

KLAUS MÜLLER · MÜNSTER

## DIE VIRTUALISIERUNG DER WIRKLICHKEIT

Zum Zentrum der derzeit laufenden medialen Durchformung der Lebenswelten gehört der Begriff der Virtualität längst mit einer Selbstverständlichkeit, die nicht mehr lange nach seinem genauen Gehalt fragen muss. Dass medial vorgegebene Bilder bearbeitet oder hochkomplexe Bildwelten, in denen durchaus auch deren Schöpfer selbst nochmals in einer Selbstrepräsentation auftreten kann, neu geschaffen werden können, dass die Demarkationslinie zwischen Sein und Schein, Faktum und Fiktum fließend wird, bildet in etwa den Kernbegriff des Virtuellen. Der Terminus selbst dürfte mittellateinischer Provenienz (12. Jahrhundert) sein, in der Folgezeit hat er nicht zuletzt etwa auch für die Differenzierung symbolischer Präsenzweisen Verwendung gefunden (im Gnadenbild ist der Heilige virtualiter gegenwärtig, der eucharistische Christus im Altarsakrament dagegen realiter). Gleichwohl reichen seine religiös-theologischen Wurzeln ungleich tiefer.

### *1. Spirituelle Hermeneutik*

Auf eine fundamentale Schicht des Spirituellen im Begriff der Virtualität hat G. Vattimo im Zuge seiner religionsphilosophischen Wiederentdeckung des Christentums aufmerksam gemacht. Die wissenschaftlich-objektivistische Wahrheitsform besitze, so Vattimo, ausweislich ihrer eigenen Geschichtlichkeit ihr Monopol nur als vermeintliches. Und damit öffne sich überhaupt erst wieder der Raum für die so offenkundige Wiederkehr des Religiösen.<sup>1</sup> Geschichtlich gesehen stehe dieses Geschick der Metaphysik und der Ethik in Verwandtschaft mit der biblisch-christlichen Tradition der Inkarnation, des Sich-klein-Machens Gottes, der «kenosis», wie Vattimo gern paulinisch sagt: dass das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, seine größte Größe im Verzichten auf diese Größe und so in der Preisgabe seiner Transzendenz erweise.

*KLAUS MÜLLER, geb. 1955 in Regensburg; Dr. phil., Dr. theol. habil. Seit 1996 Univ.-Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholischen-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.*

Zur Ausfaltung dieses geschichtsphilosophisch aufgeladenen Brückenschlags verweist Vattimo auf den mittelalterlichen Abt und Theologen Joachim von Fiore (1145–1202). Für Joachim war nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (Neues Testament) mit dem Auftreten des benediktinischen Mönchtums ein «drittes Zeitalter» angebrochen, das Reich des Geistes, das alte Regeln und Grenzen hinter sich lässt, durch nichts aufzuhalten ist und eine ins Hier und Heute gezogene Erlösung gewährt. Übrigens beziehen sich auch viele maßgebliche Programmschriften über die Chancen der informationstechnischen Kulturrevolution von heute auf dieses Denkmuster und namentlich auch auf Joachim. Die einschlägigen Schriften von Yoneji Masuda, von Edward Feigenbaum & Pamela McCorduck, K. Erik Drexler, Frank Ogden und Nicholas Negroponte, Hans Moravec und Ray Kurzweil etwa folgen diesem Motiv exemplarisch;<sup>2</sup> was sie über alle Differenzen hinweg verbindet, ist der «apokalyptische [...] Ernst»<sup>3</sup> dieser Programme, der zugleich den ungeheuren – auch finanziellen – Aufwand entsprechender technischer Projekte legitimiert und allein schon deshalb nicht als überdrehte Spekulation mit ungedeckten Verheißungen abgetan werden kann.

