

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: *Virtuelle Bioethik. Ein reales Problem?* edited by Lukas Ohly.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ohly, Lukas

Epilog: Skizzen einer Virtuellen Bioethik

in: Lukas Ohly (ed.), *Virtuelle Bioethik. Ein reales Problem?* pp. 159–186

Frankfurt a. M / Berlin / Bern / Bruxelles: Peter Lang 2015

URL: <https://www.peterlang.com/document/1048835>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Epilog

Skizzen einer Virtuellen Bioethik

In diesem Epilog sollen die Beiträge des Bandes daraufhin überprüft werden, ob sich in ihnen eine gemeinsame Linie abzeichnet, die künftig in der Bioethik zu beachten ist. Zwar haben alle Beiträge unterschiedliche bioethische Probleme ins Visier genommen. Zudem ist es fraglich, ob eine erste heuristische Annäherung zum Verhältnis von Bioethik und Virtualität bereits zu einer kohärenten Einschätzung des untersuchten Phänomenbereichs führen kann. Dafür ist allein die Anzahl der Beiträge nicht ausreichend. Um aber den heuristischen Einschlag dieses Bandes abzuschließen, möchte ich versuchen, die Umrisse zu skizzieren, die zu einer virtuellen Bioethik zu gehören scheinen. Dafür werde ich die vorliegenden Aufsätze nach einer gemeinsamen Linie absuchen und dabei nicht nur rekonstruktiv, sondern auch konstruktiv vorgehen.

Zu einer Skizze einer Virtuellen Ethik gehören nicht nur normativ-ethische Grundlagen, sondern auch deren metaethische Dimension: Was bedeutet es also, wie die Bioethik auf Probleme eingeht und welche Phänomene sie dabei in Blick nimmt? Welches Wirklichkeitsverständnis tritt dabei zutage? Die Beiträge dieses Buchs haben in unterschiedlicher Weise und an verschiedenen Themen aufgezeigt, welchen Einfluss die Virtualisierung auf bioethische Probleme ausübt. Zur metaethischen Dimension gehört auch die Frage, ob virtuelle Probleme überhaupt „echte“ ethische Probleme sind, wie sich also Virtuelle Realität auf das „Bio-“ bezieht. Dagegen tritt auf normativ-ethischer Ebene die Frage auf, ob nicht virtuelle Probleme die eigentliche ethische Geltung verdienen und wie sie zu verhandeln sind. In diesem Epilog soll skizziert werden, wie sich diese Fragestellungen von den Beiträgen dieses Buchs her verhandeln lassen.

Die metaethische Dimension

Wie in der Einleitung dieses Buchs gezeigt, muss für die theoretische Unterscheidung von virtuell und real eine metatheoretische Entscheidung getroffen werden, an welchem Ort diese Unterscheidung vorgenommen wird: Ist also die Unterscheidung von virtuell und real selbst eine virtuelle oder reale Unterscheidung? Die Unterscheidung selbst präfiguriert keine Entscheidung in dieser Hinsicht. Sie kann also aus unterschiedlichen und sogar gegensätzlichen Motiven vorgenommen werden. Nun scheint aber die Virtualität selbst reale Anteile zu besitzen, die sich mit der „wahren“ Realität, wie immer man diese charakterisiert (als physisch, als verwirklicht gegenüber nur möglich, als Vorlage für Simulationen), überschneidet. Ohne Berührung mit der „wahren“ Realität bliebe die Virtualität im fiktiven Bereich. Damit stellt sich die Frage, an welchem Punkt die Virtuelle Realität in die „wahre“ Realität *umschlägt*. Solche Umschlagpunkte zwischen den Realitäten bilden die meta-ontologische Parallele zur metatheoretischen Frage, wo die Differenz von virtuell und real vorgenommen wird. Ebenso wie man fragen kann, ob diese Differenz selbst eine reale oder eine virtuelle ist, kann man fragen, ob der Umschlag von der virtuellen zur „wahren“ Realität selbst ein realer oder ein virtueller Umschlag ist.

Von solchen Umschlägen geben die Beiträge dieses Bandes Einblick. Bei Constanze Spieß wird der Begriff der Virtualität mit dem der Möglichkeit parallelisiert, um aber in die Wirklichkeit überzugehen. Dieses Umschlagspotenzial besitzen sprachliche Metaphern, „die beteiligt sind an der Konstruktion von Sinn“ und sogar Werkzeuge für die „Konstruktion von Sachverhalten“ sind. Auf diese Weise kann Virtualität als Bedingung der Realität gewertet werden. Zwar entdeckt Spieß zu Recht die Realitätslücken der von ihr untersuchten Topoi, so

dass die jeweiligen virtuellen Argumentationsmuster auch zurückgewiesen werden können. Aber das unterstreicht gerade die virtuelle Grundlage der Realität: Die Kontingenz der Realität kann dann nicht hintergangen werden.

Flankiert wird diese Beobachtung von Daniel Falkner: „Die mögliche Welt des digitalisierten Lebens im Computer wird physische Realität.“ Obwohl Falkner den Begriff der Virtuellen Realität anhand der zunehmenden Digitalisierung skizziert und von der physischen Realität abgegrenzt hat, erreicht der Prozess der Digitalisierung – hier in der Synthetischen Biologie – einen Umschlag in die physische Realität. Was genau ereignet sich dabei? die Integration des Physischen ins Virtuelle oder umgekehrt der Ausgriff des Virtuellen ins Physische? Falkner entwickelt im Anschluss an Paul Ricœurs Metapherntheorie die Vorstellung einer „doppelten Referenz“. Im Anschluss daran könnten solche Umschläge nicht nur als hermeneutische Ereignisse, sondern auch ontologisch als paradoxe Schöpfungen verstanden werden: Der Umschlag ist und ist zugleich nicht; er ist Akt und Potenz, aber kein Sachverhalt von Dauer. Übertragen auf das Thema der Synthetischen Biologie führen synthetische Zellen ein „Doppelleben“: Sie lassen sich entweder digital konstruieren oder wachsen durch natürliche Zellteilung. Der Punkt des Umschlags dagegen ist ein Ereignis ohne Dauer. An diesem Punkt des Umschlags entziehen sich die Zellen je nach Perspektive dem jeweils anderen Bereich. Einen weiteren Umschlag macht Frank Martin Brunn bei der Bilderwelt des Sport aus: „Die Virtuelle Realität der Sportmedien wirkt sich in der physischen Lebensgestaltung von Menschen aus.“ Die Bildreportage von einer Sportlerin transformiert ihren physischen Körper. Man könnte zunächst meinen, hier finde ein Normierungsschub statt, bei dem der Körper der Sportlerin virtualisiert wird. Dann würde die Unterscheidung zwischen virtueller und physischer Realität der Differenz von Sollen und Sein entsprechen. Immerhin zeigen alle Beiträge dieses Buches, wie virtuelle Einflüsse normierend auf die physische Realität und auf die Lebenswelt einwirken. Brunn geht aber noch einen Schritt weiter, da er am Anfang seines Artikels die Funktionsäquivalenz zwischen virtueller und physischer Realität unterstreicht. Der Unterschied zwischen Sein und Sollen bedeutet demgegenüber ein Funktionsgefälle. Das von Brunn beschriebene Phänomen scheint daher auch einen ontologischen Umschlag anzuzeigen, in dem die Virtuelle Realität aus sich heraustritt.

Wo tritt sie hin? Was ist der Körper – hier: des Sportlers –, wenn sich die Virtualisierung in ihm auswirkt? Zum einen wird die Normierung nun selbst in der nicht-virtuellen Realität vorgenommen: Die Sportlerin schminkt sich für den Wettkampf mit „echter“ Schminke und unterwirft sich den Kleidungsregeln ihrer Sportart. Es handelt sich um eine freiwillige Selbstnormierung, die die Normativität des Virtuellen zumindest scheinbar hinter sich lässt. Zum anderen ist aber der Körper nicht einfach der biologische Organismus, sondern die variable Fläche der Selbstinszenierung. Sportlermode, Frisuren, Schminke und sogar Tattoos variieren von Saison zu Saison. Sie werden auf einen Körper aufgetragen, dessen Identität dabei unsichtbar wird und, wie es Brunn öfter ausdrückt, „verschwindet“. Analoges schildert Brunn an der Dopingproblematik: „Sowohl die Person des Athleten als auch ihr realer Körper verschwindet aus pragmatischen Gründen hinter den Grenzwerten der Dopingverbotsregeln.“

Der Umschlag vom Virtuellen ins Physische geht also paradoxerweise mit einem Verschwinden des Körpers einher. Hier wird ein Übergriff des Virtuellen auf die physische Realität beschrieben. Der Umschlag selbst findet nicht nur im Virtuellen statt, sondern er führt zugleich zu einer Angleichung des Physischen an das Virtuelle. Er erzeugt also eine neue Realitätseinheit. Während virtuelle und physische Realität „an sich“ zu unterscheiden sind, erreicht der Umschlag eine Nivellierung dieses Unterschieds. Damit ist also der Umschlag vom Virtuellen ins Physische selbst einerseits ein virtueller Umschlag, aber nur deshalb, weil es jenseits des Virtuellen nichts mehr gibt, seitdem sich dieser Umschlag vollzogen hat.

