

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG  
Jahrbuch 2018

Menschenrechte  
im Vormärz

AISTHESIS VERLAG

Kuratorium:

Michael Ansel (Wuppertal), Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Norbert Otto Eke (Paderborn), Philipp Erbentraut (Frankfurt a. M.), Jürgen Fohrmann (Bonn), Bernd Füllner (Düsseldorf), Katharina Gather (Paderborn), Katharina Grabbe (Münster), Detlev Kopp (Bielefeld), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Sandra Markewitz (Vechta), Anne-Rose Meyer (Wuppertal), Maria Pormann (Köln), Florian Vaßen (Hannover)

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2018  
24. Jahrgang

# Menschenrechte im Vormärz

herausgegeben  
von  
Sandra Markewitz und Jean-Christophe Merle

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: [www.vormaerz.de](http://www.vormaerz.de)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1 mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt. Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

Publiziert von  
Aisthesis Verlag Bielefeld 2021  
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld  
Satz: Germano Wallmann, geisterwort.de

Open Access ISBN 978-3-8498-1644-5  
Print ISBN 978-3-8498-1376-5  
E-Book ISBN 978-3-8498-1377-2  
[www.aisthesis.de](http://www.aisthesis.de)



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

Sandra Markewitz (Vechta/Bielefeld)

## Versammlungsfreiheit

### Über kollektive Repräsentation im 19. Jahrhundert

Die Fähigkeit zur Repräsentation ist es, die zum großen Teil den Staatskörper bestimmt. Wie das „Volk“ ist er nicht von bleibender Gestalt, sondern ein von politischen und semantischen Wandlungen betroffener Prozessbegriff:

Der Begriff ‚das Volk‘ steht nicht für eine präexistierende Ansammlung von Menschen; täte er es, so läge er zeitlich hinter der Herstellung der Kollektivität selbst. Der Begriff kann eine im Entstehen oder im Prozess der Selbstgestaltung befindliche Kollektivität nie adäquat repräsentieren – seine Unzulänglichkeit und seine Selbsteilung sind Bestandteile seiner inszenierten Bedeutung, seines inszenierten Versprechens. Die diskursive Berufung auf das ‚Wir‘ bezieht sich folglich auf ein Volk, dessen Bedürfnisse, Begehren und Forderungen noch nicht vollständig bekannt sind, und dessen Zusammenkunft mit einer Zukunft verknüpft ist, die erst noch gelebt werden muss.<sup>1</sup>

Nicht nur die Zukunftsoffenheit des Grundrechts der Versammlungsfreiheit, das Butler an den kurrenten Performativitätsdiskurs anschließt, ist zu betonen, sondern auch die „Besinnung auf die historischen Grundlagen“<sup>2</sup>, die Werner Müller bereits 1973, im Kontext studentisch geprägter Umbruchsituationen, anmahnte. Ist Butlers Perspektive cum grano salis die einer neueren Zeit, die ursprüngliche mit dem Grundrecht verbundene Kämpfe unter anderen Vorzeichen wiederholt, lohnt es in jene Zeit zurückzugehen, in der die Grundrechte sich aus agonal verfassten Situationen konturierten:

Der eigentliche Kampf um die Grundrechte spielte sich in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ab. Zunächst sind es die drei süddeutschen Staaten Bayern, Baden und Württemberg, in denen 1818 bzw. 1819 Verfassungen mit einem eigenen Katalog von Grundrechten erlassen werden. Keine

---

1 Judith Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, aus dem Amerikanischen von Frank Born, Berlin 2016, S. 219f.

2 Werner Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit, insbesondere im Verhältnis zur Meinungsfreiheit, Berlin 1974, S. 15.

dieser Konstitutionen gewährleistet indessen die Versammlungsfreiheit, ebenso wenig wie die späteren Verfassungen des Kurfürstentums Hessen und des Königreichs Sachsens.<sup>3</sup>

Die Versammlungsfreiheit war ein gesuchtes Gut, das erst einmal zu begründen und im Blick auf mögliche Beschränkungen zu untersuchen war. Die Performativität einer Versammlung – das Beieinandersein freier Individuen zu einem Zweck, der sich nicht oder nicht immer einer reglementierenden Norm verdankte – erscheint heute als Teil jener Ethik der Kohabitation, die aus der Kantischen Notwendigkeit der Koordination der Freiheitsräume als Aneinanderstoßen von Willkürgrenzen kommt und im Blick auf Gefährdungsszenarien aktualisiert ist.<sup>4</sup> Doch Aktualisierungen bedürfen der Grundlage, wollen sie nicht geschichtsvergessen sein (niedergelegt in der Geschichte finden wir die Praktiken, die für die damaligen Akteure Sinn verbürgten). Insbesondere die agonale Struktur der Rechtsgenese ist hervorzuheben: Der Sprung zu Butler zeigt, dass Versammlungsfreiheit das Grundrecht ist, das selten selbstverständlich sein konnte – bezogen auf die Frage kollektiver Repräsentation erinnert dies an die Diagnose der Repräsentation als Krise, da erstere ihre Geltung nicht linear behaupten konnte, was zu Verschlingungen und Differenzierungen einer umkämpften Semantik und heterogen verfasster Begriffsgeschichte führte.<sup>5</sup> Neben der agonalen Genese des Grundrechts der Versammlungsfreiheit ist der Aspekt von dessen Natürlichkeit hervorzuheben. Gustav v. Struve betonte 1847 in seinem Artikel „Menschenrechte“ im Staatslexikon von Rotteck und Welcker (1834-1848) die „Freiheit der Association (Freiheit zur Eingehung von Vereinen jeder Art)“<sup>6</sup> als „unveräußerliche(s) Menschenrecht“.<sup>7</sup>

Die Politizität der Versammlung stand damit initial am Beginn der Forderung des mit ihr verbundenen Rechts; gegen den oktroyierten Verzicht auf jene Assoziierung, die das Staatsganze und damit Repräsentationsorgan

---

3 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 15f.

4 Vgl. Butler, Versammlung, (wie Anm. 1), S. 133ff.

5 Vgl. Hasso Hofmann, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin 2003 (4. Auflage).

6 Zitiert bei Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 17.

7 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 17.

in Frage stellte, sollte die friedliche, waffenlose Versammlung ohne „besondere(n) Erlaubniß“<sup>8</sup> gelten (Reichsverfassung von 1849, § 161). Bereits im ersten Entwurf des § 161 einer Vorkommission unterschied diese unter Punkt 11 die Versammlung in geschlossenen Räumen, die keiner vorgängigen Erlaubnis bedürfe, von der Versammlung unter freiem Himmel, die ohne „Erlaubniß der Ortsbehörde“<sup>9</sup> nicht auskam. Allmählich nahm die Bestimmung die Richtung auf etwas Selbstverständliches, jedoch eine Art des Selbstverständlichen als phänomenologisch Deutbarem, das, wie Butlers Aktualisierung zeigt, kontextrelative Prämissen verträgt. Der deutsche Vormärz indes war vor der aktualisierenden Geste in einer besonderen Situation: Mit den Worten Karl Grüns, der 1842 die liberale „Mannheimer Abendzeitung“ gründete, die 1843 verboten wurde, wird diese beschrieben als Einflussraum der Novität als bestimmendem Affekt. Die neue Literatur verdiene deshalb neu zu heißen, weil „sie die *Wissenschaft des Neuen, die Wissenschaft einer neuen Weltordnung* enthält, und deshalb *jung*, weil die Verdrängung des welken und greisenhaften Egoismus durch frische menschliche Liebe, durch die Schöne eines wahrhaft gesellschaftlichen Lebens predigt.“<sup>10</sup> Neben dem direkten Bezug zur Poetik des *Jungen Deutschland* enthält die Beschreibung Grundaspekte der Forderung der Versammlung als Freiheitsform: In der Versammlung liegt als je neu geschaffener Form der Assoziation im initiatorischen Moment der Zusammenkunft die Hoffnung auf die Zukunft.

Wie Engels über Alexander Jung und das Junge Deutschland schreibt, ist der Vormärz ersichtlich als Zeit, in der „Prinzipien mit sich selbst noch nicht im reinen sind“.<sup>11</sup> Eine Übergangszeit, der die fehlende Deckung der Prinzipien mit ihrem Anwendungsbereich aber auch Zeichen der Veränderung ist: Wären die leitenden Prinzipien in der alten Deckung verblieben, wäre das Neue nicht sichtbar geworden und auch die Möglichkeit neuer Assoziation alter Verbindungen nicht deutlich geworden. Philosophisch betrachtet ist Engels' Diagnose der Prinzipien, die „mit sich noch nicht im reinen“ seien

---

8 Vgl. Stefan Ripke, *Europäische Versammlungsfreiheit*, Tübingen 2012, S. 24.

9 Ripke, *Europäische Versammlungsfreiheit* (wie Anm. 8), S. 25.

10 Karl Grün, *Wissenschaft und Leben* (Neue Anekdoten, Darmstadt 1845, S. VI-VIII.), in: Jost Hermand (Hg.), *Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente*, Stuttgart 1997, S. 5.

11 Friedrich Engels, *Alexander Jung und das Junge Deutschland* (Deutsche Jahrbücher, 1842, S. 640-644), in: Hermand (Hg.), *Der deutsche Vormärz* (wie Anm. 10), S. 16.

eine Kritik der Adäquationstheorie der Wahrheit; die Übereinstimmung von Sache und Wort vermag nicht zu halten, weil der Weltbegriff sich mit der aufkommenden Freiheitsahnung verschiebt und ein anderer wird. Überhaupt scheinen die Begriffe im Vormärz disponibel (eine geöffnete Struktur); was als Sprachkritik im Vormärz eine methodische Änderung voranbringt<sup>12</sup>, bedeutet auch die Forderung der Versammlungsfreiheit, neben der Formulierung anderer Grundrechte, auf den Begriff bringen zu können, der nicht mehr in scheinbarer Unwandelbarkeit die Wahrheit der Herrschenden verbürgt.

Um Aufschluss über die kollektive Repräsentation zu bekommen, die im Moment der Versammlung verdichtet wird, ist es hilfreich, den Sinn der Versammlungsfreiheit einzugrenzen und zu bestimmen: Was ist es, das in einer Sozialität passiert, wenn Menschen zu einem Zweck zusammenkommen, der die täglichen Kommunikationen übersteigt? Was ist die Bedeutung des Versammlungsrechts für einen Staatskörper? Interessanterweise werden, in einer Arbeit, die sich auf das 20. Jahrhundert bezieht, der Kommunikativitäts- und der Öffentlichkeitsaspekt hervorgehoben: „Die Bedeutung des Versammlungs- und Demonstrationsrechts liegt in der Wichtigkeit für den demokratischen Prozeß offener und öffentlicher Diskussion.“<sup>13</sup> Wird das raumzeitliche Zusammentreffen als zeitweilige Verdichtung begriffen, erscheint es als Konzentration eines Zustands, der vorher schon gegeben war. Damit ist die Versammlung nicht gänzlich außerordentlich, sondern stellt in der Ordnung des Politischen eine naheliegende Fokussierung dar. Wenn dies so ist, können wir von einem Verstärkungsaspekt sprechen<sup>14</sup>, der durch die Versammlung entsteht, nicht nur von einer sozialen Verdichtung als Ausnahme. Die Verstärkung dient nach Dietel et al. der „Einführung von Meinungen in die öffentliche Diskussion.“<sup>15</sup> Damit ermöglicht die Versammlung den Eintritt dessen, was sie hervorruft in die öffentliche Diskussion, so dass ihr eine wichtige Brückenfunktion zukommt, die darin besteht, das in die öffentliche Diskussion zu leiten, was von jemandem gedacht, formuliert oder gefordert wurde, der mit dieser Aspiration noch nicht Zugang zu

---

12 Vgl. Sandra Markewitz (Hg.), *Philosophie der Sprache im Vormärz*, Vormärz-Studien, Bielefeld 2015.

13 Alfred Dietel, Kurt Ginzler, Werner Plitt, *Die politische Versammlung*, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg 1971, S. 16.

14 Dietel et al., *Die politische Versammlung* (wie Anm. 13), S. 16.

15 Dietel et al., *Die politische Versammlung* (wie Anm. 13), S. 16.

öffentlicher Verbreitung seiner Gedanken gefunden hatte. Die Verstärkung von Meinungen ist besonders für jene abweichenden Äußerungen nötig, die emanzipative Bestrebungen formulieren; oft von jenen, die sonst nicht gehört werden: „Das Versammlungs- und Demonstrationsrecht ist das Mittel, mit dem sich sonst sprachlose Gruppen an der öffentlichen Diskussion beteiligen und in ihr Gehör verschaffen können.“<sup>16</sup> Insofern kann man hier auch inhaltlich von einer Ermöglichung ungehörter Stimmen sprechen, die über Versammlung als kollektive Repräsentation Eingang in die Kollektivität finden, die sie sonst nicht hörte. Auch um abgewiesen zu werden, braucht eine Meinung zunächst Sichtbarkeit; die Doxographie des Vormärz fällt zusammen mit dem Ringen um Artikulation. In der Gesetzgebung des Vormärz ist das Wort „Volksversammlung“, wie Müller betont, zunächst nicht Träger der politischen Absicht; „Volksversammlungen und Volksfeste bedürfen, soweit sie nicht üblich sind, behördlicher Genehmigung. ‚Auch bei erlaubten Volksversammlungen und Volksfesten (dürfen) öffentliche Reden politischen Inhalts (nicht) gehalten werden.‘ Art. 3.“<sup>17</sup> Wie die Differenzierung zeigt, geht es nicht um das grundsätzliche Verbot der Zusammenkunft; die kollektive Repräsentationsfähigkeit der Versammlung ist aber im Vormärz im zweiten Bundesbeschluss „Über Maßregeln zur Aufrechterhaltung gesetzlichen Ordnung und Ruhe in Deutschland“ vom 5. Juli 1832 zunächst an die Szene des Unernstes, des Volksfestes oder andere Szenen scheinbarer Apolitizität gebunden. Kollektive Repräsentation ist demnach in unterschiedlicher Weise möglich, worin liegt, im Gegensatz zur gemeinsamen festlichen Aktivität, das spezifisch Politische der Versammlung? Im politischen Zusammentreffen ruft das Beieinandersein Institutionen auf. Nicht nur hat die Versammlung selbst institutionellen, einsetzenden Charakter, sie spielt im Moment der Zusammenkunft auf die Möglichkeit an, gegebene Institutionen zu verändern. Diese der Versammlung inhärente Möglichkeit der Veränderung bestehender Institutionen, die gegebene Praktiken einer Sozialität halten, ist deren umstürzendes Potential. Dieses, nicht nur die numerische Sammlung von Personen (Menschen) an einem Ort, ist Ziel der gesetzlichen Regulierung. Da das Recht als instituierende Kodifizierung änderbar ist und sich ändert, ist es nicht verwunderlich, dass im Rechtsmedium sowohl das Verbot der Versammlung, als auch deren Berechtigung ausgedrückt werden

---

16 Dietel et al., Die politische Versammlung (wie Anm. 13), S. 17.

17 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit, (wie Anm. 2), S. 22.

können. Die Proklamationsqualität des Rechts hat eine formale Seite, die ausgestaltbar ist durch aktuelle Ereignisse. Diese Formalität und Unentschiedenheit des rechtlich beschriebenen Versammlungsbegriffs, die mit der changierenden Qualität der Versammlung zwischen Fest und politischer Zusammenkunft korreliert, ist es, die bedeutende Wegmarken des Vormärz epochenspezifisch beschreibbar macht.

