

Utopische Wirklichkeit. Ein Versuch über das Verhältnis der „Utopie“ zur „virtuellen Welt“

Michael Schmidt

Wer sich intensiv mit virtuellen Welten beschäftigt, läuft Gefahr sich zu verlieren – nicht nur im Virtuellen selbst, sondern auch bei der Bestimmung des Begriffs. Mit einer virtuellen Welt kann sehr Verschiedenes und Mannigfaltiges assoziiert werden, unter anderem ein weiterer schillernder Begriff: Die Utopie. Sind nun virtuelle Welten allesamt Utopien? Oder müsste man vielmehr umgekehrt die Utopie als eine besondere virtuelle Welt hervorheben? Dass es überhaupt einen engen Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen gibt, scheint nicht einmal selbstverständlich: Es gibt ihn sicherlich nicht, wenn man unter einer virtuellen Welt lediglich ein mit Hilfe von Computertechnik generiertes Szenario und unter einer Utopie schlicht und einfach eine der Wirklichkeit unangemessene Wunschvorstellung versteht oder aber die Utopie als die literarische Konzeption einer für ideal befundenen Gesellschaftsform begreift und ideengeschichtlich demgemäß mit Platons „Staat“ beginnen lässt. Damit das begriffliche Verhältnis zwischen den heute durchaus auch im allgemeinen Sprachgebrauch verwurzelten Ausdrücken „Utopie“ und „Virtualität“ untersucht werden kann, sollte erst der Versuch unternommen werden, anschaulich zu machen, wie sie verwendet werden könnten.

Ein enges und ein weites Verständnis von Utopie

„Utopie“ leitet sich von „Utopia“ ab, ein Wort, das von dem englischen Humanisten und Staatsmann Thomas Morus (1478–1535) geschaffen wurde, um in seinem erstmals 1516 in Löwen erschienenen Werk „Von der besten Staatsverfassung und der neuen Insel Utopia“ eine fiktive Gesellschaftsform zu bezeichnen, von der er die literarische Figur des mit Amerigo Vespucci in die Neue Welt gereisten Raphael Hythlodæus berichten lässt.¹ Morus bildete das Wort aus den altgriechischen Bestandteilen „ou“ für „nicht“ und „topos“ für „Ort“ so dass man es mit „Nicht-Ort“ oder „Nirgendwo“ übersetzen kann. Durch die Negationsform des *alpha privativum* hätte auch das als Ausdruck gebräuchliche „Atopia“ gebildet werden können, was im Allgemeinen mit „Absurdität“ übersetzt wird.² So direkt zumindest schien diese Bezeichnung je-

¹ Vgl. Thomas Morus, *Utopia*, übers. Gerhard Ritter. Nachw. Eberhard Jäckel (Stuttgart: Reclam, 2003), 17 ff.

² Vgl. auch Thomas Schölderle, *Utopia und Utopie: Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff* (Baden-Baden: Nomos, 2011), 18.

doch nicht in Morus' Absicht zu liegen, vielmehr entschloss er sich mit dem Wort „Utopia“ eine Doppeldeutigkeit bei der Aussprache hervorzurufen: denn wegen der von Morus verwendeten Schreibweise kann man durch den Klang des ersten Phonems im Englischen auch „Eutopia“ verstehen, was so viel heißt wie „guter Ort“.³

In dem „wahrhaft goldenen Büchlein“ über Utopia, das nicht minder heilsam als kurzweilig zu lesen sei, wird eine Gesellschaft geschildert, die rational durchgeplant ist und sich dem allgemeinen öffentlichen Wohl verpflichtet sieht.⁴ In ihr wird zwar den individuellen Interessen, der Entwicklung und Fähigkeit des Einzelnen durchaus Rechnung getragen, wobei als kleinste soziale Einheit der gemeinschaftliche patriarchale Familienverband gilt, zur Erreichung des Gemeinwohls wird jedoch auch – aus heutiger Sicht – ein staatlicher „Tugendterror“ ausgeübt, der in vielen Ausformungen illiberale Züge trägt, beispielsweise wenn er die Reisefreiheit an enge Auflagen bindet.⁵

Im Gegensatz zur im Umbruch begriffenen feudalen Ordnung der früh-neuzeitlichen Gesellschaftssysteme Europas werden in Utopia politische Positionen und Gremien aus den Familienverbänden heraus per Wahlen besetzt: Es gibt in jeder Stadt einen periodisch gewählten Senat und eine Vollversammlung der Volksvertreter, welche aus vom Volk vorgeschlagenen Kandidaten einen lebenslänglich regierenden Fürsten erkürt, während noch weiter reichende Entscheidungen dem „Großen Rat“ des Inselreichs vorgelegt werden.⁶ Das mit den demokratischen Elementen verbundene und bemerkenswerteste Merkmal von Morus' utopischer Gesellschaft ist jedoch die Gütergemeinschaft, also das Fehlen von Privateigentum und Geld. Dementsprechend wird staatlich über die Verwendung oder den faktischen Besitz der Güter entschieden, wobei Luxusartikel, wie Perlschmuck und Edelsteine, als eigentlich nutzlos verpönt sind und bestenfalls als Spielzeug für Kinder Gebrauch finden.⁷

Besondere Wertschätzung erfährt dagegen sowohl der Ackerbau, der von jedem Utopier zeitweise ausgeführt wird, als auch die Handwerkskunst: Alle Männer als auch Frauen erwählen jeweils ein Handwerk, dem sie der allgemeinen Regelung entsprechend sechs Stunden täglich nachgehen müssen – die somit große Zahl an Berufstätigen mache diese geringe Arbeitsverpflichtung erst wirtschaftlich möglich – und verbringen den Rest des Tags je nach eigener Nei-

3 In einem dem eigentlichen Buch vorangestellten Gedicht, als dessen Urheber Morus vermutet wird, heißt es: „The ancients called me Utopia or Nowhere [...] Deseverdly ought I to be called by the name of Eutopia or Happy Land“ Thomas More, *The Best State of a Commonwealth and the New Island of Utopia etc.*, in: *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4, ed. Edward Surtz and J. H. Hexter (New Haven; London: Yale University Press, 1965), 21. Vgl. Schölderle, *Utopia und Utopie*, 18. Der Titel der ersten italienischen Auflage war „Eutopia“. Vgl. Gregory Claeys, *Ideale Welten: die Geschichte der Utopie*, übers. Raymond Hinrichs und Andreas Model (Darmstadt: Wiss. Buchges., 2011), 59.

4 Vgl. Morus, *Utopia*, 7, 142.

5 Vgl. Morus, *Utopia*, 65, 73 f., 79; vgl. Ulrich Arnswald, „Einführung“, in: *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, hrsg. Ulrich Arnswald und Hans-Peter Schütt (Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2010), 12.

6 Vgl. Morus, *Utopia*, 59, 62, 65 f.

7 Vgl. Morus, *Utopia*, 83 ff.

gung mit wissenschaftlichen Studien oder einer anderen nützlichen Beschäftigung, den Abend mit Sport, Spiel, Musik und Gesprächen in öffentlichen Gärten und Hallen.⁸ Die Wirtschaftsverfassung habe als Ziel vor Augen: „für alle Bürger möglichst viel Zeit freizumachen von der Knechtschaft des Leibes für die freie Pflege geistiger Bedürfnisse. Denn darin, glauben sie, liege das wahre Glück des Lebens.“⁹ Es gibt zwar eine geistig-gesellschaftliche Elite, die ganz von der Handarbeit befreit ist, in diese jedoch könne jeder gemäß seiner Fähigkeit durch Wahl gelangen, so wie man auch durch Abwahl wieder zur Ausübung des Handwerks verpflichtet werden könne.¹⁰

Der Leser erfährt in den teils sehr lebhaften Ausschmückungen viel über zahlreiche weitere Details der utopischen Gesellschaft, wie das Familienleben, die Moral, Religion und Heiratsbräuche der Utopier, ihre Kriegskunst, das Rechtssystem und die Außenpolitik, die von ihnen durchaus imperialistisch betrieben wird,¹¹ so dass, bei all der Ironie und den humanistischen Witzen und Späßen, von welchen Morus' Erzählung durchzogen wird,¹² ein umfangreiches Panorama entsteht, in dem das fiktive soziale System und seine Funktionsweise plastisch hervortritt.