Für Vattimo repräsentiert der millenaristische Abt Joachim par excellence die Grundfigur einer nach vorne offenen Heilsgeschichte inklusive einer prospektiven Prophetie und Hermeneutik, deren Charakteristikum eben darum ausmacht, nicht mehr am festen Buchstaben zu kleben, sondern im Geist der Freiheit die Zeichen der Zeit zu deuten.<sup>4</sup> Spiritualisierung generiert verflüssigten Sinn und nimmt so «[...] die Bedeutung jener Schwächung der starken Strukturen des Seins an, die das Resultat des Triumphs der Technik in unserer Welt zu sein scheint [...]; heute ist sie vor allem Informationstechnologie, welche die Wirklichkeit schwächt, indem sie sie immer expliziter als Spiel von Interpretationen zeigt.»<sup>5</sup>

Auch schon in der Lektüre des mehrfachen Schriftsinnes, wie ihn der größte Theologe der frühen griechischen Kirche, Origenes, Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts bereits theoretisch grundgelegt hat<sup>6</sup> und Joachim in besonders konsequenter Weise praktiziert, vollzieht sich das von Vattimo so genannte «pensiero debole» (schwaches Denken) im Sinn einer Absenkung von Geltungsansprüchen kraft der Mehrheit möglicher Sinne in dem einen Buchstaben. Gemeint ist: Früh anhebend und dann bis zur Reformation sich durchhaltend bestand darüber Konsens, dass der Wortlaut der Hl. Schrift neben dem buchstäblichen auch einen oder mehrere geistige, spirituelle, übertragene, also nicht einfach objektive Sinne umgreife. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn in der Bibel der Name «Jerusalem» fällt, kann er bedeuten (a) die Stadt in Judäa als historisch-geographischer Ort – buchstäblicher Sinn; (b) die Kirche als Ort der Glaubensvermittlung und Gottespräsenz – allegorischer Sinn; (c) die Seele des einzelnen Menschen

als der Ort des Gewissensrufes – moralischer Sinn; (d) das himmlische Jerusalem als der Ort eschatologischer Herrlichkeit, zu dem hin die Gläubenden unterwegs sind – anagogischer Sinn (vom griechischen *anagein*, «hinaufführen zu einer hochgelegenen Stätte» und «heimkehren»).

Konsequent durchgeführt aber mündet dieses hermeneutische Programm für Vattimo in die Perspektive der Virtualität, sofern heute an erster Stelle die Informationstechnologie dadurch einem *pensiero debole*, einem schwachen Denken Vorschub leiste, dass sie die Wirklichkeit immer ausdrücklicher als ein «Spiel von Interpretationen»<sup>7</sup> zur Geltung bringe. «Die Schwächung des Seins, auf die hin meiner Hypothese zufolge die Geschichte unserer Zivilisation ausgerichtet ist, lässt sich anscheinend als Heilsgeschichte vorstellen, insofern sie ein Geschehen ist, das die Verschiebung des Realen auf die Ebene der sekundären Qualitäten, des geistigen, des ornamentalen – wir könnten vielleicht sogar hinzufügen, des Virtuellen – vorbereitet.»<sup>8</sup>

Noch weit über Vattimos Gewährsinstanzen hinaus ließe sich übrigens zeigen, dass die geistliche Schriftauslegung schon im Mittelalter in weiten Bereichen, namentlich der Spiritualität und Mystik, den Charakter einer Art heiligen Spiels mit Bedeutungen angenommen hatte – etwa in den so genannten «Abecedarien», Litaneien von Gottes- oder Christus-Anrufungen, die für jeden Buchstaben des Alphabets einen Namen finden, oder in graphisch kunstvollen Namensteppichen, die man von diversen Richtungen aus lesen kann.<sup>9</sup> Dabei gerät die Frage der so genannten Referenz der Signifikanten, also ob den sprachlichen Ausdrücken auch eine Wirklichkeit korrespondierte, auf die sie sich beziehen, wie von selbst an den Rand.<sup>10</sup> Auf diese Weise kommt freilich eine höchst knifflige Frage auf: Könnte es sein, dass auf diese Weise die ganze Rede von Gott und alles, was dazu gehört, zu Dichtung, schärfer noch: zu Erdichtung und damit zu Fiktion wird? Was ist – gesetzt, es verhalte sich so – mit der Frage der Wahrheit? Und – noch brisanter – liegen die Wurzeln einer Dynamik aufs Virtuelle in der biblisch-christlichen Hermeneutik? Es gibt aber noch eine zweite, nicht minder bedeutsame Motivquelle für die religiöse Aufladung des Virtualitätsgedankens.

