

## Philosophische Aspekte des (geistigen) Eigentums

### 1. Philosophie, Empirie und Historie

Dem gegenwärtig herrschenden Verständnis von Wissenschaft zufolge fallen normative Urteile aus dem Bereich der Wissenschaft heraus. Normative Urteile gehören in ein Reich der Meinungen. Wissenschaft sagt, was ist, also wie sich die Dinge verhalten, nicht wie sie sein sollen. Daher scheint auch jede echte Wissenschaft vom sozialen Leben der Menschen dieses Leben zunächst deskriptiv so, wie es ist, erfassen zu müssen, um dann zu erklären, warum es so ist oder so geworden ist, wie es ist. Die Beurteilungen, ob es gut ist, dass die Dinge so sind, wie sie sind, wird aus der Wissenschaft des Sozialen und der Geschichte ausgeschlossen, und zwar weil sie in den Bereich der privaten und politischen Meinung zu gehören scheinen und damit einem ewigen Meinungsstreit unterworfen sind.

Daher scheint auch eine sozialwissenschaftliche und historische Untersuchung der wesentlich immer auch schon rechtlich verfassten ‚Institution‘<sup>1</sup> des Eigentums im Allgemeinen, des geistigen Eigentums im Besonderen, gut daran zu tun, sich an die Fakten zu halten und subjektive oder gar politische Meinungen möglichst aus der Betrachtung herauszuhalten. Und ist es nicht auch richtig, dass sich die Wissenschaft und die Wissenschaftler der Werturteile oder gar der politischen Urteile auf dem Katheder möglichst enthalten sollten?

Eine derartige Vorüberlegung ist unabhängig von ihrer Beurteilung von zentraler Bedeutung, wenn man begreifen will, was die Philosophie möglicherweise zur Entwicklung der Institution des Eigentums im Allgemeinen, des geistigen Eigentums im Besonderen beitragen könnte, und zwar sowohl im Blick auf die Vergangenheit als auch auf die Gegenwart. Denn soweit die Philosophen eine Entwicklung wie die der

---

<sup>1</sup> Das Wort „Institution“ scheint mir für eine schnelle Zusammenfassung der allgemeinen Betrachtungsart von Praxisformen wie der Wissenschaft oder des ‚Eigentumsregimes‘ am geeignetsten zu sein, trotz allen speziellen Belegungen des Wortes, zumal ein Ausdruck wie „Form unserer Lebenspraxis“ auch nicht einfacher zu verstehen ist und die Ausdrücke „Begriff des Eigentums“ oder „Idee des Eigentums“ eigentlich nur als Titel für den Diskurs über das Eigentum taugen, nicht unmittelbar als Reflexionstermini, in denen schon die ganze Praxis angesprochen werden soll.

Institution des Eigentums und ihren rechtlichen Rahmen normativ und damit moralisch beurteilen, nehmen sie offenbar an einem öffentlichen moralischen und politischen Diskurs teil, wie wir ihn ganz allgemein aus dem Meinungsstreit über das rechte Verständnis von Moral oder über die rechte Politik kennen. Die Philosophen tun dann im Grunde nichts anderes, als was wir etwa von Theologen längst gewohnt sind: Es wird in der äußeren Form einer Wissenschaft eine politische, moralische oder religiöse Position vorgetragen und vertreten, die als solche zwar nicht immer die Position einer Kirche oder konfessionellen Organisation zu sein braucht, aber eben immer als private Meinung oder als Gruppenmeinungen zu hegrefien sind, trotz aller Appelle an Heilige Schriften und religiöse oder moralische Traditionen, oder gerade wegen ihnen. Derartige freie und hoffentlich auch in einem weiten Sinn vernünftige Beiträge zu einem freien öffentlichen Diskurs – etwa über die rechte Fortführung religiöser oder kultureller Traditionen oder über die rechte Formulierung und das rechte praktische Verständnis moralischer Prinzipien – haben sicher eine große Bedeutung. Sie gehören durchaus auch in den Bereich der höheren Bildung. Doch es ist wohl zuzugeben, dass es sich dabei nicht eigentlich um ‚wissenschaftliche Erkenntnisse‘ im engeren Sinn handelt. Wenn man dieses sagt, steht freilich keineswegs die Bedeutsamkeit derartiger freien Diskurse zu Themen der Moral und des Rechts oder der Entwicklung von ganzen sozialen Institutionen wie eben des (geistigen) Eigentums infrage, wie sie etwa auch für die Rechtswissenschaft wichtig werden. Zu fragen ist nur, inwiefern sie Teil einer ‚wissenschaftlichen‘ Untersuchung sein können oder überhaupt der Institution Wissenschaft zuzurechnen ist.

Eine erste Antwort ist diese: Soweit es in Diskursen auf einen gebildeten Umgang mit Texten und Sprache ankommt, umfasst diese Bildung in jedem Fall historisches und philologisches Wissen und die Kompetenz des rechten Umgangs mit sprachtechnisch schon recht komplexen Ausdrucksformen. Das ‚wissenschaftliche‘ Moment dieser Art von Bildung besteht also im Philologischen, Historischen, in der Beherrschung der Logik der Sprache und der Logik des vernünftigen Arguments.

Gerade insoweit, als das vernünftige Argumentieren ihr Thema ist, ist dann aber gerade auch die Philosophie nicht einfach als säkularisierter Diskurs über religiöse und kulturelle, moralische und rechtliche, ökonomische und politische Traditionen zu verstehen, und will sich auch nicht bloß so verstehen. Ihr Beitrag zu Bildung und Wissenschaft betrifft nämlich wesentlich das Moment oder den Bereich der Logik und Methodologie bzw., etwas allgemeiner, der Argumentationslehre, Sprachkritik und der philosophischen Reflexion auf den logischen Status wis-

senschaftlicher Aussagen. Das entspricht durchaus einer gängigen Auffassung oder Selbstdefinition der Analytischen Philosophie. Diese will ja explizit nicht bloß auf einigermaßen gebildete Weise an einem freien moralischen und politischen Diskurs oder Streitgespräch über Normen und Werte teilnehmen, sondern einen Beitrag für die Rationalität von Argumentationen innerhalb und außerhalb der Wissenschaften leisten. Dass dieser Beitrag weitgehend als empiriefrei erscheint, liegt dann einfach nur daran, dass er höchst *allgemein* ist. In der Philosophie geht es ja, gerade auch nach Auffassung der Analytischen Philosophie, um allgemeine methodologische Probleme und, ähnlich wie in der Mathematik, um begriffliche Formen der Darstellung von Wissen in den verschiedenen Wissenschaften, und gerade nicht um besondere empirische Inhalte. Die Themen philosophischer Logik und Methodologie sind daher entsprechend abstrakt. Es sind die Formen der Begriffsklärung durch terminologische Definitionen, die Analyse der Formen der Festlegungen und Begründungen von Geltungsbedingungen für Aussagen in Abhängigkeit der jeweiligen Kategorie (qua Redeform und Gegenstandsbereich) und die Prüfung von Folgerungen oder Beweisen auf Schlüssigkeit, und zwar gemäß den logisch-begrifflichen Schematismen des allgemein gültigen oder material richtigen, rationalen, Schließens