Der Schilderung Utopias vorangestellt ist, als erster Teil des Werks, der allerdings nachträglich verfasst wurde,¹³ ein kritisches Gespräch zwischen der Figur des Thomas Morus mit der seines humanistischen Freundes Petrus Aegidius und Raphael Hythlodeus über die Rolle der Philosophie in der Politik und die soziale Situation im damaligen England, in dem eine hohe Armut herrschte und viele Kleinbauern durch die zunehmende Konzentration von Grundbesitz und Weidewirtschaft in den Ruin getrieben wurden. Morus zeichnet dabei als Autor ein durchaus komplexes Bild der englischen Gesellschaft, in welchem der Zusammenhang zwischen politischen, sozialen und ökonomischen Problemen – beispielsweise bei Lebensmittelpreissteigerungen oder Handelsoligopolen – deutlich aufgezeigt wird.¹⁴ Dabei wird, über die Figur des Hythlodeus, Partei ergriffen für die Masse der Armen, die in die Kriminalität förmlich gedrängt werde, während die Edelleute „wie die Drohnen von anderer Leute Arbeit leben“.¹⁵ Man muss hier von einer gesellschaftlichen Analyse sprechen, die über ein hohes kritisches Potential verfügt und vor deren Hintergrund die Schilderung der utopischen Gesellschaft durchaus in einen realpolitischen Kontext eingebunden ist.

8 Vgl. Morus, *Utopia*, 67–70.

9 Morus, *Utopia*, 72.

10 Vgl. Morus, *Utopia*, 70 f.

11 Vgl. Morus, *Utopia*, 73 f., 115 ff.

12 Vgl. Guido Iskenmeier, „Das beste Gemeinwesen? Utopie und Ironie in Morus' *Utopia*“, in: *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, hrsg. Ulrich Arnswald und Hans-Peter Schütt (Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2010).

13 Vgl. J. H. Hexter, „The Composition of *Utopia*“, in: *The Complete Works of St. Thomas More*, Vol. 4, ed. Edward Surtz and J. H. Hexter (New Haven; London: Yale University Press, 1965).

14 Vgl. Morus, *Utopia*, 28 ff.

15 Morus, *Utopia*, 25; vgl. Morus, *Utopia*, 24 ff.; 28–31.

Dennoch ist es schwer die „Utopia“ des Thomas Morus zu deuten; es gibt eine kaum zu überblickende Vielzahl an Interpretationsversuchen, die zu teils sehr unterschiedlichen Ergebnissen gelangen, was vor allem daran liegt, dass Morus in sein Werk mehrere Bedeutungsebenen eingewoben hat. Kaum ein Eigenname, der im Reisebericht erwähnt wird, scheint keine verborgene Bedeutung zu haben: Der Fluss der durch die Hauptstadt Utopias fließt, deren Name Amaurotum, also etwa „Dunkelstadt“, nach Morus selbst verdeutlicht, dass sie ein Phantom sei, heißt Anydrus, was nun gerade „ohne Wasser“ bedeutet, während der Fürst, genannt Ademus, sinngemäß ohne ein Volk regiert.¹⁶ Gravierende Interpretationsprobleme wirft der Nachname des Raphael Hythlodeus auf. Man kann ihn mit „Possenreißer“ übersetzen und steht damit vor der Frage, ob die von ihm geschilderte utopische Gesellschaft eben als eine Narretei anzusehen ist oder ob Morus lediglich mit ironischem Blick auf das Unverständnis seiner Zeitgenossen für experimentelles, spielerisch-politisches Denken außerhalb der Konventionen diesen Namen wählte.¹⁷

Nicht unbedingt einfacher macht die Interpretation, dass sich eine weitere Deutungsebene damit eröffnet, dass man den latinisierten Namen „Morus“ nun eben auch mit „Narr“ übersetzen kann und der Humanist für seinen Hang zum Humor bekannt war; Erasmus von Rotterdam widmete Morus seine berühmte satirische Sozialkritik, das „Lob der Torheit“, dessen Titel Erasmus zufolge von Namen seines engen Freundes inspiriert wurde und 1509 während eines Aufenthalts in Morus' Landhaus entstand.¹⁸ Doch wie ist es zu bewerten, dass die Figur des Thomas Morus in der Rahmenhandlung des Werks die utopische Gesellschaft auch kritisiert? Wie ist zu bewerten, dass Hythlodeus Passagen anführt, die eindeutig an Morus' persönliche Erfahrungen, beispielsweise seine Arbeit als Richter, geknüpft sind? Wie ist zu erklären, dass der katholische Märtyrer, der dafür hingerichtet wurde, dass er König Heinrich VIII. den Suprematseid verweigerte und sich damit nicht an der Loslösung von der römischen Kirche beteiligen wollte, in seiner Utopia ein heidnisches Volk als Vorbild stilisiert, das mit dem festen Grundsatz der Toleranz durch einen religiösen Pluralismus geprägt ist, ein durchaus pragmatisches Scheidungsrecht praktiziert, Geistlichen den Stand der Ehe empfiehlt und auch Frauen im Priesteramt zulässt?¹⁹ Könnte der mit den gesellschaftlichen Fallstricken vertraute Morus geschickt versucht haben, die politisch-religiöse Diskussion der humanistisch gebildeten Eliten auf Grundlage einer Fiktion unverbindlich und zwanglos zu erweitern, oder wollte er gerade diese Ideen mit seiner ganzen humanistischen Stilkunst ad absurdum führen? Schon aus der

16 Vgl. Gerhard Ritter, „Namensregister“, zu *Utopia* von Thomas Morus, übers. Gerhard Ritter. Nachw. Eberhard Jäckel (Stuttgart: Reclam, 2003), 177; More, *Utopia*, 251.

17 Mit Klaus J. Heinisch ist allerdings auch eine alternative Übersetzung von „Hythlodeus“ möglich, nach welcher er als „Feind leerer Worte“ anzusehen wäre. Vgl. Klaus J. Heinisch, „Namens- und Sachregister“ zu *Der utopische Staat*, hrsg. Klaus J. Heinisch (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005), 284.

18 Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit*, übers. und hrsg. von Anton J. Gail (Stuttgart: Reclam, 1983), 3. Mori ist das altgriechische Wort für Torheit. Vgl. Schölderle, *Utopia und Utopie*, 145.

19 Vgl. Morus, *Utopia*, 108 f., 127–136.

Interpretation des vielschichtigen prototypischen Texts von Morus können mindestens zwei unterschiedliche Utopie-Begriffe entwickelt werden, ein eng und ein weit gefasster, mit denen man auch versuchen kann, grob die unterschiedlichen Weisen zu erfassen, auf die wir heutzutage den Ausdruck „Utopie“ verwenden.

Das enge Verständnis sieht die Utopie als der politischen Philosophie zugehörig, als eine Art Gedankenexperiment oder fiktionales Modell, von dem angenommen wird, dass es zumindest Elemente enthält, die besser sind als diejenigen in aktuell etablierten oder vergangenen Gesellschaften. Die Verwirklichung des Modells muss dabei nicht unbedingt intendiert werden, die Umsetzung sollte sogar in näherer Zukunft unausführbar scheinen, allein die Möglichkeit der Verwirklichung sollte diskussionswürdig sein und angesichts der physischen und anthropologischen Rahmenbedingungen nicht völlig abwegig. Betont wird also das sozialtheoretische Potential, das eine Utopie besitzen muss: Die Schilderung der Utopie kann dabei durchaus phantastisch anmuten oder voller Ironie sein wie die in Morus' Utopia, nur ist diese Ebene derjenigen der politischen Fiktion untergeordnet oder aber verdeckt sie zumindest nicht.

