

5. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation im Schatten der Französischen Revolution

Kant versus Schlegel und Fichte

Die französische Expansionspolitik in den 1790ern war ein Mittel, die revolutionären Werte zu verbreiten. Das führte zur intellektuellen Auseinandersetzung mit revolutionär-republikanischen Normen – auch im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. Darum stellt sich die Frage, ob es zu einer Aufwertung des Begriffs *Demokratie* kommt (Hauptthese eins). Handelt es sich außerdem bei einer solchen Auseinandersetzung mit dem Republikanismus um originär-demokratische Prinzipien (Hauptthese zwei)? Die Auseinandersetzung mit Deutschland bietet sich exemplarisch an, da hier die Behandlung von Revolution und Republikanismus zwar eine nur kurzzeitige Praxis umfasst, aber eine intensive staatsphilosophische Diskussion entfacht.

Mitte des 18. Jahrhunderts begannen deutsche Philosophen, die französischen republikanischen Aufklärer zu rezipieren, besonders deren Bezug zur Freiheit. Ihren Höhepunkt fand diese Rezeption ab 1789 statt, vor allem unter progressiveren Philosophen, von denen sich einige (wie Johann Gottlieb Fichte) zeitweise zum deutschen Jakobinismus bekannten. Zunächst blieben diese Diskussionen theoretisch, da eine ökonomische Macht eines vereinten Bürgertums, das um die politische Hegemonie kämpfte, fehlte. Auch gab es keinen gemeinsamen absolutistischen Herrscher, der als landesweit und lokal präsent Feindbild hätte fungieren können. Präsender war die komplexe Kleinstaaterie des Alten Reiches.¹ Und das Bürgertum war in sich gespalten zwischen großbürgerlich-frühkapitalistischen und kleinbürgerlich-radikalen Akteuren. Zwar befürwortete das Bürgertum oft die Revolution und sprach von den universellen Normen Freiheit und Gleichheit, aber damit war jeweils ganz Unterschiedliches gemeint. Die

1 Vgl. Oz-Salzberger, Fania: Scots, Germans, Republic, and Commerce, in: van Gelderen, Martin/Skinner, Quentin (Hg.): *Republicanism. A Shared European Heritage*. Bd. 2: *The Values of Republicanism in Early Modern Europe*, Cambridge et al. 2002, S. 197-226, hier: S. 213-216; Süßmann, Johannes: *Vom Alten Reich zum Deutschen Bund, 1789-1815*, Paderborn 2015, S. 30-46/84f.; Scheel, Heinrich: *Der historische Ort der Mainzer Republik*, in: Bundesarchiv und Stadt Mainz (Hg.): *Deutsche Jakobiner. Mainzer Republik und Cislethänen, 1792-1798*, Mainz 2018, S. 17-24, hier: S. 17f.

Intellektuellen forcierten die Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit, die kaufmännischen Schichten wollten den Freihandel, und die radikalen Republikaner verlangten die Abschaffung von Frondiensten und Leibeigenschaft. Doch im Laufe der Dekade kam es zu Desillusionierungseffekten im deutschen Bürgertum, aufgrund der jakobinischen *Terreur* und des Putsches der Thermidorianer. So war es ab 1794 leichter für die deutschen Dynastien, die Revolution zu karikieren und den deutschen Jakobinismus zu kriminalisieren.²

Unter dem Begriff *deutsche Jakobiner* sind, wie Walter Grab herausarbeitet, multiple soziale Strömungen subsumiert: Primär handelt es sich um kosmopolitische Aufklärer, die eine politische und sittliche Emanzipation intendieren, indem sie versuchen, die von Grab als »demokratische Errungenschaften« bezeichneten Werte auf das Deutsche Reich zu übertragen. Während diese Akteure einer radikalen Bourgeoisie zuzuordnen sind, zählen auch Volksunruhen, Proteste von Bauern und Stadtplebejern zu jakobinischen Ereignissen. Kurzzeitig flammten diese Bewegungen vor allem in Sachsen, Schlesien und Süddeutschland auf, um sich gegen Adelsprivilegien zu empören oder die Aufhebung von Steuern, die Verbesserung der Lebensbedingungen und die Beendigung des Krieges gegen Frankreich zu fordern. Hinzu kommen die aus Handwerkern und Kaufleuten rekrutierten, aber von Akademikern dominierten revolutionären Clubs. Deren Mittel war die Massenpetition an die französischen Verwaltungsbehörden. Einige waren sich die Bewegungen darin, dass der Sturz des Privilegiensystems notwendig sei, da es eine Verletzung der Naturrechte darstelle. Damit schienen die deutschen Jakobiner eher im Geiste der französischen Verfassung von 1791 zu argumentieren, obgleich sie in vielen Teilen antimonarchisch und gegen das Zensuswahlrecht waren. Somit stehen sie nicht nur im Schatten des französischen Vorbilds, sondern auch dessen paralleler Radikalität nach. Etwa wurde eine rechtliche und – von partizipatorischen Kräften – politische Gleichheit gefordert, aber kaum soziale Gleichheit. Darüber hinaus ist es der deutschen Variante nie gelungen, zur Massenbewegung zu werden.³