Nun gehört es aber auch zu den Grundeinsichten der Philosophie, gerade als logisch-begriffliche Reflexion auf den Begriff des Wissens und die Idee der Wissenschaft, dass jede Aussage, jedes Urteil und jede Folgerung *längst schon in einem Relevanzrahmen situiert ist*. Das Projekt, die Aussagen und Erklärungen der Wissenschaft *ganz und gar unabhängig von je unseren Perspektiven* zu machen, ist damit als solches utopisch. In der Realität stößt diese Idee reiner Objektivität an relativ enge Grenze. Das sieht schon Platon, wenn nicht schon Heraklit und Parmenides vor ihm. Eben daher trägt Platons philosophische Logik den Titel „Dialektik“. Dieser Titel drückt die im Ganzen unaufhebbare Spannung aus zwischen dem utopischen Ziel eines rein objektiven Wissens bzw. einer subjekttranszendenten und wertfreien Wahrheit mit einem gewissen Ewigkeitswert, einerseits, den je subjektiven Erfahrungen, Vorbeurteilungen und Relevanzbewertungen, andererseits, wie sie in jeder faktischen Aussage über reale Verhältnisse der Welt immer auch schon involviert sind und dies auch sein müssen. Kurz, keine echte Erfahrung der realen Welt ist perspektiven- und interessefrei. Es geht daher in einer Wissenschaft, die sich selbst richtig versteht, nicht um die völlige Ausschaltung aller möglichen subjektiven Interessen und Gesichtspunkte, sondern darum, sie *explizit zu machen*, also nicht implizit zu lassen.

Denn gerade als nicht thematisierte Unterstellungen oder Präsuppositionen sind sie nicht rational kontrollierbar.

Es geht daher dann doch auch in jeder Reflexion auf die wissenschaftlichen Realitäten um einen Diskurs über *gemeinsam anerkennbare Zwecke*, und um ihre orientierende Rolle in einer explizit dann doch als intrinsisch zweckgerichtet verstandenen Wissenschaft. Insofern steht schon bei Platon das Gute höher als die Wahrheit: Unsere differentiellen Unterscheidungen und damit unsere Begriffe sind nämlich immer schon eingebettet in ein System relevanter Folgerungen oder praktischen Inferenzen. Die Geltungsbedingungen von Erfahrungsaussagen sind also nicht einfach abstrakt wahr oder falsch, sondern dienen immer auch der guten Orientierung im realen Leben.

Richard Rorty hat in erklärter Nachfolge zu John Dewey diese Grundeinsicht des philosophischen Pragmatismus, den schon William James mit Recht auf Platon zurückführt, in kurzen Merk- und Schlagworten zusammengefasst. Ihnen zufolge geht es in den Wissenschaften nicht um eine absolute Wahrheit wie in einem objektiven „Spiegel der Natur“<sup>2</sup>, also nicht einfach um „Objektivität“, sondern immer auch um „Solidarität“, also um die Entwicklung gemeinsamer Erfahrung und gemeinsamen Könnens. Und gerade auch die Ideen des Gerechten und des Rechts sind nicht einfach überzeitlich fixiert, noch sind sie bloß kontingente Organisationsformen des sozialen Zusammenlebens.<sup>3</sup>

Damit steht auch ein idealistischer oder utopischer Begriff des Wissens, an sich\*, die Idee also, wie absolutes Wissen *sein sollte* einem *realen Wissen über die reale Welt* gegenüber. Entsprechend steht eine ideale Vorstellung absoluter Wahrheit oder Objektivität einem realen Verständnis unseres realen Umgangs mit dem Bewertungswort „wahr“ gegenüber. Eben diese Einsicht in die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit im Wissen prägt nun gerade auch schon die Philosophie, Logik und wissenschaftliche Methodologie Hegels und dessen nur auf den ersten Blick ominöse Dialektik. In Wirklichkeit ist Hegel einfach der erste moderne Leser der Antiken Philosophie Platons und des Aristoteles, der die Bedeutung ihres Denkens für eine selbstbewusstes Verständnis gerade auch neuzeitlicher Wissenschaft erkennt und sich damit

<sup>2</sup> Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton N. J. 1979, Oxford 1980, dt.: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1982, 1987. Ders. *Consequences of Pragmatism. Essays 1972–1980*, Minneapolis/Minn. 1982; ders., *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*, Cambridge etc. 1991.

<sup>3</sup> Cf. R. Rorty, „Solidarität oder Objektivität?“ und „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 12-37 u. 82-125.

gegen einen bis heute verbreiteten Aberglauben richtet, moderne Wissenschaft stehe im Gegensatz zur Philosophie des Aristoteles. Wie dem aber auch sei, Hegels Dialektik ist am Ende nichts anderes als eine metastufige Analyse der komplexen logiko-pragmatischen Form jeder nicht bloß idealistisch-utopischen Aussage mit Erkenntnisanspruch. Im Ergebnis ist sie ein metastufiges Wissen und Können. Die zugehörige Form von logischer Analyse wird nun besonders auch für jede moderne philosophische Reflexion auf menschliche Institutionen interessant, gerade wenn sie in logischem und methodologischem Betracht *up to date* sein will.

Hegel selbst nennt diese Einsicht in das Idealische und Utopische im normalen Selbstverständnis der Wissenschaften auf durchaus ironische Weise „objektiven“ bzw. „absoluten“ Idealismus. Die ironische Verkehrung besteht darin, dass gerade das übliche, abstrakte, Verständnis von objektivem Wissen, Wissenschaft und wirklicher Wahrheit subjektiv-idealistisch ist. Hegel richtet sich damit, wie später der ihm hierin folgende Amerikanische Pragmatismus bis zu Richard Rorty gegen allzu einfache Vorstellungen von einer objektiven oder absoluten Wahrheit jenseits unserer faktischen Urteile: Die konkrete Realität unseres Wissens, seiner Entwicklungen und dann auch die Abhängigkeit unseres Realbegriffs der Wahrheit von unserem realen Wissen, unseren realen begrifflichen Unterscheidungen und der in diese eingelassenen Relevanzüberlegungen werden dabei nicht angemessen zur Kenntnis genommen. Kurz, Hegel verlangt, wie später auch William James oder Ludwig Wittgenstein, ein *realistisches, innerweltliches, nicht utopisches oder transzendentes Verständnis menschlicher Wissensansprüche* und damit eine Realreflexion auf die Idee (also das Projekt) und den Begriff der Wissenschaft, und zwar neben anderen (Groß-)Institutionen wie etwa den Institutionen der Moral und des Rechtes, des Staates und der Bildung, der Ökonomie und der schönen Künste.