Wenn man „Utopie“ in diesem Sinn verwenden möchte, kann man behaupten, dass das Utopische durchaus im Zeitgeist der Frühen Neuzeit lag. Europa war im gesellschaftlichen Umbruch begriffen, was das visionäre Denken beförderte; der zentralistische Territorialstaat bildete sich heraus und erschütterte neben der agrarisch-feudalen Ordnung auch die genossenschaftliche Autonomie der bäuerlichen Gemeinschaft, der Grundstein zur bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsordnung wurde gelegt und die Krise der römisch-katholischen Kirche führte zu tief greifenden Umwälzungen des geistig-religiösen Fundaments. In Deutschland beispielsweise führte diese Situation mit zu den Ereignissen des Bauernkriegsjahrs 1525, in dem revolutionäre Bestrebungen einerseits in realpolitische Manifeste mündeten, wie die Zwölf Memminger Artikel, eine Art frühe Menschenrechtserklärung, und andererseits, vor allem als der politische Machtkampf verloren war und die Umsetzung der Forderungen des „gemeinen Mannes“ in naher Zukunft aussichtslos erschien, den Weg in die politische Utopie fanden wie in der Flugschrift „Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens“, die Hans Hergot (hingerichtet 20. Mai 1527) zugeschrieben wird.²⁰ An Bekanntheit stehen diese Konzepte jedoch zurück hinter den anderen Klassikern des Genres, die bald nach Morus' Utopia entstanden, wie Tommaso Campanellas Sonnenstadt (ital. „La città del Sole“) von 1602 (veröffentlicht 1623), einem fiktiven Stadtstaat, der mit Morus' Utopia gemein hat, dass Privateigentum zugunsten der Gütergemeinschaft abgeschafft ist. Die Utopie des Dominikaner-Mönchs Campanella (1568–1639), der als Mitankführer eines gescheiterten politischen Aufstands im Königreich Neapel

20 Vgl. Hans Hergot, „Von der neuen Wandlung“, in: *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*, hrsg. und eingel. Werner Lenk, (Frankfurt a.M.: Röderberg, 1983), 244–257; vgl. Werner Lenk, „Erläuterungen“ in: *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Beschwerden, Programme, theoretische Schriften*, hrsg. und eingel. Werner Lenk, (Frankfurt a.M.: Röderberg, 1983), 303–306; vgl. Peter Blickle, *Die Revolution von 1525* (München: Oldenbourg, 2004), 223–236.

viele Jahre im Kerker verbrachte und dort auch seine Sonnenstadt schrieb, ist jedoch sehr viel hierarchischer und totalitärer aufgebaut, wobei sie an die Organisationsweise einer klösterlichen Gemeinschaft erinnert. Zu untersuchen wäre ob das Werk über die zentralistische und auf einen absoluten Herrscher, den „Sol“, hin ausgerichtete Gesellschaft eine Wirkung auf die französische Monarchie unter Luis XIV. entfaltete; denn Campanella verbrachte seine letzten Jahre in Freiheit am französischen Hof unter dem Schutz Kardinal Richelieus und erstellte das Geburtshoroskop des Herrschers, der später auch „le Roi-Soleil“ („Sonnenkönig“) genannt werden sollte, mit der Verheißung, dass sein Paris einst als „Sonnenstadt“ die Völker der Welt verbinden werde.²¹

Obwohl der Begriff der Utopie oft in der Politischen Philosophie und selbst in der Utopieforschung manchmal mit dem des Idealstaats gleichgesetzt wird,²² womit eine Staatsform gemeint ist, von der behauptet wird, sie besitze die beste denkbare Verfasstheit, wodurch diesbezüglich jegliche Änderung als eine Verschlechterung erscheinen muss, ist es angebracht die beiden Begriffe zu unterscheiden.²³ Denn beileibe nicht alle Utopien beanspruchen eine derart absolute Stellung für sich. Als für diese Argumentation hinreichendes Gegenbeispiel kann erneut das subtile Meisterwerk von Thomas Morus gelten: Die Utopier selbst hüten sich davor ihre Gesellschaft abschließend zu einem unantastbaren Ideal zu verklären, so dankt ein jeder Gott dafür, dass er

im glücklichsten aller Staaten zur Welt gekommen ist, und Anteil an der Religion haben darf, die, wie er hoffen darf, die meiste Wahrheit besitzt. Sollte er sich darin irren oder sollte es in beider Hinsicht etwas Besseres geben, das auch Gott besser gefällt, so bittet er, seine Güte möge es ihn erkennen lassen. Denn er sei bereit, Gott zu folgen, wohin er auch von ihm geführt werde. Sollte aber diese Staatsform die beste und seine Religion die richtigste sein, dann möge Gott ihm Beständigkeit darin verleihen und auch alle andere Menschen zu der selben Lebensweise und Gottesanschauung bekehren, falls es nicht sein unerforschlicher Wille sei, sich an dieser Mannigfaltigkeit der Religionen zu erfreuen.²⁴

Die Figur des Thomas Morus geht in ihrem Urteil über diesen generellen Zweifel hinaus und schließt die Utopia mit den Worten, dass er gewiss nicht allen Einrichtungen des Inselstaats zustimmen könne, wenn er auch zugestehende, „daß es in der Verfassung der Utopier sehr viele gibt, was ich in unseren Staaten eingeführt sehen möchte. Freilich ist das mehr Wunsch als

21 Vgl. Kurt Flasch: „Poesie – Philosophie – Politik: Tommaso Campanella“, in: *Tommaso Campanella. Philosophische Gedichte*, hrsg. und übers. Thomas Flasch (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1996), 13 ff., 47, 72; vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, zweiter Band, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), 608.

22 Vgl. Schölderle, *Utopia und Utopie*, 336, 344, 347, 349, 354, 359, 373, 374 ff., 407 ;vgl. Ulrich Dierse, „Utopie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, hrsg. Joachim Ritter et al., (Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001), 510.

23 Mit einer „idealen politischen Verfasstheit“, wird hier ein Zustand der „vollkommenen politischen Verfasstheit“ verstanden, über den damit noch nicht gesagt ist, ob er erreichbar sein kann oder nicht. Ein „idealer Zustand“ kann allerdings auch enger verstanden werden, nämlich als ein prinzipiell nur annäherungsweise erreichbarer aber anzustrebender Zustand, was hier aber die Argumentation zu sehr eingrenzen würde.

24 Morus, *Utopia*, 141 f.

Hoffnung.“²⁵ Sicherlich – für viele Utopien wird in Anspruch genommen, sie beschreiben einen idealen Staat, und die meisten als ideal bezeichneten Gesellschaftsformen sind Utopien. Es gibt also eine große Schnittmenge zwischen den beiden Begriffen, die man als Idealstaats-Utopien bezeichnen könnte und die man immer auch im Blick haben muss, wenn man von der politischen Utopie im Allgemeinen spricht.²⁶