In den meisten deutschen Gebieten wurden die Ideale der Revolution nur in Debatten ausgedrückt und hatten vor allem mit der Propaganda der Konterrevolution zu kämpfen, die den Kampf gegen Frankreich zum Abwehrkampf stilisierte. 1789 wurde zunächst Strasbourg der Begegnungsort von deutschen und französischen Revolutionären. Das Revolutionsbestreben in Deutschland wurde praktischer als im Oktober 1792 die französische Revolutionsarmee unter General Adam P. Custine die Region zwischen Landau und Bingen eroberte. Nun verschob sich das deutsch-revolutionäre Zentrum nach Mainz.⁴ Während der Revolutionskriege unter Kontrolle der Gironde oder Montagne sollten die Einwohner eroberter Gebiete keine Unterworfenen sein, sondern be-

2 Vgl. Hermand, Jost: *Liberté – Égalité – Fraternité. Die Postulate einer unvollendeten Revolution*, in: Bott, Gerhard (Hg.): *Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. 200 Jahre Französische Revolution in Deutschland*, Nürnberg 1989, S. 31–40, hier: S. 34f.

3 Vgl. Grab, Walter: *Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner*, Frankfurt a.M./Olten/Wien 1984, S. 35–60; ders.: *Zur Definition des mitteleuropäischen Jakobinismus*, in: Ders./Büsch, Otto (Hg.): *Die Demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ein Tagungsbericht*, Berlin 1980, S. 3–22, hier: S. 4–18.

4 Auch fielen Worms und Speyer unter französische Kontrolle. Die Kurpfalz, Zweibrücken und Nassau-Weilburg blieben neutral.

freite Brüder, um die Errungenschaften der Revolution zu verbreiten, womit Custine in Mainz auf fruchtbaren Boden stieß. Dort bildete sich am 23./24. Oktober 1792 die *Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit* – ein Jakobinerclub mit dem Ziel der politischen Erziehung zu republikanischen Normen und der bürgerchaftlichen Solidarität⁵. Neben der Clubtätigkeit trug eine progressive Publizistik zur Verbreitung revolutionärer Ideen bei: Außer sieben Zeitungen propagierten Flugschriften demokratische und republikanische Ideen. Angereichert wurde dies durch republikanische Feste. Darauf aufbauend bildete sich die Mainzer Republik. In Urversammlungen der Gemeinden sollten die Wahlberechtigten ihre Munizipalität und ihre Deputierten zum Rheinisch-Deutschen Nationalkonvent wählen. Wahlberechtigt waren Männer über 21 Jahre, die einen Eid auf die kaum näher definierten Werte Freiheit und Gleichheit geschworen hatten. Am 24. Februar 1793 begannen die Wahlen mit einer niedrigen Wahlbeteiligung; selbst in Mainz lag sie bei nur 13 Prozent, einige Dörfer wurden gar nicht erreicht. Dennoch konstituierte sich am 17. März der Nationalkonvent, der eine gesamtdeutsche Umwälzung intendierte. Zunächst erklärte der Konvent die Loslösung der Mainzer Republik vom Alten Reich und die Beendigung der alten Herrschaft. Die Volkssouveränität wurde zum neuen politischen Legitimitätsprinzip. Am 21. März beschloss der Konvent den Anschluss an die Französische Republik. Schon am 23. Juli wurde Mainz aber wieder von Preußen erobert. Das kurze Experiment einer deutschen Republik war vorbei.⁶ Aber ein Jahr später eroberte Frankreich den größten Teil des Rheinlands. Im Frieden von Basel vom April 1795 stimmte Preußen zu, dass die linksrheinischen Gebiete von Frankreich kontrolliert wurden. In der Hoffnung, die revolutionäre Herrschaft dort zu konsolidieren, verlegten die Clubisten ihre Tätigkeit nach Norden, wo unter Leitung von Joseph Görres die cisrhenanische Bewegung begründet wurde. Im Herbst 1797 wurde Mainz wieder den Franzosen übergeben und wurde abermals das Zentrum des deutschen Jakobinismus. Um die cisrhenanische Republik zu gründen, erklärten einzelne Städte ihre Unabhängigkeit vom Alten Reich. Daraufhin vereinten sich diese Städte miteinander. Eine Konstituierung der rheinischen Republik fand nicht mehr statt, da sich im *Directoire* die Position der »natürlichen Grenzen« durchgesetzt hatte. Demzufolge sollte das eroberte linksrheinische Gebiet lieber annektiert statt befreit werden. Während unter Herrschaft der französischen Jakobiner das Prinzip der Befreiung den Primat hatte, war es den reaktionären Thermidorianern vor allem wichtig, Profit und Macht durch die Revolutionskriege zu maximieren. Dafür kooperierte das *Directoire* auch mit deutschen Adelsmächten. Solche Kontributionen und Einquartierungen belasteten vor allem die Unterschicht. Am 4. September 1797 beschloss das *Directoire* die Annexion.⁷