Eine solche Reflexion wird nun insbesondere auch deswegen für das Thema Eigentum und die Entgrenzung der Anwendung dieser Institution vom dinglichen auf das geistige Eigentum relevant, weil es hier wesentlich auch um den öffentlichen Status von Wissen geht und um die Frage, ob die Idee der Wissenschaft, die eng mit der Idee der gemeinsamen Kontrolle von Wissensansprüchen und damit notwendigerweise auch einem öffentlichen Gebrauch des Wissens zusammenhängt, durch eine Ökonomisierung und damit Privatisierung nicht unbemerkt, aber vielleicht umso nachhaltiger, beschädigt werden kann.

Inwiefern, das ist die Frage, muss Wissenschaft als Wissenschaft und dann auch Wissen als Wissen in einem *public domain* verbleiben? Ge-

nauer lautet die Frage: Inwiefern unterscheidet sich der Teil des ‚Wissens‘, der Sinnvollerweise privatisierbar und ökonomisierbar ist, etwa weil sich technisches Know-how ebenso wie dingliche Waren verkaufen oder vermieten lässt, von dem Teil des Wissens, den wir besser nicht den Regeln des Eigentums- und Tauschrechts unterwerfen, wenn wir ihn denn in seiner Rolle begriffen haben?

## 2. Wissen und Eigentum

Individuelle Kenntnisse bzw. Leistungen bei der Produktion von Gütern (gerade auch von Eigentum) stehen immer schon in einer dialektischen Spannung zu einem gemeinsamen Wissen und einer gemeinsamen Ordnung, welche das Private, erstens, oft erst ermöglichen und ihm, zweitens, häufig erst einen Wert im Austauschprozess geben. Daher gehört ein bestimmtes Maß an ‚*open source*‘ zur handlungslogischen und begrifflichen Voraussetzungen jeder sinnvollen Eigentumsordnung. Es ist daher immer neben den möglichen Chancen einer Verwandlung öffentlich zugänglicher Sphären (etwa auch von Information und Wissens) in Eigentum (d. h. als privates Tauschgut für ihre effektive und personal verantwortliche Entwicklung) der Erhalt der für die Funktionstüchtigkeit des zugehörigen Eigentumsregimes notwendigen Voraussetzungen kritisch zu prüfen; gerade in Zeiten der Entgrenzung dieser Ordnung für allerlei Arten menschlicher Kooperation.

Die zu Beginn skizzierte Einsicht in die Relevanzabhängigkeit jeder realbegrifflichen Unterscheidung und jedes Wissens zeigt darüber hinaus, dass die Bemühungen um wertfreies und objektives Wissen gerade auch im Bereich der methodisch diachronen Sozial- und Kulturgeschichte bzw. einer methodologisch je synchronen, auf die Gegenwart zentrierten, Sozial- und Kulturwissenschaft immer nur relativ sein kann. Das hat zur Folge, dass kritische und ihrer selbst bewusste Wissenschaft doch immer auch auf die basalen Wertungen und Perspektivitäten reflektieren muss, die ihren Aussagen implizit zugrunde liegen. Die Einsicht in den realen institutionellen Rahmen, in dem Wissen und Wissenschaft als eigene menschliche Unternehmung situiert ist, neben den Aspekten des Ökonomischen, Politischen, Moralischen und der kollektiven Weltanschauungen, wie sie ausgedrückt werden in Religion, Kultur und durchaus auch der Philosophie (i. w. S) zeigt dabei, dass die Institution des Eigentums nicht bloß Gegenstand von Wissen ist, sondern als ein Art Teilmoment einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung menschlicher Kooperation die reale Konstitution oder Verfassung von Wissen und Wissenschaft als Institution selbst mitprägt.

Diese beiden Punkte zeigen schon, warum unsere scheinbar höchst allgemeine Frage nach einem angemessenen Verständnis der Philosophie relevant werden für eine wissenschaftliche Untersuchung der Institution Eigentum und seiner Ausweitung auf ‚geistiges‘ Eigentum, insbesondere soweit diese Sphäre des ‚Geistigen‘ sich nicht bloß auf Formen der privaten Unterhaltung oder privaten Ästhetik, das Kunstgewerbe, beschränkt, sondern wesentlich auch auf *Wissen*.

Dass das Kunstgewerbe in die Ökonomie gehört, ist freilich kaum umstritten. Allerdings hat schon Hegel, lange vor den Untersuchungen Theodor Adornos, Max Horkheimers und Walter Benjamins zur Kulturindustrie, gesehen, dass die Institution Kunst von einem Kunstgewerbe kaum mehr unterscheidbar wird, wenn ihre Gegenstände *rein privat* behandelt und gehandelt werden. Mit anderen Worten, Kunst gibt es, ebenso wie Wissenschaft und Wissen, im Grunde, nur öffentlich; jede ‚Privatisierung‘ ist in gewissem Sinne defizitär, auch wenn sie nie ganz ausgeschlossen werden soll.

### 3. Zu Begriff und Idee des geistigen Eigentums

Die ‚Erfindungen‘ der reproduzierbaren Formen der Unterhaltung und Ästhetik, von der schönen Literatur über die Musik und bildenden Künste bis hinunter zu Tapetenmustern, können offenbar nur auf der Basis besonderer rechtlicher Rahmenregelungen der ökonomischen Sphäre des Tausches unterworfen werden. Und nur in diesem Rahmen wird der Begriff des ‚geistigen‘ Eigentums verstehbar: Es handelt sich bei jeder Rede von einem geistigen Eigentum um einen schon faktisch gewährten oder erst noch eingeforderten *rechtlichen Schutz von Verfügungsrechten über irgendwelche reproduzierbaren Formen*. Es ist also das Rechtssystem, das durch entsprechende Sanktionsformen die ökonomische (in der Regel am Ende monetäre) Verwertungsberechtigung zunächst des ‚Erfinders‘ und dann irgendeines ‚Eigentümers‘ reproduzierbarer Formen absichert.

