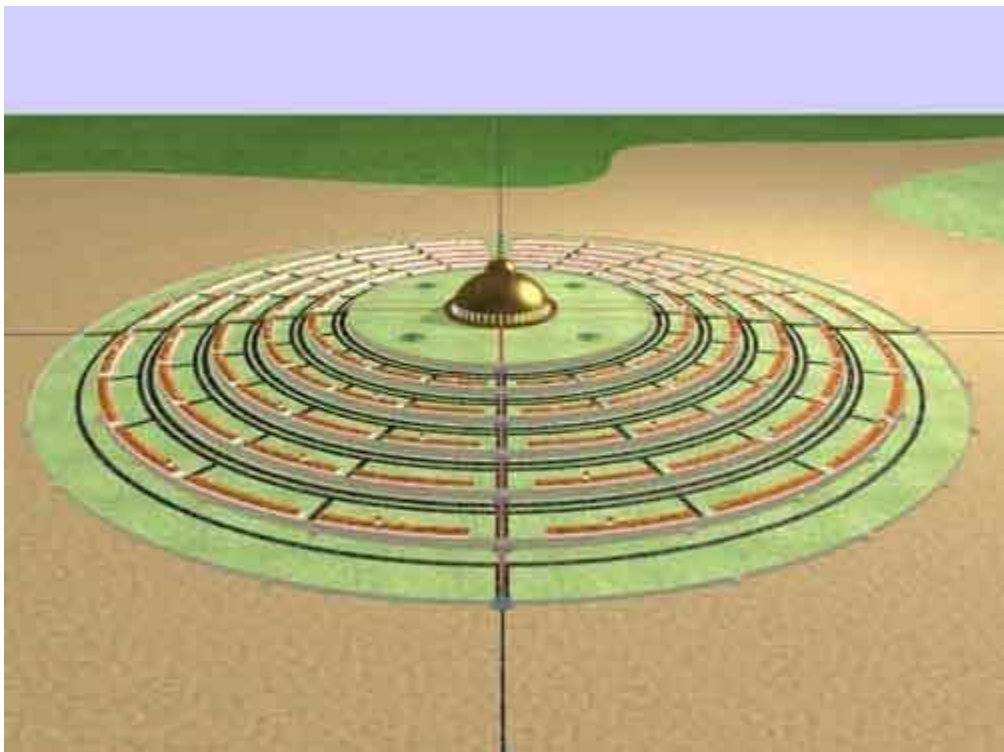
Seznam příloh

Příloha č.1: Model *Slunečníhostátu* (grafický obrázek z internetu)

Příloha č.2: Ostrov *Utopie* (obrázek dřevorytu z roku 1518)

Přílohy

Příloha č.1:



Příloha č.2:

