

Vom spielerischen Ernst des Programmierens

ULI ZAPPE

A part we offer is our only freedom
Jon Anderson, Tales from Topographic Oceans

1. Gerechtigkeit in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter

1.1. Ein Gedankenexperiment

Als die Autoren der später zum Kult gewordenen TV-Serie *Star Trek* das Handlungsgerüst für die Sendung entwarfen, unterlief ihnen ein bemerkenswerter Denkfehler. Nicht, dass das „Beamen“ (also das instantane Rematerialisieren einer Person an einem anderen Ort) als solches unvorstellbar wäre – wie uns Wissenschaftsgeschichte und -theorie gelehrt haben, können wir einzig im Reich der Mathematik beweisen, dass etwas auf ewig unmöglich bleibt. Aber *wenn* es denn machbar sein sollte, Materie in Energie samt der zugehörigen Information über die Struktur der Materie hin- und sodann wieder in die nämliche Materie zurückzuverwandeln, so wäre es, entsprechende Energiereserven vorausgesetzt, offenkundig ein Leichtes, aus der einmal Information gewordenen Materie selbige in *mehrfacher* Form zurückzugewinnen: denn ein Bauplan verbraucht sich nicht, wenn ihm gemäß etwas gebaut wird. Nun soll es hier nicht um die Frage gehen, ob ein mehrfach rematerialisierter Mr. Spock mit der Vulkanierwürde zu vereinbaren wäre – oder auch nur wünschenswert für die restlichen Crew-Mitglieder der Enterprise. Entscheidend ist vielmehr der Punkt, dass das „Beamen“ – konsequent durchdacht – das Ende allen materiellen Mangels gewesen wäre, da beliebige Bedarfsgüter, einmal in Information gewandelt, beliebig (im Rahmen der Energiereserven) sich hätten vervielfältigen lassen.

Warum haben die Autoren von *Star Trek* vor dieser Konsequenz zurückgeschreckt und aus dem „Beamen“ nicht mehr gemacht als eine futuristische Variante der Deutschen Bahn AG? Es steht zu vermuten, dass eine solche Welt zu radikal anders als die unsere wäre, um zur Erbauung im Vorabendprogramm einer Fernsehanstalt zu taugen. Im Selbstverständnis der Moderne seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert konstituiert nicht mehr der Staat die (bürgerliche) Gesellschaft im Namen einer höheren Ordnung; es ist der *Markt*, der den Kitt der Gesellschaft bildet, jener Ort, an dem knappe, jedenfalls nicht in beliebiger Menge verfügbare Güter auf Grund eben ihrer Knappheit, und an ihr parametrisiert, von den Mitgliedern der Gesellschaft getauscht werden: was wissen wir schon über eine Welt, in der es diese Knappheit nicht gäbe?

Es ist instruktiv für ein Verständnis dessen, was uns in der Informationsgesellschaft heraufdämmert, sich eine solche Welt beliebig rematerialisierbarer Güter aller

Art in einem Gedankenexperiment näher vor Augen zu führen. Unterstellen wir, in einer Region dieser Welt herrsche eine Hungersnot; zwar gäbe es genügend Energie, um Lebensmittel nach entsprechenden Bauplänen rematerialisieren zu können, doch stünden nicht einmal mehr Restexemplare der fehlenden Lebensmittel zur Verfügung, aus denen sich solche Baupläne gewinnen ließen, wie sie in anderen Regionen der Welt vorhanden wären. Sind Bewohner dieser anderen Regionen nun moralisch verpflichtet, den Bedürftigen Kopien dieser Baupläne zu überlassen? Handeln sie gerecht, wenn sie sie ihnen verweigern?

Ohne einer näheren philosophischen Erörterung vorzugreifen, ist es wohl nicht allzu kühn zu behaupten, dass eine weitgehend geteilte, basale moralische Intuition das Weitergeben der Baupläne jedenfalls dann als geboten ansehen würde, wenn es für deren Besitzer keinerlei Einbuße bedeutete – was bei der Weitergabe von Information, die dadurch dem ursprünglichen Besitzer ja in keiner Hinsicht verloren geht, klarerweise der Fall ist, zumindest dann, wenn eine Geheimhaltung der Information keinen *strategischen* Vorteil am Markt birgt. Ein solcher Vorteil ist aber nicht auszumachen in einer Welt, in der ein Markt knapper Güter jeglicher Art gerade nicht mehr existiert; nichts gäbe es durch eine strategisch vorteilhafte Position zu gewinnen, was nicht ohnehin zu bekommen wäre. Um den Preis eines möglicherweise schalen utilitaristischen Beigeschmacks willen: der Quotient aus dem minimalen Aufwand (einer Kopie von Information) für den Besitzer und dem maximalen Ertrag für den Nutznießer (das Überleben) ist es, der die obige moralische Intuition durch alle theoretischen Lager hindurch so schwer abweisbar macht.

Da der Aufwand zur Weitergabe der Information bei einigermaßen effizienter Datenverarbeitung, wie wir sie in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter wohl voraussetzen dürfen, de facto sogar gegen null geht, bedarf es auf der Empfängerseite nicht einmal unbedingt des maximalen Nutzens, um den Quotienten aus Aufwand und Ertrag unendlich klein und das moralische Gebot zum Überlassen der Information mithin zwingend werden zu lassen; in letzter Konsequenz reicht jedweder banale Alltagsnutzen, solange er angesichts eines unendlich kleinen Aufwands im Zähler nur selbst im Nenner von endlicher Größe bleibt. Und weil auch die letzte oben gemachte Einschränkung (und somit ein letzter möglicher Ort strategischer Verwerfungen) – die in der von Mangel betroffenen Region vorausgesetzten Energiereserven – sich jedenfalls mittelfristig über stufenweise nach entsprechenden Bauplänen rematerialisierte, effiziente Kraftwerke aufheben ließe, scheint gemäß unseren grundlegenden moralischen Intuitionen zu gelten, dass in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter die unbeschränkte Weitergabe von Information stets geboten ist.

1.2. Klassische Positionen

Diese grundlegenden moralischen Intuitionen lassen sich aus unterschiedlichen moraltheoretischen Perspektiven festigen. Dass die *utilitaristische* Konzeption von Gerechtigkeit, der als moralisch gut gilt, was das gesamtgesellschaftliche Wohlergehen maximieren hilft, den obigen kursorischen Überlegungen ohnehin nahe steht, wurde bereits erwähnt. Dabei verleiht der gegen null gehende Aufwand der Informationsweitergabe dem moralischen Problem für den utilitaristischen Blick ei-

nen solch schlichten Zuschnitt, dass der klassische, intersubjektive und nutzenkardinale Utilitarismus in der Tradition eines Jeremy Bentham, der sich eine objektivierbare Skalierung und Aufrechenbarkeit von Glück unter den Mitgliedern einer Gesellschaft noch zutraut, umstandslos zu demselben Resultat führt wie avanciertere, subjektive und nutzenordinale Varianten, die nur noch persönliche, ordinale Präferenzskalen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder bezüglich der von ihnen bevorzugten Güter postulieren müssen. Denn wie auch immer einzelne utilitaristische Varianten Nutzen parametrisieren mögen, stets ist Nutzen als Nutzen zumindest größer null, und überwiegt mithin den gegen null gehenden aufzubringenden Aufwand zur Informationsweitergabe.

Die andere in der Moderne bedeutsame, der utilitaristischen komplementäre, *formale* moraltheoretische Konzeption hat jener stets vorgehalten, Nutzbringendes und damit ohnehin Erstrebtes bloß ideologisch zum Moralischen zu überhöhen, das doch gerade in Gegensatz zu Nützlichkeitsabwägungen stehen kann – bei der Unverletzlichkeit der Menschenwürde eines jeden einzelnen Gesellschaftsmitgliedes etwa, die zur genuin moralischen Forderung in genau dem Moment wird, da jener Einzelne der Gesellschaft mehr zur Last fällt denn ihr nützt. Freilich stehen der Moderne, die sich ja geradezu durch das Fehlen verbindlicher traditionaler (meist sakral gestifteter) gesamtgesellschaftlicher Wertesysteme definiert, jenseits der selbstvidenten Lustgerichtetheit des Utilitarismus keine weiteren *inhaltlich* verbindlichen Wertkriterien mehr zur Verfügung. Die – eben deswegen – *formale* moraltheoretische Konzeption war daher gezwungen, auf die so genannte *transzendente* Argumentationsfigur zurückzugreifen, die versucht, durch ein *selbstbezügliches* (und folglich von Empirie freies) Denken *logisch* zwingende Kriterien zu gewinnen. Das klassische Beispiel dafür lieferte René Descartes mit seinem berühmten Argument „Ich denke, also bin ich“: ich kann schlechterdings nicht bestreiten, dass „ich“ – zwar nicht unbedingt als physische (wie der Science-Fiction-Film *Matrix* in einer schönen Pointe zeigt), wohl aber als denkende Entität – existiere, da der Akt des Bestreitens gerade die Existenz jener bestreitenden Instanz voraussetzt, die für non-existent erklärt werden soll – oder, in der Terminologie der Transzendentalphilosophie ausgedrückt: Die Existenz einer denkenden Instanz ist die *Bedingung der Möglichkeit* dafür, dass überhaupt etwas in einem Denkakt bestritten werden kann, und ist daher ihrerseits nicht bestreitbar, ohne sich in einen – transzendentalen – Widerspruch zu verwickeln.

Immanuel Kant hat diese transzendente Argumentation ausgearbeitet, um sie für die Moraltheorie fruchtbar zu machen. Da menschliche Freiheit die *Bedingung der Möglichkeit* von Moral ist – wäre ich nicht frei zu entscheiden, würde ich nie vor einer moralischen (oder sonstigen) Entscheidung stehen, die moralische Frage sich mir mithin überhaupt nicht stellen –, ich als *empirisches* Wesen aber der Determination durch die Naturgesetze unterliege –, bin ich als freies *Vernunftwesen* gefordert, sobald es um Moral geht. Damit ist nicht bewiesen, dass der Mensch tatsächlich in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen frei *ist*, wohl aber, dass er dies postulieren und von der Vernunft ausgehen *muss*, sofern er sich eine moralische Frage beantworten will. Da Vernunft aber vermittels Abstraktion – dem Aufstellen allgemeiner Gesetzmäßigkeiten – operiert, folgt daraus als formales Moralkriterium

die *Verallgemeinerbarkeit*; in Kants Worten: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kant 1788, S. 54 [1. Buch, 1. Hauptstück, §7]). Das „könne“ in diesem so genannten *Kategorischen* (da unbedingt, unabhängig von individuellen Werteskalen und Zielsetzungen geltenden) *Imperativ* ist dabei strikt *logisch* (eben im Sinne einer formalen Vernunftmoral) zu verstehen: das Kriterium ist, ob die Maxime sich verallgemeinern lässt, ohne sich selbst aufzuheben. Geschlossene Verträge zum eigenen Vorteil nicht einzuhalten, ist etwa eine Maxime, die, zum Gesetz verallgemeinert, die soziale Institution des Vertrages zerstören und sich damit die eigene Voraussetzung entziehen würde. Auch kann eine jedwede moralische Maxime nicht die (Moralität eben überhaupt erst ermöglichende) menschliche Freiheit infrage stellen, ohne in einen – wiederum transzendentalen – Widerspruch mit den Bedingungen ihrer Möglichkeit zu geraten, und muss daher den Menschen logisch zwingend stets als autonomes Vernunftwesen behandeln, also seine aus der Freiheit seiner Vernunft selbst gesetzten Ziele respektieren. In Kants Terminologie heißt das, den Menschen als (eigenständigen) *Zweck* anzuerkennen und nicht nur als *Mittel* zu betrachten, als welches – dem Reich der empirischen Welt zugehörig und also unter Nutzbarmachung von Naturgesetzen beherrschbar – der Mensch in strategischer Absicht für Zwecke instrumentalisiert wird, die *außerhalb* seiner selbst liegen. Kant nennt diese Implikation des kategorischen Imperativs den *praktischen Imperativ*: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (Kant 1785, S. 67 [Akademie-Ausgabe S. 429]).

Nun bringt die Weitergabe von Information – wie oben bereits festgestellt – ihrem Besitzer wenn, dann ausschließlich eine *strategische* Einbuße, den Verlust eines Informationsvorsprungs am Markt. Im vorangegangenen Kontext konnte diese Situation nur *faktisch* (annäherungsweise) ausgeschlossen werden – in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter, die keine Knappheit kennt, ist ein strategischer Vorteil zu nichts nütze und insofern nicht vorhanden. Mit der soeben erörterten formalen Moraltheorie hingegen lässt sich auch *moralisch* gegen eine strategische Einbuße argumentieren.

Eine solche Einbuße würde logisch eine (nun nicht mehr vollständig realisierbare) strategische Absicht voraussetzen. Zwar ist dieses Verhalten in unserer tatsächlichen Welt am Markt alltäglich; im Wettbewerb um knappe Güter sucht jeder Marktteilnehmer seinen Ertrag zu maximieren, verhält sich insofern anderen Marktteilnehmern gegenüber strategisch und gebraucht sie somit als *Mittel* zum eigenen Gewinn. *Zugleich* ist der Markt aber jenes Zusammentreffen der Bürger, das die bürgerliche Gesellschaft allererst konstituiert. Dies freilich kann nur gelingen, weil dem strategischen Handeln am Markt ein Moment innewohnt, das es transzendiert und aufs Gesellschaftliche verweist: jeder Marktteilnehmer erkennt jeden anderen als vertragswürdiges und vertragsfähiges, und mithin freies Vernunftwesen an, und insofern als *Zweck*. Das hat seinen Grund in der sozialitätsstiftenden Reziprozität der Tauschverhältnisse: jeder Nehmende ist auch ein Gebender, und findet seine eigene Absicht zum Tausch gespiegelt im Anderen; dass ich in einen Tausch einwillige, statt das von mir benötigte Gut vom Anderen schlicht einzufordern, liegt begründet

in der wie auch immer schwachen Ahnung vom Anderen als Wesen mit eigenen Zwecken, das dieser Zwecke wegen seine (knappen) Güter ebenso wenig beliebig aus der Hand geben kann, ohne andere Güter dafür zu bekommen, wie ich selbst. Um den Preis, der das Tauschverhältnis parametrisiert, wird strategisch gerungen, aber *dass* ein Tausch stattfindet, verdankt sich im Konzept der bürgerlichen Gesellschaft der freien Zusammenkunft zweier Marktteilnehmer, die auf dieser Symmetrie des Gebens und Nehmens fußt.

In einer hypothetischen Welt beliebig rematerialisierbarer Güter hingegen ist eine solche Symmetrie nicht vorhanden. Es gibt keinen Markt in unserem Sinne, da es keine knappen Güter gibt. Nur die zu rematerialisierende Information gilt es zu verteilen. Information aber ist kein marktfähiges *Konsumgut*, das seinen Besitzer beim Tausch *wechself* würde, sondern, insofern sie unter Rezipienten und Anwendern stattdessen sich *ausbreitet*, ein *Partizipationsgut*, das der vollkommen anderen Distributionslogik der Teilhabe gehorcht; Information konstituiert Sozialität *nicht* durch Tausch am Markt, sondern gerade im *freien Fluss* der Kommunikation, wie er etwa in dem an ihrer Distributionslogik herausgebildeten akademischen Diskurs stattfindet (zum Begriff des Partizipationsguts siehe Zappe 2003, Abschnitte I und II). Die Besitzer von Informationen *geben nichts* aus der Hand, wenn sie ihre Informationen teilen; verweigern sie dies aus *strategischem* Interesse *dennoch*, so gebrauchen sie ihr Gegenüber *ausschließlich als Mittel* zur Steigerung eigener Macht, da eine sozialitätsstiftende Symmetrie des Tausches fehlt.

Damit lässt sich aus Sicht der formalen Moraltheorie festhalten, dass zwar das strategische Verhalten am Markt unserer tatsächlichen Welt insoweit moralisch erlaubt ist, als die jeweils anderen Marktteilnehmer freilich (strategisch) als Mittel, aber *zugleich* doch *auch* (in der Symmetrie des Gebens und Nehmens) als Zweck behandelt werden, dass aber in einer hypothetischen Welt beliebig rematerialisierbarer Güter die (hier ausschließlich strategisch geleitete) Verweigerung der Weitergabe von Information *moralisch verboten* wäre, da die anderen Marktteilnehmer in diesem Fall ausschließlich als Mittel, nicht aber als Zwecke gebraucht würden.

In einer wichtigen Hinsicht geht damit dieses formale über das utilitaristische Argument hinaus: Zwar gibt es in einer hypothetischen Welt beliebig rematerialisierbarer Güter grundsätzlich keinen Mangel, und strategische Marktvorteile sind nutzlos. *Falls* aber eine relevante Anzahl von Informationsbesitzern ihre Informationen warum auch immer (aus nicht-ökonomisch inspiriertem Machtwillen etwa) abzuschotten begännen und nicht mehr frei weitergeben würden, wären andere Bewohner dieser Welt plötzlich ihrerseits wieder auf strategische Vorteile angewiesen, um sie in dem Falle, dass sie einige der abgeschotteten Informationen benötigten, gegen selbige tauschen zu können: die Abschottung von Informationen, einmal begonnen, würde sich selbst stabilisieren und legitimieren. Das utilitaristische Argument, dass die Sicherung eines eigenen strategischen Vorteils unnötig und der Verlust eines strategischen Vorteils folglich keine Einbuße sei, stünde dann auf tönernen Füßen. Zwar ließe sich nach wie vor argumentieren, dass eine utilitaristisch gebotene Maximierung des *Gesamtwohls* besser ohne wechselseitige strategische Abschottung von Information zu erreichen wäre, aber zur Durchführung eines solchen Arguments müsste nun der Ertrag aus der freien Weitergabe von Information gegen einen nicht

mehr gegen null gehenden Aufwand – den Verlust an strategischem Vorsprung – tatsächlich abgewogen werden, eine nichttriviale Aufgabe, die von den einzelnen utilitaristischen Positionen höchst unterschiedlich angegangen wird und damit auch zu unterschiedlichen Resultaten führen mag. Das formale moraltheoretische Argument dagegen ist als formales von diesen empirischen Gegebenheiten unabhängig; ihm reicht, dass Information von der ihr eigentümlichen Distributionslogik her *keinen* sozialitätsstiftenden Markt konstituieren kann, an dem die anderen Marktteilnehmer, wiewohl bei strategischer Abschottung von Information als Mittel instrumentalisiert, doch immer auch als Zweck gebraucht würden. Zudem kann wechselseitige moralische *Unvernunft*, so sehr sie sich empirisch in dieser Wechselseitigkeit auch stabilisieren mag (wie etwa bei gegenseitiger Anwendung von Gewalt), gerade nicht im vernunftbasierten Sinne des kategorischen Imperativs zu einem allgemeinen Gesetz erhoben werden. Damit lässt sich formal moraltheoretisch argumentieren, dass die oben geschilderte Situation sich wechselseitig stabilisierender Abschottungen von Information, die dem Utilitarismus Kopfzerbrechen bereiten kann, ihrerseits bereits einen moralisch nicht akzeptablen Zustand darstellt.

Mit dem praktischen Imperativ, den Menschen stets auch als eigenen Zweck zu behandeln, hat es insofern ideengeschichtlich noch eine besondere Bewandnis, als dass es diese Überlegungen sind, die Kant zu dem von ihm geprägten Begriff der *Menschenwürde* führen, die gut 150 Jahre später als unveräußerliches Recht in der bundesdeutschen Verfassung verankert wurde. Menschenwürde zu achten bedeutet, den Menschen niemals nur als Mittel zu gebrauchen. Nimmt man diesen historisch klaren Kontext ernst, so ist mit Kant festzustellen, dass die Verweigerung der Weitergabe von Information in einer Bundesrepublik Deutschland, die es geschafft hätte, Güter beliebig zu rematerialisieren, gegen die Menschenwürde verstoßen würde und somit verfassungswidrig wäre.

1.3. Positionen der Gegenwart

Seit der Ausformung der beiden hier besprochenen, für die Moderne ausschlaggebenden moraltheoretischen Ansätze sind über 200 Jahre vergangen, in denen beide Positionen verschiedenen Einwänden ausgesetzt waren, sich ihrerseits aber natürlich ebenfalls entsprechend fortentwickelten. So stehen auch die gegenwärtig bedeutsamsten Moraltheorien noch allesamt in dieser Tradition. Die drei in der aktuellen Diskussion wirkmächtigsten – die *Neue Wohlfahrtstheorie* der neoklassischen Ökonomie, die *Theory of Justice* von John Rawls, und die *Diskursethik* von Jürgen Habermas – sollen im Folgenden abschließend daraufhin befragt werden, was sie zu unserer moralischen Problemstellung in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter zu sagen hätten.

Die *Neue Wohlfahrtstheorie*, der normative Teil der heute vorherrschenden neoklassischen Ökonomie, steht in direkter Linie der utilitaristischen Tradition. Die intersubjektive und nutzenkardinale Theorie Jeremy Benthams gilt freilich schon lange als nicht mehr haltbar, und in der Tat wirkt Benthams „objektiver Katalog“ der verschiedenen *Pleasures* und *Pains* (Bentham 1789, Kapitel V) aus heutiger Sicht ein wenig seltsam; Benthams Bedeutung liegt eher in seiner Rolle als Gründungsvater des

Utilitarismus. Seine voraussetzungsärmeren, nur noch subjektiven und nutzenordinalen Theorienachfolger finden ihren einflussreichsten Vertreter in dem italienischen Soziologen Vilfredo Pareto, der den utilitaristischen Grundgedanken in die Form des später nach ihm benannten Paretooptimums goss (Pareto 1909, S. 617f): ein Zustand ist dann *paretooptimal*, wenn es *nicht* mehr möglich ist, den Nutzen eines Gesellschaftsmitglieds (nach dessen eigenen Maßstäben) zu mehrern, ohne damit zugleich den Nutzen anderer Gesellschaftsmitglieder (nach deren je eigenen Maßstäben) zu mindern. Offenkundig bedarf diese Formulierung des Utilitarismus-Prinzips keines intersubjektiven Vergleichs von Nutzen mehr, und auch keine kardinale Nutzenmessung; einzig muss für jedes Gesellschaftsmitglied festzustellen sein, ob eine bestimmte Situation seinen Nutzen *vermehrte* oder aber *vermindert* (um wie viel auch immer). Zugleich vermeidet die Formulierung die moraltheoretische Zumutung eines kruden additiven Utilitarismus, der für das gesteigerte Wohlergehen vieler das größere Leiden weniger in Kauf nähme, freilich um den Preis, bei der weitaus strittigeren Frage passen zu müssen, *welche* von möglicherweise zahlreichen paretooptimalen Varianten der Güterverteilung zu bevorzugen sei. Es ist jedoch leicht zu sehen, dass in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter jedenfalls so lange *kein* paretooptimaler Zustand gegeben ist, wie noch nicht alle Information an alle Gesellschaftsmitglieder weitergegeben wurde: denn da die Weitergabe einen gegen null gehenden Aufwand verursacht, wird so lange noch, ohne den Nutzen der Informationsbesitzer durch eine Weitergabe zu mindern, der Nutzen der Informationsempfänger gemehrt werden können. Da sich die Neue Wohlfahrtstheorie die Paretooptimalität als normatives Kriterium zu eigen macht, ist nach ihren und mithin den Maßstäben der neoklassischen Ökonomie die Weitergabe der Information geboten.

Die *Theory of Justice* von John Rawls (Rawls 1971) versucht, die formale mit der utilitaristischen Moraltheorie zusammenzudenken, und ist damit zur meistbeachteten moraltheoretischen Position der Gegenwart geworden. Um allgemein akzeptable Kriterien für Gerechtigkeit zu gewinnen, transformiert Rawls den generalisierenden Vernunftformalismus Kants mit einem Gedankenexperiment in eine zwar hypothetische, aber doch als diskursive Situation begriffene, vorgesellschaftliche *original position* („Urzustand“), in der alle zukünftigen Gesellschaftsmitglieder gemeinsam in rationaler Weise festlegen, was in der späteren Gesellschaft als gerecht zu gelten hat. Dabei sind sie durch einen *veil of ignorance* („Schleier des Nichtwissens“) von der Information darüber abgeschirmt, *welche* Rolle sie in dieser zukünftigen Gesellschaft einnehmen werden. Das zwingt sie – ganz im Sinne des praktischen Imperativs von Kant – die Zwecke *aller* denkbaren Mitglieder dieser Gesellschaft bei ihren Überlegungen zu berücksichtigen, während andererseits natürlich ihre je eigene (utilitaristische) Bewertung, welche Güter von welchem Nutzen seien, ebenso einfließt. Da sich der jeweils Einzelne in diesem vormoralischen Zustand nicht für die Maximierung eines gesellschaftlichen Gesamtwohls interessiert, sondern nur die Steigerung des eigenen im Blick hat, aber gleichzeitig eben nicht weiß, an welcher Stelle der Gesellschaft er später steht, werden, so Rawls, sich die – als risikoscheu gedachten – zukünftigen Gesellschaftsmitglieder bezüglich der gerechten Verteilung der Güter schließlich auf das von ihm so genannte *difference principle* („Differenzprinzip“) eini-

gen, das auch demjenigen noch zumindest minimale Vorteile garantiert, der die schlechteste Position in der zukünftigen Gesellschaft zugeteilt bekommt: „[...] the higher expectations of those better situated are just if and only if they work as part of a scheme which improves the expectations of the least advantaged members of the community“ (Rawls 1971, S. 75). Das klingt dem Paretooptimum ähnlich, hat aber eine komplementäre Stoßrichtung: Das Paretooptimum als normatives Kriterium gebietet eine *Maximierung des Gesamtwohls*, die eine Grenze nur dort findet, wo einzelne Gesellschaftsmitglieder *Nutzeneinbußen* erleiden. Das Differenzprinzip hingegen fordert eine *Gleichverteilung der Güter*, von der nur dort eine Ausnahme gemacht werden darf, wo auch die schwächsten Gesellschaftsmitglieder von dieser Umverteilung noch *profitieren* (falls zum Beispiel durch ein höheres Einkommen von Ärzten die medizinische Versorgung für alle gewährleistet würde). In einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter ist mit diesem Kriterium erst recht die Weitergabe von Information geboten, da relativ zu einem Zustand frei geteilter Information (der auf Grund des gegen null gehenden Aufwands zur Informationsweitergabe ja ebenfalls realisierbar wäre) das strategische Zurückhalten von Information eine Ungleichverteilung der Güter zugunsten der Informationsbesitzer darstellen, jedoch die Position der anderen Gesellschaftsmitglieder dabei nicht verbessern, sondern sogar *verschlechtern* würde.

Auch die *Diskursethik* von Jürgen Habermas (Habermas 1983, Kapitel 3) geht wie die *Theory of Justice* von einem Diskurs über Fragen der Gerechtigkeit aus, den sie aber nicht in einen gedankenexperimentellen Urzustand verlegt, sondern als tatsächliche gesellschaftliche Praxis, als *kommunikatives Handeln* untersucht. In einem derartigen Diskurs – so die Pointe – ist nicht Beliebiges als gerecht postulierbar. Denn damit ein Diskurs auf vernünftige Art und Weise überhaupt stattfinden kann, müssen spezifische kommunikative Handlungsnormen immer schon akzeptiert sein, etwa die Anerkennung der Diskurspartner als gleichberechtigt insofern, dass stets das bessere Argument obsiegt ohne Ansehen der Person, die es äußert. Diese Normen können *in einem Diskurs* nicht ihrerseits bestritten werden, da sie für den Akt des Bestreitens in Anspruch genommen werden müssten. Habermas greift somit die Tradition Kants auf, löst dessen transzendente Argumentation aus ihrem vernunftimmanenten Zusammenhang und wendet sie als *transzendentalpragmatische* auf die diskursive *Praxis* der Gesellschaft an; er analysiert die *Bedingungen der Möglichkeit* eines rationalen Diskurses, die kein Diskursteilnehmer *in einem Diskurs* über Gerechtigkeit in Abrede stellen kann, ohne sich dabei den argumentativen Boden unter den eigenen Füßen hinwegzuziehen und sich in einen transzendentalpragmatischen Widerspruch zu verwickeln. Die Summe dieser Bedingungen der Möglichkeit – im Wesentlichen Gleichberechtigung aller Diskursteilnehmer und Abwesenheit jeglicher Form von Zwang – bündelt und operationalisiert Habermas zu dem – *handlungslogisch* nicht bestreitbaren – *Universalisierungsgrundsatz* der Diskursethik (seinem Pendant zu Kants *kategorischem Imperativ*): „jede gültige Norm muss der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können“ (Habermas 1983, S. 103, zitiert nach S. 131). Habermas betont, dass es sich

bei dieser *operationalisierten* Bedingung – im Gegensatz zum kategorischen Imperativ – um eine *formale Argumentationsregel* für Diskurse über Gerechtigkeit handelt, und *nicht* etwa um eine *inhaltliche Norm*, die gerade nur der *Gegenstand* solcher Diskurse sein könnte: der Moraltheoriker kann auf Grund dieser Regel ausschließlich argumentieren, *dass* zur Klärung strittiger moralischer Fragen dieser Diskurs *tatsächlich* in der realen Gesellschaft, von *allen* Betroffenen und *zwanglos*, geführt werden *muss*, aber er kann eben deswegen das Ergebnis dieses Diskurses genauso wenig vorgeben wie ein Mächtiger der Gesellschaft.

Doch stellt sich die Frage, ob damit moraltheoretisch tatsächlich schon alles gesagt ist. Zum einen gehören zu den Bedingungen der Möglichkeit eines Diskurses auch „Verhältnisse reziproker Anerkennung“ (Habermas 1983, S.98) – Verhältnisse also, die Kants praktischem Imperativ entsprechen. Insofern gelten die oben vorgebrachten Überlegungen, dass eine ausschließlich strategisch geleitete Verweigerung der Weitergabe von Information mit dem praktischen Imperativ unvereinbar ist, hier ebenso: Habermas besteht zwar auf dem tatsächlichen Diskurs der Betroffenen, aber er geht auch davon aus, dass in einem *zwanglosen* Diskurs die Diskursteilnehmer Normen, die ihnen die (für den Diskurs konstitutive) Anerkennung verweigern, schlechterdings nicht zustimmen *können*. Zum anderen weiß auch Habermas, dass ein Diskurs, in dem wirklich alle Beteiligten wirklich zwanglos zu Wort kommen, kaum je in dieser idealen Form in einer tatsächlichen Gesellschaft stattfinden wird, und schränkt daher ein, Normen seien dann gültig, wenn sie zwanglose Akzeptanz unter den Betroffenen „finden (oder finden könnten)“ (Habermas 1983, S.103) – die Formulierung „finden *könnten*“ öffnet freilich theoretischen Vorüberlegungen Tür und Tor. Habermas selbst entfaltet aus der Diskursethik immerhin eine Demokratietheorie samt einem Katalog an Grundrechten (Habermas 1992, S.155f), zu denen auch die soziale und technische Absicherung von Lebensbedingungen gehört, die die gleichberechtigte Teilnahme an Diskursen der politischen Willensbildung ermöglichen, eine funktionierende Öffentlichkeit also – das folgt letztlich aus der im Universalisierungsgrundsatz geforderten Zwanglosigkeit des moralischen Diskurses und der Beteiligung aller Betroffenen.

In einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter, in der potentiell *alles* Information ist, und die daher schon allein der schieren Informationsmenge wegen so genereller wie effizienter Infrastrukturen der Informationsverarbeitung bedarf, wird sich aber eine zwanglose (und das heißt auch: nicht durch strategische Informationsverarbeitung überformte) Öffentlichkeit sozial wie technisch schwer *gewährleisten* lassen, wenn die strategische Abschottung von Information als in der Sphäre der Ökonomie allgemein gangbare Norm Geltung erlangt. Die im isolierten Einzelfall möglicherweise noch klar auszumachende Differenz von disponibler instrumenteller Information (zur Rematerialisierung eines Guts) und diskursethisch nicht disponibler politisch-öffentlicher Information verliert sich allzu leicht in der Komplexität des gesellschaftlich-informationellen Ganzen, und eine einmal sozial wie technisch implementierte generelle strategische Zurichtbarkeit von Information mag sich wie ein unmerklich dünner Schleier subtilen Zwangs über die gesellschaftliche Öffentlichkeit legen. Da die Zwanglosigkeit transzendentalpragmatisch gefordert ist, muss, um

im Sinne des Universalisierungsgrundsatzes der Norm, Informationen abschotten zu dürfen, zustimmen zu *können*, ein Befürworter dieser Norm in der Lage sein zu zeigen, dass sich eine solche Beschädigung von Öffentlichkeit dauerhaft *zuverlässig* verhindern lässt – eine schwer lösbare Aufgabe. Insoweit wäre eine solche Norm auch aus demokratietheoretischer Sicht ein Problem. Zumindest für die Bewohner einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter, die, da hypothetisch, ja keinen tatsächlichen Diskurs für sich selbst führen können und auf die Stimme des Gedankenexperiments angewiesen sind, lässt sich daher hier – wenn auch in einem schwächeren Sinne als bei den anderen moraltheoretischen Positionen – festhalten, dass eine Zustimmung zur Abschottung von Information nicht zu bekommen sein wird.

1.4. Zusammenschau

Natürlich kann man Moraltheorie insgesamt für eine Chimäre halten; nicht erst seit Sigmund Freud und Friedrich Nietzsche gibt es dafür Argumente. Aber *wenn* man über Gerechtigkeit reden will, dann, so zeigen die obigen Überlegungen in seltener Einmütigkeit, lässt sich festhalten: *In einer Gesellschaft, deren distributive Mechanismen sich auf das Partizipationsgut Information beschränken, da alle Konsumgüter sich hieraus rematerialisieren lassen, ist die freie Verteilung von Information moralisch geboten.* Aus Kantischer Sicht verstieße eine Abschottung von Information hier zudem gegen die Menschenwürde. Die Aussage der Diskurstheorie erfolgt unter dem Vorbehalt eines tatsächlich stattfindenden Diskurses über dieses Thema, artikuliert dafür aber andererseits eben deswegen aus demokratietheoretischer Perspektive das Problem einer Gefährdung funktionierender Öffentlichkeit. Kein Wunder, dass sich die Autoren von *Star Trek* um diese Welt herumgemogelt haben.

2. Die Ausdifferenzierung des Cyberspace

Nun leben wir nicht in einer Welt beliebig rematerialisierbarer Güter – was also mögen uns die obigen Überlegungen angehen? Viel, insofern wir uns auf dem Weg in eine Informationsgesellschaft befinden und als solche ein neues gesellschaftliches Subsystem ausbilden, das in der Tat alle Merkmale einer derartigen Welt trägt: den *Cyberspace*. Die „virtuellen“ Güter des Cyberspace lassen sich allesamt in Bruchteilen einer Sekunde via Internet an fast jeden beliebigen Ort der Welt „beamen“, und zu einer Rematerialisierung bedarf es in aller Regel nicht mehr als eines Doppelklicks mit der Maus zum Öffnen eines Dokuments oder Starten eines Programms. Nun war das Resultat obiger Überlegungen, dass in einer solchen Welt die freie Weitergabe von Informationen nicht nur nicht moralisch verwerflich, sondern im Gegenteil *geboten* sei. Das steht in befremdlichem Kontrast zu den überbordenden Klagen von Software- und Medienindustrie, es sei das *mangelnde* moralische Bewusstsein der „Konsumenten“, das sie dazu verleite, Informationen zu kopieren. Das Gegenteil ist der Fall; die moralischen Intuitionen der Nutzer treffen die Gegebenheiten offenbar weit besser als die in paternalistische Moralpredigten gehüllten Kampagnen der Industrie zur Durchsetzung ihrer Interessen.

Natürlich liegt der entscheidende Einwand nicht fern: Der Cyberspace ist ein Subsystem beliebig reproduzierbarer Güter, aber er ist *kein* autarkes System. Die in ihm agierenden Menschen sind als physische Wesen zugleich angewiesen auf die Güter des physischen Marktes, wie sie in der bürgerlichen Gesellschaft gehandelt werden. Ohne finanzielle Mittel zur Deckung ihrer Bedürfnisse auf diesem Markt können sie auch im Cyberspace nicht existieren. Um Aktion im Cyberspace sicherzustellen, so das Argument, muss der Staat daher für ein Medium sorgen, das einen Austausch zwischen Cyberspace und bürgerlicher Gesellschaft ermöglicht, und zwar in Form des so genannten „*geistigen Eigentums*“. „Geistiges Eigentum“ ist ein rechtliches Konstrukt, das es erlauben soll, die Sphäre der Partizipation im Cyberspace mit der des Tausches in der bürgerlichen Gesellschaft kompatibel zu machen, indem die partizipative Distributionslogik des Cyberspace der konventionellen Distributionslogik des Warentauschs subsumiert wird (siehe hierzu Zappe 2003, Abschnitt III, S. 58 f).

Insofern „geistiges Eigentum“ ein Konstrukt ist, lässt es sich freilich *nicht* umstandslos mit materiellem Eigentum zur Deckung bringen. Insbesondere richtet sich die genaue Ausgestaltung der rechtlichen Konstruktion nach der sie begründenden Absicht, ein gesellschaftlich erwünschtes größtmögliches Maß an Verfügbarkeit von Information zu gewährleisten. Diese Aufgabe hat es mit der Janusgesichtigkeit „geistigen Eigentums“ zu tun, einerseits zwar überhaupt erst die – jedenfalls nach überkommenem ökonomischen Verständnis erforderlichen – finanziellen Anreize zur Produktion von Information zu schaffen und diese damit zu initiieren, andererseits aber die gesellschaftlich effizienteste, also weitestmögliche Verbreitung bereits existenter Information zu behindern. Wo auf der Nutzenkurve zwischen den Polen von vollkommener Geltung und Nicht-Geltung der in dem materialen Eigentumsbegriff implizierten Normen für das Konstrukt „geistiges Eigentum“ das Optimum liegt, ist eine unter Ökonomen umstrittene, empirische Frage; es wird aber unter den gegebenen Voraussetzungen eines Anreize wie Verbreitung fordernden überkommenen ökonomischen Verständnisses offenkundig weder beim einen noch beim anderen Extrem zu finden sein. Das macht deutlich, dass „geistiges Eigentum“ von seinem Konstruktionsplan her *nicht* mit materiellem Eigentum in eins gehen kann. Diesen Punkt betont der amerikanische Rechtswissenschaftler Lawrence Lessig in *The Future of Ideas* bei seiner Auseinandersetzung mit dem Status von „geistigem Eigentum“ im Zeitalter des Internets: „[...] real property doesn't map directly onto intellectual property. For as I have described, intellectual property is a balanced form of property protection. I don't have the right to fair use [Recht zur privaten Vervielfältigung, zur Zitation etc.; U.Z.] of your car; I do have the right to fair use of your book. Your right to your car is perpetual; your right to a copyright is for a limited term. The law protecting my copyright protects it in a more limited way than the law protecting my car“ (Lessig 2001, S. 187).

Als Konstrukt in pragmatischer Absicht aber kann „geistiges Eigentum“ keine dem materialen Eigentum vergleichbar eigenständige normative Geltung beanspruchen. Nicht nur die Optimierung seiner Nutzenfunktion und mithin seine genaue Ausprägung sind Gegenstand ökonomischer Debatten und Studien; es ist nicht einmal hinreichend empirisch abgesichert (sondern nur bislang unterstellt), *dass* das

Konstrukt des „geistigen Eigentums“ – also die Subsumtion der partizipativen Distributionslogik des Cyberspace unter die konventionelle Distributionslogik des Warentauschs – das gesteckte Ziel größtmöglicher gesellschaftlicher Verfügbarkeit von Information besser befördert als eine strikte Trennung von Cyberspace und bürgerlicher Gesellschaft. Angesichts des rasanten informationsgesellschaftlichen Wandels fällt eine solche empirische Sicherung auch schwer; allzu leicht wird die Bestandsaufnahme von neuen Realitäten überholt. Wer immer bislang für trivial hielt, dass nur finanzielle Anreize die Produktion von Information in einem gesellschaftlich relevanten Maße gewährleisten könnten, wird von dem Phänomen *GNU/Linux* eines Besseren belehrt.

Ohne gesichertes wirtschaftswissenschaftliches Fundament aber zerfällt jegliche *normative* Geltung „geistigen Eigentums“: mag auch die Produktion von Information ohne jeden Zweifel knappe Ressourcen verschlingen, so gibt es doch nirgendwo ein *moralisches* Anrecht darauf, dergleichen Aufwand *als solchen* vergolten zu bekommen. Nur unter einer von zwei Bedingungen wäre dies der Fall: im Sinne der Reziprozität steht moralisch eine Vergütung dem zu, der im Tausch von einem Gut sich trennt – das aber ist bei der Verbreitung von Information nicht der Fall; und der kann zumindest im Sinne einer utilitaristischen Moral eine Vergütung erwarten, der den gesellschaftlichen Nutzen steigert – das aber ist bislang bei der Produktion unter dem Schirm von „geistigem Eigentum“ relativ zu alternativen Varianten der Mediatisierung zwischen Cyberspace und bürgerlicher Gesellschaft ökonomisch eben nicht geklärt. Ob also, aus *moralischer* Sicht, die Distributionslogik des Cyberspace tatsächlich über das Konstrukt „geistiges Eigentum“ der bürgerlichen Gesellschaft subsumiert werden sollte, ist eine offene Frage. Anders gesagt: *Eine moralische Legitimation für „geistiges Eigentum“ ist nicht zu bekommen*. Ohne ein moraltheoretisch abgesichertes verbindendes Medium jedoch, das beide Subsysteme auf einen vergleichbaren Nenner brächte, können normative Überlegungen (im einfachsten Falle utilitaristische Nutzenaufrechnungen) nicht beide Subsysteme integrieren. Dies wirft ein Licht darauf, wie radikal neu die Situation ist, der wir in der Informationsgesellschaft gegenüberstehen: *moraltheoretisch* ist an der Analyse der Welt beliebig rematerialisierbarer Güter für ihre Anwendung auf den Cyberspace bis auf weiteres nichts zu modifizieren, weil der Cyberspace nicht Teil der bürgerlichen Gesellschaft ist, sondern in seiner klar unterschiedenen Handlungslogik sich als *eigenständiges* gesellschaftliches Subsystem *neben* ihr herausbildet, dessen Bindeglieder zu den bisherigen Subsystemen noch im empirischen Dunkel liegen.

Nur einmal fand bislang in der Geschichte der westlichen Gesellschaften ein derartiger Prozess statt. Alle vormodernen Gesellschaften – von Stammesgesellschaften bis zum Feudalismus – waren vollständig über ein umfassendes System politischer Herrschaft integriert; die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht entschied zugleich über die Teilhabe an politischer Macht und an gesellschaftlichem Reichtum; dabei war die soziale Durchlässigkeit der Schichtungen gering. Die radikalen technologischen Umwälzungen der industriellen Revolution aber verliehen der Sphäre der ökonomischen Reproduktion eine derartige Eigendynamik, dass sie sich schließlich von der Sphäre der politischen Macht entkoppelte:

die moderne Gesellschaft differenzierte sich aus in zwei Subsysteme für die Sphären von *Tausch* und *Macht*, die *bürgerliche Gesellschaft* und den *Staat*. Keines dieser Subsysteme kann aus einem höheren Ganzen mehr Struktur schöpfen; die entpolitisierte, nur mehr mit der wirtschaftlichen Produktion befasste bürgerliche Gesellschaft konstituiert das Soziale fortan über den kapitalistisch organisierten Warentausch am freien Markt, der Staat das Politische über bürokratisierte Macht. Diese Subsysteme, die sich funktional ergänzen, bauen nicht hierarchisch aufeinander auf, sondern stehen nebeneinander und gehorchen ihrer je eigenen Handlungslogik: ein Tausch lässt sich so wenig als demokratische Abstimmung beschreiben wie eine Wahl als ökonomischer Akt (auch wenn unverbesserliche Apologeten des Marktes Letzteres bisweilen versuchen). Erfolg in der bürgerlichen Gesellschaft (Reichtum an Gütern) und im Staat (politische Machtfülle) sind nicht mehr deckungsgleich.

Es deutet nun alles darauf hin, als würde dieser Prozess der Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Systems auf der Basis technologischer Entwicklungen ein zweites Mal stattfinden. Diesmal getrieben von der Revolution in der Informationstechnologie tritt neben bürgerliche Gesellschaft und Staat der Cyberspace mit seiner eigenen Handlungslogik. Zwar steht der Cyberspace mit der bürgerlichen Gesellschaft in einem engen Austausch, insofern es sich (im Gegensatz zum Staat) bei beiden um Ökonomien handelt – um Systeme also, die um Produktion und Distribution kreisen –, und beide das je andere System mit Ressourcen für dessen Produktion versorgen (informationsverarbeitende hier, materielle dort), ansonsten aber sind Gegenstand und Handlungslogik klar geschieden. Als Ökonomie virtueller Güter etabliert der Cyberspace neben den Mechanismen *Tausch* und *Macht* von bürgerlicher Gesellschaft und Staat den Mechanismus der *Partizipation* (an Informationen) als vergesellschaftendes Prinzip.

In den kulturellen Wertsphären von Wissenschaft und (zumindest teilweise auch) Kunst gab es den freien Fluss der Information freilich seit eh und je; schließlich hat sich – wie oben angemerkt – die akademische Welt ja an der partizipativen Distributionslogik herausgebildet. Doch liegen Wissenschaft und Kunst als Wertsphären systemisch auf einer anderen Ebene als bürgerliche Gesellschaft und Staat; sie sind selbst keine Prozesse der Vergesellschaftung, sondern liefern diesen Prozessen kulturelle Deutungsmuster, mit deren Hilfe selbige ihre Identitäten zu stabilisieren vermögen. Anders gesagt: Auf der systemischen Ebene von bürgerlicher Gesellschaft und Staat prägen sich jene Mechanismen aus, mit denen *alle* Mitglieder einer Gesellschaft sich in Beziehung zueinander setzen: durch interessengeleiteten Tausch und politisch formierte Macht. Zur Selbstdeutung ihrer Handlungen mögen sie dabei auf von Wissenschaft und Kunst vermittelte Perspektiven zurückgreifen; aber Wissenschaft und Kunst selbst sind *keine allgemeinen* gesellschaftlichen *Praktiken*, die zu betreiben *zwingend* wäre, um Mitglied einer Gesellschaft zu sein. Wissenschaftler und Künstler regeln ihr *gesellschaftliches* Miteinander *nicht* spezifisch dadurch, dass sie Wissenschaftler und Künstler sind, sondern durch Tausch- und Machtbeziehungen wie andere Gesellschaftsmitglieder auch.

Der Cyberspace hingegen ist ein System der Vergesellschaftung par excellence: er liefert keine Deutungsmuster, sondern setzt eine ganze Weltgesellschaft in Bezie-

hung zueinander. Als neues gesellschaftliches Subsystem aber führt er als *vergesellschaftenden* Mechanismus ein, was bislang nur in den Wertsphären von Wissenschaft und Kunst wirkmächtig war, auf Grund der informationstechnologischen Umwälzungen nun jedoch erstmals zum ökonomischen Prinzip taugt: die Partizipation (siehe hierzu Zappe 2003, Abschnitt III, S. 56f). Der Reziprozität des Tausches korreliert eine Reziprozität der Partizipation an Nutzung *und* an Produktion von Information. Das schlichte Faktum der Existenz von GNU/Linux als Phänomen von wirtschaftlich relevantem Ausmaß belegt die Ankunft des neuen, dritten Subsystems in der gesellschaftlichen Realität. Eines Subsystems, über das, in seiner Eigenständigkeit, die Moralthorie nichts anderes zu berichten vermag als über die seltsame Welt beliebig rematerialisierbarer Güter. *Wenn* also im Zusammenhang mit den informationengesellschaftlichen Umbrüchen *moralische* Argumente Anwendung finden sollen, so lässt sich mit ihnen die Forderung nach dem Erhalt oder gar Ausbau „geistigen Eigentums“ hier und heute *nicht* stützen. Im Gegenteil: *moralisch geboten* wäre nach dem, was wir wissen, die freie Weitergabe jedweder Information, zumal aus Kantischer Perspektive nur so die Menschenwürde im Cyberspace vollständige Geltung erlangte und die für Demokratien konstitutive Öffentlichkeit möglicherweise nur so im Cyberspace frei von Gefährdung bliebe. Wer auch immer dem „geistigen Eigentum“ das Wort redet, sollte sich moralischer Argumente folglich besser enthalten.

Das ist nicht unbedingt leicht zu erfassen, wie alles Neue. Gleichwohl wäre der Debatte über „geistiges Eigentum“, Patente und Urheberrecht im Zeitalter des Internets etwas mehr Klarsicht und etwas weniger Selbstgerechtigkeit zu wünschen. So heißt es in einem jüngst zu diesem Thema veröffentlichten Artikel im Nachrichtenmagazin *Der Spiegel*, einer Publikation, die sich gemeinhin zumindest eine gewisse kritische Distanz zu bewahren vermag, aus offenbar vollkommen bruchlos von Software- und Medienindustrie übernommener Perspektive: „Vor allem jener Generation, die mit dem Internet bereits aufgewachsen ist, fehlt jedes Verständnis dafür, dass auch geistiges Eigentum nun mal Eigentum ist – und Datenklau letztlich nur eines: Diebstahl“ (Balzli u.a. *Der Spiegel* 2003, S. 74). Der erste Teil dieses Satzes ist, wie nun ausführlich diskutiert, schlicht falsch, der zweite tautologisch. Als sei das nicht genug, ergeht sich der Text in den ausgeleierten konservativen Klagen über den Ausverkauf der Kultur angesichts neuer Entwicklungen: „Wird die noch von Benjamin beschriebene Autorität der Einzigartigkeit ersetzt durch Ex-und-hopp-Wegwerfkunst? Eine egalitäre Konsumkultur für den Augenblick statt Wahrheit für eine wie auch immer geartete Ewigkeit?“ (ebd.). Ausgerechnet durch dasjenige gesellschaftliche Subsystem, das die Partizipation aller an der Produktion von Information geschichtlich erstmals erlaubt, dräut laut den Autoren „am Ende der Entwicklung [...] die Diktatur des massenkompatiblen Pop-Proletariats eines Dieter Bohlen“ (ebd., S. 75). Einen kaum noch zu unterbietenden intellektuellen Tiefpunkt erreicht der Artikel freilich, wenn er sich fragt: „Doch was ist eine Kunst noch wert, die es überall gratis gibt?“ (ebd., S. 71) – „Und welche Werte hat eine Gratisgesellschaft eigentlich noch, da doch bereits der Wert ihrer Produkte gegen null tendiert?“ (ebd., S. 74). Drastischer lässt sich schwerlich vorführen, dass kapitalistische Gesellschaften die unselige Tendenz haben, alle Werte – neue wie altherwürdige

ge – unter den Moloch des Tauscherts zu subsumieren. Dass sich die geschilderten Vorgänge zudem in dem neu ausdifferenzierten Subsystem der Ökonomie der Partizipation und eben nicht in dem traditionellen Subsystem der Ökonomie des Tauschs abspielen, blieb den Autoren offenkundig vollständig verborgen; einer politischen Partei hingegen, die, im Subsystem der Macht agierend, potentiellen Wählern unentgeltlich ihre Konzepte darlegt, hätten die Autoren vermutlich nicht attestiert, keine Werte zu vertreten. Das zeigt, wie schwer es offenbar ist, die an zwei Subsystemen erlernte Fähigkeit des Differenzierens auf ein neu hinzugekommenes drittes Subsystem zu übertragen.

Kein Wunder, dass die Industrie angesichts solcher Verwirrung die Chance ergreift, ihre Interessen offensiv zu vertreten. So heißt es bei dem Softwarehersteller *Adobe* zur Erläuterung von Kopierschutzmaßnahmen kurz und bündig: „Wir hoffen, dass die Kunden die Notwendigkeit erkennen werden, das unberechtigte Kopieren geistigen Eigentums zu unterbinden“ (Adobe 2003). Dass kein Recht auf Kopieren „geistigen Eigentums“ besteht, wird hier wie selbstverständlich vorausgesetzt. (Der Klarheit halber sei angemerkt, dass eine Konsumgut-analoge Veräußerung zuvor unentgeltlich kopierter Software durch partizipationsgesellschaftliche Distributionsprinzipien logischerweise *nicht* gedeckt und also *nicht* legitimiert ist.) Die *Business Software Alliance (BSA)*, ein Zusammenschluss etlicher großer Softwarehersteller zur Durchsetzung rigider Urheberrechtsbestimmungen, rät Eltern in einer Presseerklärung, dafür zu sorgen, „dass Ihre Kinder verstanden haben, dass der Download raubkopierter Software nichts anderes ist als Diebstahl“ (BSA 2003). Kinder sollen also verstehen, was Moraltheoretiker nicht verstehen können. Weil die Autoren der Evidenz ihrer Argumente dann aber doch nicht vollständig vertrauen, fügen sie noch das klassische Internet-Schreckensszenario für Eltern hinzu: „Stellen Sie sicher, dass sie [die Kinder, U.Z.] sich von Sites fernhalten, die illegale Software anbieten. Diese Sites enthalten oft auch nicht jugendfreies Material wie Pornographie“ (ebd.). Die unverfrorenste Demagogie findet sich freilich bei der *Bertelsmann Music Group (BMG)* in deren Kopierschutz-FAQ, die zunächst lapidar behauptet: „Es gibt kein Recht auf Privatkopie“ (BMG 2003) und damit eine Minderheitenposition der aktuellen juristischen Diskussion (z.B. Diemar GRUR 2002; dagegen z.B. Knies ZUM 2002, Mayer CR 2003) umstandslos als unumstrittenes Faktum darstellt. Doch kommt es noch zu einer Steigerung: „[Frage] Warum ist denn die Privatkopie überhaupt ‚ausnahmsweise‘ erlaubt worden? [Antwort] Weil man in den 60er Jahren, als die Ausnahme ins Gesetz kam, keine Möglichkeit sah, ein Verbot technisch durchzusetzen. Der Gesetzgeber wollte die Privatsphäre achten und nicht Millionen Haushalte kriminalisieren. Heute ist technischer Kopierschutz möglich“ (BMG 2003). Der diffizile Akt, die oben diskutierte Janusgesichtigkeit „geistigen Eigentums“ zwischen finanziellen Anreizen für die Produzenten und dem gesamtgesellschaftlichen Interesse an möglichst ungehinderter Verbreitung von Information auszubalancieren, schnurrt in einer nur mehr als dreist zu bezeichnenden Geschicktklitterung in das Faktum mangelnder technischer Kontrollmöglichkeiten zusammen. Dass dieses Argument seinen Autoren offenbar glaubwürdig vorkommt, zeigt auf erschreckende Weise, wie hier noch die letzten Überreste eines der gesellschaftlichen Problemlage angemessenen Bewusstseins ideologisch verschluckt wurden.

Natürlich ist es legitim, dass die Software- und Medienindustrie ihre Interessen in die Waagschale wirft, zumindest, soweit sie dabei auf Demagogie verzichtet. Ein *moralisch begründbares Recht* auf „geistiges Eigentum“ aber, wie sie glauben machen will, existiert nicht. Als das feudalistische Gesellschaftssystem zerbrach und sich in die Subsysteme bürgerliche Gesellschaft und bürokratisierter Staat ausdifferenzierte, verlor der Adel die systemische Grundlage seiner Existenz und konnte nur noch ein Nischendasein führen, bis er schließlich in der Bedeutungslosigkeit versank. Ein Recht auf den Status quo gab es für ihn damals dennoch genauso wenig.

3. Schillers Utopie

Dass die Handlungslogik des Cyberspace so schwer zu fassen ist, dass es so schwer vorstellbar scheint, die Produktion von Information könne auch ohne das Konstrukt „geistigen Eigentums“ im gesellschaftlich erforderlichen Umfang gewährleistet werden, liegt natürlich daran, dass Neues als eben Neues in die überkommenen gesellschaftlichen Begrifflichkeiten sich nicht einfügen will. GNU/Linux und ebenso alle übrige freie Software sind ein gesellschaftliches wie ökonomisches Faktum, der Hintergrund ihrer Entstehung und ihr Ort in der Gesellschaft damit aber noch nicht verstanden. Pekka Himanen beschreibt in seinem Buch *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age* (Himanen 2001) die freier Software zu Grunde liegende Handlungslogik als intrinsisch motiviert, selbstbestimmt, freiheitlich und solidarisch; das spezifische Merkmal ist dabei klarerweise die intrinsische Motivation. Das allein sagt aber nicht, von woher sich diese Handlungslogik mit der Ausdifferenzierung des Cyberspace Geltung verschafft; hierzu bedarf es eines historischen Blicks.

Die Ausdifferenzierung der vormodernen Gesellschaft in die Subsysteme bürgerliche Gesellschaft und Staat wurde vorbereitet und begleitet von den erheblichen kulturellen Umbrüchen der Aufklärung. Die traditionellen Wertsysteme, in einem langen Prozess innerlich ausgehöhlt, verloren schließlich ihre unhinterfragte Verbindlichkeit und damit ihre gesellschaftsintegrierende Kraft. Im Angesicht suspekt gewordener Dogmatik kommt es zu einer Renaissance der Vernunft, die sich in einem doppelten Rationalisierungsschub hin zu Abstraktion und Formalisierung Bahn bricht: der der erwirtschafteten Sache äußerliche, abstrakte Gewinn wird zum Maß ökonomischer Rationalisierung in der bürgerlichen Gesellschaft, die formale Legitimation des Staates durch Gesellschaftsvertrag und schließlich Wahl zum Maß politischer Rationalität. Der Staat *als* Demokratie legt nur noch das formale Verfahren fest, durch das seine Inhalte generiert werden; keine göttliche Offenbarung gibt seine Ordnung als Spiegel inhaltlicher Werte mehr vor. Der Gewinn *als* alleiniges Ziel ökonomischen Handelns ist unabhängig vom Inhalt der Produktion, mit der er erzielt wurde. Das traditionale Band zwischen Form und Inhalt ist in der Moderne zerrissen; die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in zwei Subsysteme ist selbst Ausdruck des Zerfalls übergreifender und integrierender Ordnung.

Dieser Zerfall betrifft genauso die systemische Ebene kulturellen Selbstverständnisses. An Stelle der einen übergreifenden Frage nach dem Gottgewollten treten, in

einer berühmten Formulierung von Immanuel Kant (Kant 1781, S.833 [Transzendente Methodenlehre, 2. Hauptstück, 2. Abschnitt]), die drei ausdifferenzierten Fragen „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“, also die eigenständigen Sphären von Wissenschaft/Technik, Moral/Recht und Naturschönem/Kunst oder, in Johann Wolfgang Goethes Friedrich Schiller zgedachten Worten, dem „Wahren, Guten, Schönen“ (Goethe 1805). Und wenn Kant die Frage „Was soll ich tun?“ sodann mit einer – wie oben diskutiert – *formalen* Moraltheorie beantwortet, so ist dies selbst wesentlicher Teil jenes Rationalisierungsschubs der Aufklärung.

Kant hebt damit freilich einen unseligen Dualismus auf eine neue und radikale Ebene, der die westliche Zivilisation seit ihren Wurzeln im antiken Griechenland durchzogen hat. An den Grundfesten unserer Kultur liegt der Sieg des Parmenides über Heraklit in der beiden Streitfrage, ob das Wesen der Welt sich, wie Heraklit meinte, im Wandel oder, wie Parmenides befand, im Unveränderlichen offenbare. Parmenides gewann diesen Disput im Urteil der Antike, und so konnte Platon folgerichtig feststellen, dass alles Physische, da vergänglich und also veränderlich, nur Trugbild sei, und einzig in der Welt des Geistes Wahrheit zu finden wäre, etwa in Form der unveränderlichen Gesetze der Mathematik. Diese strikte erkenntnistheoretische Trennung zwischen Körper und Geist ließ sich weitgehend problemlos abbilden auf den sadomasochistischen Leib-Seele-Dualismus eines ewigkeitsfixierten Christentums, weswegen Platons Texte die finsternen Zeiten des Mittelalters vergleichsweise gut überstehen konnten. Allerdings wusste das Christentum zunächst in seiner traditionellen, integrativen katholischen Form durch ritualisierte Sinnesprache Leib und Seele im Alltag der Gläubigen leidlich gut miteinander zu verbinden. Erst der Protestantismus machte Ernst mit dem Wortlaut der Bibel vom einen, bildnislosen, abstrakten Gott, dem folglich nicht im traditional-opulenten, physisch zelebrierten Ritus, sondern nur im durch die abstrakten Formen der Rationalität vernunftgeleiteten, asketischen Zwiegespräch gerecht zu werden möglich sei.

Mit diesem leibfernen, am rationalisierbaren Ergebnis orientierten Asketismus, der in Folge Arbeit gerade in ihrer Unlust als gottgefällig begreift, ist, wie Max Weber in seiner klassischen soziologischen Untersuchung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weber 1904/1905) beschrieben hat, die „geistige“ Basis für die Entfesselung einer ökonomischen Rationalität in der Aufklärung gelegt, die alles Sinnliche jenseits des rational skalierbaren Gewinns tilgt und schließlich die Religion selbst und damit ihre eigenen protestantischen Wurzeln hinter sich lässt. Die Organisation der Arbeit nach den abstrakten Maximen von Rationalisierung und Gewinnmaximierung ist die ökonomisch banalisierte Verfestigung des westlichen Leib-Seele-Dualismus. Diesen Dualismus überhöht Kant transzendentallogisch, wenn er die *Formalität* seiner Moraltheorie so weit treibt, dass ihm aus Angst vor der Wankelmütigkeit (das heißt Vergänglichkeit) sinnlicher Verfassung sich ihr verdankende *Neigungen* zum Hindernis der Moralität gerinnen: nur wer aus (formal deduzierbarer) *Pflicht* handelt, handelt bei Kant moralisch; sobald, was er tut, er auch aus Zuneigung tut, ist dies *keine* moralische Handlung mehr (vergleiche etwa Kant 1785, S. 10f [Akademie-Ausgabe S. 398f]).

Wurde die Aufklärung zunächst als Befreiung vom schwer lastenden Joch einer endlose Jahrhunderte währenden Dogmatik und als erlösender Säkularisierungsprozess erlebt, so macht sich doch bald zunehmendes Unbehagen breit an der nur noch stärker – im rationalen Argument – zementierten Entzweiung von *Körper* und *Geist*, *Leib* und *Seele*, *Inhalt* und *Form*, *Sinnlichkeit* und *Verstand*, *Notwendigkeit* und *Freiheit*, *Neigung* und *Pflicht*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel vermeint noch, im Rahmen der Vernunft selbst diese Entzweiung der Moderne mit der philosophischen Idee der (formales) Moralgesetz wie traditionale Inhalte umfassenden *Sittlichkeit* überwinden zu können, die er freilich ausgerechnet im preußischen Obrigkeitsstaat verwirklicht sieht. Danach ist die Philosophie in dieser Frage am Ende; Karl Marx glaubt, sie mit revolutionärer Tat überschreiten zu müssen, und fürderhin ist die gesellschaftliche Abspaltung und Geringschätzung des Leiblichen insbesondere in ihrer Ausprägung als bürgerlicher Unterdrückung der Sexualität ein Thema für Psychoanalytiker und Soziologen.

Als Erster aber hatte sich zuvor Friedrich Schiller explizit dieses Problems angenommen. In seinen Briefen *über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Schiller 1795) knüpft er erklärtermaßen an Kants oben diskutierte Moraltheorie an, kritisiert jedoch dessen formalistischen Rigorismus der Pflicht. Der zwischen Neigung und Pflicht hin- und hergerissene Mensch, so Schillers Pointe, ist in seiner als gewaltförmig erfahrenen Zerrissenheit gerade *nicht* frei und somit in der Lage, moralisch zu agieren; erst die *Versöhnung von Pflicht und Neigung* erlaubt wahrhaft freies Handeln und wird damit zur Bedingung der Möglichkeit von Moral (die ja Freiheit als ihre Bedingung der Möglichkeit hat): „Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frei zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nötigung greifen. Soll er also dieses Vermögen der Wahl beibehalten [...], so kann dies nur dadurch bewerkstelligt werden, dass [...] seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen“ (Schiller 1795, S. 11 [4. Brief]).

Damit stellt sich die Frage, wie unter den Bedingungen einer in sich zerrissenen Moderne Pflicht und Neigung, mithin Rationalität und Sinnlichkeit, zu versöhnen sind. Schillers Antwort ist die menschliche Praxis des *Spiels*, also dessen, „was weder subjektiv noch objektiv zufällig ist und doch weder äußerlich noch innerlich nötig“ (Schiller 1795, S. 61 [15. Brief]). Spiel entsteht nicht durch *externe Zwänge*, sondern verdankt sich dem *freien Willen* der Phantasie (es „nötigt weder äußerlich noch innerlich“), und ist als solches Ausdruck menschlicher Freiheit (und somit der darin gegründeten Moralität), zugleich aber arbeitet es sich *intentional* an der *determinierten* Welt des Naturgesetzlichen ab (es ist weder „subjektiv noch objektiv zufällig“). Die Integration von Freiheit und Notwendigkeit gelingt dem Spiel gerade dadurch, dass es sich in seiner Freiwilligkeit (als Ausdruck von Freiheit und also Moralität) den *moralischen* Vernunft-, „Notwendigkeiten“ und in seinem Gestaltungswillen den *instrumentellen* Naturnotwendigkeiten *zugleich* unterwirft, sie aber wechselseitig durch eben diese Freiwilligkeit und eben diesen Gestaltungswillen mit spielerischer Leichtigkeit so zur Deckung zu bringen versucht, dass die Zwänge jedes der beiden Bereiche dem je anderen gegenüber gleichsam ins Leere laufen, weil ihre Forderungen durch die spielerisch erzielte Deckungsgleichheit, die keine

inkongruenten Zufälligkeiten zurücklässt, jeweils bereits erfüllt sind. Die totale Bestimmtheit durch die Zwänge der Vernunft *und* der Natur *zugleich* kippt im Spiel um in die beidseitige, *vollkommene Freiheit*: beide Bereiche werden im Spiel „das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen; [das Spiel] wird also, weil [es] alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzen“ (Schiller 1795, S. 57 [14. Brief]).

Schiller verwendet zur Illustration dieser Überlegung ein unerwartetes Beispiel, das deutlich macht, wie grundsätzlich bei ihm der Begriff des Spiels die Versöhnung von Pflicht und Neigung mitdenkt: „Wenn wir jemand mit Leidenschaft umfassen, der unsrer Verachtung würdig ist, so empfinden wir peinlich die Nötigung der Natur. Wenn wir gegen einen andern feindlich gesinnt sind, der uns Achtung abnötigt, so empfinden wir peinlich die Nötigung der Vernunft. Sobald er aber zugleich unsre Neigung interessiert und unsre Achtung sich erworben, so verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung als der Zwang der Vernunft, und wir fangen an, ihn zu lieben, d.h. zugleich mit unsrer Neigung und mit unsrer Achtung zu spielen“ (ebd., S. 57f). Spielen ist die freie Übereinstimmung von *Achtung der Vernunft* (Achtung der Gesetze aus dem Reich der Vernunft wie auch umgekehrt durch die Gesetze der Vernunft – im Falle des Moralischen also der *Pflicht* – angeleitete Achtung) einerseits und *sinnlicher Neigung* andererseits, und das nennen wir im Falle zwischenmenschlicher Beziehungen *Liebe*. *Liebe* oder allgemein *Spiel* wiederum sind, indem sie Neigung und Pflicht versöhnen, wie oben diskutiert, die *Bedingungen der Möglichkeit für Freiheit* und also (einer nunmehr versöhnten) *Moral*. Schiller kann so in einem sehr grundlegenden Sinne formulieren: „Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*“ (Schiller 1795, S. 63 [15. Brief]).

Schillers Begriff von Spiel haftet offenkundig nichts Leichtfertiges an; er trägt den ganzen Ernst der Aufgabe, die Wunden einer zerrissenen Moderne zu heilen. Weder geht es um bellizistischen Wettkampf noch um geisttötende Ablenkung. Schillers Spiel ist jener Modus menschlichen Tuns, in dem Kinder in vereinter Vernunft und Sinnlichkeit sich voller Wiss-Begierde die Welt aneignen, und den Erwachsene sich in der Sphäre der *Kunst* erhalten: die *Schönheit* des gelungenen Kunstwerks zeigt sich in der Übereinstimmung von dessen Form und Inhalt und umgreift damit auf seine Weise die in der Moderne entzweiten Pole. Schönheit und Kunst werden zu dem gesellschaftlichen Ort, der Freiheit konstituiert und somit Moral ermöglicht: „Sobald [die Vernunft] demnach den Ausspruch tut: es soll eine Menschheit existieren, so hat sie eben dadurch das Gesetz aufgestellt: es soll eine Schönheit sein“ (Schiller 1795, S. 60 [15. Brief]). Unter den Bedingungen der Moderne generieren zwischen den durch eine entfesselte Rationalisierung tief gespaltenen Polen von Vernunft und Natur sowie Pflicht und Neigung erst Spiel und Kunst jene Harmonie, die ein Leben nach menschlichem Maß ermöglicht. Schiller formuliert damit in den *Ästhetischen Briefen* beispielhaft jenen Gedanken der *Humanität*, der neben den Kantischen der Menschenwürde tritt und mit ihm zusammen die Grundwerte umreißt, auf denen unsere Gesellschaft ihrem Selbstverständnis nach

fußt. Seine Überlegungen bilden bis heute die theoretische Folie, auf der sich eine nicht-konservative Modernisierungskritik entfalten konnte.

Somit stellt sich die Frage nach dem gesellschaftlichen Modus der Integrationsleistung von Spiel und Kunst. Eine denkbare Position begreift die Institution Kunst als rezeptiven Ersatz für die in der Aufklärung zerschellten allgemeinverbindlichen religiösen Weltbilder; statt in die Kirche gehen die Menschen in Theater und Konzert. Diesen Ansatz wollte wie kein zweiter Richard Wagner mit der Institution der Bayreuther Festspiele erklärtermaßen umsetzen; seine Idee des *Gesamtkunstwerks* bezeichnet weniger die Gesamtheit der im Musiktheater beanspruchten Künste als vielmehr die gesellschaftliche Integrationsleistung einer solchen Veranstaltung. Die „Erlösung“, nach der sich die Protagonisten der von Wagner durch radikale Umdeutung konstruierten „Mythen der Moderne“ allesamt sehnen, meint stets die Vereinigung von Rationalität und Sinnlichkeit. In völligem Gegensatz zu dieser bewussten und gezielten Inanspruchnahme ästhetischen Potentials vollbrachte Kunst andererseits gleichsam urwüchsig eine äußerst wirkmächtige Integrationsleistung in den gesellschaftlichen Umbrüchen der sechziger und siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, die ohne die neue, die technischen Artefakte des Zeitalters klanglich transformierende Sinnlichkeit der Rockmusik in solcher Form schlechterdings nicht denkbar gewesen wären. Doch obwohl diese beiden Kunstereignisse auf je ihre Weise so erfolgreich wie nur überhaupt vorstellbar waren, vermochten sie gleichwohl nicht, das Versprechen des Schiller'schen Spiels wirklich einzulösen. Die Bayreuther Festspiele sind in ihrer zur Institution gewordenen Dauerhaftigkeit eines künstlerischen Ausdrucks in gesellschaftsintegrativer Absicht gewiss eine weltweit einzigartige kulturelle Errungenschaft, und dennoch wird sich kaum behaupten lassen, dass sie über den Bereich der Kunst selbst hinaus in relevantem Umfang die Gesellschaft geprägt haben. Die Rockmusik der sechziger und siebziger Jahre andererseits hat wie nie eine künstlerische Entwicklung zuvor über den halben Erdball hinweg gesellschaftliche Entwicklungen integriert, war aber nur von kurzer Dauer, bis sie in weiten Teilen zum Industrieprodukt degenerierte und ihre umfassende gesellschaftliche Funktion einbüßte beziehungsweise, schlimmer, in betäubende Affirmation moderner Pathologien transformierte. Beide Kunstereignisse blieben in ihrer gesellschaftlichen Wirkung begrenzt, im einen Fall räumlich, im anderen zeitlich.

Das hat seinen Grund darin, dass Kunst als (rezeptive) Institution auf der systemischen Ebene kultureller Selbstdeutung angesiedelt ist und nicht auf der Ebene der Vergesellschaftung wie bürgerliche Gesellschaft und Staat. Der zwar nicht Ge-, wohl aber Missbrauch der Bayreuther Festspiele durch den Nationalsozialismus zeigt freilich in aller Deutlichkeit, dass eine kurzschlüssige Ästhetisierung des vergesellschaftenden Subsystems „Staat“ selbst keine Alternative ist, die in die Freiheit führt, sondern die im Gegenteil in der Barbarei enden kann. Die Ästhetisierung des Tauschs der bürgerlichen Gesellschaft wiederum ist in Form der Werbung zwar allgegenwärtig, aber ebenfalls schwerlich versöhnende Kunst, sondern unter dem Schleier abgerichteter Sinnlichkeit vielmehr eine weitere Verfestigung der abstrakten Rationalität des Gewinns. Schiller warnt ausdrücklich vor der Vermengung künstlerischer, ökonomischer und politischer Handlungslogiken; der schöne Schein der Kunst wird in Politik und Ökonomie zum niedrigen Schein der Heuchelei und Täu-

schung: „Nur soweit er *aufrichtig* ist (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich lossagt), und nur soweit er *selbständig* ist (allen Beistand der Realität entbehrt), ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken und kann nichts für die Freiheit des Geistes beweisen“ (Schiller 1795, S. 115 [26. Brief]).

Kunst ist also *nicht* der Ort, an dem Spiel zum vergesellschaftenden Prinzip werden kann, sondern bleibt ein Verfahren kultureller Selbstverständigung und -deutung. Jürgen Habermas hat daraus gefolgert, dass Schiller sich mit diesem Wirkungskreis seiner Überlegungen bescheidet: „Schillers ästhetische Utopie zielt freilich nicht auf eine Ästhetisierung der Lebensverhältnisse, sondern auf eine Revolutionierung der Verständigungsverhältnisse“ (Habermas 1985, S. 63). Doch Schiller selbst widmet den gesamten letzten Brief ausdrücklich der Frage nach dem *ästhetischen Staat*, einem Staat also, in dem das Spiel sehr wohl – wenn auch nicht in Form der Kunst – ein Modus der Vergesellschaftung wird; in dem der Mensch dem Menschen „nur als Objekt des freien Spiels gegenübersteh[t]“ (Schiller 1795, S. 125 [27. Brief]). Freilich fragt sich Schiller am Ende seiner Abhandlung selbst: „Existiert aber auch ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden?“ (Schiller 1795, S. 128 [27. Brief]). Einen Hinweis darauf, wie solch ein Staat beschaffen sein müsste, hatte Schiller zuvor bereits gegeben: „[...] solange die Not gebietet und das Bedürfnis drängt, ist die Einbildungskraft mit strengen Fesseln an das Wirkliche gebunden; erst wenn das Bedürfnis gestillt ist, entwickelt sie ihr ungebundenes Vermögen“ (Schiller 1795, S. 112 [26. Brief]). Unter ständigem Druck knapper Ressourcen kann spielerische Phantasie sich nicht entfalten.

Dies ist der entscheidende Fingerzeig zur gesellschaftlichen Verortung des Schiller'schen Spiels. Radikaler als Kunst, die als kulturelles Deutungsmuster nicht auf die systemische Ebene der Vergesellschaftung geholt, sondern auf dieser Ebene nur, darin den traditionellen religiösen Weltbildern gleich, *rezipiert* werden kann, wartet das Spiel darauf, *in der Gesellschaft* gespielt zu werden, um dort Pflicht und Neigung zu versöhnen. Es bedarf dazu jedoch eines gesellschaftlichen Systems ohne Mangel, und dieses System hat es bislang nicht gegeben; Kunst war alles, was von Schillers ästhetischen Idealen Wirklichkeit beanspruchen konnte. Mit dem Cyberspace aber differenziert sich ein drittes vergesellschaftendes Subsystem aus, das keinen Mangel an seinen virtuellen, beliebig reproduzierbaren Gütern kennt. Angesichts seiner distributiven Logik der Partizipation kann das Schiller'sche Spiel hier gespielt werden.

Pekka Himanen kontrastiert in seinem zu Beginn dieses Kapitels erwähnten Buch die *Hacker Ethic* immer wieder mit der zu ihr im scharfen Gegensatz stehenden protestantischen Ethik, wie sie Max Weber als kennzeichnend für kapitalistische Ökonomien herausgearbeitet hat. Aber Himanen zeigt nicht, woher jene neue Ethik intrinsischer Motivation kommt. Diese Frage lässt sich mit Schillers Überlegungen nun beantworten. Sein Programm der Versöhnung von Pflicht und Neigung, das in den dualistisch zerrissenen Grundfesten der Moderne wurzelt und seit Beginn der Aufklärung seiner Verwirklichung harrt, ist eine anspruchsvolle Theorie intrinsisch motivierten Handelns. Mit der Aufklärung hatte sich die systemische Ebene kultu-

reller Selbstdeutung in die drei Wertsphären von Wissenschaft, Moral und Kunst – dem Wahren, Guten und Schönen – ausdifferenziert, die systemische Ebene der Vergesellschaftung hingegen nur in die beiden Subsysteme von bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Wissenschaft formt die technikgestützte Industrieproduktion der bürgerlichen Gesellschaft; Moral findet seine Ausformung in den Mechanismen des Rechtsstaates. Es hat den Anschein, als hätte die verbleibende Wertsphäre der Kunst eines ihr korrelierenden, intrinsisch bestimmten dritten Subsystems der Vergesellschaftung, das einer weiteren gesellschaftlichen Ausdifferenzierung durch eine zweite technologische Revolution entspränge, und als wäre der Cyberspace eben dieses Subsystem.

Die dem Cyberspace eigene Ökonomie der Partizipation erlaubt es dem Schiller'schen Spiel erstmals, vergesellschaftend zu wirken; intrinsisch motiviertes Handeln steht im Zentrum dieser Ökonomie. Linus Torvalds vertritt in seinem Prolog zu Himanens Buch die (in der, wie er selbst schreibt, ihm eigenen Bescheidenheit „Linus's Law“ betitelte) These, jedwede Motivation menschlichen Handelns würde in eine von drei Kategorien fallen: *survival*, *social life* und *entertainment* (Torvalds 2001, S. xiv) – die Parallelität zu Wissenschaft/Technik, Moral und Kunst/Spiel springt ins Auge. Die motivationalen Grundlagen der Open-Source-Bewegung sieht Torvalds dabei im *entertainment*. Schiller betont, dass *Spiel* in seinen Überlegungen nicht in einem billigen Sinne zu verstehen sei: „Freilich dürfen wir uns hier nicht an die Spiele erinnern, die in dem wirklichen Leben im Gange sind und die sich gewöhnlich nur auf sehr materielle Gegenstände richten“ (Schiller 1795, S. 62 [15. Brief]). Ganz entsprechend argumentiert Torvalds: „Entertainment may sound like a strange choice, but I mean by *entertainment* more than just playing games on your Nintendo. It's chess. It's painting. It's the mental gymnastics involved in trying to explain the universe. Einstein wasn't motivated by survival when he was thinking about physics. Nor was it probably very social. It was entertainment to him. Entertainment is something intrinsically interesting and challenging“ (Torvalds 2001, S. xv). Die Ökonomie der Partizipation jenseits „geistigen Eigentums“, die mit dergestalt intrinsisch motivierter Produktion verwoben und die die Grundidee freier Software ist, beschreibt bereits Schiller als kennzeichnenden Bestandteil der Welt des Spiels (die in Schillers Terminologie von „Geschmack“ geleitet wird): „Aus den Mysterien der Wissenschaft führt der Geschmack die Erkenntnis unter den offenen Himmel des Gemeinsinns heraus und verwandelt das Eigentum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menschlichen Gesellschaft“ (Schiller 1795, S. 127 [27. Brief]). Und auch die Produktionsbedingungen in der Welt des Spiels charakterisiert Schiller in Übereinstimmung mit Himanen. Himanen schildert den unter den Maximen der *Hacker Ethic* ebenso selbstbestimmten wie vollständigen Rückzug zu konzentrierter Arbeit: „When Torvalds programmed his first versions of Linux, he typically worked late into the night and then woke up in the early afternoon to continue“ (Himanen 2001, S. 20). Zugleich betont Himanen die spontane weltweite Kommunikation übers Internet, sobald Hilfe benötigt wird: „[Torvalds] has never hesitated to ask for help“ (ebd., S. 74), Hilfe, die er sogleich in der „Net Academy“ (ebd., S. 75) des weltumspannenden Netzes findet, dem er schließlich das Ergebnis seiner Arbeit mitteilt. Bei Schiller entwickelt sich spielerische Produktivität „da al-

lein, wo [der Mensch] in eigener Hütte still mit sich selbst und, sobald er heraustritt, mit dem ganzen Geschlechte spricht“ (Schiller 1795, S. 111 [26. Brief]).