Die übliche Formulierung, dass (geistiges) Eigentum ein Bündel von Rechten sei, so richtig sie in ihrer tautologischen Allgemeinheit ist, ist als solche noch viel zu allgemein und unspezifisch. In gewissem Sinn wäre etwa auch die Person oder der Bürger im Blick auf den Status seiner *Entitlements* als Bündel von Rechten (das freilich eng verwoben ist mit dem Bündel seiner Pflichten oder *Commitments*) aufzufassen. Und sogar ein Spiechakt wie das Versprechen hat in gewissem Sinn ein Bündel von (moralischen) ‚Rechten‘ und ‚Pflichten‘ zur Folge: Der, dem etwas versprochen wurde, darf sich auf die Einhaltung verlassen, er kann das Versprochene (moralisch) ‚einklagen‘ usf.

Wenn wir uns nun auf denjenigen Bereich des Geistigen beschränken, der unter den Titel *Wissen* gehört, dann wird auch hier klar: *Alles Geistige und alles Wissen* besteht, wenn wir es auf nicht mystifizierende oder subjektivistische Weise betrachten und begreifen, *aus reproduzierbaren Formen*. Im *Knowing-how* oder praktischen Wissen geht es dabei um (unter anderem technische oder instrumentelle) *Handlungsformen* – wie zum Beispiel der Herstellung eines Gegenstandes (sagen wir, eines Mikrochips) oder eines Verfahrens oder Prozesses (wie z. B. der Abfüllung von Bier). Im *Knowing-that* oder theoretischem Wissen geht es um sprachlich oder sonst wie symbolisch artikuliert, ‚Texte‘, die dem, der sie ‚lesen‘ kann, sagen, was der Fall ist oder was möglich ist, durchaus auch unter Einschluss von Beschreibungen eines *Knowing-how*.

Wir sehen damit, dass praktisches Können sowohl direkt, durch Einübung, als auch indirekt, durch Beschreibungen, vermittelbar ist und warum der zweite Fall so bedeutsam ist: Im ersten Fall, der direkten Instruktion, muss der Instrukteur anwesend sein, im zweiten Fall nicht, da hier die einfach, billig und schnell reproduzierbaren Beschreibungen ausreichen, jedenfalls nachdem man sie, wie gesagt, zu lesen, und das heißt, in tätige Praxis umzusetzen praktisch gelernt hat.

Als Ergebnis dieser Erwägung kann man schon sehen, dass einem ein bestimmtes Maß an praktischem Können immer auch *gezeigt* werden muss, da Beschreibungen nur dann helfen, wenn man sie entsprechend umsetzen kann. Das hat schon Platon gemerkt und Ludwig Wittgenstein hat uns daran wieder erinnert. Diese Einsicht hat durchaus auch Folgen für die Frage, was man alles verbal, schriftlich oder bildlich ohne anwesende Lehrpersonen gut lehren und lernen kann, und wann es notwendig oder extrem hilfreich ist, wenn ein Lehrender etwas direkt zeigen, vormachen oder korrigieren kann. Eine gute Verfassung und ein angemessenes Verständnis von Lehre und Ausbildung hat diese Einsicht zu berücksichtigen, etwa in Abwehr utopischer Vorstellungen, die man im Blick auf die Ausweitung des Einsatzes von elektronischen Medien haben kann, wenn man sie nicht bloß zur Überbrückung von Raumdistanzen verwendet.

Für die Idee und Institution des geistigen Eigentums im Hinblick auf Wissen und Können ist die skizzierte Unterscheidung nun insofern von Bedeutung, als im ersten Fall ein *praktisches Wissen per Instruktion weitergegeben* wird, im zweiten Fall ein *theoretisches oder praktisches Wissen durch Kopien seiner Darstellung tradiert* wird. Beim ersten Fall denke man als wohl schlagendes Beispiel an das Lernen asiatischer Kampfsportarten oder auch daran, dass die deutschen Raketenkonstrukteure nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA und der Sowjetunion

personale Träger praktischen Wissens waren und ihre Erfahrung zunächst jedenfalls über alle bloßen Planzeichnungen hinaus wichtig gewesen war. Beim zweiten Fall denke man vielleicht an die üblichen Formen der Informationsweitergabe durch Kopien von Plänen, etwa auch in jeder Form der Spionage.

Die skizzierte Differenz ist insbesondere auch deswegen bedeutsam, weil wir normalerweise, und nicht zu Unrecht, die freie Anwendung und Verwertung eines *Knowing-How* einer Person im Normalfall zu ihren personalen Grundrechten zählen. Jeder Schutz von geistigem Eigentum im Sinn des Formenschutzes sollte hier eine Art Grenze finden, wenn sich nicht verschiedene ‚Freiheitsrechte‘ widersprechen sollen. Allerdings gehen staatliche und innerbetriebliche Normen und Regeln der Geheimhaltung von praktischem und theoretischem Wissen weit über das hinaus, was durch allgemeine Rechtsnormen zum Schutz des geistigen Eigentums (an Formen und d. h. an Kopierrechten) überhaupt geregelt werden kann (oder sollte, wenn wir den Sinn der Regelung begreifen). Dies zeigt, wie komplex die Lage ist.

Für uns hier reicht es aber, wenn wir an den Beispielen sehen, warum die ‚Idee‘ einer öffentlich verfügbar gemachten und öffentlich in ihrer Verlässlichkeit kontrollierten Wissenschaft in gewissem Sinn nicht bloß einer privat einkaufbaren ‚Bildung‘, sondern auch der Idee eines privat verkaufbaren ‚Expertenwissens‘ widerspricht. Auf eben diesen Widerspruch haben schon Sokrates und Platon aufmerksam gemacht. Und es lohnt sich, gerade in der Debatte um die Ausweitung des ökonomischen Sektors auf den Wissenssektor, also um die Entgrenzung des Eigentumsregimes auf alle Formen des ‚Geistigen‘ bzw. des ‚Wissens‘, an diese Geschichte der Philosophie und ihrer Reflexion auf den gesellschaftlichen Status von Wissenschaft zu erinnern, zumal wenn man sich klar macht, dass personale Kompetenzen und damit die Möglichkeiten, ein humanes Leben zu führen, wesentlich von unserem erworbenen Wissen und Können abhängen.

Damit wird jetzt schon auf mehreren Ebenen klar, dass eine wissenschaftliche Untersuchung des Begriffs und der Institution gerade des geistigen Eigentums nur möglich ist, wenn der Zusammenhang der impliziten Praxisformen der Wissenstradition und der expliziten Institutionen der Wissenschaften mit anderen gesellschaftlichen Institutionen, insbesondere des Staates, des Rechts und des ‚freien‘ (d. h. individuellen) ökonomischen Tausches geklärt ist.

