

Sonderdruck aus:

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2018
24. Jahrgang

Menschenrechte im Vormärz

herausgegeben
von
Sandra Markewitz und Jean-Christophe Merle

AISTHESIS VERLAG

Jure Zovko (Zagreb/Zadar)

Die Fundierung der Menschenrechte in der Klassischen Deutschen Philosophie

Bevor die Grundrechte der Menschen ihre Positivierung in der Verfassung des deutschen Reichs vom 28.3.1849 erreicht haben, wurden sie in der Klassischen Deutschen Philosophie sorgfältig und gründlich analysiert und durchdacht. Obwohl in der Forschung über die Geschichte der philosophischen Fundierung der Menschenrechte meistens auf Kants Autonomie des Menschen als Vernunftwesen rekurriert wird¹, hat Ernst Cassirer in seiner berühmten Schrift *Die Idee der republikanischen Verfassung*, die er als Festrede bei der Verfassungsfeier am 11. August 1928 in Hamburg gehalten hat, behauptet, dass Leibniz als Begründer der modernen Theorie der Menschenrechte anzuerkennen ist. Für Cassirer war Leibniz ein europäischer Denker par excellence, der in Anschluss an den Rechtstheoretiker Hugo Grotius „das Prinzip der unveräußerlichen Grundrechte des Individuums“ formuliert hat.² Leibniz hat nach dem Urteil Cassirers durch die Lehre von der Einzigartigkeit des konkreten Individuums, die in der *Monadologie* ausgearbeitet wurde, zentrale Gedanken der Menschenrechte zur Sprache gebracht. Vom Standpunkt des Naturrechtes, d. h. abgesehen von bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Konventionen, hat Leibniz jede Form der Sklaverei abgelehnt und verurteilt, weil sie mit dem Wesen des Menschen unverträglich ist.

Leibniz' Schüler Christian Wolff hat in seiner berühmt gewordenen Schrift *Institutiones juris naturae et gentium* (1750) die Idee des angeborenen Rechts (*ius connatum*) elaboriert und diese von den erworbenen Rechten (*jura contracta*) streng unterschieden. Wolff hat das Recht der individuellen Freiheit zur substantiellen und unveräußerlichen Bestimmung eines jeden Menschen erklärt: „homini ita inhaeret, ut ipsi auferri non possit.“³ Zu angeborenen,

1 Vgl. Arnd Pollmann, Georg Lohmann (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 2012, 44f.

2 Ernst Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*. Hamburg: Friederichsen, 1929, 13.

3 Ch. Wolff, *Institutiones juris naturae et gentium* (1750), § 74. Zum Einfluss Wolffs auf die Formulierung der Menschenrechte in der amerikanischen „Declaration of

unabdingbaren Menschenrechten hat Wolff Freiheit, Gleichheit und persönliche Sicherheit (*jus securitatis*) erklärt. ~~Wolffs~~ Abhandlung *Institutiones juris naturae et gentium* wurde 1772 von Elie Luzak ins Französische übersetzt, wodurch sie starken Einfluss auf die Denker der Aufklärung in Frankreich (Voltaire, Jean le Rond d'Alembert), England (William Blackstone) und den U. S. A. (John Adams, Samuel Adams, Thomas Jefferson) ausgeübt hat. Thomas Jefferson hat die französische Übersetzung der Wolff'schen *Institutiones juris naturae et gentium* gelesen und daraus Anregungen für die Ausarbeitung der Ideen von unveräußerlichen Menschenrechten erhalten. Auf Wolff geht auch das Recht auf Aufstand, falls der Staat den gesellschaftlichen Vertrag verletzt hat, zurück.⁴ Cassirer hat behauptet, dass Wolffs Bestimmung der Grundrechte die „Declaration of Rights“ des US-amerikanischen Freistaates Virginia wesentlich beeinflusst hat, die am 12. Juni 1776 proklamiert wurde. Die Erklärung der Grundrechte von Virginia war die wesentliche Grundlage für die US-amerikanische Deklaration „Bill of Rights“. Durch die Vermittlung des französischen *Général de division* Gilbert Marquis de La Fayette, der als Freiwilliger am amerikanischen Befreiungskrieg teilgenommen hatte, sind die Ideen der „Bill of Rights“ zum Vorbild für die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (*Declaration des droits de l'homme et du citoyen* 1789; 1791) in der Französischen Revolution geworden. Cassirer hat in seinem Vortrag nachgewiesen, dass Menschen- und Bürgerrechte sowie das Modell der demokratischen Republik „keineswegs ein Fremdling, geschweige ein äußerer Eindringling“ in der deutschen Geistesgeschichte sind, wie die nationalsozialistische Propaganda damals darstellen wollte, sondern „daß sie vielmehr auf deren eigenem Boden erwachsen und durch ihre ureigensten Kräfte, durch die Kräfte der idealistischen Philosophie genährt worden ist.“⁵

In der Klassischen Deutschen Philosophie wurden drei Bestimmungen vom Menschenwesen ergründet, die als Grundlage für Begründungen der Menschenrechte anvisiert wurden. Erstens wurde die Achtung des Menschen vom Standpunkt des sog. ‚ursprünglichen Gesellschaftsvertrags‘ analysiert, zweitens wurde die Universalität der Menschenrechte durch die Verbindlichkeit

Right (1776) vgl. Julius Goebel, „Jus connatum and the Declaration of Rights of Man“, in: *The Journal of English and Germanic Philology* 19.1 (1920), S. 1-18.

4 Dazu vgl. Goebel, Julius (1918/1819): „Christian Wolff and the Declaration of Independence“, in: *Deutsch-amerikanische Geschichtsblätter. Jahrbuch der Deutsch-Amerikanischen Gesellschaft* von Illinois, S. 69-78.

5 Cassirer (1929), 31.

der Vernunft und der vernünftigen Freiheit des Menschen begründet, und drittens wurde die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit als Person zur Bedingung der praktischen Realisierung der Menschenrechte in der Gesellschaft bzw. im Staat ausführlich besprochen und als Basis für Begründung der Menschenrechte gebilligt.