Michaela Hoffmanns advokatorische Position für das „virtuelle Kind“ wird bereits hinter diesem Umschlag vollzogen. Noch lässt sich zwar die Realität rekonstruktiv ermitteln, etwa wenn Hoffmann menschliche Phantasien als von der „Realität hart bedrängt“ erkennt. Im Zeitalter der Reproduktionsmedizin dagegen begegnen Eltern ihrem Kind immer schon im virtuellen Raum. Hoffmann versteht den virtuellen Raum als „Rahmen, in dem Eltern

psychisch auf ihr Kind reagieren.“ Die Virtualität wird so zum Rahmen für die psychische Realität, in der auch das virtuelle Kind real auftritt, auch wenn es noch nicht geboren ist. Aber selbst nach seiner Geburt bleibt es das virtuelle Kind, weil sich die „harte Realität“ bereits aufgelöst hat. Gegen die Phantasien der Eltern kann es sich nicht mehr so wehren wie das natürlich geborene Kind. Bioethik wird hier formuliert als Ethik *nach* dem Umschlag von der Virtualität in die Realität, bei der die Realität selbst virtuell eingefangen ist. Hoffmann zeigt auf, dass eine advokatorische Ethik selbst von virtuellen Voraussetzungen getragen ist. Die Alternative von Reproduktionsmedizin und institutionsferner Beratung, die Hoffmann vorschlägt, ist eine binnen-virtuelle Alternative, die den Umschlag weder rückgängig machen noch in die harte Realität zurückspringen kann.

Ebenfalls vollziehen sich Jonathan Horstmanns Überlegungen zur Fähigkeit eines künstlichen Subjekts in einem Kinofilm bereits hinter dem Umschlag der Virtualität in die Realität. Unterhaltungen mit Computern sind „längst Teil unserer Wirklichkeit“. Gleichwohl bezeugt unser Befremden, sich in sie zu verlieben, dass dieser Umschlag (noch) nicht bemerkt worden ist. Horstmanns Eintreten für den aufklärerischen Impuls des Kinos beruht auf dieser Einschätzung, dass die Kriterien der Wirklichkeit zumindest auch im Fiktiven liegen. Darin könnte er sich auf Gilles Deleuze berufen: „Wenn die Welt zu einem schlechten Film geworden ist, an den wir nicht mehr glauben, kann dann nicht ein wahres Kino dazu beitragen, uns Gründe dafür zu liefern, an die Welt und die ohnmächtig gewordenen Körper zu glauben?“¹

Wie Michael Himmelreich anhand von Thomas Metzinger darstellt, ist der Umschlag des Virtuellen ins Reale keine Innovation der modernen Medientechnik. Vielmehr ist Virtualität bereits ein Wesenszug des Bewusstseins. Der Umschlag ist eine wissenschaftliche Rekonstruktion, aber es hat ihn selbst nie gegeben, weil die Realität immer erst von der Virtualität gebildet wird. Auch die Welt gibt es nur als neurologisch gebildetes „Weltmodell“. Erfolgreiche Weltmodelle sind zwar solche, die sich im Lauf der Evolution behaupten konnten.² Aber schon die Folgerung, dass sie damit ihre jeweilige Umwelt „erfolgreich und zuverlässig abbilden“³, ist, wenn sie realistisch verstanden wird, ein zu starker Übergriff aus der Konstruktion in die Realität. Ein Übergriff, der in einer materialistischen Bewusstseinstheorie offenbar unausweichlich ist! Die Vorstellung, dass hinter einem Weltmodell noch eine Realität steht, entspricht der naiv-realistischen „Transparenz“ des Selbstmodells, mit den Worten Himmelreichs, „als eine Art Dunkelheit“, „also dass etwas nicht wahrnehmbar ist.“ Wissenschaftliche Rekonstruktion des Gehirns ist demnach eine Art virtuelle Parallele zur Transparenz des Selbstmodells. Der Materialismus Metzingers in der Hirnforschung ist also eine Disziplin hinter dem schon immer vollzogenen Umschlag der Virtualität in die Realität.

Der Umschlag als Drittes zwischen Virtualität und Realität

Diese Beobachtungen zum Umschlag des Virtuellen ins Reale betreffen also

1. das Ereignis des Umschlags, das als solches eine ontologische Doppelreferenz besitzt,
2. das Verschwinden des Physischen, sobald das Virtuelle ins Physische umschlägt,
3. einen Realitätsverlust, der aber lediglich retrospektiv erkannt werden kann, indem man sich rückwirkend auf den Umschlag bezieht. Die Realität lässt sich nur noch beschreiben, nachdem man aus ihr vertrieben worden ist.

Das Ereignis des Umschlags ist also eine ontologisch totale Transformation von Realität. Es führt nicht nur zur Angleichung von Virtualität und Realität, sondern erreicht diese

¹ Gilles Deleuze: *Das Zeit-Bild; Kino 2*; Frankfurt 1997, 259.

² Metzinger: *Subjekt und Selbstmodell*, 62.

³ Ebd.

Angleichung nur durch ein Ereignis. Die Virtuelle Realität ist eine Ereignisrealität, in der Virtualität und Realität für den Moment fusionieren. Außerhalb dieses Ereignisses besteht dagegen aufgrund ihrer je eigentümlichen Immersionskräfte eine Irritation über das, was wirklich ist oder nur so erscheint.

Diese Transformation der Realität wird durch ein Phänomen erreicht, das Slavoj Žižek eine „retroaktive Kausalität“⁴ genannt hat, einen „Exzeß der Wirkung über die Ursache“⁵. Damit meint er die Annahme einer „selbstbezüglichen Kausalität“, „die in der Zeit ‚rückwärts‘ verläuft“⁶. Er hält die retroaktive Kausalität für eine Bedingung der Freiheit⁷, allerdings für eine Bedingung, die nicht wiederum verursacht worden ist, sondern durch den Freiheitsgebrauch selbst aktualisiert wird.⁸ Gerade darin besteht die Selbstbezüglichkeit dieser Kausalität. In der retroaktiven Kausalität erkennt Žižek den Sinn der Epiphänomenalismus-Debatte in der Hirnforschung, also der Diskussion darüber, ob das Bewusstsein zwar neurologisch verursacht wird, ohne aber selbst etwas zu verursachen.⁹ Seine Lösung in dieser Frage geht einher damit, dass die physische Realität eine „inhärente Unbestimmtheit“¹⁰ enthält. Freiheit kann also rückwirkend die Kausalkette bestimmen, die ein Bewusstsein bestimmt, weil die physische Realität selbst kausal unvollständig ist. Letzteres ist keine überraschend neue These innerhalb von Freiheitstheorien. Allerdings wird sie mit einem originellen Zugang begründet, nämlich über die Annahme einer retroaktiven Kausalität, die dasjenige rückwirkend bildet, woraus sie geworden ist. Diese Annahme wiederum verändert auch das kausale Schema. Denn die inhärente Unbestimmtheit physikalischer Prozesse entsteht ja auch erst durch die Freiheit. Ohne Freiheit wären nämlich physikalische Prozesse vollständig bestimmt. Žižeks Annahme einer retroaktiven Kausalität beruht daher ebenfalls auf einer Ontologie des Umschlags, hier der physischen Realität in eine Realität der Freiheit. Žižek identifiziert diese Realität mit der Virtualisierung. Die selbstbezügliche Kausalität beruht auf der Identität der beiden Operationen, Virtuelles aus Aktualisierungen und Aktuelles aus Virtuellem zu erzeugen.¹¹ Diese Identität der beiden Operationen nennt Žižek im Anschluss an Deleuze „Quasi-Ursache“¹², ein Begriff, mit dem Žižek das Problem des Epiphänomenalismus löst.¹³ Seine Lösung des Freiheitsproblems besteht also im Umschlag der physischen Realität in Virtuelle Realität. Durch den Umschlag verändert sich die physische Realität rückwirkend, aber total: Sie, die Freiheit ausschließt, bestimmt durch die selbstbezügliche Freiheit die Freiheit.

Žižeks Annahme einer selbstbezüglichen Kausalität reicht an Baudrillards Begriff der Hyperrealität heran, an die Vorstellung also, dass im Zeitalter der Virtualisierung Zeichen nicht mehr auf etwas Reales verweisen, sondern das erzeugen, worauf sie verweisen. Die retroaktive Kausalität belegt die Bedeutung des Umschlagpunkts für die Virtuelle Realität. Die totale Transformation der Realität ereignet sich an ihm. Die physische Realität zeigt sich von ihm her nur noch als verschwundene.

Folgerichtig spielen Menschen mit der Virtualität, um sich der Realität zu vergewissern. Der Drang, das Ereignis des Umschlags zu wiederholen, wird zur Kontingenzbewältigung angesichts des Verschwindens von verlässlicher Realität. Die „wahre“ Realität ist nicht etwa durch die verlässliche physische Welt verbürgt, sondern zeigt sich als Residuum im Ereignis des Umschlags, an dem sich die Virtualität über alles deckt. Der Umschlag wird damit

⁴ Žižek: Körperlose Organe, 155.

⁵ Ebd.

⁶ Žižek: Körperlose Organe, 157.

⁷ Žižek: Körperlose Organe, 155.

⁸ Ebd.

⁹ Žižek: Körperlose Organe, 156.

¹⁰ Žižek: Körperlose Organe, 157.

¹¹ Žižek: Körperlose Organe, 117.

¹² Ebd.