Dabei hatte schon Thomas Hobbes wieder gesehen, was bereits bei Platon in den *Gesetzen (Nomoi)* klar wird, nämlich dass es die Sanktionsmacht des Staates, nicht ein ‚Naturrecht‘ (John Locke) auf Eigentum

ist, welche eine Freiheits- Friedens- und Eigentumsordnung etabliert und sichert. Und es ist ‚echtes‘ Wissen immer dynamisch, bzw. dialektisch, nämlich als Überwindung sowohl bloß traditionellen Glaubens als auch der Versicherungen und Werbungen selbst ernannter oder dafür gehaltenen ‚Experten‘ durch *personale Bildung* zu begreifen. Daher ist auch, wie Sokrates schon weiß, Bildung und Wissen *weder* einfach allgemeine Meinung oder *common sense*, *noch* ist es als rein *privates* Wissen oder ‚geistiges Eigentum‘ zu behandeln.

#### 4. Zur Dialektik von Freiheit und Zwang in Gemeinschaft und Gesellschaft

Spätestens seit Rousseau wird dann die Idee einer freien, sich auf implizite („natürliche“) Selbstverständlichkeiten im sittlich-moralischen Zusammenleben und nicht auf formelle Konventionen und durch Sanktionen bewehrte Rechte und Pflichten gründenden Gesellschaft gegenübergestellt, auch wenn erst der Sozialphilosoph oder Soziologie Ferdinand Tönnies in dieser Gegenüberstellung die beiden Pole entsprechend benannt hat, indem er Wörter „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ als *Titelwörter oder allgemeine Reflexionstermini* gebraucht.<sup>4</sup> Damit wird eine strukturelle Spannung nicht bloß im Menschenbild etwa eines Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau, sondern auch im üblichen Verständnis der betreffenden Formen menschlichen Zusammenlebens und menschlicher Kooperation bzw. Arbeitsteilung allererst (wenn auch grob) artikulierbar. Es handelt sich um eine interne Spannung im ‚liberalen‘ Verständnis einer ‚freien‘ Gesellschaft. Diesem liberalen Verständnis zufolge ist eine durch Eigentumsrechte ökonomisch geordnete Gesellschaft, welche freie Verträge und einen freien Tausch von Gütern und Arbeitsleistung allererst möglich macht, die *einzig* Form der Realisierung *von personaler bzw. individueller Freiheit*. Dabei wird allerdings mit konstanter Regelmäßigkeit ausgeblendet, was Hobbes, der geheime Lehrer gerade auch von Ferdinand Tönnies, mit Recht hervorgehoben hat, nämlich dass es gerade *die staatliche Macht und ihre sanktionsbewehrten Gesetze* sind, welche den Einzelnen diese ‚Freiheit‘ der ökonomischen Verträge und des Tausches ermöglichen. Mit anderen Worten, es ist der *Zwangsapparat des Staates* zusammen mit einem System ‚öffentlicher‘ Gesetze (und das heiße hier nur: der veröffentlichten, allgemein zugänglichen bzw. bekannten Rechtsnormen), welcher in größeren Gesellschaften nicht bloß die Sicherheit an Leib und Leben der

<sup>4</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Nachdruck: Darmstadt 1978 (3. Aufl. 1991).

einzelnen Personen (der Idee nach) garantiert, sondern mit dem Eigentumsschutz eine ganz bestimmte Form der freien ökonomischen Kooperation durch freie, aber rechtlich geschützte, Verträge und freiem (aber wiederum rechtlich geschütztem) Tausch bzw. Kauf und Verkauf ermöglicht. Mit anderen Worten, die Freiheit des so ‚ökonomisch‘ verstandenen gesellschaftlichen Lebens beruht systematisch auf der Macht und Zwangsgewalt des Staates. Daher ist, wie gerade auch Hegel sieht, *der Staat der Idee nach der Garant der Freiheit im Sinne der von Hegel nicht etwa bekämpfen, sondern gerade verteidigten bürgerlichen Freiheiten*.<sup>5</sup> Diese Einsicht enthält die bekannte Tatsache, dass in einem entsprechend fehlerhaften Staat die bürgerliche Freiheit gerade in Gefahr ist, und widerspricht ihr nicht.

Die romantische Idee des generellen Verzichts auf Androhung von Zwang und, falls die Drohungen nicht fruchten, auf die Durchführung konsequenter Sanktionen gefährden diese Einsicht, wie Hegel klar sieht. Denn der Glaube an das Gute im Menschen oder das Vertrauen auf freie Versprechen und freie moralische Selbstbindungen reichen hier nicht aus, und zwar weil die Idee, man könne die Gesellschaft nach dem Muster einer familiären Gemeinschaft verfassen, mehr als naiv ist. Im Gegenteil, der Appell an eine Volksgemeinschaft und das bei allen politischen Führern beliebte Symbol der heilen Familie ist immer auch ein Ideologumenon.

Denn es ist die Differenz und Spannung zwischen freier moralischer Kooperation in einer Gemeinschaft und freier ökonomischer Kooperation in einer Gesellschaft zu erkennen und anzuerkennen. Die moralische Kooperation, deren Urbild auch bei Tönnies, nicht nur in der religiösen Moral, die Familie ist, der Idee bzw. dem Grundsatz nach frei und das heißt immer auch frei von formellen Sanktionen. Die Güter, der Besitz der Familie, ist nicht eigentlich geteilt, d. h. es gibt kein Eigentum. Und nach jeder Verfehlung – man denke nicht etwa nur an nicht gehaltene Versprechen oder unfäi-rem Ausnutzen der Gemeinschaftsarbeit anderer Familienmitglieder, sondern auch ernsthafterer Verletzungen der ‚selbstverständlichen‘ (nur insofern ‚natürlichen‘) sittlichen Ordnung – wird das fehlende Mitglied der Familie (‚der verlorene Sohn‘), wenn es nur will (in diesem Sinn ‚bereut‘), ohne Strafen ‚wieder in die Familie aufgenommen‘. Manche religiös geprägte Gemeinschaften wie z. B. die Amish People in Pennsylvania weiten heute noch diese Praxis der moralischen Verzeihung sogar auf mehrfache Mörder ihrer eigenen Kinder aus, sofern wir die entsprechenden Äußerungen der Gemeindevorsteher

<sup>5</sup> Ich vermeide hier die Gegenüberstellung von Bourgeois und Citoyen, weil sie intrinsisch polemisch ist.

in den bekannt gewordenen Fällen als wahrhafte Äußerungen der gemeinsamen Haltung der Gemeinde nehmen dürfen. Begrifflich von zentraler Bedeutung ist hier allerdings, dass wir den bloß verbalen Tadel nicht schon als Sanktion oder Zwangsmaßnahme deuten, und auch nicht gedankenlos von ‚psychologischem Zwang‘ sprechen sollten, zumal diese Art von Zwang immer nur dann funktioniert, wenn die Personen in der Gemeinschaft leben und von ihr anerkannt werden wollen.