Vor dem Hintergrund, dass nicht jeder Idealstaat eine Utopie sein muss, steht zumindest nicht zwingend fest, ob Platons Konzept eines idealen Stadtstaats, das in den Dialogen der *Politeia* entwickelt wird, als eine Utopie, oder gar als die erste Utopie bezeichnet werden sollte, was vielfach getan wird.²⁷ Es gibt tatsächlich gute Gründe dies zu tun: Platon und seine politische Theorie sind ein fester Bezugspunkt für Morus. In einem der *Utopia* beigefügten Gedicht wird explizit konstatiert, dass der Staat der Utopier ein Rivale von Platons Staat sei.²⁸ Auch in dem Werk des antiken griechischen Philosophen wird die Struktur und Funktionsweise einer fiktiven Gesellschaft beschrieben, wobei dies vor dem Hintergrund geschieht, dass sie dem Anspruch der vollkommenen Gerechtigkeit genügen solle; es handelt sich damit um ein Modell der Gerechtigkeitstheorie. Platon geht dementsprechend bei der Beschreibung der Gesellschaftsform nicht in der Detailliertheit des Thomas Morus vor, doch das Hauptmerkmal ist bei beiden Entwürfen das gleiche, nämlich der Gemeinbesitz. Bei Platon allerdings viel radikaler – nicht nur die Ressourcen und artifiziellen Güter werden gemeinsam besessen, es gibt auch eine planmäßig gestaltete Gemeinschaft der Kinder und der Sexualpartner. Allerdings, und hier tun sich Differenzen auf zu dem Entwurf von Morus und zahlreichen weiteren Utopien, gelten diese Regelungen bei Platon nur für die politische Elite der Gesellschaft, welche wiederum in drei Stände gespalten ist. Die Arbeiter und Bauern, als unterster Stand, sind nicht an der politischen Entscheidungsfindung beteiligt und stehen auch nicht im Fokus der Theorie, wobei eine gewisse Durchlässigkeit der Stände angelegt ist. Ein weiterer Punkt, der bei der Einordnung von Platons *Politeia* in die Klasse der Utopien beachtet werden sollte, ist, dass Platon seinen Idealstaat lediglich als ein Annäherungsparadigma betrachtet – und damit gemäß seiner Ideenlehre impliziert, dass er in einer von Menschen umgesetzten Form überhaupt nicht zu erreichen sei.²⁹ An dieser Stelle müsste man klären, wie genau verstanden werden kann, dass es möglich sein sollte eine Utopie prinzipiell auch umgesetzt zu denken, wenn man dies als Kriterium denn annehmen möchte; auf keinen Fall jedoch kann der Begriff der Utopie auf die Form des platonischen

25 Morus, *Utopia*, 148. Vgl. auch Schölderle, *Utopia und Utopie*, 154–158.

26 Vgl. auch Schölderle, *Utopia und Utopie*, 454 ff.

27 Vgl. Schölderle, *Utopia und Utopie*, 171.

28 „I [Utopia] am a rival of Plato's republic, perhaps even a victor over it.“ More, *Utopia*, 21.

29 Vgl. Platon, *Der Staat*, übers. Friedrich Schleiermacher, in: *Platon. Werke in acht Bänden: Griechisch und Deutsch*, Band 4, hrsg. Gunther Eigler (Darmstadt, Wiss. Buchges., 2011), 592b; vgl. Richard Saage, *Politische Utopien der Neuzeit* (Darmstadt, Wiss. Buchges., 1991), 71–74. Vgl. Schölderle, *Utopia und Utopie*, 171–175.

schen Idealstaats reduziert werden, was allerdings vielfach getan wird und durchaus eine ideengeschichtliche Tradition hat.³⁰

Häufig wird auch die Sehnsucht nach einem so genannten „goldenen Zeitalter“, die auch bei Platon anklingt, also die Rückbesinnung auf eine frühe Phase der menschlichen Gesellschaft, zu einer utopischen Regung gezählt, der Mythos vom Garten Eden als frühe Form der Sozialutopie gedeutet. Dieser Form der Idealisierung oder Zivilisationskritik, fehlt bei aller möglichen Berechtigung und Inspirationskraft allerdings das progressive Element der Utopie: Die Utopia Morus' als auch viele andere Utopien versuchen eine Gesellschaftsform zu beschreiben, die in ihrer Weise noch nie umgesetzt wurde; sie sind damit deutlich in die Zukunft gerichtet und nicht in die Vergangenheit wie das bloße Idealbild vom edlen Wilden und seiner noch unverbildeten, ja paradiesisch verklärten Gemeinschaft.³¹ Dadurch, dass auch Gesellschafts- und Gemeinschaftskonzepte des Vergangenen und das Gegenwärtige konservativ oder nostalgisch idealisiert werden können, ist ein weiterer Grund gegeben, den Begriff der mit Fortschritt verbundenen Utopie von dem des eigentlich statischen und unbeweglichen Idealstaats oder der idealen Gemeinschaft zu trennen. Der Blick in die Zukunft, auf den Fortschritt, der Utopien durch ihren innovativen Charakter eigen ist, tritt in der weiteren Geschichte der utopischen Entwürfe sogar noch stärker hervor. Etwa bei der Befürwortung der zivilisatorischen Errungenschaften und der Wissenschaft in dem Werk „Neu-Atlantis“ des Philosophen und Staatsmanns Francis Bacon (1561–1626), in dem die Verwendung eines modernen experimentell-naturwissenschaftlichen Paradigmas grundlegendes Merkmal der fiktiven fortschrittlichen Gesellschaft ist. Zur Zeit des Autors war das, was heute in der zu einem großen Teil technisierten Welt vielfach zu einer Selbstverständlichkeit zählt, noch unerreichbar.

In den folgenden Jahrhunderten, in denen die absolutistische Herrschaftsweise das öffentliche Leben in Europa bestimmte, wandten sich mehr und mehr freiheitliche Utopien, die oft mit der Programmatik der Aufklärung verbunden waren, gegen die etablierte Hierarchie. Ein wichtiger Schritt zu dieser Zeit war die Verschiebung des utopischen Horizonts – war der utopische Staat bisher meist im Zusammenhang mit der Schilderung eines weit entfernten Lands oder einer entlegenen Insel beschrieben worden, so verlegt Louis-Sébastien Mercier (1740–1814) das Geschehen ins Paris des Jahres 2440, also ganz explizit in die Zukunft der französischen Gesellschaft, was die politische Ambition der Utopie verdeutlicht. Denn „Mercier lässt seinen utopischen Staat aus dem Ancien Régime selbst hervorgehen.“³² Es ist durchaus möglich auch die gegen die krieglerische Außenpolitik gerichtete und von kosmopolitischer Weitsicht geprägte Schrift Immanuel Kants „Zum ewigen Frieden“ (erste Auflage 1795), in der die Konturen des

³⁰ Vgl. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, 75 f.

³¹ Vgl. auch Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, 3; vgl. auch Schölderle, *Utopia und Utopie*, 168 ff.

³² Wäschkuhn, *Politische Utopien*, 99.

Völkerbunds von 1920 bereits erkennbar sind, zu den „realistischen“ Utopien der Aufklärung zu zählen.³³

Man kann beobachten wie die jeweils herrschenden Umstände und Missstände der verschiedenen Epochen den Charakter der aus ihnen entstandenen Utopien prägten und damit die Vielfalt der utopischen Form erweiterten; so trat mit der so genannten Industriellen Revolution und ihren Folgeerscheinungen erneut ein Wandel der Sozialutopie ein. Dem Elend, das durch die jegliche Mäßigung vermissende Ausbeutung der Arbeiter entstand, wurden völlig andersartige Konzepte des industriellen Wirtschaftens und des gemeinschaftlichen Miteinanders entgegengestellt – von der Weltföderation hoch autarker kleinteiliger Wirtschafts- und Sozialgemeinschaften mit jeweils höchstens eintausend Mitgliedern wie bei Robert Owen (1771–1858) bis hin zum behördlich gelenkten zentralistischen Planstaat wie bei Etienne Cabet (1788–1856).³⁴ Spezifisch für diese Phase der Entwicklung des utopischen Denkens war, dass versucht wurde das Gedankenexperiment in ein Realexperiment zu transformieren, womit man sich stark von der spielerischen Leichtigkeit eines Thomas Morus entfernte.³⁵ So wurden, vorzugsweise in Amerika, zahlreiche Kommunen nach den in den utopischen Konzepten beschriebenen Vorbildern gegründet; dass die Mehrzahl dieser Experimente rasch scheiterte, wird angesichts der Rahmenbedingungen nicht überraschen. Man sollte die jeweils zugrunde liegenden Konzepte dieser interessanten Sozialexperimente trotz des Versuchs ihrer konkreten Umsetzung zu den Utopien zählen, denn selbst wenn einzelnen utopischen Kommunen der erwünschte Erfolg beschieden gewesen wäre, die angestrebte Transformation der gesamten Bezugsgesellschaft musste ihren Anhängern in naher Zukunft weiterhin unerreichbar scheinen.