¹³ Žižek: Körperlose Organe, 156.

ontologisch zu etwas Drittem zwischen den beiden Realitäten: Denn er befindet sich ja erst dann in der Virtualität, sobald sie in die „wahre“ Realität umgeschlagen ist. Der Umschlag ist in seinem Widerfahrnscharakter von anderer Kategorie als die Wirklichkeit, die er bildet. Diese ontologische Beobachtung ist metaethisch von entscheidender Bedeutung. Denn der beschriebene Umschlagspunkt bildet die ontologische Bedingung bioethischer Fragestellungen. Letztere basieren auf der ontologischen Voraussetzung, dass virtuelle Simulationen, Digitalisierung, medial angepasste Imaginationen in die Realität umschlagen. Ansonsten bleibt die Ethik entweder Science Fiction oder hat andere Anwendungsfelder als bioethische Problemstellungen. Am Umschlagspunkt jedoch wird die Bioethik ebenso virtuell wie sie real wird. Es handelt sich um eine paradoxe Realitätsschöpfung, die gerade durch die „Vertreibung aus dem Paradies“ entsteht, nämlich durch einen Verlust an „wahrer“ Realität. Die wahre Realität verschwindet, indem sie in die Virtualität aufgehoben wird. Und genau an dieser Stelle entstehen bioethische Probleme und ihre Argumentationsformen. Bioethik wird damit aber nicht nur im virtuellen Raum verhandelt, sondern richtet sich auch auf den Ereignis**punkt** des Umschlags von Virtualität in Realität. Die Diskussion um *Zeitpunkte* wird hierfür paradigmatisch: Ab welchem Zeitpunkt von einem Embryo gesprochen werden kann, hängt ab von der virtuellen Genese des Menschen. Dass dieser Zeitpunkt bioethisch strittig ist, belegt, dass der Umschlagspunkt selbst nur retrospektiv verhandelt werden kann, nämlich erst dann, wenn die Virtualisierung des Embryos bereits als Realität außer Frage steht. Dadurch entzieht sich der Umschlagspunkt einer eindeutigen Betrachtungsweise.

Ähnlich beschreibt Falkner die Synthetische Biologie als einen Zwischenbereich: „einen Bereich zwischen Wissenschaft und Kunst, Realität und Fiktion, künstlichem Leben und lebendiger Kunst“. Der Umschlagspunkt, an dem ein Molekül lebendig wird, wird mit der „lebendigen Metapher“ markiert, die das Leblose als Lebendiges zeigt. Also nicht dass Leben synthetisch erschaffen worden wäre, steht im Vordergrund bioethischen Interesses. Sondern der schöpferische Akt als solcher, der aber nur retrospektiv erfasst werden kann, fasziniert und verunsichert. Seine bioethische Relevanz verdankt er aber gerade dem Umstand, dass er nur ungefähr erfassbar ist und man darüber streiten kann, ob der Mensch wirklich „Schöpfer“ oder nur „Plagiator“¹⁴ ist.

Michaela Hoffmann markiert das bioethische Interesse am Umschlagspunkt anhand der Kindeswunschbehandlung. Sie bezieht sich darauf in der Frage nach der Auflösung des Familiengeheimnisses: „Die Schwierigkeiten, den rechten Zeitpunkt für ein aufdeckendes Gespräch zu finden, spiegeln die ambivalenten Gefühle der Eltern um die Entstehung.“ Gerade also weil das Ereignis der Entstehung eine totalisierende Veränderung von Realität auch für die Eltern nach sich zieht, fehlt der kommunikable Zugriff auf dieses Ereignis, das als Drittes zwischen Virtualität und Realität nicht selbst zur Wirklichkeit gehört, sondern Wirklichkeit generiert. Zwar räumt Hoffmann ein, dass auch eine natürliche Empfängnis ein Widerfahrnis ist. Den Unterschied zur Künstlichen Befruchtung dagegen macht sie darin aus, dass Paare eine natürliche Schwangerschaft als Wunder verstehen, während das Wunder im Fall der Künstlichen Befruchtung geplant werde und damit wiederholbar sei. Das Phänomen des Umschlags wird damit sogar unsichtbar, obwohl er sich nach technischem Standard wiederholen lässt. Das Familiengeheimnis tabuisiert also weniger darum die Realität, um eine Wiederverzauberung zu suggerieren; vielmehr lässt es sich aus ontologischen Gründen nicht gerade heraus lüften, weil der Umschlag die Bedeutung der Entstehung eines Kindes total verändert. Der Umschlag von der Virtualität in die Realität hat die Realität so verändert, dass Bedeutungen und Referenzen unklar werden. In dieser Situation bleibt als Realitätsvergewisserung nur die Wiederholung des Umschlags, die von Reproduktionsmedizinerinnen mit ihren standardisierten Verfahren garantiert werden kann.

¹⁴ *Dabrock/Ried*: Weder Schöpfer noch Plagiator.

Wer die Zeugung des eigenen Kindes als Wunder erfährt, erlebt zugleich, wie dieses Wunder „wiederkommt“, wenn man es erinnert. Die Erinnerung an das Widerfahrnis vergegenwärtigt das Wunder. Nicht die Schwangerschaft kehrt wieder, aber das Wunder der Schwangerschaft. Der Widerfahrnscharakter eines geschehenen Wunders manifestiert sich als Vergegenwärtigung des Vergangenen. Realitätsvergewisserung geschieht hier als Erinnerung an das Wunder. Hoffmann beschreibt diese Gedächtniskultur als spezifische Leistung der Religion. – Eine andere Zeiddynamik hat demgegenüber die Realitätsvergewisserung durch Wiederholung. Indem Mediziner die menschliche Reproduktion nach standardisierten Verfahren wiederholen können, wird auch der Umschlag von der Virtualität in die Realität bei jeder Kindeswunschbehandlung wiederholt. Die Zukunft verspricht folglich die Realitätsvergewisserung. Während also bei der Erinnerung an das Wunder der Entstehung des eigenen Kindes das Wunder emotional vergegenwärtigt wird, verweist die Wiederholung auf die Realitätsvergewisserung in der Zukunft. Auch darauf könnte das Tabu des Familiengeheimnisses beruhen: Da das Zukünftige noch nicht ist, hat sich auch die Realitätsvergewisserung noch nicht ereignet. Es lässt sich dann nicht als Verlässliches aussprechen. Der Ausgriff der Virtualität auf die Realität hat auch hier eine totale Transformation der Realität zur Konsequenz.

In der Hirnforschung ermittelt auch Himmelreich einen Umschlag der Virtualität in die Realität, der erst im Rückblick erkennbar wird. Er referiert ein Experiment, bei dem ein Selbstmodell einen Roboter fernsteuern kann, indem es zu dessen Subjekt wird. Dieses Experiment belegt, „dass es etwas wie Avatare gibt.“ Ab wann das Selbstmodell die Steuerung über den Roboter übernimmt, lässt sich mit den Bewegungen des Roboters einigermaßen exakt darstellen. Spätestens in Himmelreichs Weiterführung einer Auferstehung des Subjekts in einem Avatar verwischen dagegen klare Zeitpunkte: Das Subjekt muss zunächst in einem Gehirn generiert werden, bevor es dann die Steuerung eines anderen intelligenten Systems übernimmt. Dann aber soll es von seinem Gehirn abgekoppelt werden können, um in demjenigen System zu „überleben“, dessen Steuerung es übernommen hat. Hier drehen sich Ursachen und Wirkungen zwischenzeitlich um. Ab wann das Selbstmodell das „Ich“ des zweiten Systems *geworden* ist, ist dabei eine schwierigere Frage als die, ab wann es die Steuerung des zweiten Systems übernommen hat. Die Frage nach dem Werden des Ich im zweiten System kann nur durch eine Selbstauskunft des Ich beantwortet werden und nicht dadurch, dass man Bewegungen beobachtet. Die Selbstauskunft kann sich aber das Ich nur im Rückblick geben.

Himmelreichs Untersuchung der neurophilosophischen Möglichkeit von Auferstehung ist nicht nur für religiöse Menschen interessant. Dass es Avatare gibt, belegt das Experiment vom ferngesteuerten Roboter auch unabhängig von der Vorstellung einer Auferstehung. Schon dabei ist die Ungleichzeitigkeit von Bedeutung, dass ein Subjekt erst noch *wird*, indem es bereits *ist*.

Was bioethisch im Hinblick auf die Zeit als Umschlagspunkt diskutiert wird, kann auch im Hinblick auf *Eigenschaften* zum bioethischen Fall konstruiert werden. Falkner erinnert an den Trend einer „Ontologisierung“ der Bioethik. Auch hier ist der Status des Embryos ein Beispiel, wenn das bloße Vorliegen von Eigenschaften des Embryos über seinen moralischen Status entscheiden soll (s. den Beitrag von Spieß). Es handelt sich um einen sachlichen Umschlagspunkt.

Dass diese Form der Realitätsvergewisserung auf einer Täuschung beruht, den Umschlagspunkt erwischen zu können, zeigt Horstmann am „ontologischen Status eines leblosen Computerprogramms“. Die Einbeziehung narrativ-fiktiver Gehalte in die Statusbestimmung zeigt an, dass sich die Untersuchung des ontologischen Status nicht vom bereits ereigneten Umschlag der Virtualität in die Realität befreien kann. Zudem ist das Subjekt, um dessen ontologischen Status es geht, selbst ein vorübergehendes Phänomen: Die Stimme des Computerprogramms „Samantha“ verweist auf einen Charakter „hinter“ ihr.

„Samantha, so müssen wir folglich annehmen, ist nicht nur die Stimme, sondern auch jenes Wesen, das diese Stimme hat und auch dann noch existiert, wenn sie verstummt.“ Unsere „Intuition“ zu dieser dauerhaften Existenz bezieht sich aber auf ein Wesen, das nicht anders identifiziert werden kann als über die vorübergehende Stimme. Das Dauerhafte inkarniert sich im Vorübergehenden und kann auch nicht unabhängig von diesem Umschlagspunkt ausgemacht werden. Eine verlässliche Realitätsvergewisserung verliert sich an das „Halbding“¹⁵ der Stimme.