Die Gefahr der romantischen Illusionen und des ideologischen Missbrauchs der Idee eines gemeinschaftlichen Lebens sind eklatant, und zwar sowohl im Ideal des Kommunismus als auch in allen Ideen von einer Volksgemeinschaft oder eines religiös und eben damit gemeinschaftsförmig verfassten Staates. Es wird dabei immer auch überschätzt, wie weit eine sanktionsfreie freie moralische Gemeinschaft nach dem Muster der Familie trägt. Aber um diese Illusionen beurteilen zu können, muss man die strukturellen Differenzen der Formen des Zusammenlebens in solchen Gemeinschaften einerseits, in durch staatliche Macht und Recht geschützten Gesellschaften andererseits erst einmal kennen. Es handelt sich um die Differenz zwischen einer freien Moral mit ihren freien moralischen Urteilen über das Handeln anderer und einem positiv und explizit gesetzten Recht mit festgelegten Verfahren der Rechtsprechung, Entscheidung und Sanktion (falls eine ‚Strafe‘ in Frage kommt.)

Vor diesem Hintergrund können wir nun auch zwischen einer ‚moralischen‘ (bzw. nach Tönnies ‚gemeinschaftsorientierten‘, nach Habermas ‚kommunikationsorientierten‘) und damit vorrechtlichen oder protorechtlichen Rede über ‚Eigentumsrechte‘ einerseits, einer wirklichen staatlich und rechtlich verfassten Institution des Eigentums andererseits unterscheiden. Der erste Fall betrifft die *freie moralische Beurteilung* der ‚Fairness‘ im Hinblick auf einen freien Austausch von Leistungen und Gütern innerhalb einer Gemeinschaft. Hier wird in aller Regel der Beitrag des Einzelnen zur Gemeinschaft gerade nicht schon *formell quantifiziert*, schon gar nicht durch einzelne Tauschakte, sondern bestenfalls im Ganzen grob abgeschätzt. Hier setzt man auf die freiwillige Verantwortung und damit auf die freie Selbstbewertung (das Gewissen) der Individuen. Zu denken ist dabei durchaus als Beispiel auch an die immer auch informellen Beurteilungen von Leistungen in der Gemeinschaft von Wissenschaftlern (etwa einer Disziplin).

Demgegenüber setzen *freie ökonomische Austauschverhältnisse* einfach auf den Tausch als quantitatives Maß, welcher ‚Beitrag‘ an den von anderen Personen in der Gesellschaft nachgefragten Gütern dem Einzelnen zugesprochen wird. Dabei ist ersichtlich, dass dieses ‚Maß‘ nicht

direkt mit ‚Leistungen‘ korreliert, sondern hochgradig von den allgemeinen Eigentumszuordnungen und Austauschverhältnissen abhängt. So wäre zum Beispiel Bill Gates auf keinen Fall der reichste Mann der Welt, wenn es keine Zwangsgesetze zum Schutz der Patente von Microsoft gäbe, sondern ihm und seine Firma, sagen wir einmal, global eine gewisse ‚gerechte‘ Aufwandsentschädigung für die freie Benutzung ihrer Software bezahlt würde, etwa über eine Agentur wie die GEMA oder die Verwertungsgesellschaft Wort.<sup>6</sup> Insbesondere sind die Austauschverhältnisse zwischen verschiedenen Klassen einer eigentumsgesteuerten Gesellschaft, wie Karl Marx klar sieht, keineswegs symmetrisch. Schon dann nämlich, wenn Grund und Boden als Eigentum verteilt ist, haben nicht mehr alle Menschen freien Zugang zu lebenswichtigen Ressourcen und sind auf eine Art Zwangstausch angewiesen – was freilich noch keineswegs per se ein Problem sein muss, aber eben eines werden kann, dann nämlich, wenn die Produktionsmittelbesitzer aus der ungleichen rechtlichen Lage in entsprechender Weise (und durchaus im Doppelsinn des Wortes) Kapital schlagen. Damit wird zumindest klar, warum eine ‚moralische‘ Rechtfertigung der Anerkennung von Eigenleistungen über Fairnessbetrachtungen nicht einfach in eine Rechtfertigung von Eigentum als Institution überführt werden kann, jedenfalls nicht so einfach, wie sich das Locke und die ihm folgende Tradition vorstellt.

Es gibt dabei zwei gegenläufige Gefährdungen eines vernünftigen Verständnisses der Institution des (geistigen) Eigentums aus dem Blick eines ‚moralischen‘ Diskurses. Die erste besteht in einer implizit *ideologischen Apologetik* der mit einem Eigentumsregime immer auch verbundenen ökonomisch-politischen Macht. So wird etwa gerade auch bei Locke eine Überlegung, die im Rahmen anarchisch-freier, also ‚gemeinschaftlich‘ verfasster, Kooperationen sinnvoll ist, nämlich dass persönliche Arbeit moralische Anerkennung verdient, allzu unmittelbar in eine angeblich moralische Begründung für eine auf Eigentumsrechten aufgebauten Möglichkeit der Aneignung unselbständiger Arbeit durch den Produktionsmittelbesitzer ausgeweitet. Auf der anderen Seite steht eine ‚(neu)romantischen‘ *Gesellschaftstheorie* auf der Basis eines utopischen Ideals des ‚freien‘ Diskurses und ‚vernünftigen‘ Konsenses. Gegen die

---

<sup>6</sup> Es ist also zu sehen, dass eine positivrechtliche Institutionalisierung von impliziten moralischen Normen wie die eines moralischen ‚Anrechts‘ auf Anerkennung von (geistigen) Leistungen gerade durch die Form des Rechtsanspruchs in vielerlei Hinsicht ‚ungerecht‘ sein kann – zumal die geschützten geistigen Güter oft nicht eindeutig einem Autor zuzuschreiben sind – so dass die zugehörigen positiven Nutzungs- und Verwertungs- bzw. Verrentungsrechte oft weitgehend zufällig und keineswegs autogenau verteilt werden.

nicht bloß auf Marx, sondern auch auf Nietzsche und Heidegger zurückgehende These, die man auch noch bei Habermas findet, es müsse eine moralische Lebenswelt und Allmende gegen Kolonisierungstendenzen institutioneller Systeme verteidigt werden, hatte daher schon Hegel eine ganz andere ‚Versöhnung‘ von Publikum und Institution als notwendig erkannt, nämlich ein öffentliches Verständnis der Funktionen der Institutionen. Diese soll zu einer Anerkennung der Institutionen führen, die aber immer durch fortdauernde dialektische Kritik und durch entsprechende reformatorische Entwicklungen begleitet werden muss.