5 Mitglieder des Clubs waren etwa progressive Schriftsteller, wie Georg Adam Forster und Frank Wedekind, den Vorsitz hatte Georg Wilhelm Böhmer.

6 Vgl. Süßmann: Vom Alten Reich zum Deutschen Bund, S. 147f./152–156.

7 Vgl. Kusch, Katrin: Zentren des Republikanismus, in: Bott, Gerhard (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. 200 Jahre Französische Revolution in Deutschland, Nürnberg 1989, S. 322–325; Schmidt, Peter: Die Rhetorik der Cisrhenanen. Vorüberlegungen zu einer Untersuchung der Agitationsformen rheinischer Jakobiner während der zweiten französischen Rheinlandbesetzung, in: Grab, Walter/Büsch, Otto (Hg.): Die Demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert. Ein Tagungsbericht, Berlin 1980, S. 326–339, hier: S. 332–334.

Im ausgehenden 18. Jahrhundert wird auch ausgiebig innerhalb des frühen Deutschen Idealismus über Konzepte wie Revolution, Republik, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit auf einem beispiellos hohen theoretischen Niveau diskutiert.⁸ Den Anfang macht Immanuel Kant, dessen späte politische Schriften oft als Hinwendung zu Rechtsstaatlichkeit und Frieden verstanden werden. Kant legt in seinen späten Texten eine Rechtsphilosophie vor – etwa in seinen Werken *Über den Gemeinspruch Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* von 1793, *Zum ewigen Frieden* von 1795 und der *Metaphysik der Sitten* von 1797. Dabei sollen konkrete politische Überlegungen mit einer systematischen Reflexion verbunden werden. Vor allem seine Streitschrift *Zum ewigen Frieden* sorgte für eine breite Rezeption. In diesem Text begründet er einen Frieden, der auf Vernunft und Rechtsprinzipien basiert. Eine notwendige Grundlage dessen müsse eine republikanische Verfassung der am Frieden beteiligten Staaten sein, mit einer per Repräsentation und freiem Mandat vermittelten Volkssouveränität, basierend auf einem Zensuswahlrecht und Gewaltenteilung, die Schaffung eines konföderierten Staatenbundes sowie das Verbot von Kolonialismus und Gebietsschacherei. Auch gehört der Freihandel zu Kants Republikanismus. Es gibt aber bei ihm kein Widerstandsrecht.⁹ Damit relativiert Kant einerseits die Legitimität realer Staaten, da sie sich in einem provisorischen Zustand befänden. Das Provisorium soll durch das Ideal des Gesellschaftsvertrages abgelöst werden, was zu einer globalen Verrechtlichung führen müsse. Otfried Höffe attestiert Kant daher einen universalen Kosmopolitismus (hin zur Vereinigung von Recht und Moral) im Sinne einer epistemischen Weltrepublik, eines moralischen und friedensphilosophischen Kosmopolitismus. Damit wird die Antizipation von *Republikanismus* und *Republik* zum Gründungsmotiv. Das Ziel ist die individuelle Autonomie und seine politische Realisierung.¹⁰ Aufgeteilt ist das Werk (in satirischer Anlehnung an den Frieden von Basel) in zwei Abschnitte in Form von Artikeln (samt Präambel) eines Friedensvertrags, verstanden als politisches Sofortprogramm, gefolgt von Definitartikeln für die spätere dauerhafte Friedenssicherung plus heiklen Geheimartikeln, die per Veröffentlichung freilich nicht mehr verborgen bleiben.¹¹ Mit seinem republikanischen Kontraktualismus ist Kant nicht nur in der typischen Aufklärungsphilosophie zu verorten, sondern rezipiert auch die Französische Revolution bezüglich Topoi wie Rechtsetzung, bürgerliche Freiheit und rechtliche Gleichheit, Widerstandsrecht, Souveränität, Selbstgesetzgebung, die im Zusammenhang mit der Demokratietheorie stehen.