Himmelreich führt vor, dass sich eine materialistische Deutung des Bewusstseins letztlich nur durchhalten lässt, wenn der Körper dabei zum Avatar mutiert. Sogar die physische Realität wird eine Erfindung des Subjekts, das es materialistisch doch nicht gibt. Natürlich könnte man Himmelreichs Gedankenexperiment einer Auferstehung materialistisch damit zurückweisen, dass eine solche unmöglich ist, wenn die neuronalen Bedingungen des Subjekts absterben. Dann aber fällt auch eine Bedingung einer materialistischen Bewusstseinstheorie selbst. Denn die Kontingenz des Selbstmodells sollte sich ja auch daran zeigen, dass es sich über andere Körper legen kann. Materialismus und Virtuelle Realität werden dann austauschbar. Einen analogen Fall der Virtuellen Realitätstäuschung hat Frank Martin Brunn am Beispiel im Sport vorgeführt, nämlich beim Doping: Die bloße Überschreitung von Grenzwerten entscheidet über den Ausschluss vom Wettkampf, ohne dass dazu ein schuldhaftes Verhalten nachgewiesen werden muss. Diese Regel beschreibt Brunn als ein *Zurücktreten* der „ontologischen Dimension“. Die Eigenschaften nämlich, an denen der Dopingsünder überführt wird, belegen nicht seine reale Schuld, sondern ersetzen die Ebene der Realität durch ein Konstrukt. Nicht nur die Sportregeln sind soziale Konstruktionen, sondern auch für die Übertretung dieser Regeln ist die Frage der Realität nivelliert. Der bloße konstruierte Grenzwert symbolisiert den sachlichen Umschlagspunkt, an dem die Realität transformiert wird. Der Sportler wird so behandelt, *als ob* er verbotene leistungsfördernde Substanzen eingenommen hat, auch wenn dies nicht der Fall gewesen ist. Aber wie es „wirklich“ gewesen ist, spielt keine Rolle in einer Virtuellen Realität, die sich im Umschlagspunkt über die gesamte Realität legt. Die Diskussion um angemessene Sanktionen ist nur einer unter mehreren Themenbereichen zur Dopingproblematik. Ebenso ist die exakte Höhe der Grenzwerte ein entscheidendes Kriterium für den Dopingfall, also die Frage nach dem genauen Umschlagspunkt. Hier wird eine Scheinobjektivität konstruiert, um dem durchaus realen Betrugsrisiko zu begegnen. Dabei wird allerdings der reale Betrug eingetauscht gegen messbare Ergebnisse, die auch für etwas anderes stehen könnten. Auch dieses Zurücktreten der ontologischen Dimension belegt die Transformation der Realität ins Virtuelle.

Die metaethische Bestimmung der virtuellen Bioethik

Metaethisch ist also festzuhalten, dass die typischen Statusfragen der Bioethik auf einer grundsätzlichen Verunsicherung des Realitätsbewusstseins beruhen. Im Fokus steht deshalb der Umschlagspunkt des Virtuellen ins Reale, weil jegliche Realitätsvergewisserung auf diesen Punkt zusammengeschmolzen ist, während sich nach dem Umschlag in einer virtuellen Lebenswelt die Differenzen zwischen Sein und Schein verwischen.

Daraus ist allerdings nicht normativ-ethisch zu folgern, dass der Umschlagspunkt das ethische Interesse zu Recht beansprucht. Gerade weil der Umschlagspunkt ein Drittes zwischen Virtualität und Realität bildet, lässt er sich nicht in derselben Weise rekonstruieren wie virtuelle oder reale Gegenstände. Das ist ein wesentlicher Grund dafür, dass bioethisch verhandelte Statusfragen in der Regel „vernünftig umstritten“¹⁶ bleiben. Die Statusdiskussionen innerhalb der Bioethik können auch als verzweifelte Versuche nach

¹⁵ Hermann Schmitz: *Der Leib, der Raum und die Gefühle*; Ostfildern 1998, 58.

¹⁶ Forst: *Toleranz im Konflikt*, 613.

Realitätsvergewisserung gelesen werden. Sie sind dann Indikator dafür, dass Bioethik den realen Boden bereits verlassen hat und eine virtuelle Disziplin darstellt. Welche normativ-ethischen Konsequenzen daraus zu ziehen sind, dass der Umschlag von Virtualität zur Realität bioethische Probleme beherrscht, lässt sich aus dieser metaethischen Einschätzung nicht ableiten. Dafür müsste das Umschlagsphänomen näher daraufhin untersucht werden, ob es selbst legitime normative Gehalte besitzt.

Die metaethische Einschätzung zur Bedeutung des Umschlags von Virtualität in Realität weist allerdings darauf hin, dass Bioethik eine virtuelle Disziplin ist. Sie setzt erst ein, nachdem die Realitäten umgeschlagen sind, und beruht auf einer grundsätzlichen Realitätsverunsicherung. Es wird nicht einfach der Status von distinkten Entitäten verhandelt, sondern auch der Status der Verfahren, durch die diese Entitäten in Erscheinung treten. Salopp ausgedrückt: Man traut nicht nur dem Gegenstand nicht, sondern auch seinen eigenen Augen nicht mehr. Deshalb zweifelt man am Übergriff der Synthetischen Biologie, weil man nicht wahr haben will, was das Verfahren anzeigt, nämlich die Entstehung künstlichen Lebens. Was landläufig als „narzisstische Kränkung“ tituiert wird, weil Computer schneller rechnen als der Mensch oder weil die künstliche Reproduktion des Lebens das Wunder des Lebens beseitigt, markiert einen tiefer sitzenden Wandel, nämlich die Verunsicherung des Realitätsbewusstseins. Der Rekurs auf Statusfragen löst diese Verunsicherung nicht, sondern belegt das Bedürfnis nach Realitätsvergewisserung. Ursache für diese Verunsicherung ist das Ereignis des Umschlags, an dem die Realität als ganze ihren Status transformiert, dort, wo sich die Virtualität auf die Realität legt.

Die normativ-ethische Dimension

Wenn es stimmt, dass die Manipulation des Lebens durch die Biotechnologie die Realität als ganze transformiert, so gilt das auch für das bioethische Denken. Die bloße Existenz der Bioethik indiziert die Transformation der Realität. Prägnant formuliert: Bioethik gibt es selbst nur als manipuliertes Denken. Folgerichtig kann die Frage, wie die biotechnologischen Möglichkeiten ethisch zu bewerten sind, selbst nur in der Klammer der Manipulation behandelt werden. Theologisch ausgedrückt ist Bioethik nur als „infralapsarische“ Disziplin möglich, als Denkart nach dem „Sündenfall“, die nicht mehr hinter ihn zurückspringen kann. Eine Bioethik wird immer virtuell sein. Die Fokussierung auf den Umschlagspunkt, wie sie sich in Statusfragen ausdrückt, ist auch der verzweifelte Versuch, sich aus dieser Umklammerung zu lösen. Ebenso verzweifelt erscheinen hier fundamentalistische Argumentationsfiguren etwa religiöser Art, die mit der Schöpfung Gottes argumentieren. Wer Eingriffe ins Leben mit dem Rekurs darauf ablehnt, dass Gott das Leben geschaffen habe und dass er allein darüber verfügen dürfe, möchte hinter die virtuelle Denkart zurückspringen in ein Gebiet realer Verlässlichkeiten. Auch deshalb zielen diese Argumentationsfiguren am Diskursthema ihrer Gesprächspartner vorbei.¹⁷ Das Problem religiös-fundamentalistischer Argumentationsfiguren besteht weniger darin, dass sie ethisch keine universalisierbaren Ansprüche begründen können¹⁸, sondern vielmehr darin, dass sie mit ihrem Versuch scheitern, sich einer Realität zu vergewissern, die mit dem Umschlag des Virtuellen ins Reale verloren gegangen ist. Diese Argumentationsfiguren sind also bereits binnentheologisch als „supralapsarische“ Missverständnisse zu durchschauen. Nun hat die Ethik ein Wächteramt. Legt man ein enges Ethik-Verständnis zugrunde, das nicht absolute Werte akklamiert, sondern sich an der konkreten sozialen Interaktion orientiert, so

¹⁷ *Martin Hein*: Präimplantationsdiagnostik. Überlegungen zur Begründung ihrer Ablehnung aus evangelischer Perspektive; ZTHK109/2012, 501–515. *Michael Moxter*: Präimplantationsdiagnostik. Einige Gründe, warum die Kirche zu einem anderen Urteil kommen sollte; ZTHK109/2012, 516–542.

¹⁸ *Forst*: Toleranz im Konflikt, 612.

hat die Ethik zumindest die Leidtragenden sozialer Interaktionen auszumachen und einen Interessenausgleich zwischen allen Interessenträgern zu skizzieren. Auch nach einer virtuellen Transformation der Realität kann es noch „reale“ Leidtragende geben.

Andererseits ist es ebenso möglich, dass das Leid nur virtuell erkennbar wird, sowohl für die Betroffenen als auch für die ethische Analyse. Beispielhaft führt das der Beitrag von Michaela Hoffmann vor, wie die advokatorische Position für ein virtuelles Kind nicht nur virtuelle Ansprüche des Kindes rekonstruiert, sondern dabei selbst virtuell wird. Für eine normativ-ethische Prüfung bleibt der Bioethik keine Alternative, als sich mit virtuellen Interessen zu beschäftigen. Dabei sollte sie allerdings ihr virtuelles Gegenstandsfeld genau beschreiben können. Mit dem Umschlag des Virtuellen ins Reale verändert sich die Bedeutung grundlegender bioethisch relevanter Begriffe. In diesem Epilog soll diese Veränderung anhand der vorliegenden Beiträge skizziert werden.