Viele der utopischen Konzepte des 19. Jahrhunderts werden zum so genannten Frühsozialismus gezählt – die Kommunistische Bewegung, ausgehend von Marx und Engels, wollte sich nun aber eben von dieser Form des Sozialismus gerade deswegen distanzieren, weil er wortwörtlich als „utopisch“ verstanden wurde, im Gegensatz zum Kommunismus, der wissenschaftlich begründet sei.³⁶ Eine derartig negativ besetzte Verwendung des Ausdrucks „Utopie“ kann schon weitaus früher belegt werden – sie hat eine lange Tradition – auch und vor allem im intellektuellen Diskurs. Allgemein wird der Begriff in Beziehung zu phantasierten Glücksländern, zum Beispiel dem Schlaraffenland, gesetzt, doch schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts setzt auch die dezidiert realpolitisch-kritische Verwendung des Ausdrucks ein, so in Frankreich und England, wo beispielsweise Oliver Cromwells Commonwealth als utopisches Unterfan-

33 Vgl. auch Frank E. Manuel and Fritz P. Manuel, *Utopian thought in the Western world* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979), 519–531.

34 Vgl. Washkuhn, *Politische Utopien*, 104 f., 114 ff.

35 Es gab allerdings auch früher schon gemeinschaftliche Versuche der direkten Umsetzung von radikalen sozialvisionären Konzepten, religiös fundiert etwa bei den Wiedertäufern.

36 Vgl. Dierse, „Utopie“, 518 f.

gen verurteilt wird. Mit Francis Bacon ist selbst der Autor von Neu-Atlantis der Auffassung, dass die Idee den Wucher abzuschaffen nach Utopia gehöre; so oder in ähnlicher Weise verwenden sehr viele Denker den Ausdruck: unter anderem John Milton, Gottfried Wilhelm Leibniz, Jonathan Swift, Bernard Mandeville und Denis Diderot. Immanuel Kant bildet mit einer positiv besetzten Verwendungsweise in seinem Streit der Fakultäten eher eine Ausnahme.³⁷ Bezeichnend ist, dass auch viele Protagonisten des so genannten utopischen Sozialismus den Ausdruck „Utopie“ benutzen, um andere Gesellschaftskonzeptionen als unzureichend fundiert zu klassifizieren, so etwa Robert Owen im Bezug auf das Werk Charles Fouriers oder Pierre-Joseph Proudhon im Bezug auf das Etienne Cabets.³⁸ Wenn man also mit der Aussage, dass etwas „utopisch“ sei, meint, dass es „unrealistisch“ oder „unmachbar“ – schlicht eine Träumerei – sei, dann kann dieses Verständnis des Worts, das in dieser Form wiederum auf viele Konzepte und Visionen außerhalb des politischen Denkens angewandt werden kann, wohl von der engen politisch-theoretischen Fassung des Begriffs abgeleitet werden. Es ist ein Verständnis, das sich so sowohl in den heutigen deutschen und englischen Wörterbüchern wieder findet als auch in den zeitgenössischen Debatten der politischen Philosophie.³⁹ Der Vorwurf, der im Allgemeinen mit einer derartigen Verwendung des Worts verbunden ist, bezieht sich dann darauf, dass der Anspruch des Utopisten, ein an der Wirklichkeit gemessen prinzipiell umsetzbares Modell entworfen zu haben, schlicht und einfach verfehlt wurde. Wobei als versteckte Aussage hinter diesem Vorwurf dann steht, dass die Mehrzahl aller Sozialutopien tatsächlich auf „unrealistischen“ Annahmen fußten, beispielsweise dass oft eine nicht den Tatsachen entsprechende friedliche und kooperative Natur des Menschen vorausgesetzt sei. Wenn man diese abgeleitete Redeweise verwenden möchte, was selbstverständlich möglich ist, wäre es interessant zu klären, ob die implizite Aussage eigentlich zutrifft und ob die als „unrealistisch“ verstandenen Werke eben als intendierte Sozialutopien einzuordnen sind oder eher in den Bereich der Belletristik und des weiten Begriffs der Utopie fallen, bei dem der Vorwurf, sich nicht an den Gegebenheiten der Wirklichkeit orientiert zu haben, nicht unbedingt sinnvoll erscheint.

Die Entwicklung eines weit gefassten Begriffs der Utopie kann von einer anderen Interpretation von Morus' Werk ausgehen, nämlich dass dieses nicht ernsthaft eine politisch intendierte Fiktion darstellt, sondern die politischen Elemente als Teil einer ironisch-satirischen Erzählung zu sehen seien, dass die Utopia also als humanistisches Kunstwerk verstanden werden sollte. Die Hierarchie der Ebenen des Werks wird also umgekehrt, die Fiktion des Politischen dient als Folie für den geistreichen Witz, nach dem sich die Gemeinschaft der europäischen Gelehrten sehnte. Es ist ohne das heute mannigfach zugängliche Hintergrundwissen keine Selbstverständlichkeit, die Doppeldeutigkeiten und Anspielungen in der Utopia zu verstehen, vielmehr zeug-

37 Vgl. Dierse, „Utopie“, 510–513.

38 Vgl. Dierse, „Utopie“, 516 f.

39 Beispielsweise wenn Thomas Nagel in „Gleichheit und Parteilichkeit“ über das „Utopismusproblem“ schreibt.

te eine Entschlüsselung dieser Elemente des Werks von herausragender Bildung, welche nur ein kleiner Teil der abendländischen Gelehrten besaß und mit dem sie sich von weniger belesebenen Mitgliedern ihrer Zunft absetzen konnten.

Ein herausragendes Beispiel hierfür ist der Brief des Elsässer Humanisten Beatus Rhenanus an seinen ebenso gelehrten Freund Willibald Pirckheimer, seines Zeichens Mitglied des Nürnberger Rats und Berater Kaiser Maximilians. Rhenanus schildert in dem Brief, wie ihm, als er Morus' Werk bei einer Zusammenkunft lobte, entgegnet worden sei, dass dieser kein solches Lob verdiene, da er nur, gleich einem Sekretär, wiedergebe, was ein gewisser Hythlodæus berichtet habe. Einige der Anwesenden hätten diese Auffassung als sehr schlüssig angesehen und daraufhin beigeprlichtet. Und dabei, so Rhenanus in einem griechischen Anhang an den bis dahin lateinischen Text, habe es sich nicht um „gewöhnliche Männer“ gehandelt, sondern um weithin respektierte und Theologen – rhetorisch fragt er, ob Pirckheimer diesen eleganten Streich Morus' nicht auch begrüße.⁴⁰ Selbst wenn man mit der in diesem Kontext gebotenen Vorsicht an diesen Brief herantritt und sowohl erwägt, dass es sich bei der Schilderung um eine weitere Fiktion handeln könnte als auch dass Rhenanus seinerseits einen Scherz seines Gegenübers nicht durchschaut haben könnte, muss auffallen, dass der Fokus bei Morus' *Utopia* für seine humanistischen Zeitgenossen nicht unbedingt auf der politischen Theorie ruhen muss.