Kants Fundierung der Grundrechte der Menschen ist unter starkem Einfluss von Rousseaus Aufklärungsphilosophie entstanden.⁶ In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) hat Kant für eine republikanische Verfassung in jedem Staat plädiert, die als politische Ordnung mit öffentlichem Rechtszustand gekennzeichnet wird. Die Republik ist für Kant die einzige Verfassungsform, die „aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volkes gegründet sein muss.“⁷

Die Prinzipien einer Republik beruhen für Kant auf den Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und gegenseitigen Abhängigkeit der Bürger. Kant geht es hier nicht um moralische Freiheit, sondern vielmehr um politische, rechtliche Freiheit, die aus dem allgemeinen, vereinigten Willen des Volkes deriviert wird. Es ist eine Grundordnung, wie sie „ein Volk mit reifer Vernunft sich selbst vorschreiben würde.“⁸ Es handelt sich nach Kants Ansicht um ein Gerechtigkeitskriterium, das als Norm für die Beurteilung der öffentlichen rechtlichen Verfassung fungieren sollte. Kant ist fest davon überzeugt, dass nur die republikanische Verfassung im Staat den Bürgern rechtliche Freiheit garantiert, die er als „die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können“⁹ definiert.

Kant hat sich in seinen Schriften zur politischen Philosophie ausdrücklich und uneingeschränkt für die republikanische Verfassung ausgesprochen, weil sie allein auf den moralisch objektiv geltenden Prinzipien beruht, die als Gesetze des Staates den Bürgern Autonomie und individuelle Freiheit sichern und zugleich die Willkür des Einzelnen derart einschränken, dass

6 Dieter Sturma behauptet, dass Kant Rousseau als „den Newton der Anthropologie und Ethik“ gesehen habe. Dieser habe die Gesetzmäßigkeiten der physischen Welt, jener die Gesetzmäßigkeiten der moralischen Welt entdeckt. Es sei Rousseau gewesen, der zuallererst die tief verborgene Natur des Menschen, die immer bleibt, und das versteckte Gesetz unter der Mannigfaltigkeit der vom Menschen angenommenen Gestalten entschlüsselt habe.“ D. Sturma, *Jean-Jacques Rousseau*. München: Beck, 2001, 187.

7 I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA 8, 350.

8 I. Kant, *Streit der Fakultäten*, AA 7, 91.

9 I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA 8, 350.

die Menschen durch friedliche Koexistenz und gegenseitige Anerkennung eine *conditio humana* hervorbringen, in der allgemeingültige Normen sowie universelle Werte etabliert und Abweichungen von den geltenden Normen sanktioniert werden.

Im Hinblick auf den klassischen Begriff des ursprünglichen Gesellschaftsvertrags (*contrat social*) hat Kant behauptet, dass man darunter nicht ein Faktum, sondern eine Idee der Vernunft, wie das gemeinsame Leben im Staatwesen zu koordinieren ist, verstehen sollte: „*contractus originarius non est principium fiendi (Errichtungsgrund), sed cognoscendi (Verwaltungsgrund) des Staats, leges, decreta, sententiae*“¹⁰. Grundfrage dabei ist, wie ein Zustand der gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft zustande gebracht werden kann, in welchem individuelle Freiheit gewährleistet und der willkürliche Missbrauch derselben verhindert wird. Die Idee des Gesellschaftsvertrages als Vernunftprinzip sollte folglich als evaluativ-normative Funktion in Sinne der „Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ fungieren.¹¹ Für Kant ist das Freiheitsrecht seinem Wesen nach ursprünglich, weil es nicht erworben werden muss, sondern jedem Menschen aufgrund seiner Natur gehört und dementsprechend in einer freiheitlichen Staatsordnung verwirklicht werden soll. Es sind Grundrechte, die durch kein Äquivalent ersetzt werden können, weil sie „jedem Menschen kraft seiner Menschheit“ zugesprochen werden.¹² Als solche bilden Grundrechte den Kern der ethischen Anerkennung und der politischen Verantwortung.

Die Anwendung des kategorischen Imperativs erweist sich als „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.“¹³ Mit Hilfe der kultivierten Urteilskraft überprüft man, ob ein Einzelwille bzw. Gesetzesvorschlag mit dem Gemeinwillen übereinstimmt. Kant hat nämlich die Ansicht vertreten, dass

zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung [...] ein Actus der Urteilskraft hinzukommen [muss], wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und, da für die Urteilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wonach sie sich in der Subsumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), so kann

10 I. Kant AA, 19, 564, R 7956; AA 8, 297.

11 I. Kant, AA 8, 302.

12 I. Kant *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 237.

13 I. Kant, AA VIII, 297; Über den Gemeinspruch.

es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urteilskraft fehlt: z. B. Ärzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Consilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen.¹⁴

Aus dem ursprünglichen Freiheitsrecht werden alle anderen Menschenrechte einschließlich der allgemeinen Gleichheit aller Menschen abgeleitet. Ein Freiheitsrecht ist nach Kants Urteil das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“¹⁵ Es ist ein Grundrecht als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“¹⁶ Vom Standpunkt des vereinigten Willens des Volkes, der als Vernunftprinzip fungiert, kann jede rechtliche Benachteiligung und Diskriminierung kritisiert werden, wie dies Kant selbst getan hat, indem er Leibeigenschaft, Sklaverei, Kolonialismus und despotische Regierung strikt abgelehnt hat. Der unumstrittene Beitrag Kants zur Fundierung der Menschenrechte besteht in seiner Hervorhebung der menschlichen Autonomie. In seiner Schrift *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* hat Kant die Autonomie des Willens zum obersten Prinzip der Sittlichkeit erklärt, weil die Autonomie des Menschen als „Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ gekennzeichnet wird.¹⁷ Kant hat den Menschen als ein seiner Natur nach freies Wesen bestimmt, das durch Vernünftigkeit und moralisches Bewusstsein charakterisiert ist, das in seiner Handlung andere Personen immer als Zweck an sich behandeln soll und niemals bloß als Mittel benutzt werden dürfe. Demzufolge wird die menschliche Handlung allgemein auf die Menschheit bezogen, die wiederum nicht als abstrakte Gattung gedacht wird, sondern in der Person eines jeden einzelnen Menschen gewahrt werden soll. Dies hat Kant als Form des kategorischen Imperativs verfasst: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“¹⁸ Aufgrund seiner Vernünftigkeit ist der Mensch verpflichtet, die Persönlichkeit und in ihr die Würde des Menschen zu achten, d. h. so zu leben, dass jeder von uns die Menschheit in seiner Person achtet. Dies