Bio-

Es ist bereits auffällig, dass biologische Fakten oder Phänomene in diesem Band eine relativ geringe Rolle gespielt haben. Bioethik kann in weiten Teilen auch unternommen werden, ohne dabei das „Bio-“ näher in den Blick zu nehmen. Als Phänomen scheint es zwar nicht entbehrlich, aber doch als Referent für die Bioethik unscharf zu werden, da sie sich zu einem erheblichen Teil mit biotechnologischen Sachverhalten beschäftigt. Biotechnologie wiederum meint nicht eine dem Biologischen inhärente Technik, wie etwa bei motorischen Körperbewegungen, sondern die technologische Nutzung des biologischen Gegenstandsfelds. Das Biologische wird zum Rohstoff, der durch biotechnologische Verfahren und Resultate zu einem künstlichen Gegenstand umgearbeitet wird. Sogar Eigenschaften wie „Weiblichkeit“ werden fortan durch Fremdzuschreibungen bestimmt und dabei ihrer „chromosomalen Disposition“ entkleidet (Horstmann). Und auch Himmelreichs „Neuschöpfung“ des Subjekts „in einem neuen Körper“ macht letztlich das Biologische verzichtbar. Das Selbstmodell muss nur die Kontrolle über den Körper gewinnen. Daran ändert sich nichts dadurch, dass das Resultat wiederum biologisch ist – das Gehirn des Avatars etwa. Denn biotechnologische Artefakte entkommen prinzipiell nicht mehr der technologischen Messung. Dasselbe gilt von synthetischen Zellen, lebendem Gewebe der Stammzellforschung oder künstlich befruchteten Eizellen.

Brunn deutet an, dass auch sportliche Körperbewegungen technisch und kulturell durchdrungen sind. Zwar ist er skeptisch bezüglich der Annahme, der Körper könne technisch transzendiert werden. Dennoch weist er des Öfteren auf eine „Natürlichkeitsfiktion“ des Sports hin. Der biologische Körper erscheint daher zwar noch, aber er erscheint als der verschwundene. Er tritt hinter kulturelle Konventionen sportlicher Regeln zurück, von denen laut Brunn gilt, dass sie „vage“ sind.

Man kann diese Beobachtung in Gehlens Sinne als eine „zweite Natur“ verstehen, wie es Brunn auch unternimmt. In diesem Fall wäre die Virtualisierung des Biologischen kein prinzipiell neues Phänomen, sondern würde mit den Neuen Medien allenfalls eine neue Stufe erreichen. Während aber bei Gehlen die zweite Natur als eine Form der menschlichen Selbstbehauptung gegen die erste Natur verstanden wird, setzt mit der Biotechnologisierung des Sports umgekehrt eine Herrschaft über den Sportler ein. Brunn markiert diesen Effekt mit dem Verschwinden der Person der Athleten.

Ausdrücklich beschäftigt sich Falkner mit der Virtualisierung des Biologischen, die er in der Molekularisierung, Digitalisierung und der Fokussierung auf das „Design“ ausmacht. Diese Prozesse belegen zum einen „instrumentalistischen Zugriff auf Leben“. Zum anderen wird aber der Phänomenbereich des Biologischen selbst virtuell bestimmt. Das Biologische kann ja einerseits als das Phänomen des Lebens selbst dargestellt werden. Andererseits kann man

damit aber auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Leben meinen. Wie Falkner in einem kurzen wissenschaftshistorischen Exkurs darstellt, fusionieren beide Bedeutungen aber in einer Linie von Erwin Schrödinger zu Craig Venter. Deren gemeinsame Frage „Was ist Leben?“ wird so beantwortet, dass die molekularbiologische und digitale Modellierung den Phänomenbereich überhaupt erst eröffnet, auf den sich die wissenschaftliche Arbeit bezieht. Genau darin besteht die epistemische Funktion von Metaphern in der Biologie. Sie sind wissenschaftlich, indem sie kreativ das wissenschaftliche Gegenstandsfeld überhaupt erst erschaffen. Ohne die heuristische Methode der Metaphorisierung gäbe es also den Phänomenbereich des Biologischen nicht – und folglich kein Leben. Folgerichtig schließt Falkners Beitrag normativ-ethisch mit wissenschaftskritischen Anmerkungen. Denn wenn die Virtualisierung den Phänomenbereich des Lebens erst erschafft, entsteht eine Hyperrealität der Selbstbewahrheitung, die eine Immunisierung wissenschaftlicher Hypothesen erzeugt. Daher mahnt Falkner angesichts „ideologisierender Verklärung“ die „aufrichtige Darstellung“ an. Eine Wiederkehr des unberührten Biologischen deutet Falkner dagegen nicht an. Vielmehr bemisst er den Eingriff der Virtualisierung auf den Phänomenbereich des Lebens an wissenschafts-immanenten Konstruktionsregeln. Eine Metaphorisierung der Biologie kann aus epistemologischer Sicht weiterführend sein, aber auch den Einblick in den Phänomenbereich vernebeln. Bioethik versteht sich in diesem Sinne normativ als Wissenschaftskritik.

Natürlichkeit

Es dürfte nicht mehr überraschen, dass auch die Natur oder Natürlichkeit als virtuelles Konstrukt gebildet wird, das mit einer von menschlicher Manipulation unberührten Welt nichts zu tun hat. Bei Spieß kommt die Natur selbst nur noch als Metapher vor. „Dämme werden gebaut, um sich vor Wassermassen zu schützen ... Damnbrüche sind dementsprechend Folgen von Naturkatastrophen. Im Kontext des Stammzelldiskurses wird im Rahmen der DAMMBRUCHMETAPHORIK die ES-Forschung als ein folgenschweres Ereignis konzeptualisiert, das Opfer fordert und gesamtgesellschaftlichen Schaden anrichtet.“ Die Wiederkehr der Natur zeigt sich als argumentative Konstruktion, für die es keine natürlichen Ursachen gibt. Auch die naturalistische Selbstbewusstseinstheorie, die Himmelreich reflektiert, schiebt sich in die Virtualität, weil im Selbstmodell allenfalls Möglichkeiten simuliert werden, aber keine Realität repräsentiert ist. Die Virtualität wird ein Teil der Natur, und zwar sowohl im phänomenalen Selbstmodell als auch in der Theorie dazu. Die Theorie macht retrospektiv die Natur zum virtuellen Konstrukt, indem sie ihren virtuellen Anteil rekonstruiert.

Die Natur schwimmt mit dem Künstlichen, wenn auch nach Falkner „die Unterscheidung des vom Menschen Gemachten und von Natur aus Gewachsenen in Frage gestellt“ wird. Brunn bezweifelt in der Doping-Frage, dass die Unterscheidung zwischen dem „naturwüchsig Künstlichen“ (Training) und dem „kunstwüchsig Künstlichen“ (Doping) durchgehalten werden kann, und spricht stattdessen von der „Natürlichkeitsfiktion“ im Sport. Diese Fiktion wird vom kulturellen Konstrukt des Sports generiert. Im Gegensatz zur Feststellung, dass die Kultur die Natur des Menschen sei¹⁹, bedeutet diese Beobachtung, dass Natürlichkeit nicht etwa der menschlichen Kultur inhärent ist, sondern überhaupt erst geschaffen wird. In Hoffmanns advokatorischer Position für das „virtuelle Kind“ zeigt sich daher eine bioethisch eigentümliche Dialektik: Zwar wird dem Paar, das sich einer Kindeswunschbehandlung unterzieht, eine höhere Verantwortung für das Kind bescheinigt als Eltern einer „natürlichen Zeugung“. Jedoch ergibt sich diese Gewichtung erst aus der

¹⁹ Volker Gerhardt: Individualität. Das Element der Welt; München 2000, 127.

virtuellen Positionierung der Bioethikerin. Das „virtuelle Kind“ besitzt virtuelle Interessen. Folglich kann eine Gewichtung der ethischen Verantwortung nur unternommen werden, wenn dabei die virtuelle Perspektive eingenommen wird. Es wird dann nicht im Namen der Natürlichkeit argumentiert, sondern – wie sich mit Spieß’ Beitrag analog zeigen lässt – die natürliche Zeugung als Gegenzug *entworfen*, um die Verletzlichkeit des virtuellen Kindes hervorzuheben.

Das Argumentieren mit „psychological burdens“ für ungeborenes menschliches Leben ist in der Bioethik typisch.²⁰ Ihm wird in der Regel entgegengehalten, dass es das Kind nicht gäbe, wenn man das Risiko des psychological burdens nicht in Kauf nimmt. Die Alternative für ein virtuelles Kind mit psychological burdens wäre gar kein Kind. Und was wäre für das Kind dann besser?²¹ Der Vergleich hinkt freilich, weil es „für das Kind“ nicht besser sein kann, nicht zu existieren, wenn es aufgrund seiner Nicht-Existenz gar nicht in der Perspektive stehen kann, etwas besser oder schlechter zu finden. – Dieser Widerspruch wird dagegen aufgehoben, sobald die Interessen eines virtuellen Kindes erhoben werden. Das Kind existiert virtuell, und seine psychischen Belastungen werden mit einer *virtuell erzeugten natürlichen* psychischen Verfassung verglichen. Eine natürliche psychische Verfassung besitzt das Kind aber nur innerhalb des virtuellen Raums, weil es nicht anders geboren werden kann als unter den virtuell erhobenen psychischen Belastungen. Auch hier zeigt sich die Natürlichkeit als Fiktion in bioethischen Argumenten, die nichtsdestotrotz darin überzeugungswirksamer sein können, als die virtuellen Interessen eines virtuellen Kindes zu ignorieren.