Wenn man vor diesem Hintergrund geneigt sein sollte, Utopien in erster Linie als Kunstwerk oder gar als Unterhaltungsmittel zu begreifen, dann wird es möglich sehr viel mehr unter diesen Begriff fallen zu lassen – beispielsweise Savinien Cyrano de Bergeracs Bericht von der Reise zum bewohnten Mond in „*L'autre monde ou les états et empires de la lune*“ (1657),⁴¹ Jonathan Swifts oft als Kinderbuch adaptierte politische Satire „*Gulliver's Travels*“ (1726)⁴² oder aber Fritz Langs Stummfilm „*Metropolis*“ (1927), den Thriller „*Westworld*“ (1973), der in einem Vergnügungspark mit Robotern spielt, sowie die Fernsehserien und Filme um das „Raumschiff *Enterprise*“ (ab 1966).⁴³ Science-Fiction wird in diesem Sinne auch als eine Unterart der Utopie verstanden.⁴⁴ Dann allerdings stellt sich die Frage, was beispielsweise das „*Star Wars*“-Universum eigentlich noch mit der bitterernsten Staatskonzeption des Tommaso Campanella verbindet.

⁴⁰ Vgl. More, *Utopia*, 253.

⁴¹ Vgl. Hans-Günther Funke, „Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der französischen Literaturwissenschaft“, in: *Utopieforschung: Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Band 1, hrsg. Wilhelm Voßkamp (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985), 213.

⁴² Vgl. Hans Ulrich Seeber und Walter Bachem, „Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Anglistik“, in: *Utopieforschung: Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Band 1, hrsg. Wilhelm Voßkamp (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985) 166 f.

⁴³ Vgl. Gregory Clacys, *Ideale Welten*, 191 ff.

⁴⁴ Vgl. Gregory Clacys, *Ideale Welten*, 163.

Durch die ungeheure Vielfalt von Dingen, die unter weiter gefasste Begriffe der Utopie zu fallen scheinen, ergibt sich eine gewisse Unübersichtlichkeit, die sich bisweilen zu einem Zweifel an einer klaren Definitionsmöglichkeit des Begriffs „Utopie“ innerhalb der Utopieforschung ausgeweitet hat – der Ausdruck läuft Gefahr beliebig gebraucht zu werden, nicht alles kann eine Utopie sein, so die Klage.⁴⁵ Hier soll nun deswegen als Kontrast zu dem bereits möglichst eng gefassten Begriff der Utopie der zweite möglichst weit gefasst werden, so dass beliebige Abstufungen zwischen den beiden Endpunkten begründet denkbar sind und nahezu alle der unterschiedlichen Definitionsansätze, die wiederum selbst durchaus mit guten Gründen vertreten werden können, relativ zueinander verortbar sind.

Wenn also das Eu-topische Element als Kriterium der Utopie entfällt und es nicht mehr in der Hauptsache darum geht, ob ein bestimmter utopischer Zustand auch (politisch) gut ist, dann könnte man vertreten, dass allein kennzeichnend sei, dass dieser Zustand imaginiert wird. Übrig bleibt das Ou-Topische Element, das Denken einer kontrafaktischen Zustands. Ohne Denken, das über das hinausgeht, was gerade aktual der Fall ist, wäre menschliches Leben in der Form, wie wir es kennen unvorstellbar. Es allein macht Planung, Vorausschau, Handeln und Moral erst möglich. Gerade auch das als wissenschaftlich klassifizierte und verantwortungsvolle Handeln zählt nach Hans-Peter Schütt hierzu:

Bekanntlich läßt sich der Unterschied zwischen beliebigen Generalisierungen und solchen, die einen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen natürlichen Phänomen erfassen, nicht anders explizieren als durch den Rückgriff auf sogenannte kontrafaktische Konditionalsätze. [...] Plakativ kann man sagen: Ohne kontrafaktisches Rasonnieren sind wissenschaftsgestützte Eingriffe in unsere Umgebung gar nicht zu haben. Der Verzicht auf kontrafaktische Erwägungen und damit — in einem gewissen Sinn — der Verzicht auf Utopien ist genau das, was den Hasardeur auszeichnet.⁴⁶

Man kann sich nun, neben der Betrachtung der aktuellen Welt, beziehungsweise von dem, was man als Wirklichkeit konstruiert, aber auch Welten vorstellen, die nicht nur potentiell in der aktuellen Welt angelegt sind oder aus ihr entstehen könnten sondern in denen völlig andere „Naturgesetze“ gelten und die insgesamt aus völlig anderen Komponenten bestehen. Dies ist eine Voraussetzung für viele der in der Philosophie so beliebten Gedankenexperimente. Einzige Bedingung für die Konstruktion dieser auf Vorstellung beruhenden Welten ist, dass man sie widerspruchsfrei denken können muss. In der Philosophie spricht man hierbei auch von „möglichen Welten“, wobei es eine Kontroverse um deren ontologischen Status gibt, also darüber in welcher Weise die „möglichen Welten“ denn existieren – ob sie im eigentlichen Sinne „real“ sind oder nur in einem „literarischen“. Die Utopie, in diesem äußerst weiten Sinn, wäre also begrenzt allein durch die auf dem Widerspruchsverbot aufbauende Logik, für die sie gleichsam

⁴⁵ Vgl. Schölderle, *Utopia und Utopie*, 15 ff.

⁴⁶ Hans-Peter Schütt, „Utopie – immer und überall“, in: *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, hrsg. Ulrich Arnsward, und Hans-Peter Schütt (Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, 2010), 306 f.

eine Basis darstellen kann – nämlich für die Modallogik, in der es darum geht zu formalisieren, welche Aussagen notwendig, unmöglich oder eben möglich, beziehungsweise kontingent sind. „Notwendig“ wäre, was in allen möglichen Welten der Fall ist, „unmöglich“ wäre, was in keiner der Fall ist und möglich, was in mindestens einer möglichen Welt wahr wäre.⁴⁷ Die Gesamtheit aller Utopien, in einer möglichst weiten Fassung, wäre demnach also die Gesamtheit aller möglichen Welten abzüglich der tatsächlich existierenden Welt, beziehungsweise dem, was man dafür hält.

Als Stufen zwischen der Utopie im engen Sinn – also als Sozialutopie im Rahmen der politischen Philosophie – und der hier skizzierten möglichst weit gefassten Deutung des Begriffs lassen sich folgende weitere Definitionsansätze beispielhaft ausmachen: Inbegriffen wäre die Redeweise von der Utopie als dem Ideal und dem Utopischen als dem Idealen, beispielsweise idealen Objekten der Mathematik wie der Kugel. Man könnte die Utopie als eine mögliche Welt begreifen, die außerdem als moralisch wünschenswert angesehen wird, womit die ursprüngliche Doppeldeutigkeit wieder aufgegriffen würde. Eine andere noch recht weite Auffassung könnte darin bestehen, Utopien als fiktive Welten anzusehen, von denen verlangt wird, dass sie in Übereinstimmung mit dem stehen, was wir gewillt sind als naturwissenschaftlich fundierte Naturgesetze zu akzeptieren. Hiervon ausgehend, könnte man die Fassung des Begriffs dadurch einengen, dass man festlegt, eine Utopie befasse sich mit der Darstellung einer Kultur in einer solchen Welt, oder noch weiter eingegrenzt, sie befasse sich mit Staatsformen in diesen Welten, egal ob diese nun (moralisch) wünschenswert seien oder fürchtenswert – es gibt gerade im 20. Jahrhundert bekannte Werke, wie „1984“ von George Orwell oder „Brave New World“ von Aldous Huxley, für die letzteres gilt und für die in Anlehnung an den Begriff der Utopie der Begriff der Dystopie („schlechter Ort“) entwickelt wurde.

Was ist eigentlich Virtualität?