Besonders *Zum Ewigen Frieden* wird im frühen Deutschen Idealismus breit diskutiert. Prominent setzte sich etwa Friedrich Schlegel 1796 in seinem Essay *Versuch über*

8 Weniger konkret und ausdifferenziert sind dagegen die aktiven deutschen Jakobiner, die, im Gegensatz zu den philosophischen Diskussionen im Folgenden deswegen nicht näher behandelt werden.

9 Vgl. Rohrauer, Monika: *Demokratietheorie nach Kant* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe Philosophie, Bd. 672), Frankfurt a.M. et al. 2004, S. 21–25.

10 Vgl. Höffe, Otfried: *Universaler Kosmopolitismus. Über die Einheit der Philosophie Kants*, in: Ottmann, Henning (Hg.): *Kants Lehre von Staat und Frieden* (= Staatsverständnisse, Bd. 24), Baden-Baden 2009, S. 13–27; Herb, Karlfriedrich: *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant* (= Alber-Reihe Praktische Philosophie, Bd. 61), Freiburg/München 1999, S. 198–201.

11 Vgl. Irrlitz, Gerd: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart 32015, S. 419f.

den Begriff des Republikanismus kritisch mit Kants Text auseinander. Schlegel verteidigt als Frühromantiker die egalitären und partizipatorischen Werte der Französischen Revolution. Zwar ist er von Kants Republikanismus und der Forderung nach Freiheit und Gleichheit aller Mitglieder in einer kosmopolitischen Friedensgesellschaft generell überzeugt. Dennoch kritisiert er Kants Staatsphilosophie aus einer Perspektive der attischen Demokratie. Anders als Kant, der antike Republiken und Demokratien für nichtrepräsentativ für moderne Varianten dieser Staatsformen hält, entwirft Schlegel ein Modell, das eine Synthese zwischen antiken und modernen demokratisch-republikanischen Elementen zu generieren sucht. Auch die kantische Gewaltenteilung kritisiert er, da der Republikanismus sich nicht von einer Teilung von juridischer und legislativer Gewalt ableiten ließe, sondern seine Legitimation aus der egalitären Machtausübung ziehe, ohne auf eine spezifische Organisationsform beschränkt zu werden. Und anders als Kant rechtfertigt Schlegel einen zumindest exzeptionellen kollektiven Widerstand gegen eine despotische Herrschaft.¹² Damit wirkt es so, als ob Schlegel eher daran interessiert ist, originär republikanische (römische) Normen (vor allem bezüglich einer egalitären Partizipation) zu reanimieren und somit näher an den zeitgenössischen progressiven Ansätzen (wie dem Jakobinismus) zu verorten ist als Kant. Aus der Bewertung der klassischen Demokratie oder der Art der Demokratiekritik, gemessen am klassischen Konzept, lässt sich der Grad an Demokratie in beiden Philosophien herauslesen.