Bioethik beschäftigt sich in vielerlei Hinsichten nicht mit natürlichen, sondern mit virtuellen Subjekten. Leidtragende können Ungeborene, Verstorbene, künstliche Subjekte und sogar Lebewesen sein, die nicht einmal potenziell geboren werden (embryonale Stammzellen). Zur normativen Aufgabe der Bioethik gehört es, nicht der Virtualität in eine scheinbare Unberührtheit entkommen zu wollen, sondern auf richtige Weise in die Virtualität hineinzufinden. Der richtige Weg der Bioethik verläuft nicht rückwärts, sondern vorwärts. Logische Widersprüche wie der Vergleich zwischen einem psychisch belasteten und keinem Subjekt können im virtuellen Raum durchaus als sinnvolle Paradoxien erscheinen, aus denen sich Handlungsorientierungen ableiten lassen. Auch und gerade als überwundene kann Natürlichkeit ethisch eine Rolle spielen. Natürlichkeitsfiktionen können daher sozial und normativ sinnvolle Konstruktionen sein, wenn ihre Einbettung in die Virtuelle Realität durchschaut wird. Die Bioethik steht vor der Herausforderung einzugestehen, dass es keinen Weg zurück in eine unberührbare Natur gibt, dass aber die argumentative Funktion der Natürlichkeit eine bleibende Ressource der ethischen Orientierung darstellt.

Körper und Leib

Virtuelle Welten sind körperliche Welten, in denen Subjekte immersiv eingebunden sind. Insofern sind sie auch rückbezogen auf das leibliche Erleben. Auf diese Weise bewegen sich Menschen vor einem Monitor durch Simulationsprogramme, als wären sie selbst der Körper auf dem Display. Dadurch könnte der Leib ein Widerlager gegen die Auflösung der erlebten physischen Realität in die Virtualität bilden. Bei den hier behandelten Themen spielte Leiblichkeit hingegen keine herausgehobene Rolle. Und die Begriffe, die phänomenologisch mit Leiblichkeit assoziiert werden können, nämlich das Subjekt oder das Selbsterleben,

²⁰ *Lukas Ohly*: Der gentechnische Mensch von morgen und die Skrupel von heute. Menschliche Leibkonstitution und Selbstwerdung in den prinzipiellen Einwänden an Keimbahntherapie und reproduktivem Klonen; Stuttgart 2007, 16, 21.

²¹ *Richard Dawkins*: What’s Wrong with Cloning? in: *Martha C. Nussbaum/Cass R. Sunstein* (Hg.): Clones and Clones; Facts and Fantasies about Human Cloning; New York/London 1999, 54–66, 60; *Richard A. Epstein*: A Rush to Caution: Cloning Human Beings; in: *Nussbaum/Sunstein* (Hg.): Clones and Clones, 262–279, 269.

erfahren in den Beiträgen dieses Bandes eine zunehmend überpersönliche Färbung. In der Synthetischen Biologie wird allenfalls noch von einem gattungsbewussten Selbst gesprochen. Falkner behandelt das menschliche Selbstverständnis im Sinne eines Gattungsbewusstseins. Und Himmelreichs Gedankenexperiment vom Sitz des Subjekts in einem Avatar macht den Körper zu einem reinen Objekt subjektiver Wahl.

In Brunns sportethischer Untersuchung wird der Begriff der „Selbstbeobachtung“ entleiblicht: Sie wird „an Hand isolierter Einzelkriterien“ vollzogen. Anstelle des „unmittelbaren Selbsterlebens“ tritt eine distanzierte Sicht auf den Körper, in denen „^{der Handlungsvollzug auf seine} verobjektivierbaren Aspekte reduziert“ wird. Bei diesen Beobachtungen lässt sich nicht einmal mehr davon sprechen, dass die Erste-Person-Perspektive in die Dritte-Person-Perspektive übergeführt wird, wie dies materialistische Dekonstruktionen der Subjektivität versuchen. Vielmehr wird nun gegen das unmittelbare Selbsterleben das *Unpersönlichwerden* gestellt. „Isolierte Einzelkriterien“ beziehen sich zwar noch auf einen bestimmten Sportler. Allerdings sind Einzelkriterien als technische Standards auf jeden Sportler übertragbar. Zudem wird der Sportler, der diese „verobjektivierbaren Aspekte“ besitzt, nicht als Subjekt interessant, sondern allenfalls als Vertreter einer Mannschaft, zudem als mehr oder weniger beliebig austauschbarer Vertreter. Der von Brunn beschriebene Verlust an Leiblichkeit und Selbsterleben führt somit zu einer Isolierung von Eigenschaften, für die es sekundär ist, dass sie von jemandem gehabt werden. Beispielhaft führt Brunn die Stereotypie von Bildern der Sportberichterstattung vor. Selbst die geschlechtlichen Stereotypen, die dabei kultiviert werden, bedienen dabei in erster Linie kulturelle Erwartungen der Zuschauer und ignorieren dabei das geschlechtliche Eigenleiberleben der Sportler.

Was Gilles Deleuze am Kino gezeigt hat, nämlich eine fortschreitende Anonymisierung von Bildern²² und ein Unpersönlichwerden leiblicher Reflexe (Affekte) und des Gesichts²³, wiederholt sich hier am Beispiel von Sportberichterstattung und Trainingsaufnahmen. Dem unpersönlichen Körper steht zwar noch der Sport selbst als ein „leibliches Spielen“ gegenüber. Aber offenbar ist das leibliche Selbsterleben dabei von der Virtualität des Sports entkoppelt.

Diese Entkopplung zeigt sich auch in Hoffmanns Darstellung einer Pathologisierung des Körpers, wie sie von Paaren bei einer Kindeswunschbehandlung erlebt wird. Die Frau erlebt ihren Körper als „unweiblich“ und die Behandlung als schamvoll. Auch der von der Reproduktionsmedizin behandelte Körper verliert dabei die Persönlichkeit, und zwar nicht nur als je meine Persönlichkeit, sondern als Kategorie. Das Schamgefühl muss zwar das Selbst noch irgendwie auf sich selbst zurückwerfen, allerdings nun mangels eines Körpers, in dem es sich inkarniert. Gerade der *Körperverschwendung* beschämt und damit die Ablösung der Person von der Körperlichkeit.

Das Computerprogramm „Samantha“ in Horstmanns Beitrag zeigt die gleiche Isolation körperlicher Merkmale von einem Körper. Samantha ist körperlos, hat aber eine Stimme und ist „weiblich“. Sie hat keine Augen, aber einen Blick: Sie schaut mit Hilfe einer Kamera. Gerade dadurch erkennt Horstmann eine gewisse Wiederkehr des Körpers, wenn auch eine widersprüchliche: Samantha scheint „sich also nicht in der Software zu erschöpfen, sondern bis zu einem gewissen Grad auch die Hardware zu absorbieren, von der sie hervorgebracht wird.“ Denn als Computerprogramm kann sie in mehreren Computern zugleich aktiviert werden und somit Körperlichkeit transzendieren.

Bioethik kann sich hier nur mit entleibten Leidtragenden befassen. Das Leid ist auch nach der Virtualisierung der Körper an den Subjekten hängen geblieben; aber worauf es sich bezieht außer auf eine indifferente Selbstbezüglichkeit, lässt sich dann kaum bestimmen, es sei denn, man lässt Doppelreferenzen zu (der Körper ist sowohl der virtuelle als auch der verschwundene). Es fällt auf, dass Hoffmann davon spricht, dass der unerfüllte Kinderwunsch

²² Gilles Deleuze: Das Bewegungs-Bild. Kino 1; Frankfurt 1989, 279.

²³ Deleuze: Das Bewegungs-Bild, 138f.

„nicht körperlich weh“ tut. Diese Feststellung ist erst nach dem Umschlag des Virtuellen ins Reale wahr geworden, nämlich erst dann, wenn der Körper, der schmerzen könnte, verschwunden ist. Solange dagegen das Subjekt im Leib inkarniert gewesen ist, konnte sich der unerfüllte Kinderwunsch im Eigenleiberleben einbrennen. Gegen die Scham des eigenen Körpers steht in der Virtualität die Scham der eigenen Körperlosigkeit. Eine virtuelle Bioethik steht vor der Herausforderung, Leid körperlos zu beschreiben: Zwar ist auch ein virtuelles Subjekt noch in einer Welt, aber weil diese Welt virtuell ist, fehlt dem Subjekt die körperliche Entsprechung seines Leibs. Es ist auf sich selbst zurückgeworfen, wenn es leidet. Es findet außer seiner selbst keine Anhaltspunkte, wo das Leid wehtut. Denn das, was noch wehtun könnte, ist unpersönlich geworden. Als Korrelat des Leidens bleibt lediglich das unpersönliche Allgemeine. Nur sofern die Allgemeinheit einer Öffentlichkeit darüber aufklärt, dass sich im virtuellen Körper ein Defizit oder Handicap zeigt, kann sich das Subjekt noch darin vergewissern, dass es zu Recht leidet. Diese Komplementarität persönlichen Leids und unpersönlicher Korrelate wirft das Subjekt zurück auf die reine Reflexivität eines körperlosen In-der-Welt-seins.