## 2. *Technotheologie*

Wo immer technische Errungenschaften verändernd in Lebenswelten einzugreifen beginnen, wächst ihnen rasch eine Art religiöser Aura zu. Kein Wunder: Das Verblüffende wie gleichermaßen Irritierende, ja Beängstigende, das von ihnen ausgeht, erfüllt von selbst die Basiskriterien religiöser Phänomenologie: Es wirkt als *Fascinatum* und *Tremendum*. In den Reaktionen derer, die grundstürzende technische Innovationen als erste Generation erleben, überwiegt teils das Eine, teils das Andere: Beim Aufkommen

der motorisierten Fortbewegung mit Eisenbahn und Automobil etwa gab es ernsthafte Warnungen, die rasante Geschwindigkeit bringe die Fahrgäste der Vehikel buchstäblich um den Verstand. Andere priesen enthusiastisch die nunmehr erschlossenen Mobilitätspotentiale als Quantensprung der Lebensqualität.

Vielleicht aber war noch keine Technik von einem derartig erwartungsgesättigten Überschwang begleitet wie das Aufkommen der Neuen Medien und speziell der telematischen Kommunikation. Diese Vermutung findet ihr wichtigstes Widerlager in der Tatsache, dass bald nach der physikalischen Entdeckung der elektromagnetischen Wellen gerade im literarischen und philosophischen Feld prognostische Stimmen laut werden, die unschwer die Grenze zur Heilsprophetie überschreiten und sich dabei bereits einer Semantik bedienen, die verblüffend dem Duktus heutiger cyberphilosophischer Traktate ähnelt. Eines der frühen einschlägigen Zeugnisse findet sich in dem Roman *The House of the Seven Gables* (Das Haus mit den sieben Giebeln) von Nathaniel Hawthorne<sup>11</sup> (1804–1864), einem der Klassiker der amerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts neben Ralph W. Emerson, Henry James, Herman Melville und Mark Twain, erschienen 1851 – ein Buch übrigens ansonsten von seiner literarischen Konstruktion her zutiefst legendär und durchherrscht von einem puritanisch-kalvinistisch aufgeladenen Schuldmotiv. Mitten in diesem poetisch-metaphysischen Kontext lässt der Dichter einen seiner Protagonisten nach einer Eloge auf andere Techniken, unter anderem auf die Fortbewegung mit der Eisenbahn, folgendermaßen schwärmen: «Dann die Elektrizität – der Dämon und Engel [!, K.M.], die mächtige physikalische Kraft, der alles durchdringende Impuls! [...] Ist es Tatsache – oder nur ein Traum –, dass die Elektrizität die Materie in einen einzigen großen Nerv verwandelte, der Tausende von Meilen atemberaubend schnell durchzuckt? Nein, der ganze Erdball ist ein Kopf, ein Riesenhirn, Instinkt, gepaart mit Intelligenz! Oder sollen wir sagen, er ist selber nur Idee, reine Idee, und nicht mehr Substanz, für die wir ihn hielten!»<sup>12</sup>

Und dann schwelgt der Sprecher darin, wie Liebende einander in diesem Medium über Distanzen hin nahe sein können – und dass der Einsatz eines solchen fast «geistliche[n] Medium[s]»<sup>13</sup> wie des Telegraphen etwa für die Verfolgung von Verbrechern geradezu einen Missbrauch<sup>14</sup> dieser «wunder-tätige[n] Kraft»<sup>15</sup> darstelle.<sup>16</sup>