Mehr als Schlegels als Rezension getarnter Essay verkörpert Fichte, so Gerhard Göhler, den Übergang der deutschen politischen Philosophie der Aufklärung – hin zu einer Begeisterung für die Französische Revolution und dem Jakobinismus, was bei Fichte aber im 19. Jahrhundert in einen den Staat verherrlichenden Nationalismus münden würde. Fichte geht von der Autonomie des Individuums aus, was er in politische Prinzipien überträgt. Wenn Marx Kants politisches Œuvre als die »deutsche Theorie der französischen Revolution«¹³ titulierte, trifft dies, was die emanzipatorische Kraft und die Betonung der Gleichheit betrifft, so Johann Braun, noch mehr auf Fichtes Frühwerk zu.¹⁴ Ausschlaggebend hierfür sind Werke wie die *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten* von 1793 bezüglich bürgerlicher Kommunikationsfreiheiten als Basis einer freiheitlich-republikanischen Grundordnung, Fichtes Apologie der freiheitlichen Werte der jakobinischen Revolution in seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* aus demselben Jahr.¹⁵ Vor allem in seinem Hauptwerk *Grundlage des Naturrechts* von 1796/97 denkt er diese

12 Vgl. Aidler, Alexandra: Demokratie und das Göttliche. Das Phänomen der Politischen Romantik (= Epistemata, Reihe Philosophie, Bd. 516), Würzburg 2012, S. 47f.; Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3; Teilbd. 2, S. 185f.; Wanning, Berbeli: Friedrich Schlegel zur Einführung, Hamburg 1999, S. 124f.

13 Zit. Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 80.

14 Vgl. Braun, Johann: Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundlagen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes, Tübingen 1991, S. 8f.

15 Vgl. Göhler, Gerhard: Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), in: Ders./Heidenreich, Bernd (Hg.): Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts. Staat und Politik in Deutschland, Darmstadt/Mainz 2011, S. 280-297, hier: S. 280f.; Willms, Bernard: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln/Opladen 1967, S. 19-24; vgl. auch Schmidt, Hajo: Politische Theorie und Realgeschichte. Zu

Prinzipien, Kants Philosophie und seine eigene Wissenschaftstheorie in radikaler Konsequenz weiter und beschäftigt sich mit dem Individuum, das als Mit-Subjekt gedacht werden müsse und versucht, dies rechtsphilosophisch zu begründen.¹⁶ In seiner *Grundlage des Naturrechts* ergänzt Fichte Kants Gewaltenteilungslehre um ein Ephorat als tribunarisches Kontrollorgan und denkt den Staat als Zentralkonzeption. Die Legislative würde dabei von einem strafenden Notstaat dominiert.¹⁷ Konkreter im Widerspruch zu Kant (und nicht nur als Ergänzung oder epistemologische Kritik gedacht) und dessen Sozialphilosophie ist Fichtes spekulative Schrift *Der geschloßne Handelsstaat* von 1800, die oft als frühsozialistisch und planwirtschaftlich klassifiziert wird. Fichte erhofft sich von der Schließung des Handelsstaats den Frieden, den Kant vom Freihandel erwartet, und schließt damit an die Kritik des Frühkapitalismus anderer demokratisch-republikanischer Denker an.¹⁸ Dies bezwecke eine Unabhängigkeit des Vernunftstaates vom Markt und seiner auf Autarkie basierenden Souveränität, was eine demokratisch-kollektive Autonomie und Volkssouveränität ermöglichen könnte. Ob Fichte darauf oder »nur« auf ein rationales System der sozialen Gerechtigkeit hinauswollte, ist zu untersuchen. Dabei wagt er eine Fundamentalkritik am oft von Kosmopoliten behaupteten Zusammenhang von Freihandel, Frieden und individueller sowie gemeinschaftlicher Autonomie. Auch skizziert er den utopischen Gegenentwurf eines vom Rest der Welt isolierten und autarken Staates. Obgleich viele seiner ökonomischen Forderungen im Nachhinein absurd klingen, beispielsweise heimische Gräser, statt Baumwolle für die Produktion von Kleidung zu verwenden, weist Fichte konsequent auf die Interdependenz von republikanischer Autonomie und Autarkie hin, ähnlich wie Aristoteles, Rousseau, die Anti-Federalists und teils auch die Democratic Republicans. Das zentrale Motiv dieser Schrift und der *Grundlage des Naturrechts* ist die Freiheit des Ich zu leben – durch universelle Menschenrechte. Gewiss wird Fichte seit dem Ende des Kalten Krieges in politiktheoretischen Diskursen als Rezeptionspunkt eher gemieden, nicht nur wegen attestierter sozialistischer Tendenzen, sondern vielmehr wegen seines nationalistischen Chauvinismus und Antisemitismus, den er vor allem nach 1800 pflegte.¹⁹ Im

Johann Gottlieb Fichtes praktische Philosophie (1793-1800) (= Europäische Hochschulschriften, Reihe Philosophie, Bd. 111), Frankfurt a.M. et al. 1983, S. 300f.