14 I. Kant, AA 8, 275.

15 I. Kant *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 237.

16 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 230.

17 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 436.

18 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 429.

gilt gegenüber jedem Menschen und ist somit ein Gebot der Gleichheit. Die Freiheit des Menschen ist nicht bloß ein abstraktes, inneres Verhältnis des Menschen zu seiner Vernunft, sondern eine Lebenspraxis, in der die Würde und Autonomie der Anderen anerkannt und respektiert wird.¹⁹

Wenn Kant behauptet, dass das Grundrecht der Freiheit jeder Person aufgrund ihres Menschseins zusteht, d.h. per definitionem für alle Menschen geltend und gebührend ist, begründet er die Menschenrechte analog zu moralischen „Maximen“ und Normen. Als autonome Personen sind wir in unseren Entscheidungen frei und setzen dabei voraus, dass auch unsere Mitmenschen frei und autonom sind. Die Achtung der Würde der anderen Menschen verpflichtet uns, die Anderen in ihrer Andersheit anzuerkennen und zu respektieren. Die analoge Erklärung lässt sich auch auf die Menschenrechte anwenden, weil nämlich „wir selbst es sind, insofern wir uns unter die Moral der universellen Achtung stellen, die allen Menschen die sich aus dieser ergebenden Rechte verleihen.“²⁰

Dank Kant sind Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen zu universellen Grundrechten jeder Person erhoben. Kants Forderung, die gleiche Freiheit allen Menschen zuzugestehen, bleibt die eigentliche Grundlage für die Ausarbeitung des vollständigen Katalogs der Menschenrechteerklärung, die subjektive Rechte garantiert, deren Träger alle Individuen ohne Unterschiede sind. Kant ist entschieden der Ansicht, dass keine Staatsgewalt Grundrechte der Menschen einschränken darf: „Das Recht der Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten.“²¹

Obwohl Kant das Menschenrecht und die republikanische Verfassung zum Fundament seiner politischen Philosophie gemacht hat, hat er bedauerlicherweise das Stimmrecht nicht allen Bürgern eingeräumt. Bürgerliche Selbständigkeit wurde den Frauen und Gesellen aberkannt und bestritten. Dies war der Grund, dass der junge Friedrich Schlegel Kants unzulängliche Konzeption der Grundrechte in seiner Rezension der Schrift *Zum ewigen Frieden* scharfer Kritik unterzogen hat. Friedrich Schlegel hat in Rekurs auf Kants Republikanismus einen Schritt darüber hinaus getan und das Recht auf Demokratie uneingeschränkt für beide Geschlechter zu universellen

19 Vgl. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. AA 8, 289.

20 Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993, 345f.

21 I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA 8, 380.

Menschenrechten erklärt. Dasselbe gilt für das Grundrecht auf Bildung, das nicht bloß für Männer, sondern auch für Frauen gelten sollte. Friedrich Schlegel hat emphatisch Kants republikanische Idee begrüßt:

Der Geist, den die *Kantische Schrift zum ewigen Frieden* atmet, muß jedem Freunde der Gerechtigkeit wohl tun, und doch die späteste Nachwelt wird auch in diesem Denkmale die erhabene Gesinnung des ehrwürdigen Weisen bewundern.²²

Kants Argumentation über das Verhältnis beider Grundrechte, Freiheit und Gleichheit, kennzeichnet Schlegel als zentrale Frage nach der Gerechtigkeit unter Menschen und erörtert, inwiefern im gemeinschaftlichen Leben innerhalb staatlicher Institutionen jede Abweichung von Freiheit und Gleichheit eine tiefgreifende Missachtung der Gerechtigkeit bedeutet.²³

Im Unterschied zu Kant meint Schlegel, dass man die praktische Notwendigkeit der politischen Freiheit und Gleichheit vom Standpunkt der „praktischen Grundwissenschaft“, d. h. aus der Perspektive ihrer Anwendung in der Praxis beurteilen und würdigen solle. Das gemeinschaftliche Zusammenleben der Bürger solle im Kontext der Rechtsverhältnisse thematisiert werden und vom Standpunkt der Anwendung der individuellen Freiheit und der bürgerlichen Gleichheit bewertet werden.²⁴ Schlegel erörtert die Hauptaspekte seiner praktischen Philosophie wie folgt:

Durch das theoretische Datum, daß dem Menschen, außer den Vermögen, die das rein isolierte Individuum als solches besitzt, auch noch im Verhältnis zu andern Individuen seiner Gattung das *Vermögen der Mitteilung* (der Tätigkeit aller übrigen Vermögen) zukomme; daß die menschlichen Individuen durchgängig im *Verhältnis* des gegenseitigen *natürlichen Einflusses* wirklich stehen, oder doch stehen können, – erhält der reine praktische

22 KFSa 7, 11.

23 Vgl. KFSa 7, S., 16, 20.

24 Manfred Frank hat in seinem lesenswerten Aufsatz über Schlegels Konzept des Republikanismus und der Demokratie behauptet, dass Kant so gut wie nichts „zur Aufklärung der intersubjektiven Verhältnisse“ beigetragen hat, Schlegel dagegen habe hier „Pionierarbeit geleistet“. M. Frank, Versuch über den Republikanismus in: *Ethik – Orientierungswissen?* hrsg. von J.H.J. Schneider, Würzburg 2000, 95-111, hier 101.