Wenige Jahrzehnte später feierte das, was Hawthorne da literarisch skizziert hatte, eine wissenschaftlich-spekulative Konjunktur, die aus einer Verknüpfung von Philosophie, Theologie und Evolutionstheorie hervorging. Dafür steht wie kein anderer der katholische Theologe und Paläontologe Teilhard de Chardin (1881–1955), der – kirchenamtlich argwöhnisch beäugt – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit seiner naturwissenschaft-

lich-philosophisch-theologischen Hypothese von der Noosphäre, einer immer intensiver werdenden, den Globus umspannenden Vernetzung menschlicher Intelligenz, Furore machte und zu einer Art Kultautor der Cyberszene avancierte – in diese übrigens eingeführt von dem gewöhnlich als Medienpapst des 20. Jahrhunderts bezeichneten Marshall McLuhan, der seinerseits bekennender Katholik war.<sup>17</sup> Teilhard hatte sich – kurz gesagt – die Aufgabe gestellt, christliches Denken und die Evolutionstheorie zu vermitteln. Er kam dabei zur Überzeugung, dass Materie, weil sie offenkundig in der Lage ist, Geist bis hin zu Selbstbewusstsein hervorzubringen, von Anfang an nicht einfach tote Materie sein kann. Die Urmaterie müsse konstitutiv beseelt sein, ohne dass das an ihr bereits zur Geltung komme. Je komplexer ihre Außenstruktur aber werde, desto mehr trete auch jene Innenseite an ihr hervor, um schließlich im Auftreten des Menschen ihrer selbst bewusst zu werden. Ab diesem qualitativen Sprung werde der Mensch inklusive seiner kulturellen und technischen Leistungen zum Träger des Geschehens, das seinerseits teleologisch strukturiert sei und auf den so genannten Omega-Punkt zulaufe, einer Einheit aller Kultur und Wirklichkeit, die Teilhard im Letzten christologisch interpretiert, d.h. als Epiphanie des verherrlichten Christus, in dem und auf den hin alles geschaffen ist, wie es in der Paulinischen Tradition des Neuen Testaments heißt (vgl. Röm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,16).

Diese Zusammenführung von Natur-, Bewusstseins- und Technikgeschichte setzt weder philosophiehistorisch noch naturwissenschaftlich im luftleeren Raum an, wie U. Jochum rekonstruiert hat.<sup>18</sup> Zum einen steht für Teilhard Blaise Pascal (1623-1662) mit der Idee eines medial (nämlich durch das Buch) getragenen Fortschritts der universalen Menschheit im Hintergrund. Noch mehr aber tut das die Fortschreibung dieses Motivs in Gestalt einer Auffassung der Menschheit als eines auf seine empirischen Gesetzmäßigkeiten hin analysierbaren realen Organismus durch Auguste Comte (1798-1857), eines Zeitgenossen Hawthornes mithin, der als Begründer der modernen Soziologie zu gelten hat und dem philosophischen Positivismus zugerechnet wird – dass sich Comtes Positivismus je später, je mehr zu einer, nach heutigen Maßstäben geradezu krud esoterischen Quasireligion transformierte, kam dessen Anschlussfähigkeit durch Teilhard durchaus entgegen. Und nicht unerwähnt bleiben sollte in diesem Zusammenhang, dass es auch starke Parallelen zwischen Teilhard und der Naturphilosophie Schellings (1775-1854) gibt, die wenig geklärt sind. In Schellings Identitäts- und Naturphilosophie macht sich dessen Leidenschaft für das Universum in einer Alleinheits-Metaphysik geltend.<sup>19</sup> Teilhard nimmt diesen Impuls auf und konzipiert, indem er ungleich stärker als Schelling auf Naturwissenschaftliches rekurriert, einen Evolutionsgedanken, der einen Übergang zwischen Natur und Technik einbegreift, sofern die