- 16 Denn für Fichte lässt sich ein Individuum (als Ich) setzen, wenn es sich der anderen Menschen als eigene freie Individuen bewusst wird und diese als eigene anerkennt. Ein absolutes Ich versucht dabei seine individuelle Autonomie zu verwirklichen, indem es, kraft der eigenen Vernunft, die von ihm geschaffene Materie umarbeitet. Die Selbsterkenntnis gelingt, wenn sich das Subjekt der Materie als gegenüberstehend begreift. Das Individuum muss sich sicher sein können, der Adressat einer anderen Handlung zu sein und dadurch das Andere anzuerkennen, was nur in einer reziproken Anerkennung der Individuen gelingen könne. Daraus ergibt sich eine freiwillige Selbstbeschränkung natürlicher oder privater Freiheiten. (Vgl. Honneth, Axel: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin 2018, S. 152-167.)
- 17 Vgl. Beck, Gunnar: *Fichte and Kant on Freedom, Rights, and Law*, Lanham et al. 2008, S. 130f.
- 18 Vgl. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 3; Teilbd. 2, S. 203/207f.; Schottky, Richard: *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert* (Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte) (= *Fichte-Studien-Supplementa*, Bd. 6), Amsterdam 1995, S. 176.
- 19 Vgl. Jörke: *Die Größe der Demokratie*, S. 182-184.

vorliegenden Teil soll der Fokus auf sein egalitäres Frühwerk gelegt werden und diesbezüglich gefragt werden, inwiefern der frühe Fichte, ohne seine politische Position als Ganzes (besonders nach 1800) zu akzeptieren oder zu relativieren, eine teildemokratische Alternative bietet.

Mit dem Ausbruch der Französischen Revolution begann in Deutschland eine intensive philosophische Debatte darüber, wie eine Republik begründet und konkretisiert werden müsse. Zu den drei genannten Autoren gibt es verschiedene politikwissenschaftliche und philosophische Diskussion darüber, wie demokratisch diese Denker sind, was für die in der vorliegenden Arbeit zu behandelnden Forschungsfragen relevant ist. Obgleich Kants Friedensschrift als Grundlage des modernen Völkerrechts und des Völkerbunds oder der United Nations Organisation gilt, wird erst seit den 1980ern wieder Kants Spätwerk breiter aus dem Blickwinkel der politischen Philosophie betrachtet.²⁰ Vor allem wurde Kant in den 1990ern gerne als Denker des Liberalismus oder Konservatismus, zuweilen auch eines moderaten Sozialismus gedeutet. Vorher wurde Kants Staatslehre vereinzelt dafür kritisiert, dass sie nichtdemokratisch sei. Etwa wirft Hella Mandt Kants Staatsbegriff vor, antirevolutionär und antidemokratisch das Widerstandsrecht des *demos* anzulehnen.²¹ Andere Theoretiker*innen wie Richard Saage kritisieren das Zensuswahlrecht Kants und konstatieren, Kant sei besitzindividualistisch und elitär statt demokratisch.²² Peter Kielmansegg hält die kantische Souveränität – in Kombination mit der Erziehung zum Republikanismus – gar für absolutistisch und bezieht Talmons Diktum der *totalitären Demokratie* sogar auf Kant.²³ Seit den 1990ern kommen Forscher*innen aber häufig zum Urteil, Kant sei ein theoretischer Begründer der modernen Demokratie als repräsentatives, gewaltenteiliges System, indem Rechtsstaat und Souveränität sich gegenseitig bedingen. Manfred Brocker relativiert dies und meint, dass Kant als unantastbare Grundrechte Freiheit, Gleichheit und Eigentum sieht. Diese stellen das rechtsstaatliche Minimalkriterium für die Legitimität von Gesetzen dar. Diese seien aber nicht direkt-, radikal- oder deliberativ-demokratisch abgeleitet, sondern vernunftrechtlich begründet und nicht durch die Art der Beteiligung am Gesetzgebungsprozess selbst.²⁴ Inzwischen vertreten einige Theoretiker*innen die Position, Kant liefere eine Idee fundamentaler Rechte und einer Selbstgesetzgebung des Volkes, inklusive Chancengleichheit und sozialem Ausgleich.²⁵ Andere

20 Vgl. Irritz: Kant-Handbuch, S. 436. Das liegt auch am Vorwurf der Inkonsistenz der *Metaphysik der Sitten* oder der vermeintlichen Senilität des späten Kants.