Imperativ eine *neue spezifische Modifikation*, welche das Fundament und Objekt einer neuen Wissenschaft wird.²⁵

Aufgrund der intersubjektiven Kommunikation ergeben sich nach Schlegels Ansicht innerhalb des menschlichen Zusammenlebens im politischen Gemeinwesen viele ethisch-politische Fragen, die im Rahmen der Idee des Gesellschaftsvertrags intensiv diskutiert werden, aber in der Kant'schen Philosophie nicht ausreichend geklärt sind. In Anschluss an Fichte entfaltet Schlegel aus dem praktischen Imperativ („das Ich soll sein“) einen neuen Grundsatz („*Gemeinschaft der Menschheit soll sein, oder das Ich soll mitgeteilt werden*“, der sich nach seinem Urteil als „das Fundament und Objekt der *Politik*“ erweisen soll.²⁶ Demzufolge plädiert Schlegel für dauernde Kultivierung von Urteilsfähigkeit der Bürger, damit man nicht auf der Ebene der abstrakten Gesetzgebung bleibt:

Die Gleichheit und Freiheit erfordert, daß der *allgemeine Wille* der Grund aller besonderen politischen Tätigkeit sei (nicht bloß der Gesetze, sondern auch der anwendenden Urteile und der Vollziehung.) Dies ist eben der Charakter des *Republikanismus*.²⁷

Hieraus zieht Schlegel die konsequente Schlussfolgerung, dass eine Republik nur demokratisch sein kann bzw. dass die Entscheidungen des Volkes als Souverän durch demokratische Wahlen und Referendum artikuliert werden können. Aufgrund der Tatsache, dass der Allgemeinwille nicht in der politischen Praxis der empirischen Welt vorkommen kann, sondern „nur in der Welt der reinen Gedanken existiert“, entscheidet sich Schlegel für die pragmatische Lösung, wonach der Wille der Mehrheit „als Surrogat des allgemeinen Willens gelten“ solle.²⁸ Die Kluft zwischen dem politischen Ideal des Allgemeinwillens und dem faktischen politischen Leben kann man nach Schlegels Urteil nur durch demokratische Wahl überwinden. Als einzige vernünftige Lösung, die im Einklang mit der Idee der Gleichheit aller Bürger ist, betrachtet Schlegel die Option, dass der „*Wille der Mehrheit* [...] als Surrogat des allgemeinen Willens gelten“ soll. Schlegel zieht daraus die für die damalige Zeit äußerst progressive Schlussfolgerung, dass *der*

25 *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. 35 Bde., Hrsg. E. Behler u. a., München u. a. 1958ff. (im Folgenden mit KFSÄ abgekürzt): KFSÄ 7, 14f.

26 KFSÄ 7, 15.

27 KFSÄ 7, 15.

28 Ebd., 16f.

Republikanismus „*notwendig demokratisch*“ ist und dreht somit Kants Ansicht um, dass „der Demokratismus notwendig despotisch sei.“²⁹ Weil man das Ideal des Allgemeinwillens nicht vollkommen umsetzen kann, muss man sich für die zweitbeste Option entscheiden, nämlich die republikanische Demokratie, die eine Approximation zum Reich der reinen Gedanken ist. F. Schlegel behauptet, dass wir in der empirischen Welt mit empirischen Mehrheiten auskommen müssen. Nur aufgrund der Respektierung der bestehenden Mehrheit ist eine Herrschaft von freien Menschen über die anderen freien Menschen zu rechtfertigen. Die Idee des „heiligen“ Allgemeinwillens hat dabei die Funktion des Korrektivs für jeden empirisch vollzogenen Mehrheitswillen.

Schlegels Ansicht, dass der Allgemeinwille nur durch autonome Wahl der freien und gleichen Subjekte als Bürger approximativ erreicht werden kann, ist eine pragmatische Lösung. Kant hat sich nicht für den Mehrheitswillen der Bürger eingesetzt, sondern für ihn war maßgebend „der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen“³⁰, und die Staatsform wurde als republikanisch charakterisiert, wenn in ihr die gesetzgebende Gewalt „dem vereinigten Willen des Volkes“ zukomme.³¹ Kants Intention war, dass niemandem durch Gesetz ein Unrecht getan wird.

Gleichheit und Freiheit sind für Schlegel Ausgangsbasis dafür, dass der Allgemeinwille als Grund und Orientierungsideal für politische Entscheidungen in den demokratisch regierten Staaten fungieren soll. „*Heilig* ist“, hebt Schlegel hervor, „was nur unendlich verletzt werden kann, wie die Freiheit und Gleichheit: der allgemeine Wille. Wie Kant also den Begriff der Volksmajestät ungereimt finden kann, begreife ich nicht. Die *Volksmehrheit*, als das einzige gültige Surrogat des allgemeinen Willens, ist in dieser Funktion des politisch Fingerten ebenfalls heilig.“³² Jede Regierung bleibt mithin die real existierende „Kraft der Volksmehrheit“, bzw. „der Inbegriff aller transitorischen Kraftäußerungen der politischen Macht.“³³ Konsequent gedacht, bleibt die reine Rechtsgesellschaft in Schlegels Augen eine direkte Demokratie, und die Frage ist nun, wie die demokratische Verfassung durch die demokratische Herrschaftsform realisiert wird. Kant, der unter Republik

29 KFSa 7, 17

30 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 313f.

31 Vg. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA 6, 313.

32 KFSa 7, 21.

33 Ebd., 17.

einen repräsentativen Staat verstand, warnt davor, dass man „die republikanische Verfassung [...] mit der demokratischen verwechsle“³⁴ und kennzeichnet paradoxerweise die demokratische Staatsform im eigentlichen Sinne des Wortes, als einen „*Despotism*, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.“³⁵ Dagegen spricht sich Schlegel für die Volkssouveränität aus und behauptet, dass die Idee der Demokratie unantastbar ist.