Entdeckung der elektromagnetischen Wellen ein biologisches Ereignis sei, das «[...] von nun an jedes Individuum (aktiv und passiv) auf allen Meeren und Kontinenten gleichzeitig gegenwärtig [...]»<sup>20</sup> sein lasse. Sofern das einen Prozess zunehmender Vergeistigung darstelle, führe er zu einer Purifikation des Geistes und erlaube über den instrumentellen Einsatz des Computers (an den Teilhard selbst wohl bereits dachte) eine Evolutionsplanung und -steuerung in Absicht einer «Auto-Cerebralisation der Menschheit».<sup>21</sup> Ohne Übertreibung kann man sagen: «Mit Teilhard de Chardin ist im Grunde der Stand der modernen Theorien des Cyberspace erreicht [...]: dass dank des Computers der technisch mögliche und historisch notwendige Übergang von der leibgebundenen zu einer gänzlichen geistigen Existenz auf planetarer Ebene vollzogen werden kann und soll.»<sup>22</sup>

### 3. *Virtualität, Ontologie und die Gottesfrage*

Aus einer Legierung der vorausgehend beschriebenen Driften auf Spiritualisierung geht im Raum der «Neuen Medien» ein Virtualitätsbegriff hervor, dem die Annahme einer eigentlichen Wirklichkeit so falsch gilt wie die Gegenthese, dass es überhaupt nur noch Schein gebe und Realität als solche ausgelöscht sei – eine Position, die durchaus vertreten und theoretisch etwa von Jean Baudrillard formuliert wird. Er meint: Eine «virtuelle Realität» gibt es überhaupt nicht, weil es «die eigentliche Wirklichkeit» nicht gibt, gegen die Erstere sich abgrenzen müsste.<sup>23</sup> Die Frage nach dem ontologischen Status des Cyberspace zwingt dazu, bereits die Frage nach seinem Sein oder Nicht-Sein anders als bisher zu fassen: nicht als die Suche nach einer abschließenden Antwort, sondern als Aufforderung, sie als Frage anzunehmen. Die Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein lässt sich nur dadurch aufnehmen, dass man die Spannung, die in ihr steckt, schlichtweg aushält. Charakteristisch für diese Perspektive ist eine gewisse Unentschiedenheit, ja mehr noch: eine entschiedene Verteidigung der Unentscheidbarkeit so klassischer wie diffiziler Probleme wie «Sein», «Wahrheit» oder «Wirklichkeit».<sup>24</sup>

Radikalisiert wird diese Tendenz, wenn – wie etwa bei P. Sloterdijk – die philosophisch seit Parmenides und theologisch durch das Aufkommen der Monotheismen konstitutive Unterscheidung von «wahr» und «falsch», «Wirklichkeit» und «Meinung», «Sein» und «Schein» als etwas gilt, das dem späten 21. Jahrhundert einmal als «halbarchaische Konfliktfolklore»<sup>25</sup> anmuten wird, als «primitiv[er] und präkomplex[er] [...] Fundamentalismus»<sup>26</sup>, der durch sein Aufkommen das in Ovid kuliminierende Stadium der poetischen Metamorphosen, der Phantasie diskreditierte: «Was [...] kann Phantasie in einem monotheistisch konzipierten Schöpfungsuniversum bedeuten? – Nur eine Beilage des Teufels zur Freitagsausgabe der Welt, ein Supplement, das durch sein ungehöriges Erscheinen die Suggestion ver-

breitet, dem Vollendeten könne etwas hinzugefügt werden – und Theologen wissen, der Teufel ist der Vater aller Zugaben.»<sup>27</sup>