Angesichts dessen, dass der Ausdruck „Utopie“ zwar im allgemeinen Sprachgebrauch verwandt wird, aber dennoch kein alltäglicher ist, ist es vielleicht zu verkraften, dass er ambivalent verwendet wird. Schwerer wiegt Unklarheit bei dem Begriff der Virtualität, der uns heute doch beinahe täglich in verschiedensten Kontexten begegnet. Der Begriff lässt sich vom lateinischen „virtus“ ableiten, was „Wirkkraft“ oder „der Kraft nach“ bedeutet. Als von „vir“ dem „Mann“ kommend wurde mit virtus die männliche Tatkraft oder auch generell Tugend konnotiert. Der Ausdruck „virtuell“ lässt sich allerdings noch nicht in der antiken Philosophie finden, jedoch findet er in Form von „virtualis“ dann bereits Anwendung in der mittelalterlichen Scholastik

⁴⁷ Vgl. Holm Tetens, *Philosophisches Argumentieren: eine Einführung* (München: Beck, 2010), 96–100, 106–110.

und taucht dort im Gegensatz zu „förmlich“ „essentiell“ „materiell“ und „aktual“ auf.⁴⁸ Er wird dort allerdings auch im Sinne von „implizit“ benutzt: Die Ursache trägt in diesem Sinne virtuell den Effekt in sich. Im Zusammenhang mit der logischen Terminologie kann man sagen, dass bei einem gültigen deduktiven Schluss, die Prämissen die Konklusion virtuell enthalten, allerdings enthält umgekehrt nicht zwingend die Konklusion virtuell die Prämissen, genauso wenig wie der Rückschluss bei Ursache-Wirkungszusammenhängen gilt. Der Begriff des Virtuellen korreliert in dem Sinn also mit dem Begriff des Hinreichenden. In der Frühen Neuzeit wird der Ausdruck „Virtualdistinktion“ („*distinctio virtualis*“) dann verwendet, um die Analyse eines Objekts zu kennzeichnen, das eigentlich nicht weiter in einzelne Dinge aufgeteilt werden kann. Man tut so, „als ob“ man diese Trennung dennoch vornehmen könne, beispielsweise bei der Analyse von „Gott“. In diesem Sinne haben wir es also mit einer funktionalen Fiktion zu tun, deren Ausdehnung auf weitere Anwendungsgebiete allerdings äußerst kritisch gesehen wird, da es auf diese Weise möglich sei, das für jegliche Argumentation grundlegende Widerspruchsverbot auszuhebeln.⁴⁹ Nach der Definition des Philosophen, Mathematikers und Klerikers José Caramuel y Lobkowitz (1606–1682) ist ein virtuell Seiendes etwas, „was in Wirklichkeit nicht so beschaffen ist, wie es bezeichnet wird, was sich aber gleichwohl unter Rationalitätsgesichtspunkten so verhält, als wäre es so beschaffen.“⁵⁰

Von dieser Definition ausgehend wäre es durchaus machbar, eine Brücke zur möglichen Verwendung des Ausdrucks in einer modernen Form zu schlagen. Folgt man ihr, dann fällt darunter beispielsweise die Verwendung, wie sie in der informationstechnische Rede von „virtuellen Maschinen“ zu erkennen ist. Damit sind Programme gemeint, die sich gegenüber weiteren Programmen genau so verhalten, als wären sie eine Maschine, beziehungsweise der Computer und seine Ressourcen, auf den diese Programme zugreifen möchten. Es ist für die nachgeschalteten Programme also tatsächlich so, „als ob“ sie direkt auf eine Maschine mit physischen Schaltungen zugreifen könnten, obwohl es sich bei dem „Computer“ in Wirklichkeit um ein Metaprogramm handelt, das über Algorithmen die notwendigen physischen Schaltungen der Maschine nachbildet und das seinerseits dann natürlich selbst physisch gespeichert ist und auf eine Maschine mit physischen Schaltungen zugreifen muss. Mit solchen „virtuellen Maschinen“ ist es dann möglich, einen Computer so zu verwenden, als würden beliebig viele Computer zur Verfügung stehen, begrenzt alleine durch die physische Leistungsfähigkeit des Computers. In der modernen Informationstechnik spielt all dies eine durchaus bedeutende Rolle, durch „virtuelle Maschinen“ wird nämlich die Abhängigkeit von der Konfiguration der tatsächlich vorhandenen physischen Ressourcen weiter reduziert, so dass in modernen Rechenzentren ein gro-

48 Vgl. Sven K. Knebel, „Virtualität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, hrsg. Joachim Ritter et al., (Darmstadt: Wiss. Buchges., 2001), 1062.

49 Vgl. Knebel, „Virtualität“, 1062 ff.

50 Zit. nach Knebel, „Virtualität“, 1064.

ßer Teil der Arbeit über „virtuelle Maschinen“ läuft. Ganz ähnlich verhält es sich wenn man von einem „virtuellen Arbeitsspeicher“ spricht, durch den es möglich ist eine Vielzahl von Programmen konfliktfrei auf den Speicher zugreifen zu lassen, da es für sie durch den „virtuellen Arbeitsspeicher“ so ist, als ob sie auf den gesamten Speicher zugreifen könnten, sie in Wirklichkeit jedoch nur auf einen Teil dieses Speichers Zugriff haben.⁵¹ Häufig begegnet einem die Zuschreibung der Eigenschaft im Zusammenhang mit Internetangeboten. Dort finden beispielsweise „virtuelle Foren“ oder „virtuelles Geld“ Verwendung, allerdings macht es gemäß der hier verwendeten Definition keinen Sinn von beispielsweise „virtueller Politik“, „virtueller Wirtschaft“ oder „virtuellen Teams“ zu sprechen, wenn damit nur gemeint ist, dass eine bestimmte Form der Wirtschaft, Politik oder Teamarbeit auf der intensiven Nutzung neuer Medien aufbaut. Ein weiteres Problem besteht darin, dass beispielsweise bei den Ausdrücken „virtuelles Geld“ und „virtuelle Wirtschaft“ mehrere Bedeutungsmöglichkeiten vorhanden sind, so könnte man den ja tatsächlichen Handel mit nicht existierenden Devisen oder Gütern berechtigter Weise auch als virtuell bezeichnen. Gerade in den Wissenschaften findet die Bezeichnung in vielen Bereichen Verwendung, so spricht man beispielsweise in der Physik von „virtuellen Teilchen“ oder in der Mathematik von „virtuellen Klassen“. Es wäre beispielsweise auch denkbar, allerdings erst im Nachhinein, bei der erfolgreichen Verabreichung von Placebos von einer „virtuellen Medikation“ zu sprechen.

Die Wirklichkeit virtueller Welten

Was ein virtuelles Objekt in unserer wirklichen Welt sein soll ist noch recht einfach zu begreifen. Wenn man Virtualität auf die beschriebene Weise verstehen will, dann ist allerdings nicht offensichtlich, was man denn unter einer „virtuellen Welt“ verstehen kann. Gemäß der Definition wäre es eine Welt, die zwar nicht in der beschriebenen Form existiert, bei der es aber so ist, als ob sie existieren würde – und eine solche Redeweise, bezogen auf eine ganze Welt und nicht nur ein Objekt in einer Welt, scheint erst einmal weiter erläuterungsbedürftig. Eine virtuelle Welt wäre auf jeden Fall eine fiktive Welt (sie gehört zu der Menge der möglichen Welten) die durch bestimmte Regeln konstituiert wäre, also beispielsweise durch Ursache-Wirkungszusammenhänge, die ihrerseits in der Wirklichkeit simuliert wären. Doch auch der Ausdruck „Simulation“ ist in diesem Zusammenhang erläuterungsbedürftig, in welcher Form also existieren die Ursache-Wirkungszusammenhänge einer bestimmten virtuellen Welt? Man kann versuchen dies auf unterschiedliche Weisen beantworten.

51 Vgl. James E. Smith and Ravi Nair, *Virtual machines: versatile platforms for systems and processes* (Amsterdam; Boston: Morgan Kaufmann Publishers, 2005), 1–24.