Schlegels republikanisch-liberale Gesinnung kommt vor allem in seinem entschlossenen Eintreten für ein allgemeines Stimmrecht der Bürgerinnen und Bürger zum Ausdruck. Kants diskriminierende Begründung von Wahlrecht ist durch die damals herrschenden Vorurteile bedingt:

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein *Bürger* (citoyen, d. i. *Staatsbürger*, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist außer der *natürlichen* (daß es kein Kind, kein Weib sei) die einzige: daß er sein eigener Herr (*sui iuris*) sei, mithin irgendein *Eigenthum* habe [...] welches ihn ernährt.³⁶

Kant hat nämlich aufgrund der mangelnden Selbständigkeit (*sibisufficiencia*) die bürgerliche Persönlichkeit und somit auch das Wahlrecht nicht nur den Frauen, sondern auch den wirtschaftlich unselbständigen Menschen (Gesellen, Dienstboten) abgesprochen.

Mit witziger Ironie hat Friedrich Schlegel Kants Begründung für die Einschränkung des Wahlrechts kritisiert, dass nämlich Wahlstimmen „nicht nach der Zahl, sondern auch nach dem *Gewicht* (nach dem Grade der Approximation jedes Individuums zur absoluten Allgemeinheit des Willens) zu bestimmen“ sind.³⁷ Aufgrund der allgemeingültigen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit argumentiert Schlegel, dass „Armut und *vermutliche* Bestechbarkeit, Weiblichkeit und *vermutliche* Schwäche [...] wohl keine rechtmäßigen Gründe [sind], um vom Stimmrecht ganz auszuschließen.“³⁸

34 I. Kant, *Werke*. Akademie-Ausgabe, Bd. 8, Berlin 1912, 351.

35 Ebd., 352f. Es geht um Kants Ansicht, dass direkte Demokratie als „Vox populi“ nicht dem „allgemeinen Willen“ entspricht.

36 I. Kant, AA 8, 295.

37 KFSa 7, 17.

38 KFSa 7, 17.

Mit dieser Ansicht hat er, im Unterschied zu Kant, der hier in den Vorurteilen seiner Zeit befangen blieb, einen beträchtlichen Beitrag zur Entwicklung des Wahlrechts in der modernen Demokratie geleistet.

Eine der wichtigsten Errungenschaften des Schlegel'schen frühromantischen Denkens im Prozess der Etablierung der Grundrechte der Menschen war seine Bemühung, Freiheit und Gleichheit ebenfalls zu Frauenrechten zu erklären, was eigentlich eine Innovation war sowohl im Hinblick auf Denker der Aufklärung als auch der Klassischen Deutschen Philosophie. Grundrechte der Frauen wurden weder in der US-amerikanischen „Bill of Rights“ noch in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (*Declaration des droits de l'homme et du citoyen*) der Französischen Revolutionäre beachtet. Schlegel tritt auch in diesem Bereich als Avantgardist der Moderne auf und plädiert für eine Gleichberechtigung der Frauen in allen Bereichen des gesellschaftlichen und politischen Lebens. Das Recht auf wissenschaftliche, künstlerische und humanistische Bildung dürfe den Frauen keineswegs abgesprochen werden. Dabei hat er Rousseau, den Stifter der modernen politischen Philosophie, wegen dessen sexistischer Ansicht, dass Frauen unfähig seien, das höhere Niveau der Bildung zu erreichen, aufs Heftigste angeprangert.³⁹ In seinem 1795 veröffentlichten Aufsatz *Über die Diotima* widerlegt er die Einstellung von Rousseau durch Berufung auf Platon:

Das Beispiel der Sappho und der Griechischen Dichterinnen widerspricht der Meinung, die *Rousseau* mit so mächtiger Beredsamkeit vorgetragen hat, daß die Weiber der ächten *Begeisterung* und hoher Kunst ganz unfähig seien. Eine Meinung, die aus Vernunftgründen nicht bewiesen werden kann, und welche die Erfahrung nicht begünstigt; zu geschweigen, daß eine unvollständige Erfahrung keinen vollständigen Beweis geben kann.⁴⁰

Schlegel entfaltet seine Idee der komplementären Gleichberechtigung der Geschlechter, die man sogar vom Standpunkt der gegenwärtigen Gender Studies analysieren könnte, am ausführlichsten in dem berühmten, seiner Liebespartnerin Dorothea Veit gewidmeten Essay *Über die Philosophie*, der im *Athenaeum* 1799 erschien. Mit dem hier anvisierten Konzept der gleichberechtigten Komplementarität der Geschlechter bemüht sich Schlegel, das durch patriarchalische Stereotype bedingte Frauenbild abzuschaffen und

39 KFSa 1, 97.

40 Ebd.

ein neues Profil der Humanität im Blick auf die Gleichberechtigung der Geschlechter zu entwickeln:

Der eigene Sinn, die eigene Kraft und der eigene Wille eines Menschen ist das Menschlichste, das Ursprünglichste, das Heiligste in ihm [...]; die Geschlechtsverschiedenheit ist nur eine Äußerlichkeit des menschlichen Daseins [...]. In der Tat sind die Männlichkeit und die Weiblichkeit, so wie sie gewöhnlich genommen und getrieben werden, die gefährlichsten Hindernisse der Menschheit.⁴¹

In den unvollständig überlieferten Vorlesungen zur Transzendentalphilosophie (1800/01) hat sich Schlegel mit aller Entschlossenheit für die Reform der bestehenden europäischen Gesetze im Sinne der Gleichberechtigung der Geschlechter eingesetzt: eine demokratische Entwicklung unter bestehenden Gesetzesregelungen, wonach Frauen Eigentums- und Erbrecht untersagt bleibt, ist entsprechend dem neuen kritischen, freiheitlichen Zeitgeist nicht möglich.⁴²