An die Stelle der Wahr-Falsch-Unterscheidung trete ein «*Verum et fictum convertuntur.*»<sup>28</sup> Das aber bleibt – vielleicht überraschend – gerade für die Gottesfrage nicht folgenlos. Wie eng das Verhältnis zwischen ihr und dem Problemgeflecht von Fiktionalität und Wahrheit verschränkt ist, macht Robert Spaemann am sprachlichen Fall des *Futurum exactum* deutlich: Unser temporal strukturiertes Denken lässt uns das jetzt Wirkliche zugleich als etwas fassen, das ein einmal Gewesenes sein wird. Das bedeutet: «Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. [...] Das jetzige Bewusstsein von dem, was jetzt ist, impliziert das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins, oder es hebt sich selbst auf. Aber was ist der ontologische Status dieses Gewesenseins, wenn alle Spuren verweht sein werden, wenn das Universum nicht mehr sein wird? [...] Die Unvermeidlichkeit des *Futurum exactum* impliziert die Unvermeidlichkeit, einen *Ort* zu denken, wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist. Die totale Virtualisierung der Welt macht das Dasein Gottes verzichtbar.»<sup>29</sup>

Das ist ganz einfach deswegen so, weil Gegenwärtiges, ist es einmal Vergangenes geworden, für alle Zukunft Vergangenes bleibt: Es wird einmal gewesen sein. Sagte man von etwas, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, wäre es schon gegenwärtig als nicht wirklich bestimmt. Virtualität macht diesen Gedanken denkbar und damit den Folgegedanken Gottes als einer Instanz der Sammlung all dessen, was gewesen sein wird (denn als solches bliebe es ja auch nach dem Ende allen endlichen Bewusstseins), überflüssig. Wer den Preis der De-Ontologisierung zu zahlen bereit ist, kann sich der monotheistischen Gottesfrage samt ihrer Wahr-Unwahr-Unterscheidung entledigen.<sup>30</sup> Zumindest probeweise provoziert das den Folgegedanken, ob etwa ein prinzipiell anders, nämlich im Horizont eines All-Einheitsgedankens angesetzt Gottesbegriff gegen eine solche Infragestellung immun wäre, sofern sich von seiner Logik her auch die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Fiktionen stellt. Wahrheit kann Fiktionen nur im Horizont einer holistischen Denkform zugesprochen werden, einer also, die alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten in einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.<sup>31</sup> Aus dieser veritativen Logik legte sich von selbst nahe, dass eine solche Form der Selbstverständigung bewussten Lebens dazu hinleitet, den gründenden Grund von Subjektivität in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer All-Einheit zu fassen.<sup>32</sup>