21 Vgl. Mandt, Hella: Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts, Darmstadt/Neuwied 1974, S. 292-305.

22 Vgl. Saage, Richard: Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant, Baden-Baden ²1994, S. 33-43.

23 Vgl. Kielmansegg, Peter Graf: Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1977, S. 230-240.

24 Vgl. Brocker, Manfred: Kant über Rechtsstaat und Demokratie (= Otto von Freising-Vorlesungen, Bd. 26), Wiesbaden 2006, insb. S. 43-46/52-54.

25 Vgl. Dierksmeier, Claus: Zur systematischen Liberalität von Kants Politik- und Staatsbegriff, in: Ottmann, Henning (Hg.): Kants Lehre von Staat und Frieden (= Staatsverständnisse, Bd. 24), Baden-Baden 2009, S. 42-63, hier: S. 42; Nitschke, Peter: Modernität und Antimodernität der kantischen Rechtslehre, in: Ottmann, Henning (Hg.): Kants Lehre von Staat und Frieden (= Staatsverständnisse, Bd. 24), Baden-Baden 2009, S. 64-97, hier: S. 65.

betonen (wie Reinhard Brandt, Wolfgang Kersting und Claudia Langer) Kants Differenzierung vom provisorischen Recht realer Staaten und seinem peremptorischen Idealrecht.²⁶ Das vorläufige Recht erfahre bei Kant auch nur eine vorläufige Duldung, bis das Recht vernünftig (oder demokratisch) werde. Eine ähnliche, bis heute viel diskutierte Lehrmeinung vertritt Ingeborg Maus. Sie akzentuiert den Unterschied zwischen provisorischem und peremptorischem Recht. Dadurch sieht sie in Kant einen Demokraten, da er weder allein für die Beschränkung des Selbstbestimmungsrechts des Volkes durch rechtsstaatliche Prinzipien noch ausschließlich für Abwehrrechte, die es eher im Erlaubnisgesetz und dem provisorischen Recht gebe, in Anspruch genommen werden könne. So müsse auch Kants Wahlzensus im historischen Kontext verstanden werden. Zudem stünde die Kombination aus Stimmrecht und Selbstständigkeit unter dem Zeichen des provisorischen Erlaubnisgesetzes. Maus liest seine politische Philosophie als Theorie der Volkssouveränität, die auf eine Vergesellschaftung von Herrschaft hinauslaufe. Sie fundiert dies durch eine partizipatorische Analyse der Verweigerung eines Widerstandsrechts und der Assoziation der Freien und Gleichen an sich. Ihr zufolge löst Kant sich vom materialen Naturrecht, um die Richtigkeit positiver Rechtsnormen auf demokratische Prozeduren der volkssouveränen Rechtsentstehung zu gründen. Dazu sieht sie das Vernunftrecht als synonym mit einer volkssouveränen Legislative und unterscheidet zwischen einem undemokratisch-provisorischen Republikanismus und einer peremptorisch-demokratischen Republik im kantischen Denken.²⁷ Gleichzeitig werden in anderen Lesarten plebiszitäre Demokratieformen mit Verweis auf die Jakobinerherrschaft abgelehnt. Eine solche Kritik beruft sich häufig auf Kant, der die reine Demokratie als Despotie klassifiziert, weswegen er vielmehr eine repräsentative Eliterepublik begründet hätte. Dem widerspricht Ulrich Thiele, der behauptet, dass sich Kants Demokratiekritik nur auf den Mangel an Gewaltenteilung bezieht, während Kant ansonsten ein hohes Maß an kollektiver Selbstgesetzgebung vorsieht.²⁸ Auch Fichtes Theorie ist umstritten in ihrem Grad an Demokratie. Noch Anfang des 20. Jahrhunderts wurde er oft als kapitalismuskritischer Demokrat interpretiert.²⁹ Da Fichte dem Volk zugesteht, selbst Gesetze zu formulieren, und die Volkssouveränität für unveräußerbar hält, klassifiziert ihn Fetscher als Demokratietheoretiker rousseauscher Manier.³⁰ Dem widerspricht Maus, da sie keine Ähnlichkeit zwischen beiden Denkern bemerkt. Denn Fichte sehe die Bürger primär nicht als autonomes Kollektiv, sondern

26 Vgl. Brandt, Reinhard: Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre, in: Ders. (Hg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin/New York 1982, S. 233-274; Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin/New York 1984, S. 346f.; Langer, Claudia: Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart 1986, S. 57.