Schlegel hat besonders mit seinem Roman *Lucinde* (1799) wesentlich zur Emanzipation des bestehenden Frauenbilds im Kreis der Intellektuellen beigetragen, aber gleichzeitig wegen des Lobes der ehelosen Liebe in der Öffentlichkeit moralischen Anstoß erregt. Die Inspiration für seine revolutionären Ansichten hat Schlegel von Caroline Böhmer erhalten, die eine Sympathisantin der Ideen der Französischen Revolution war, aber auch gleichzeitig ihre Kritikerin. Caroline Böhmer hat sich während der Mainzer Republik sehr aktiv an der Tätigkeit des dortigen Jakobinerklubs „Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit“ beteiligt, aber sie zugleich kritisiert, weil sie nur Männer als Mitglieder aufnahm. Die innovativen, emanzipatorischen Ansichten aus Schlegels *Lucinde* haben nicht nur die damals vorherrschende Moral transformiert, sondern auch die Kriterien der Ästhetik infrage gestellt, sodass zur Zeit der Proklamation der Grundrechte der Menschen im Deutschen Reich (1849) für die Vertreter der Dichterbewegung „Junges Deutschland“, namentlich Karl Gutzkow, nicht mehr Goethes ‚Wilhelm Meister‘ Vorbild war, sondern Schlegels *Lucinde*.

Freiheit als Grundrecht des Menschen ist das Zentralthema der Fichte'schen Philosophie gewesen, namentlich seiner Schrift *Grundlage des*

41 KFSÄ 8, 45.

42 KFSÄ 12, 47.

Naturrechtes nach Principien der Wissenschaftslehre. In dieser Schrift hat Fichte die monologische Struktur seiner früheren Wissenschaftslehre transformiert und eine „intersubjektivitätstheoretische Wende“ vollzogen.⁴³ Das menschliche Selbstbewusstsein wurde nun im Kontext der zwischenmenschlichen Kommunikation erörtert. Vor allem die Jenenser Romantiker (Friedrich Schlegel, Friedrich von Hardenberg) haben Fichtes Philosophie als ein gelungenes Paradigma gedeutet, wie „Universalität und der progressive Geist der Freiheit wissenschaftlich konstituiert und gesichert wurde.“⁴⁴ Die Jenenser Romantiker haben Fichte als einen Denker von besonderer Relevanz gewertet, weil er mit seinem Postulat eines sich frei setzenden Denkens der kritischen Philosophie und der praktischen Tätigkeit des Geistes starken Einfluss auf das Kulturleben der damaligen Gesellschaft ausgeübt hat. Mit Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins, so F. Schlegel, sei eine epochale „Annäherung der Philosophie zur *Humanität* im wahren und großen Sinne des Worts“ erreicht worden.⁴⁵

Fichtes Wissenschaftslehre erweist sich *stricto sensu* als ein *System der Freiheit*, weil der Bezug auf Gegenstände der Erfahrung nur durch den Rekurs auf ein System von spontanen Leistungen des Vernunftsubjekts erklärt werden kann, deren genetische Darstellung die Wissenschaftslehre leistet.⁴⁶ Im Brief an den Dichter Jens Emmanuel Baggesen hat Fichte bereits im April 1795 die Ansicht geäußert, dass es nur ihm gelungen sei, den Menschen von den „Fesseln der Dinge“ zu befreien und durch seine Wissenschaftslehre „ein *System der Freiheit*“ auszuarbeiten. Schlegels Einwand, dass aus absoluter Tathandlung des Ichs nicht erklärt werden kann, dass und wie „der Mensch nur unter Menschen leben“ und sich verständigen kann⁴⁷, wurde durch Fichtes Schrift *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796) freilich widerlegt. Diese Schrift soll keineswegs als Preisgabe des

43 Honneth (2003), S. 28f.

44 So Friedrich Schlegel in der 1803 erschienenen Zeitschrift *Europa*. Vgl. KFSa Bd. 3, S. 5.

45 Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Andreas Arndt und Jure Zovko, Hamburg: Meiner, 2007, 91.

46 Vgl. Violetta L. Waibel: „Das ‚System der Freiheit‘ und die ‚Fesseln der Dinge‘. Fichtes Begründung der Gegenstandskonstitution (1794/95)“ In: *System der Vernunft — Kant und der Deutsche Idealismus: II. Kant und der Frühidealismus*, hrsg. von Jürgen Stolzenberg u. a., Hamburg: Meiner, 2007. 103-128.

47 Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie*, S. 91.

transzendentalen Standpunktes gedeutet werden, sondern als konsequente Fortsetzung und Vertiefung der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* im Bereich der praktischen Philosophie. Erst im Kontext des gemeinsamen Durchblicks, wozu auch das *System der Sittenlehre* aus dem Jahr 1798 zu zählen ist, könnte es einen vollständigen Überblick über die Intention der Fichte'schen Wissenschaftslehre geben. In einem berühmten Brief an Jacobi vom 30. August 1795 schreibt Fichte „*Das Individuum muss aus dem absoluten Ich deduziert werden.*“ „Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt schreiten.“ Denn „*die Bedingungen der Individualität heißen Rechte.*“⁴⁸ Hiermit ist ein Entfaltungsprozess des Denkens bzw. der philosophischen Wissenschaft anvisiert, in welchem die Widersprüche auf sinnvolle Weise gelöst werden und die Bestimmung des Individuums adäquat innerhalb der Gesellschaft bzw. Gemeinschaft des Wir vom Standpunkt der Grundrechte der Menschen erörtert werden soll. Friedrich Schlegel hat in seinen 1797 geschriebenen Notizen *Geist der Fichteschen Wissenschaftslehre* diese Wende in Fichtes Denken erkannt: „*Das Transcendentale Ich* ist nicht verschieden von d[em] *transcendental[en]Wir.*“⁴⁹ Dies gilt namentlich für den Bereich des sittlichen Lebens und die Möglichkeit der Konstituierung der objektiven Moralität als Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Personen. Deshalb verwundert es nicht, dass Fichte auch im Bereich der praktischen Philosophie die Ansicht vertritt, dass das Individuum aus dem absoluten Ich deduziert werden muss, weil Grundrechte unantastbar und absolut sind. Fichte geht nämlich von der transzendentalen Aufforderung aus, dass das Individuum und das Recht (als Bedingung der Möglichkeit des Individuums) aus der absoluten Tathandlung deduziert werden müssen, die als der höchste Punkt des Denkens im Sinne einer Synthese aller Widersprüche darstellt wird.