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* Aus dem Italienischen v. Martin Pfeiffer. München 2004. 21–36.
- <sup>2</sup> Vgl. Masusa, Yoneji: *The Information Society*. Washington 1980. – Feigenbaum, Edward – McCorduck, Pamela: *The Fifth Generation*. Reading, Mass. 1983. – Drexler, K. Erik: *Engines of Creation*. Garden City 1986. – Moravec, Hans: *Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*. Hamburg 1990. – Negroponte, Nicholas: *Being digital*. New York 1995. – Ogden, Frank: *Navigating in Cyberspace. A Guide to the Next Millennium*. Toronto 1995. – Kurzweil, Raymond: *Homo s@piens*. 3. Aufl. Köln 2000.
- <sup>3</sup> Jochum, Uwe: *Kritik der Neuen Medien. Ein eschatologischer Essay*. München 2003. 17.
- <sup>4</sup> Vgl. Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 40–58. Hier bes. 45–46.
- <sup>5</sup> Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 71.
- <sup>6</sup> Vgl. Reventlow, Henning Graf: *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. I: *Vom Alten Testament bis Origenes*. München 1990. 170–193. – Müller, Klaus: *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*. Regensburg 1994. 59–67.
- <sup>7</sup> Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 71.
- <sup>8</sup> Vattimo: *Jenseits des Christentums* (Anm. 1). 74.
- <sup>9</sup> Vgl. Stock, Alex: *Poetische Dogmatik. Christologie*. Bd. 1. *Namen*. Paderborn; München; Wien; Zürich 1995.
- <sup>10</sup> Vgl. Müller, Klaus: *Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten*. Unter Mitarbeit von Saskia Wendel. Münster 2000. (Münsteraner Einführungen – Theologie; 4). 88.
- <sup>11</sup> Vgl. Hawthorne, Nathaniel: *Das Haus mit den sieben Giebeln*. Roman. Aus dem Englischen übersetzt von Irma Wehrli. Nachwort von Hajo Kesting. Zürich 2004.
- <sup>12</sup> Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 392–393.
- <sup>13</sup> Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 393.
- <sup>14</sup> Vgl. Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 394.
- <sup>15</sup> Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 394.
- <sup>16</sup> Vgl. dazu die ganze Passage Hawthorne: *Haus* (Anm. 11). 385–395.
- <sup>17</sup> Zu Teilhard und seiner Wirkungsgeschichte in der Cyberphilosophy vgl. auch Davis, Erik: *Techgnosis. Myth. Magic and Mysticism in the Age of Information*. New York 1998. 289–318.
- <sup>18</sup> Vgl. zum Folgenden Jochum: *Kritik* (Anm. 3). 92–99.
- <sup>19</sup> Vgl. Tilliette, Xavier: *Schelling. Biographie*. Aus dem Französischen von Susanne Schaper. Stuttgart 2004. 177.
- <sup>20</sup> Teilhard de Chardin, Pierre: *Der Mensch im Kosmos*. München 1959. 232.
- <sup>21</sup> Teilhard de Chardin, Pierre: *Die Entstehung des Menschen*. 3. Aufl. München 1963. 118.
- <sup>22</sup> Jochum: *Kritik* (Anm. 3). 99–100.
- <sup>23</sup> Vgl. Baudrillard, Jean: *Das perfekte Verbrechen*. München 1996.
- <sup>24</sup> Vgl. Munker, Stefan: *Was heißt eigentlich «virtuelle Realität»? Ein philosophischer Kommentar zum neuesten Versuch der Verdoppelung der Welt*. In: Munker, Stefan – Roesler, Alexander (Hgg.): *Mythos Internet*. Frankfurt a.M. 1997. (es; 2010). 108–127. Hier 118.
- <sup>25</sup> Sloterdijk, Peter: *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft*. Frankfurt a.M. 2001. 11.
- <sup>26</sup> Sloterdijk: *Bermudas* (Anm. 25). 10.
- <sup>27</sup> Sloterdijk: *Bermudas* (Anm. 25). 24.
- <sup>28</sup> Sloterdijk: *Bermudas* (Anm. 25). 11.
- <sup>29</sup> Spaemann, Robert: *Das unsterbliche Gerücht*. In: *Merkur* 53 (1999). Heft 9/10. 772–783. Hier 783.
- <sup>30</sup> Zu diesem Theorem des *Futurum exactum* vgl. ausführlicher Spaemann, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*. Stuttgart 1996. 123–133. – Ders.: *Gottesbeweise nach Nietzsche*. In: Stamm, Marcelo (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in Mind*. Stuttgart 1998. 527–538. Hier 535–536.

<sup>31</sup> Vgl. Henrich, Dieter: Versuch über Kunst und Leben. Subjektivität – Weltverstehen – Kunst. München 2001. (Edition Akzente). 61–62.

<sup>32</sup> Diesen Fragen geht D. Henrich seit langem und beharrlich nach. Vgl. dazu ausführlich Müller, Klaus: «... was überhaupt wirklich und was ein erstes Wirkliches ist». Mit Dieter Henrich unterwegs zu letzten Gedanken. In: Hoff, Gregor M. (Hg.): Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten. Mainz 2005. 149–165. – Ders.: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild Regensburg 2006. Kap. 5. [Im Erscheinen].