Kritiker der Open-Source-Bewegung verweisen bisweilen mit einer gewissen Häme darauf, dass der Erstellungsprozess von freier Software mitnichten demokratischer Natur sei – es gebe sehr wohl tonangebende Figuren. Die Suggestion, Vertreter der Open-Source-Bewegung würden eine demokratische Verfahrenslogik für sich beanspruchen, zeugt freilich von Konfusion bezüglich des gesellschaftlichen Orts freier Software; sie ist nicht im politischen Subsystem des Staates, sondern im partizipativen des Cyberspace angesiedelt; „Demokratie“ ist jedoch eine politische Kategorie. Die Open-Source-Bewegung kennt sehr wohl Hierarchien, aber *nicht* die der politischen Macht oder des Gewinns aus Tauschgeschäften; verwandt ist ihr in ihrer Intrinsic am ehesten die wenn überhaupt, dann „meritokratische“ Logik künstlerischen Handelns. Gesellschaftlich bedeutsam ist die Open-Source-Bewegung freilich gleichwohl: denn im Gegensatz zur Kunst siedelt sie in einem *vergesellschaftenden* Subsystem, dem neu ausdifferenzierten Subsystem des Cyberspace. Die Schiller'sche Vision des Spiels als einer intrinsischen Praxis, die eine ästhetische, von den dualistischen Pathologien der Moderne befreite Gesellschaft zu konstituieren vermag, hat damit das erste Mal seit ihrer Formulierung in der Aufklärung die Chance, real zu werden. Der Cyberspace wäre dann keine Laune der Zeit, sondern die Vollendung der technologisch getragenen Ausdifferenzierung der Moderne, die über 200 Jahre auf sich warten ließ. Er wäre das gesellschaftliche Subsystem, in dem sich Humanität erstmals, wie bescheiden auch immer, in den Prozessen der Vergesellschaftung verankern könnte und damit eine intrinsisch versöhnte, humane Ökonomie ermöglichen würde, die den unseligen Leib-Seele-Dualismus unserer Kultur nicht mehr als von den Gegenständen der Produktion abstrahierte Rationalisierung und Gewinnmaximierung perpetuierte.

4. Was sollen wir tun?

Aus der Perspektive politischer Steuerung betrachtet ist die Debatte um die aufkommende Partizipationsgesellschaft und die Handlungslogik des Cyberspace zumindest im Moment, da die Kräfte des Status quo noch energisch versuchen, die neuen Entwicklungen unter das Bestehende zu fügen, wesentlich eine Debatte um „geistiges Eigentum“ in seinen rechtlichen Ausformungen von Urheberrecht und Patentschutz. Dass „geistiges Eigentum“ ein pragmatisches Konstrukt ist, auf das es *keinen moralischen* Anspruch gibt, wurde oben ausführlich diskutiert. Mehr noch: aus rein moraltheoretischer Sicht ließe sich heute wenn, dann nur argumentieren, dass im Cyberspace die freie Weitergabe jeglicher Information sogar *geboten* wäre, nicht zuletzt um einer abgesicherten demokratischen Öffentlichkeit und, aus Kantischer Perspektive, einer umfassenden Geltung der Menschenwürde willen.

Politisch freilich ist zu berücksichtigen, dass angesichts des gerade erst anbrechenden Informationszeitalters und angesichts des empirischen Dunkels über das Zusammenspiel der Ökonomien von Cyberspace und bürgerlicher Gesellschaft, „geistiges Eigentum“ als gesellschaftlich etablierter Mittler zwischen beiden Ökonomien sicher nur schrittweise, in einem evolutionären Prozess, zurückgenommen

werden kann. Lawrence Lessig unterbreitet in *The Future of Ideas* hierzu etliche Vorschläge, von der zeitlichen Limitierung urheberrechtlicher Ansprüche auf wenige Jahre bis zur generellen Freigabe nichtkommerziellen Kopierens (Lessig 2001, S. 250f).

Momentan geht die Entwicklung allerdings mit einer eigentümlichen Selbstverständlichkeit, so, als müsse schlicht eine löchrige Tonne abgedichtet werden, in die genau entgegengesetzte Richtung, zu immer größerer Ausdehnung der Bereiche, die „geistigem Eigentum“ untergeordnet werden. Es ist daher von um so größerer Bedeutung, sich zu vergegenwärtigen, dass „geistiges Eigentum“ nichts ist, was von uns einzufordern wer auch immer ein moralisches Anrecht hätte, *keine* spezielle Form von materiellem Eigentum, sondern ein pragmatisches Konstrukt in *Analogie* zu materiellem Eigentum. Es obliegt *unserer freien Entscheidung*, welchen Werten wir mit diesem Konstrukt Rechnung tragen wollen.

Und an dieser Stelle greift Lessig zu kurz. Möglicherweise aus argumentationsstrategisch guten Gründen konzentriert er sich auf das bürgerlich-ökonomische Argument, dass Internet und freie Software einen gewaltigen wirtschaftlichen Innovationsschub ausgelöst hätten, der unter der immer weiteren Ausdehnung „geistigen Eigentums“ nun zu ersticken drohe. Das ist sicher richtig und wichtig, aber es geht um mehr.

Die Open-Source-Bewegung ist ein starkes empirisches Indiz dafür, dass sich mit dem Cyberspace neben bürgerlicher Gesellschaft und Staat ein neues vergesellschaftendes Subsystem mit eigener Handlungslogik herausbildet; eine Ökonomie der Partizipation und intrinsisch motiviertes Handeln stehen im Mittelpunkt dieses Subsystems. Der an Friedrich Schiller geschärfte Blick enthüllt, dass damit erstmals Grundwerte der Moderne in ökonomisch relevanter Gestalt zum Tragen kommen, auf denen das klassische Ideal der Humanität sich zu seinem vollen gesellschaftlichen Begriff zu entfalten eine Möglichkeit hätte.

Freilich ist der Cyberspace nur Teil der Gesellschaft. Wir wissen aber aus früheren Epochen, dass die für die Epoche paradigmatische Handlungslogik auf die Gesellschaft insgesamt ausstrahlt. Der Handlungslogik des Cyberspace Raum zu geben und seine Ökonomie der Partizipation nicht gewaltsam der bürgerlichen Ökonomie des Tausches einzugliedern, hieße daher, der Informationsgesellschaft eine Chance einzuräumen, Humanität in Wirtschaft und Gesellschaft in einem der Moderne gemäßen, bislang aber nicht realisierten Umfang auszubilden.

Das ist es, was wir gegen die eigentumsrechtlichen Interessen der Medien- und Softwareindustrie abzuwägen haben.

Literaturverzeichnis

- Adobe (2003): *Ausführliche Informationen zur Aktivierung von Adobe Photoshop CS*,
online <http://www.adobe.de/activation/main.html> (29.9.2003).
- Balzli, Beat / Kerbusk, Klaus-Peter / Rosenbach, Marcel / Schulz, Thomas (2003):
Alles nur geklaut, Der Spiegel 36/2003, 72,
online <http://www.spiegel.de/spiegel/0,1518,263671,00.html> (29.9.2003).

- Bentham, Jeremy (1789): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1823,
online <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPMLtoc.html>
(29.9.2003).
- BMG (2003): *Kopierschutz bei BMG: FAQs*,
online <http://www.bmg.de/stuff/kopierschutz/index2.html> (29.9.2003).
- BSA (2003): *Drei Jugendliche wegen Raubkopierens belangt*,
online <http://global.bsa.org/germany/presse/aktuell/091202.php>
(29.9.2003).
- Diemar, Undine von (2002), *Kein Recht auf Privatkopien – Zur Rechtsnatur der gesetzlichen Lizenzen zu Gunsten der Privatvervielfältigung*, GRUR (Gewerblicher Rechtsschutz und Urheberrecht) 7/2002, S. 587 ff.
- Goethe, Johann Wolfgang (1805): *Epilog zu Schillers Glocke*, in: Trunz, Erich (Hg.): *Werke I*. Hamburger Ausgabe, München 1982, S. 257 ff.
online <http://gutenberg.spiegel.de/goethe/gedichte/glocke.htm>
(29.9.2003).
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main.
- Himanen, Pekka (2001): *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, New York/Toronto.
- Kant, Immanuel (1781): *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787,
online <http://gutenberg.spiegel.de/kant/krvb/krvb.htm> (29.9.2003).
- Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1786.
- Kant, Immanuel (1788): *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788.
online <http://gutenberg.spiegel.de/kant/kritikpr/kritikpr.htm> (29.9.2003).
- Knies, Bernhard (2002): *Kopierschutz für Audio-CDs. Gibt es einen Anspruch auf Privatkopie?* ZUM (Zeitschrift für Urheber- und Medienrecht) 11/2002, S. 793.
- Lessig, Lawrence (2001): *The Future of Ideas. The Fate of the Commons in a Connected World*, New York.
- Mayer, Christoph (2003): *Die Privatkopie nach Umsetzung des Regierungsentwurfs zur Regelung des Urheberrechts in der Informationsgesellschaft. Verkommt der Begriff „Recht zur Privatkopie“ zum bloßen Euphemismus?* CR (Computer und Recht) 4/2003, S. 274 ff.
- Pareto, Vilfredo (1909): *Manuel d'economie politique*, Paris.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge Massachusetts.
- Schiller, Friedrich (1795): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, Stuttgart 1965.
online <http://gutenberg.spiegel.de/schiller/aesterz/aesterz.htm> (29.9.2003).
- Torvalds, Linus (2001): *What Makes Hackers Tick? a.k.a. Linus's Law*, in: Himanen (2001), S. xiii ff.

- Weber, Max (1904/1905): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920.
- Zappe, Uli (2003): *Das Ende des Konsums in der Informationsgesellschaft*, in: Fischer, Peter / Hubig, Christoph / Koslowski, Peter (Hg.): *Wirtschaftsethische Fragen der E-Economy*, Heidelberg 2003, S. 48 ff.
online <http://www.ritual.org/Herbst/Konsumende.pdf> (29.9.2003).