27 Vgl. Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a.M. 1992, insb. S. 15-41.

28 Vgl. Thiele, Ulrich: Repräsentation und Autonomieprinzip. Kants Demokratiekritik und ihre Hintergründe (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 126), Berlin 2003, S. 14f.

29 Vgl. etwa Schenkel, Ernst: Individualität und Gesellschaft. Der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte, Dornach 2¹⁹⁸⁷.

30 Vgl. Fetscher: Republicanism and popular sovereignty, S. 589-592.

als Subjekte. So vermutet Maus im *Geschlossenen Handelsstaat* einen Wohlfahrtsdespotismus, der nichts mit demokratischen Bürgern im Sinne Rousseaus (oder Kants) zu tun habe.³¹ Stärker sieht Bernard Willms in Fichte einen Denker des totalen Zentralstaates.³² Dem widersprechen wiederum Isaac Nakhimovsky und Jörke. Für Ersteren ist ein geschlossener Handelsstaat primär die Reaktion auf einen deregulierten Kapitalismus mit dem Ziel sozialer Gleichheit und positiver Freiheit. Und Jörke argumentiert daran anschließend, dass Fichte hier – ungeachtet vorhandener nationalistischer Elemente – die Spannung zwischen demokratischer Gleichheit und Wirtschaftsfreiheit herausarbeite und dabei klar für Ersteres plädiere.³³

So ist – ausgehend von den Forschungskontroversen um die Denker – zu fragen, ob eine der Theorien eine genuin demokratische ist, wie sich zur klassischen Demokratie positioniert wird und ob hier ein Wandel des Demokratiebegriffs vorliegt. Da Schlegels Essay eine Reaktion auf Kants Friedensschrift ist, sollen die beiden Texte im Zentrum der folgenden, die revolutionären Diskurse ergänzenden Untersuchung stehen. Dies wird angereichert um Fichtes Naturrechtstheorie und Kritik am Frühkapitalismus. Wie in den vorherigen Kapiteln werden dafür erstens das Freiheits- und Gleichheitsverständnis der Theorien und zweitens die Auseinandersetzung zur Verbindung von Volkssouveränität, Gewaltenteilung und Repräsentation untersucht. Diese Aspekte werden gemeinsam in einem Unterkapitel beleuchtet, da Kant die Gewaltenteilung und Repräsentation als ein gemeinsames Prinzip behandelt. Es folgt ein dritter Teil zur politischen Rationalität und moralischen Politik.

5.1 Freiheit, Gleichheit, Selbstständigkeit

Im Folgenden sollen die Konzeptionen von Freiheit und Gleichheit der drei Denker erläutert und auf ihren demokratischen Gehalt hin untersucht werden. Der Angelpunkt ist Kants Rechtsphilosophie, da Schlegel und Fichte daran anschließen und es sich bei Kants Ansatz um den rechtsphilosophisch komplexesten handelt. Kant geht es um die Grundprinzipien der Republik und des Republikanismus: Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit. Diese werden interpretiert, damit klar wird, von welchen Formen der Freiheit und Gleichheit Kant ausgeht und wie seine Eigentumsqualifikation politisch gemeint ist. Daran schließt im *Gemeinspruch* Kants Diskussion des Widerstandsverbots an. Dies ist relevant, da sich so untersuchen lässt, wie Kant Souveränität und Recht kategorisch fasst und welche Kontrollmacht dem Volk zuteilwird.

Das Zentrum dieser drei Grundprinzipien bildet bei Kant die bürgerliche Freiheit. Sie sei identisch mit dem bürgerlichen Rechtszustand. Freiheit definiert Kant im *Gemeinspruch* so:

»Niemand kann mich zwingen, auf seine Art [...] glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn

31 Vgl. Maus: Über Volkssouveränität, S. 145-160.

32 Vgl. Willms: Die totale Freiheit.

33 Vgl. Nakhimovsky, Isaac: The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte, Princeton 2011, S. 1-14/69f.; Jörke: Die Größe der Demokratie, S. 182-190.