Im zweiten Hauptteil der *Grundlage des Naturrechts* wird nachgewiesen, dass ein endliches vernünftiges Wesen ohne die Voraussetzung der freien

48 Vgl. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 40 Bände, hrsg. von Reinhard Lauth, Erich Fuchs und Hans Gliwitzky. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962ff., hier GA III, 2, 392.

49 KFSÄ 18, 31, Fr. 31. Dazu vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990, S. 37-49; J. Zovko, „Kritik versus System. Ein ironisches Spiel im Denken Friedrich Schlegels“ in: C. Danz/J. Stolzenberg (Hg.), *System und Systemkritik um 1800*. Hamburg: Meiner, 2011, 301-310.

Wirksamkeit sich selbst nicht setzen kann, aber gleichzeitig wird argumentativ gezeigt, dass das Vernunftwesen durch eine äußere Sinnenwelt außer sich gesetzt und bestimmt wird. Das wichtigste Argument in der *Grundlage des Naturrechts* ist die Feststellung, dass das endliche Vernunftwesen die Freiheit der Anderen anerkennt, um dadurch die eigene freie Wirksamkeit im Verhältnis mit ihnen zu vollziehen. Somit erweist sich die Anerkennung der Anderen als Zentralpunkt der Fichte'schen praktischen Philosophie. Die Frage der Realisierung der absoluten Freiheit in der Sphäre der Endlichkeit erweist sich als Fichtes hervorragende Leistung, womit bei Fichte der transzendente Stand- und Ausgangspunkt nicht preisgegeben wird. Die Existenz des individuellen Selbstbewusstseins und die damit verbundene Frage, wie der konkrete Mensch unter Menschen leben soll, bzw. wie eine Gemeinschaft von selbstbewussten Individualitäten möglich ist, bleibt das Grundmotiv der idealistischen Philosophie, das Fichtes wesentlichen Beitrag zur Philosophie der Grundrechte darstellt.

Hegel hat die Freiheit der Person als Grundbestimmung der Moderne charakterisiert. In seiner *Enzyklopädie* (§ 482) behauptet er, „daß der Mensch an sich zur höchsten Freiheit bestimmt“ ist und deutet demzufolge Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.“⁵⁰ Die Proklamation der Freiheit zum Rechtsprinzip aller Menschen in der Französischen Revolution hat nach Hegels Urteil dazu geführt, dass alle Positivierungen der Rechte, die diesem Rechtsprinzip widersprechen, jeden legitimen Anspruch auf Geltung verloren haben. Freiheit als wesentlicher Bestandteil der europäischen Geschichte hat ihren Triumph erfahren, indem sie zur rechtlichen Ordnung erhoben wurde. Hinter dieses universale Rechtsprinzip ist nicht mehr zurückzugehen, ohne dabei gegen das Menschsein des Menschen zu verstoßen. Hegel hat es in seiner Rechtsphilosophie als Prinzip gekennzeichnet, worin „Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.“⁵¹

So aufgefasst, haben Grundrechte die Allgemeinheit der Gattung erreicht und können unter keinen Umständen begrenzt werden. Auf dieser Grundlage wird prinzipiell jede Form der Unfreiheit zurückgewiesen.

50 G. W. F. Hegel, *Theorie-Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970ff., Werke (TWA) 12, S. 32.

51 Hegel, (TWA) 7, 360.

Dementsprechend stellt Hegel fest, dass das Menschsein des Menschen sich in seiner Vernünftigkeit artikuliert, das universale Prinzip aller Rechtssatzung im Staat zu verwirklichen.

„Das Recht der *subjektiven Freiheit*“ markiert nach Hegel den Wendepunkt zwischen dem Altertum und der modernen Zeit: „Dies Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt gemacht worden“, aber zum „Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft“ durch die Menschenrechtserklärung in der Französischen Revolution erhoben worden. Mit dieser Erklärung hat Hegel eine vernünftige Übertragung der Elemente der christlichen Lehre in eine säkulare Sprache der Moderne vollzogen. Hegel hat vom Standpunkt der Dignität des menschlichen Geistes, den er rechtsphilosophisch als Person definiert hat, die Exzesse der Französischen Revolution kritisiert.

Abstrakt proklamierte Grundrechte ohne Positivierung im Staate können nach Hegels Urteil negative Folgen haben, wie es während der Französischen Revolution der Fall war, als die abstrakt proklamierte Freiheit zur „Furie des Zerstörens“ herabgesetzt wurde und Menschen im Namen der Gerechtigkeit umgebracht wurden.⁵² Hegel hat die brutale Praxis der Französischen Revolution mit Recht kritisiert, weil sie die individuellen Unterschiede, die konkret verwirklichte Freiheit der Person getilgt hat. Die Schreckenszeit der Französischen Revolution hat sich darin manifestiert, dass in ihr alle Formen der Autorität, der Unterschiede aufgehoben wurden. Es war eine Zeit der „Erzitterung, ein Erdbeben, eine Unverträglichkeit gegen jedes Besondere“, in der Fanatismus geherrscht hat, wobei auch das Volk „die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußstein der Gleichheit zuwider ist“.⁵³ Nach Hegel kommt der Mensch als Individuum zu seinem Recht, dadurch dass er „Bürger eines Staates mit guten Gesetzen“ ist.⁵⁴ Dementsprechend bleibt die primäre Aufgabe der Geisteswissenschaften für Hegel, die institutionellen Lebensformen in denen Freiheit zur Sittlichkeit geworden ist, durch Bildung zu fördern.⁵⁵ Durch Sittlichkeit als institutionalisierte ethische Lebensform wird die natürliche Willkür des Willens von jedem Individuum aufgehoben, und der