Nun versteht gerade Hegel gerade auch seine Grundlinien der Philosophie des Rechts vor aller Dingen als Analyse konkreter gesellschaftlicher Institutionen mit Blick auf die in ihnen verkörperte Idee der Gerechtigkeit. Als solche versöhnen diese Institutionen ihrer Idee nach die partikularen Werte und Strukturen einer konkreten ‚Sittlichkeit‘, d. h. einer implizit anerkannten und eben deswegen tradierten, sozialen Realität, mit einer explizit erkennbaren ‚Idee des Rechts‘, d. h. mit der Idee der Gerechtigkeit<sup>7</sup> Hegel betreibt also keine Apotheose bestehender Verhältnisse (etwa des preußischen Staates), wie ihm seit Rudolf Hayms wirkungsmächtigen Vorlesungen immer wieder vorgeworfen worden ist.<sup>8</sup> Das Wirkliche, das Hegel in der berühmten Figur in der Einleitung zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts mit dem Vernünftigen identifiziert<sup>9</sup>, ist weder begrifflich noch inhaltlich einfach mit real existierenden Normen und Institutionen gleichzusetzen. Wirklichkeit haben nach Hegel vielmehr nur diejenigen Aspekte einer Praxis, die sich vernünftigerweise rechtfertigen lassen.<sup>10</sup>

Es geht also bei Hegel, wie bei uns, um eine differenzierende Betrachtung des realen Tuns der Akteure in Institutionen, die ihrer Idee

---

<sup>7</sup> Diesem Grundgedanken folgt auch der wichtige Aufsatz von A. Wellmer, „Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx“, in: ders., Endspiele. Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt a. M. 1993, S. 95-153. Von systematischer Bedeutung ist ebenfalls die Studie von A. Honneth, Leiden an Unbestimmtheit. Ein Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart 2001.

<sup>8</sup> Vgl. R. Haym, Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857 (Nd. Hildesheim 1962).

<sup>9</sup> „Was vernünftig ist, das ist wirklich; / und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke, Bd. 7, Red. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 2000., S. 24)

<sup>10</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 25-27. Eine noch auszuführende genauere Analyse müsste auch auf entsprechende Passagen der Wissenschaft der Logik und der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften zurückgreifen.

nach gerecht sind, und der Idee selbst, damit um die Aufhebung der Spannung zwischen einer bloß kontextualistischen bzw. partikularistischen, bloß historisch oder empirisch ‚positiven‘ (d. h. deskriptivistischen und positivistischen) Betrachtung von Institutionen und einer Beurteilung der Tatsachen aus dem Blick einer universal anerkannten Idee, wie dies wenigstens in Ansätzen auch die ‚liberalen‘ Theorien von Jürgen Habermas oder John Rawls versuchen.<sup>11</sup>

Die Philosophie thematisiert dabei das Institut Eigentum nicht bloß unter utilitaristischen und damit im Grunde wohlfahrtsökonomischen, sondern immer auch unter freiheits- und personentheoretischen und damit *ethischen* Gesichtspunkten. Die allgemeine Streitfrage von Gegnern und Protagonisten wie z. B. Platon und Locke, Rousseau und Hegel, Marx und Popper (respective) lautete: Inwiefern vergrößert die Ausweitung von Eigentumsrechten etwa an Boden oder Geräten a) Wohlstand b) individuelle Freiheit? Inwiefern vertiefen, andererseits, zunehmende Privatisierungen als Eingrenzungen von Zugängen zu Handlungsressourcen personale Abhängigkeiten?

Die Frage wird besonders auch für das geistige Eigentum virulent, zumal es hier nicht bloß um die Ausübung, sondern auch um die Bildung und Ausbildung von personalen Kompetenzen geht, um Wissen und Können, Information und Kooperation und damit um ‚Gegenstände‘, die ihrem Wesen nach gerade deswegen der *public domain* angehören, weil die Bildung zur Person von ihnen abhängt. Außerdem gibt es (über die Information von Einzelfakten hinaus) praktisch kein neues generisches, d. h. allgemein brauchbares, Wissen und Können, das nicht seinerseits, analogisch gesagt, bei bloß ein Prozent Variation bekannter Schemata zu 99 Prozent kopienartig auf öffentliches Wissen und allgemeines Können zurückgreift. Dem steht gegenüber, dass wir dazu neigen, nur das Neue zu bemerken und eben dadurch das implizite Hintergrundwissen zu unterschätzen – und eben dadurch oft auch zu schädigen.

Dabei ist dann auch immer zu zeigen, in welchem Sinn die für die Explikation institutioneller Entwicklungen nötigen generischen (also allgemeinen) Aussagen nicht in dem Sinne ‚empirisch‘ sind, dass sie sich an Taten und Reden der einzelnen Personen ablesen bzw. direkt durch quantitative Methoden der Statistik und Stochastik gewinnen ließen – zumal sich deren ‚Richtigkeit‘ immer auch in weiteren Orientie-

---

<sup>11</sup> So ist es kein Zufall, dass J. Rawls in der institutionellen „Grundstruktur“ der Gesellschaft den Gegenstand seiner *Theorie der Gerechtigkeit* sieht und J. Habermas in *Faktizität und Geltung* eine Theorie des demokratischen Rechtsstaats entwickelt.

rungen des Handelns und deren Anerkennungen bewährt. Dabei operieren Anerkennung und Kritik nicht etwa nur im Raum des bloß Faktischen und Kontingenten, sondern beurteilen reale Strukturen immer auch im Blick auf mögliche, wenigstens für möglich und zugänglich gehaltene Alternativen.

Unter dem Gesichtspunkt der materialen Anwendung der Methode auf das realphilosophische Thema (geistiges) Eigentum sind gerade auch im Blick auf die politische Ethik die folgenden Gesichtspunkte zu unterscheiden und in ihren ‚Widersprüchen‘ zu analysieren. Denn sie spielen in Rechtfertigungen allgemeiner und besonderer, ethischer und rechtlicher Regelungen des Eigentumsschutzes eine zentrale Rolle. Als Funktionssphären mit partiell gegenläufigen Tendenzen sind sie ‚vernünftig‘, und das heißt auf allgemein anerkennbare Weise auszutarieren, insofern mit einander ‚zu versöhnen‘ (Hegel).