Die Herausforderung der Bioethik besteht daher darin, dem entleibten Subjekt eine Stimme zu geben, die noch ihm selbst gehört, anstatt im Chor der unpersönlichen Allgemeinheit zu verstummen. Es geht also darum, die *reine Subjektivität* berücksichtigungsfähig zu machen. Dazu bedarf es einer neuen phänomenologischen Untersuchung der Subjektivität, die einen dritten Weg beschreitet zwischen Cartesianismus und Leibphänomenologie.

Menschenwürde

Abschließend soll noch die Anschlussfähigkeit von zwei Prinzipien der Ethik für eine Virtuelle Bioethik skizzenhaft getestet werden, nämlich der Prinzipien Menschenwürde und Gerechtigkeit. Es handelt sich dabei um einen Ausgriff, weil beide Prinzipien keine prominente Rolle in den vorliegenden Beiträgen spielen. Dennoch hat sich dieser Ausgriff in den vorigen Bemerkungen zur post-korporalen Subjektivität angedeutet: Wenn das leidfähige Subjekt als solches in der Virtuellen Realität gefährdet ist, müssen ethische Prinzipien neu auf dieses Problem abgestimmt werden.

Brunn merkt an, dass ethische Orientierungen besser durch Leitbilder als durch Prinzipien erzielt werden. Damit möchte er die Alternative von realen vs. konstruierten Prinzipien durchbrechen. Die Pointe seines Arguments liegt darin, dass selbst konstruierte ethische Leitbilder „nicht beliebig“ sind. In der Konstruktion tut sich gegen willkürliche ethische Grundlegungen ein inhärentes Widerlager auf. Das gilt auch von Virtuellen Welten. Brunns Charakterisierung von Leitbildern ähnelt Lacans Differenzierung von (konstruierter) Realität und ihrer Bestimmung durch das unverfügbare Reale.²⁴

Spieß weist am Beispiel der Debatte um Stammzellforschung darauf hin, dass die Argumentation über den Menschenwürdebegriff sowohl in unterschiedlichen sprachlichen Topoi angesiedelt ist (Topos vom Heilen und Helfen vs. Waren- und Industriemetaphorik) als auch verschiedene Bedeutungen der Menschenwürde unterlegt. Der inflationäre Gebrauch des Menschenwürdebegriffs in bioethischen Debatten legt nun nahe, dass bei aller Unschärfe auch in der Virtuellen Realität das Leitbild menschlicher Würde nicht hintergangen werden kann. Allerdings belegt die übermäßige Verwendung des Menschenwürdebegriffs auch eine Suchbewegung zum normativen Charakter der Menschenwürde. Wie post-korporal ist der Mensch wirklich im virtuellen Zeitalter? Und wie kann sich ein körperloses In-der-Welt-sein noch sinnvoll auf das Menschsein berufen, um Abwehr- und Schutzrechte zu beanspruchen?

²⁴ Dungs: Anerkennung des Anderen im Zeitalter der Mediatisierung, 297.

Am Beispiel gefragt: Referiert nicht einerseits in der Debatte um Stammzellforschung der Embryo auf ein Lebewesen, das niemals als Mensch geboren werden wird, weil eine Stammzelle außer zu Forschungszwecken niemals isoliert werden würde? Und wird nicht andererseits das „virtuelle Kind“ bei der Diskussion um Kindeswunschbehandlung eines Tages ein Kind aus Fleisch und Blut sein? In beiden Fällen wird die Menschenwürde einem virtuellen Wesen zugerechnet, das zum Zeitpunkt der Verhandlung körperlos ist. Solche Diskussionen weisen wieder zurück auf den *Zeitaspekt* einer Menschenwürdeverletzung. In der Virtuellen Realität kehrt sich die Zeitdynamik um: Jemand kann im „realen“ Leben einen Mord planen, lange bevor er ihn durchführt. Aber das Mordopfer wird erst zu dem Zeitpunkt in seiner Menschenwürde verletzt, an dem der Mord verübt wird. Es kann zwar auch hier der „Zeitpunkt“ des Mordes zerdehnt sein, etwa wenn die Briefbombe bereits verschickt worden ist. In diesem Fall hat der Akt der Menschenwürdeverletzung bereits begonnen, ohne aber dass die Menschenwürde im echten Sinn „vor“ der Tat verletzt worden wäre. – Eine andere Zeitdynamik zeigt sich aber beim „virtuellen Kind“. Dort verändert der Umschlagspunkt, in dem die Virtualität in die Realität eindringt, auch das Zeitgefüge: Die Würde eines Menschen kann verletzt werden, noch bevor es ihn überhaupt gibt. Die Post-Korporalität der Menschenwürde wird hier darin markant, dass sie nur dann verletzt wird, wenn das Kind eines Tages geboren wird. Dagegen wird seine Menschenwürde respektiert, wenn es nie geboren wird.

An der Gegenüberstellung von virtueller und physischer Realität zeigt sich allerdings auch eine Ungenauigkeit. Denn auch das körperlose Subjekt kann bereits verletzt werden, bevor es geboren wird. Hoffmann beschreibt die Virtualität als Raum, in dem die Eltern auf das virtuelle Kind „psychisch reagieren“. Das ungezeugte Kind existiert allerdings nur als projiziertes Kind in diesem Raum und hat *für sich selbst* keine Subjektivität. Im virtuellen Raum wird ihm das Subjekt-Sein allenfalls von anderen zugerechnet.²⁵ Hier wird eine Doppel-Referenz des Subjekt-Begriffs vorgenommen: Damit das Subjekt in seiner Menschenwürde unverletzt bleibt, darf es nicht existieren. Diese Position setzt dabei eine Prä-Existenz des virtuellen Kindes voraus. Im virtuellen Raum ist aber das Kind nur im Hinblick auf eine mögliche Kindeswunschbehandlung prä-existent. Für den virtuellen Raum trifft folgende prägnante Formel zu: Natürlich gezeugte Kinder sind niemals prä-existent gewesen. Das belegt den Einfluss des Umschlagspunkts des Virtuellen ins Reale auf das Zeitgefüge. „Was ist der Mensch?“ Die normative Rolle des Leitbildes Menschenwürde ist von der Beantwortung dieser Frage unabhängig. Auch die Bioethik kann nicht darauf warten, bis diese Frage beantwortet ist. Biotische und psychische Sachverhalte spielen zwar noch irgendwie in die Menschenwürde virtueller Wesen hinein, nicht allerdings weil sie *für sich selbst* realisiert sind, sondern weil sie virtuell zugerechnet werden. Anscheinend besitzt die Menschenwürde sogar bei nicht-existenten Menschen ein unhintergebares Widerlager, das sich aufdrängt, wenn diese Menschen in den virtuellen Raum gezogen werden. Ihre Prä-Existenz vertritt dann ihre Existenz – und auch nur bei virtuellen Menschen. Das Subjekt als körperloses In-der-Welt-sein steigert sich in diesen Fällen zum „subjektlosen Subjekt“, das zwar nicht für sich existiert, aber *für andere prä-existiert*.

Dasselbe Ergebnis resultiert übrigens auch, wenn man die Position zurückweist, dass es für das virtuelle Kind besser wäre, wenn es nie geboren wird. Denn auch dann vergleicht man seine Prä-Existenz mit seiner Existenz. Man betrachte folgenden Fall: Es könnte gegen den Schutz des prä-existenten Kindes dagegegehalten werden, dass man nur einem Menschen aus Fleisch und Blut schaden kann, dass es aber geradezu ein Widerspruch zur Menschenwürde-Idee darstellen würde, einem Menschen deshalb das Leben zu versagen, weil man ihm sonst schaden könnte. Ein solches Votum für das Leben nimmt aber ebenso eine advokatorische Position für das virtuelle Kind ein und projiziert dabei dessen Prä-Existenz.

²⁵ Ohly: Der gentechnische Mensch von morgen und die Skrupel von heute, 119f.

Nur scheinbar könnte schließlich eine „agnostizistische“ Position die Doppel-Referenz des Menschen vermeiden. Eine solche Position würde lauten, dass wir es nicht wissen können, ob es für das virtuelle Kind besser ist, geboren zu werden oder nicht. In diesem Fall enthält man sich einer Entscheidung und überlässt die Zukunft der virtuellen Lotterie. – Eine solche Position ist aber ethisch widersprüchlich, weil die Entscheidung für oder gegen eine künstliche Befruchtung keine natürliche Lotterie ist, sondern von Menschen herbeigeführt wird. Wer sich hier enthält, muss dabei zugleich erwarten, dass andere die Entscheidung herbeiführen und dabei die Menschenwürde des virtuellen Kindes zu beachten haben – und dabei in beiden Fällen ein prä-existentes virtuelles Kind einführen.

Das Beispiel legt den Horizont frei für die These, dass bioethische Prinzipien selbst virtuell sein müssen. Dazu bedarf es eines Menschenwürdekriteriums, das selbst virtuell ist, um den Referenten zu treffen, auf den es sich beziehen soll. Es darf in der Bioethik nicht darum gehen, angesichts technologischer Fortschritte ethische Prinzipien durch eine veränderte Ethik abzulösen (Fehlschluss des technologischen Primats), sondern ethische Prinzipien auf eine Ebene zu erweitern, die zwischen Realität und Fiktion liegt.