52 Ebd., 50.

53 Ebd., 52.

54 Ebd., 303.

55 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 4, 146 und 151.

substanzielle Geist der Freiheit hat sich durchgesetzt. Demzufolge heißt es in der Rechtsphilosophie:

Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.⁵⁶

Unter der „zweiten Natur“ versteht Hegel „die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht“⁵⁷, „in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit“⁵⁸ anerkannt worden ist, es ist die Lebenswelt der institutionalisierten Grundrechte der Menschen. Die Anerkennung des Sittlichen, dass es zur „zweiten Natur“ des Individuums wird, ist nach Hegel ein „Werk der Erziehung und der Bildung.“⁵⁹ In der *Rechtsphilosophie* sagt Hegel, dass der Zweck und die primäre Aufgabe der Philosophie darin besteht, „die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur *Gewohnheit* wird.“⁶⁰ Nach Hegels Urteil ist das „Prinzip des europäischen Geistes [...] die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, und die daher Alles austatet, um sich selbst darin gegenwärtig zu werden.“⁶¹

Hegel hat die Freiheit als Rechtsprinzip zum höchsten Wert und zur Errungenschaft der Epoche der Moderne erhoben. Universalität und Egalität haben, wie aus seinen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie ersichtlich ist, einen absoluten Geltungsanspruch: „Das absolute Recht ist, Rechte zu haben.“⁶² Diese Idee hat später Hannah Arendt zum Grundprinzip ihrer Philosophie der Menschenrechte erhoben: „Daß es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben [...], wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen

56 Hegel, TWA 7: 46, § 4.

57 Hegel, Rechtsphilosophie, § 4.

58 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, § 385.

59 Hegel, TWA 17, 146.

60 Hegel, TWA 7, 301, § 151.

61 Hegel, TWA, 10, 62. (Enzyklopädie, § 393, Zus.).

62 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Vorlesungen 1819/20*. Hrsg. von Dieter Henrich. Frankfurt: Suhrkamp, 1983, 127.

aufgetaucht sind, die dieses Recht verloren haben und zufolge der neuen globalen Organisation der Welt nicht imstande sind, es wiederzugewinnen.⁶³

Wenn wir die Grundrechte des deutschen Volkes (1849) genauer analysieren, lässt sich nachweisen, dass die wichtigsten Formulierungen bei den Denkern der Klassischen Deutschen Philosophie bereits vorhanden sind.⁶⁴

63 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, 8. Aufl. München: Piper, 2001, 614.

64 Unter solchen Grundrechten sollte man folgende hervorheben:

1. „Die Freiheit der Person ist unverletzlich“ (§ 8).
2. „Die Deutschen sind vor dem Gesetze gleich“ (§ 7).
3. „Jeder Deutsche hat das Recht, durch Wort, Schrift, Druck und bildliche Darstellung seine Meinung frei zu äußern (§ 13).
4. „Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ (§ 14).
5. „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei“ (§ 22).
6. „Das Eigenthum ist unverletzlich“ (§ 32).

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

I. Schwerpunktthema: Menschenrechte im Vormärz

<i>Jure Zovko (Zagreb/Zadar)</i> Die Fundierung der Menschenrechte in der Klassischen Deutschen Philosophie	13
<i>Sandra Markewitz (Vechta/Bielefeld)</i> Versammlungsfreiheit. Über kollektive Repräsentation im 19. Jahrhundert	31
<i>Diogo Campos Sasdelli (Vechta)</i> Freiheit der Person und Freiheit des Eigentums in der Paulskirchenverfassung	59
<i>Hans-Joachim Hahn (Oxford)</i> Friedrich Heckers Kampf um die Menschenrechte	85
<i>Katharina Grabbe (Münster)</i> Frauenrechte als Menschenrechte. Zu Mathilde Franziska Annekes <i>Das Weib in Conflict</i> <i>mit den socialen Verhältnissen</i>	107
<i>Patricia Czezior (München)</i> Die Repressalien der Zensur und die juristisch-dichterische Utopie des „freyen Menschenthums“ in Heinrich Heines <i>Deutschland.</i> <i>Ein Wintermärchen</i>	125
<i>Wolfgang Schild (Bielefeld)</i> Das Recht des Menschen bei Richard Wagner	149

II. Weitere Beiträge

Jonas Skell (Berlin)

Von Bürgerbauern und Proletariern.

Narrative der Transformation in der Dorfgeschichte des Vormärz 221

Stefanie Braun (Toulouse)

Kontinuitäten zwischen *Vormärz* und *Nachmärz*

in Luise Mühlbachs Werk am Beispiel der Kritik

an der Konvenienzehe und der Darstellung der jüdischen Frage

in den historischen Romanen der 1850er Jahre 243

III. Rezensionen

Volksaufklärung ohne Ende? Vom Fortwirken der Aufklärung
im 19. Jahrhundert (*von Sandra Markewitz*) 269

Georg Herwegh: Werke und Briefe. Kritische und kommentierte
Gesamtausgabe. Band 3: Prosa 1833-1848 (*von Peter Stein*) 273

Christina Ujma: Stadt, Kultur, Revolution. Italienansichten
deutschsprachiger Schriftstellerinnen des 19. Jahrhunderts
(*von Anne-Rose Meyer*) 278

Jörg Schweigard: Friedrich Lehne. Revolutionspoet, Frühdemokrat,
Journalist (*von Antonia Villinger*) 283

IV. Mitteilungen

Personalia 289