## 5. Funktionssphären des (geistigen) Eigentums

Folgende Funktionssphären des Instituts des Eigentums und die mit ihnen verbundenen partiell gegenläufigen Tendenzen sind explizit zu machen, um sie mit einander in Hegels Sinn ‚dialektisch zu versöhnen‘:

1. *Eigentum* ist basales *Freiheitsrecht* in der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist besonders in einer enger gewordenen Welt unabdingbare Bedingung der Möglichkeit zeitübergreifender Selbstbestimmung und Selbstverantwortung für den Selbsterhalt. Denn der Schutz des Nutzungsrechts der Ergebnisse eigener Arbeit (Locke) wird zu einem konstitutiven Teil des Schutzes der Freiheit des Individuums, der Person, in einer allgemeinen bürgerlichen Gesellschaft mit staatlich sanktionierter Rechtsordnung.

2. Eigentum als Geldkapital spielt eine zentrale Rolle in der Steuerung und Entwicklung unserer Arbeits- und Güterteilung: Eigentum an Produktionsmitteln schafft eine Verfügungsgewalt und ermöglicht planende Macht und besonderes *Know How* von ‚Arbeitgebern‘. Analoges gilt für die (oft nur indirekte) Mitbestimmung von Aktienbesitzern (‚Shareholdern‘) durch das Medium monetärer Investition. Das Eigentum wird hier Teil einer unter utilitaristischen bzw. wohlfahrtsökonomischen Gesichtspunkten als bewährt anerkannten oder anempfohlenen Organisationsart der Arbeits- und Güterverteilung (J. M. Keynes).

3. Das Institut Eigentum ist nicht abtrennbar von einem mit ihm mitgegebenem Verrentungsrecht. Gerade die Trennung von Geldgeber und Management beruht auf der rechtlich abgesicherten Praxis einer (zunächst nominalen) Abschöpfung von ‚Mehrwert‘ aus der Güterproduktion etwa über Verzinsungen von Geldanlagen (unter Verzicht auf direkte

Einflussnahme auf die Güterproduktion) (Marx). Ganz analog verfasst sind rentenartige Ansprüche, die über die Abgabe von Nutzungsrechte etwa von Patenten vertraglich möglich werden. ‚Geistiges Eigentum‘ wird damit gerade deswegen, weil es den (materialiter praktisch kostenfreien) Zugang zu Kopien von Gebühren abhängig macht, und dies durch rechtlich abgesicherte Regeln, zumindest partiell zu einer Art Verrentungsrecht ohne Kapitalaufwand und geht eben damit weit über die Steuerung der Produktion durch ‚Incentives‘ hinaus. Diese Monopolstruktur erklärt zusammen mit der Hoffnung auf Teilhabe am Verrentungsgewinn die hohe Bewertung von Firmen des ‚Neuen Marktes‘, obwohl ihr Materialwert und die erbrachten Investitionen im Vergleich praktisch Null ist – und warum der Wert derartiger Korporationen bei Zusammenbruch der Gewinnhoffnungen in sehr kurzer Zeit auf Null sinken kann, ohne dass die Ursache Überschuldung sein müsste.

4. ‚Geistiges Eigentum‘ ist eine Institution, welche für eine Ausweitung des tertiären Sektors der Dienstleistungen gerade in unseren Zeiten des Einsatzes von mikroelektronischer Hochtechnologie von immenser Bedeutung ist und bleiben wird. In ihr wird es möglich, die Abhängigkeit jedes (neuen) Wissen von den besonderen personalen Trägern so anzuerkennen, dass die Produktion von Neuem im Sinne neuen Wissen oder neuer reproduzierbarer Formen von Geräten oder Prozessen gerade auch gegen die Gefährdungen institutionell abgesichert wird, die entstehen, wenn der Produzent für seine Leistung nicht vergütet wird. Daher ist auch die Vorstellung von einer unmittelbaren Allmende des Wissens und Könnens romantisch und naiv.

5. Der Ausweitung des rechtlichen Instituts des geistigen Eigentums sind aber Grenzen zu setzen. Denn rechtlich abgesicherte Regeln können die Allokation von Wissen nicht nur befördern, sondern auch bloß zu Art Verrentung alten Wissens führen, was seinerseits zu einer Verhinderung von Neuem führen kann. Außerdem kann sowohl die Qualitätskontrolle als auch die schnelle Entwicklung von Wissen dadurch beschädigt werden, dass dieses Wissen nicht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Verfügung steht. Wissen muss als Wissen immer öffentlich bleiben, allein schon wegen der Kontrolle seiner Verlässlichkeit bzw. der Gefahren der Nebenfolgen von Geheimhaltungen. Dennoch bedarf es des freien personalen Engagements und daher eines gewissen Schutzes bzw. der öffentlichen Anerkennung gerade auch privat erbrachter (geistiger) Leistungen. Wie weit die Vorteile der Incentives, welche ein Eigentumsregime mit sich führt, die Nachteile aufwiegen, ist daher nicht einfach a priori und allgemein, sondern je konkret zu beurteilen.

6. Allgemeine Prinzipien tendieren gerade auch in der Debatte um die Vernünftigkeit der Ausweitung des Eigentumsregimes auf diverse Formen des Geistigen zu Nebenfolgen, die oft weit über die intendierten und anerkehbaren Effekte hinausreichen. Dialektische Analyse ist daher eine nie abschließbare Arbeit an einer explizit kommentierten Feinsteuerung und Öffentlichkeit, partiell gegen einen im Allgemeinen schematisch etablierten *common sense*, aber auch gegen die latente Dogmatik eines *Expertentums*.

7. Schon Hobbes hat dabei die ideologischen Gefahren jedes Appells an göttliche oder natürliche Rechte erkannt und eine Begründung von Rechtsordnungen durch ihre Funktionalität eingefordert. Kant und Hegel als Philosophen des liberalen Rechtsstaats erkennen entsprechend, gegen Lockes bis heute wirksame naturrechtliche Begründung und Rousseaus romantische Kritik am Eigentum, dass nur die Sanktionsmacht des Staates eine Freiheits- Friedens- und für die Güterproduktion und Güterverteilung angemessene Eigentumsordnung etabliert und sichert.

8. Die Einsicht, dass eine gemeinschaftsorientierte, romantische, Moral des unmittelbaren und universalen Konsenses (von Rousseau bis Habermas) für eine Beurteilung von menschlichen Institutionen nicht ausreicht, das keine derartige Institution perfekt ist, gerade auch nicht die Eigentumsordnung, weder im Blick auf ihren ökonomischen Nutzen, noch auf ihren Beitrag zur persönlichen Freiheit, ist wohl noch allererst zu erarbeiten, und zwar in Fortsetzung einer politischen Philosophie, die von Hobbes über Kant und Hegel bis zu John Rawls führt.