Anscheinend spielt dabei die Aufspaltung des Subjektbegriffs eine Schlüsselrolle, die das Für-sich-Sein des Subjekts von seinem Für-andere-Sein unterscheidet. Sogar in Himmelreichs materialistischer Variante der Auferstehung wird diese Doppelrolle kenntlich: Das Selbstmodell kann nach dem Tod des Gehirns nur weiterexistieren, wenn zwischendurch zwei Selbstmodelle dasselbe System repräsentieren, bis schließlich das Nachfolge-Subjekt im Zustand der Auferstehung das Ursprungs-Subjekt verdrängt hat. Hier liegen das Für-sich und das Für-andere in einer systemimmanenten Konkurrenz, die ethisch sogar zu einem Dilemma führen kann: Der Tod des einen Selbstmodells ist der Fortexistenz des anderen geschuldet. Himmelreichs Szenario zeigt, dass der Subjektbegriff nicht einfach die Normativität der Menschenwürde ablösen kann, weil die Gleichheit aller Subjekte virtuell unterlaufen wird: Das eine Subjekt kann nur unter der einen Bedingung existieren, dass es sich für ein anderes in den Dienst stellt. Zudem gilt ethisch dem Für-sich nicht immer der Vorzug vor dem Für-andere. Denn das Instrumentalisierungsverbot des Menschenwürdeprinzips kann auch – wie in Himmelreichs Gedankenexperiment – durch das prinzipiell unterdrückte Subjekt angemahnt werden, das in diesem Fall erst als das Für-andere seine Stimme erhält.

Gerechtigkeit

Wie kann es zwischen Menschen aus Fleisch und Blut und körperlosen Subjekten gerecht zugehen? Um welche Ressourcen konkurrieren sie? Offenbar sind ihre Verletzbarkeiten unterschiedlich gelagert, was einen Vergleich im Sinne einer distributiven Gerechtigkeit erschwert. Während leiblichen Menschen der lebensnotwendige Bedarf an physischen Ressourcen fehlen kann, könnte virtuellen Menschen gerade dadurch ihre Bedürfnisse vorenthalten werden, dass sie selbst physisch werden. Dasselbe trifft auch auf die psychischen Bedürfnisse zu, wie das Beispiel des „subjektlosen Subjekts“ zeigt: Virtuelle Menschen können gerade dadurch ihres Bedarfs an psychischer Gesundheit verlustig gehen, dass sie überhaupt erst psychische Wesen werden – oder dass sie psychische Wesen bleiben, wie die Debatte um lebensverkürzende Maßnahmen von Patienten demonstriert. Offenbar führt der Umschlagspunkt des Virtuellen ins Reale auch dazu, dass sich Gerechtigkeit nicht als vergleichbare Zuteilung von „realen“ Gütern realisiert. Was ein Gut ist, variiert je nach subjektivem Standpunkt.

Gibt es auch hier ein unhintergebares Widerlager, das uns ethisch orientiert? Offenbar geht uns das intuitive Empfinden für die Gerechtigkeitsfrage nicht verloren, wenn wir mit virtuellen Menschen konfrontiert werden, denn gerade diese Intuition motiviert die Bioethik. Die Idee des Gesellschaftsvertrags abstrahiert dazu vom Faktischen, um auch kontrafaktische

Subjekte zu erfassen und deren gerechte Behandlung in Blick zu nehmen. Inzwischen übergreifen entsprechende kontrafaktischen Modellierungen sogar die Interaktion zwischen Menschen und Tieren.²⁶ Bei der kontrafaktischen Modellierung werden Subjekte überhaupt erst instand gesetzt, als Subjekte der sozialen Interaktion aufzutreten. Insofern ist die Virtualisierung der Subjekte eine notwendige Bedingung der Theorie vom Gesellschaftsvertrag. Paradigmatisch zeigt sich das an John Rawls' Gerechtigkeitstheorie, die durch einen „Schleier des Nichtwissens“²⁷ nicht nur epistemisch alle Subjekte gleich behandelt. Vielmehr fordert der Urzustand bei Rawls, dass alle möglichen physischen und psychischen Dispositionen auch ontologisch zurückzuhalten sind. Auch wenn es keinen solchen Urzustand je gegeben hat, wird er ethisch so behandelt, dass in ihm alle Subjekte gleiche diskursive Fähigkeiten und Ressourcen besitzen, um ihre Interessen im Vorhinein auszugleichen, die sie in einer physischen Welt haben werden. Im Urzustand dürfen daher auch unterschiedliche psychische Veranlagungen keine Rolle spielen. Sie sind in der Unterstellung des Urzustandes ontologisch nivelliert.

Rawls' Einfluss auf die Gerechtigkeitskonzeptionen der Gegenwart zeigt sich in der Gendertheorie und Tierethik und ist bioethisch um Norman Daniels' Theorie der „equal opportunities“²⁸ erweitert worden. In allen Fällen füllt die erhöhte Abstraktion von faktischen Unterschieden einen Raum mit neuen sozialen Interaktanten. Dabei wird nicht etwa das Für-sich-Sein eines stummen leidenden Subjekts gerechtigkeitstheoretisch wahrgenommen. Vielmehr werden jetzt auch Subjekte sprachfähig, die gar kein Für-sich-Sein haben und es niemals haben werden. In einer virtuellen Gerechtigkeitstheorie wird das subjektive Für-sich-Sein, also das Erleben von Erfahrungsgehalten, selbst ein Objekt gerechter Zuteilung. Eine Virtuelle Bioethik scheint also auf ein virtuelles Gerechtigkeitsprinzip nicht verzichten zu können. Dazu muss sie allerdings plausibilisieren können, dass die Kriterien für gerechte soziale Interaktion die Phänomene des Ungerechtigkeitsempfindens angemessen für den virtuellen Raum übersetzen. So wäre es etwa ungerecht, wenn ein physisch leidender Mensch nur deshalb leiden muss, weil ein virtuelles Subjekt leidfrei prä-existiert. Dementsprechend hat Bernhard Irrgang auf die Gefahr aufmerksam gemacht, dass eine unterschiedslose moralische Zuerkennung auf alle möglichen Subjekte reale Ungerechtigkeiten und Menschenwürdeverletzungen verschleiern kann.²⁹ Umgekehrt belegt Hoffmanns Eintreten für das „virtuelle Kind“, dass Gerechtigkeitsfragen inzwischen früher einsetzen als unter der Voraussetzung, dass Subjekte physische Zeitgenossen sind. Ein virtuelles Gerechtigkeitsprinzip muss daher über ein Kriterium verfügen, „echte“ virtuelle Subjekte von „unechten“ virtuellen Subjekten zu unterscheiden.³⁰ Es reicht dafür nicht aus, nur solche virtuellen Subjekte ethisch zu berücksichtigen, die eines Tages physisch werden. Denn es ist ja eine Pointe einer virtuellen Gerechtigkeitstheorie, dass sie auch die physische Existenz von gewissen Subjekten einschränkt.

²⁶ Zur Kritik am Begriff der „tiergerechten Haltung“ s. *Martin Langanke/Lieske Voget-Kleschin*: Tierethische Maßstäbe zur Beurteilung von landwirtschaftlicher Nutztierhaltung am Beispiel der Haltung von Hühnervögeln. Argumentative Möglichkeiten und Grenzen; ZEE 58/32014, 190–202, 191. Die hier vorgetragenen berechtigten Einwände am Begriff des Tiergerechten sind allerdings durch den gerechten Umgang mit Tieren motiviert, was sich am aristotelisch angelehnten Begriff der „(Tier-)Gemäßheit“ zeigt. Die Kontrafaktizität geht den Autoren bei der Vorstellung einer „tiergerechten Haltung“ nur nicht weit genug.

²⁷ *John Rawls*: Eine Theorie der Gerechtigkeit; Frankfurt 1994⁸, 36.

²⁸ *Norman Daniels*: Positive and Negative Genetic Interventions; in: A. Buchanan u.a.: From Chance to Choice. Genetics and Justice; Cambridge 2000, 104–155, 121.

²⁹ *Bernhard Irrgang*: Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen – Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert; Wiesbaden/Stuttgart 2005, 166.

³⁰ Zur Frage der „Echtheit“ der Subjekte am Beispiel von Embryonen s. *Lukas Ohly*: Konkrete Embryonen und konkrete Menschen – Kripkes Tipps zur Vermeidung einer Irritation; Zeitschrift für evangelische Ethik 50/2006, 277–290.

Sinnvoller erscheint mir der Vorschlag, dass nur solche virtuellen Subjekte in einer Gerechtigkeitsuntersuchung als „echt“ zu behandeln sind, deren bloße physische Existenz menschenwürdig sein *kann*. Dies gilt ja nicht in allen Fällen, etwa in solchen nicht, in denen menschliche Wesen biotechnologisch erschaffen werden, um sie durch ihre bloße Existenz in ihrer Menschenwürde zu verletzen. Solche Subjekte zu erschaffen, ist dann nicht primär ungerecht als vielmehr menschenunwürdig.

Nach diesem Vorschlag etabliert erst die Menschenwürde das Feld der gerechten Güterzuteilung. Zwar entscheidet die Menschenwürde noch nicht, was gerecht ist; aber eine gerechte Zuteilung ist auf die gleiche Menschenwürde angewiesen. Im Raum der virtuellen Welt verdienen zwar alle virtuellen Subjekte gleiche Menschenwürde; diese Grundlegung der Gerechtigkeit etablieren sie gemeinsam und gleichermaßen. Aber für eine weitergehende Gerechtigkeitstheorie werden dann nur solche Subjekte berücksichtigt, die auch physisch existent werden können, wenn auch nicht müssen. Dieser Vorschlag reduziert das Risiko, dass physische Gerechtigkeitsprobleme gegen virtuelle Gerechtigkeitskonflikte ausgespielt werden.