Erstens könnte man sagen, es sei so, als ob die Ursache-Wirkungszusammenhänge existierten, wenn sich ein Mensch in die virtuelle Welt begibt, in sie eintaucht und als eine künstlich geschaffene Wirklichkeit wahrnimmt; sie vielleicht sogar mit allen seinen Sinnen wahrnimmt und mit ihr interagiert. Es ist genau das gemeint, wenn man davon spricht, dass durch audiovisuelle computergestützte Simulationstechnologien „virtuelle Realitäten“ erschaffen werden.⁵² Die computergenerierten Szenarien simulieren durch ihren Aufbau sinnlich wahrnehmbare kausale Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, die jedoch nicht in dieser Form tatsächlich gegeben sind, sondern in dem Beispiel der rechnergestützten Simulation sich auf programmierte Verschaltung elektrischer Ströme und entsprechende Ein- und Ausgabegeräte zurückführen lassen. Für einen Menschen, der sich auf diese „virtuelle Realität“ einlässt, ist es nun aber tatsächlich so, als ob diese virtuelle Welt mitsamt ihren Regeln existieren würde. Wenn beispielsweise ein Stein in der virtuellen Realität zu Boden fällt, dann ist es so, „als ob“ in ihr auch die Gesetze der Gravitation gelten würden. Man wird sich darüber streiten können, ob es auch ohne neue Medientechnologien möglich ist, sich derart intensiv in künstliche Welten zu versetzen, beispielsweise durch Literatur, als einer rein gedanklichen Form einer solchen virtuellen Realität.

Eine zweite Form, von der virtuellen Existenz einer Welt zu sprechen, wäre es, dies auf eine fiktive Welt zu beziehen, die eben gerade in ihrer Form als Konstrukt auf die Wirklichkeit einwirkt und dadurch wirklich existiert. Ein Beispiel hierfür können wissenschaftliche Modellwelten sein. In einigen ökonomischen Theorien werden beispielsweise Welten mit dem Modellelement des *homo oeconomicus* geschaffen, also einem Agenten, der stets in einem definierten Sinn rational im Bezug auf seine eigenen Präferenzen handelt. Wirkliche Menschen agieren nicht stets rational und es ist auch aus ökonomischer Sicht klar, dass es sich bei der modellierten Welt also nur um eine fiktive Welt handeln kann – aber um eine, die eben gerade als wissenschaftliche Fiktion einen bedeutenden Raum in der Wirklichkeit einnimmt und diese prägt, da durch sie Prognosen gewonnen und Handlungsanweisungen gegeben werden. Keine Konstruktion der Wirklichkeit, die wiederum selbst nicht diese Konstruktionen ökonomischer Theorien abbilden kann, kann die Wirklichkeit der organisierten Ökonomie und Wirtschaftspolitik erfassen. Vor diesem Hintergrund ist es allerdings nicht ganz trivial, das bloß „Virtuelle“ von dem „Wirklichen“ und der „Wirklichkeit“ zu trennen. Zumindest im Rahmen des Konstruktivismus, der dafür argumentiert, dass die „wirkliche Welt“ eben auch als Konstruktion des handelnden Menschen zu verstehen sei. „Virtuelle Welten“ müssten vor diesem Hintergrund also als Konstrukte aufgefasst werden, die auf einer vorgelagerten Konstruktion der Wirklichkeit aufbauen, also als Konstruktionen zweiter Ordnung zu verstehen seien, die aber durch ihren Aufbau eine wirkliche Welt „simulieren“ können und dadurch dann auch tatsächlich in der Lage sind wieder zurückzuwirken auf die als wirklich begriffene Welt. Gerade in der Möglich-

52 Vgl. A Min Tjoa, „Virtuelle Welten“, in: *Virtualität und Realität: Bild und Wirklichkeit in den Naturwissenschaften*, hrsg. Kurt Komarek und Gottfried Magerl (Wien u. a.: Böhlau, 1998), 180 f., 184 ff.

keit über „virtuelle Welten“ etwas, das in der bezeichneten Form eigentlich nicht existiert, dennoch eine tatsächliche Wirkung (auf die Wirklichkeit, beziehungsweise die Konstruktion erster Ordnung) entfalten zu lassen, liegt deren Funktion begründet. Die eben beschriebene zweite Redeweise über virtuelle Welten scheint mir allgemeiner zu sein und die erstgenannte durchaus einzuschließen, weshalb es mir möglich scheint vorzuschlagen, den Begriff der virtuellen Welt auf die letztgenannte Weise zu verstehen.⁵³

Die politische Utopie als virtuelle Welt

Wenn man ein weites Verständnis von Utopie voraussetzt, ist es sicher sinnvoll von der virtuellen Welt als einer Art Utopie zu sprechen, denn die virtuelle Welt ist demnach ja eine mögliche Welt, für die die zusätzliche Bedingung gilt, dass sie als Konstrukt eine (Rück-)Wirkung entfaltet auf Wirklichkeit. Wie jedoch steht es nun mit der engen Fassung des Utopie-Begriffs, ist die Utopie in Form des politischen Gedankenexperiments virtuell?

Die politische Utopie kann tatsächlich eine Art „virtuelle Welt“ sein – und zwar eine, die für die Weiterentwicklung der Gesellschaft förderlich ist und die vielleicht gerade dann gebraucht wird, wenn sich die Gesellschaft in einer Krise befindet, also die etablierten politischen Diskurse zu kollabieren drohen. Die positive Wirkung, die eine Utopie in liberalen Demokratien entfalten kann, liegt in ihrer Fähigkeit, Stoff für die Deliberation zu liefern. In liberalen Demokratien sind Idealstaats-Utopien also unangebracht, weil eine liberale Idealstaatstheorie ein *contradictio in adiecto* darstellt – wenn ein Staat ideale Formen besäße, dann könnte seine Verfassung in keinem Punkt mehr geändert werden, er wäre statisch (was natürlich nicht heißt das Grund- und Menschenrechte in einem liberalen Staat völlig verhandelbar wären, dies gilt nur für ihre Ausformung). Die Frage, was das politische Gute, also das Rechte, ist, und wie es erreicht werden soll, darf in einer liberalen Gesellschaft nicht völlig ideal beantwortet werden, Antworten darauf müssen der Deliberation offen stehen – der deliberative Zustand ist immer unvollkommen.

Doch können diese liberalen Utopien heute – wo alles sehr komplex und hochspezialisiert ist – überhaupt noch von „normalen“ Menschen entwickelt werden, die Muße hierfür haben? Müsste man vor dem Hintergrund der Spezialisierung nicht eher im akademischen Forschungsrah-

53 Die Problematik, die sich daraus ergibt, dass es möglich ist, dass eine virtuelle Welt als solche gar nicht mehr erkannt wird, also dass nicht erkannt wird, dass es sich um ein Konstrukt handelt, sondern diese Welt als Wirklichkeit (Konstruktion erster Ordnung) wahrgenommen wird, muss der Definition nach so entschieden werden: Solange eine Welt nicht als Konstruktion zweiter Ordnung erkannt wird, ist sie keine virtuelle Welt. Die Gehirne im Tank aus dem berühmten Gedankenexperiment von Hilary Putnam befinden sich nicht in einer virtuellen Welt, da sie diese nicht als solche erkennen, wenngleich sich von einem unabhängigen Standpunkt plausibel machen ließe, dass ihre Weltkonstruktion unzureichend sei.

men Utopien entwickeln, da nur hier genügend Zeit und Ressourcen vorhanden sind? Aber steht das politische Denken einer elitären Minderheit nicht eben gerade einer liberal deliberativen Gesellschaft entgegen, die wir ja mit der Utopie erst weiterentwickeln wollen, begäbe man sich mit der Professionalisierung der Utopie also in einen performativen Widerspruch? Doch was wäre die Alternative: Dass die Gesellschaft sich dahingehend wandelt, dass alle Bürgerinnen und Bürger Zeit und die intellektuelle Bildung dafür erhalten, wenn sie dies denn möchten, sich intensiv mit den politischen Grundlagen der Gesellschaft zu beschäftigen und spielerisch Utopien zu entwickeln, die dann auch ein diskursives Forum besäßen – ist dies nicht selbst schon ein, im politisch-philosophischen Sinn des Wortes, „utopischer“ Gedanke?