Eine dieser Wegmarken ist das Hambacher Fest. Es trägt im Titel eine Bezeichnung, die durch die Absichten der Zusammenkunft unterlaufen wird. Die Politizität der Veranstaltung verbirgt sich in der festiven Bezeichnung wie in einer Hülle. Die Ortsangabe vermeint räumlich zu lokalisieren, was weit über die Bezeichnung hinausweist. Im Diskurs der Rechte wurde der Ort zur Chiffre für die prozesshafte, zwingende Einsetzung eines Rechts – in performativer Weise wurde es behauptet, indem es vollzogen wurde. Dieser zum Teil trojanische Ausgangspunkt der Einsetzung der Grundrechte im Vormärz ist deswegen zu erinnern, weil die Forschung noch Ende des 20. Jahrhunderts die antizipative und vorbereitende Kraft des Kampfes für die Grundrechte für eine spätere Zeit hervorhebt:

Im Jahre 1949 griffen die Gründer der Bundesrepublik – wie schon zuvor die Gründer der Republik von Weimar – auf Ergebnisse der verlorenen Revolution von 1848/49 zurück. Hauptbestandteil der Verfassung der Frankfurter Nationalversammlung waren die Grundrechte; sie kamen als großer Kompromiß zwischen liberalen und demokratischen Kräften zustande. Sie wurden das Fundament, auf dem das Bonner Grundgesetz aufzubauen suchte. Die Gestaltungsprinzipien der besiegten Demokraten von 1848 erwiesen sich als geschichtsmächtiger als jene der Sieger.<sup>18</sup>

Was das Ergebnis immer bedrohter, schützender Demokratiestellung einer Nation angeht, ist diese Stellung, wie ein weltweiter Blick zeigt, von der Art des *fragilen Vorbilds*. Bis das Bild sich zum Vorbild entwickelt hatte, mussten jene scheinbaren Niederlagen der Geschichte durchschritten werden, die im Rückblick musterbildend waren und in so geänderten Kontexten greifen konnten. Die Kompromißförmigkeit der Grundrechte zwischen Demokratie und Liberalität ist insbesondere im Punkt der demokratischen Genese

---

18 Norbert Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution. Politische Presse und Anfänge deutscher Demokratie 1832-1848/49, Stuttgart 1983, S. 13.

im Vormärz verankert: Das Hambacher Fest als „Fanal“<sup>19</sup> einer neuen Zeit greift jene Logik des Neuen auf, die in den Worten Karl Grüns die Literatur des Jungen Deutschland als Literatur einer neuen Weltordnung beschworen hatte. Allerdings dauerte es bis zum „deutschen März“ 1848, bis die Revolution in einer geprägten, sichtbaren Formation auftauchte, die dem Ereignis einen Namen gab, der zur epochenspezifischen Periodisierung wurde. Das Hambacher Fest war in seiner zumindest nominalen Zweideutigkeit von Fest- und Ortsangabe eine Vorbereitung für jene Versammlungen, die den Festzweck nicht mehr präntendieren mussten, um sich versammeln zu dürfen, die die Versammlung als ein Grundrecht anerkannt wissen wollten. Neben der Frage, ob die Versammlung in der Linie der Lesart des fragilen Vorbilds der Demokratie einer Nation zu lesen ist – als Diskurseffekt<sup>20</sup> verweist das Nationale direkt auf das symbolische Medium, dessen Wandelbarkeit Verlässliches zu bestimmten Zeiten als Verdichtung von Semantik hervorbringt – ist es interessant, die Frage nach der Kollektivität der Versammlung explizit zu stellen, bevor in einem weiteren Schritt Fragen nach dem Zusammenhang von Kollektivität und Erinnerung, Kollektivität und Repräsentation sowie der Verbindung von Kollektivität und Revolution thematisiert werden.

Kollektivismus ist, wie oben gesagt, nicht nur ein Phänomen emergenter Sammlung, die sich numerisch nachweisen ließe. Vielmehr ist die Frage zu stellen, ob er heute obligatorisch erscheint oder ob die Versammlung von Menschen als Potenzierung ihrer Willenskraft zur Aktion gedacht werden kann. Sind die, die sich versammeln, die, die zunächst keine Rechte hatten, so dass erst das Grundrecht der Versammlung die Rechtlosen oder nur partiell Begünstigten zu ihren Rechten führt? Wer sind jene, die sich versammeln, lässt sich eine Physiognomie der Versammelten nachweisen? Butler schreibt: „Diejenigen, die den Preis zahlen, ja, die in gewissem Sinne der Preis des Menschlichen, dessen Abfälle und Trümmer ‚sind‘, sind genau diejenigen, die sich manchmal in unerwarteten Allianzen zusammenfinden – im Bemühen um ihren Fortbestand und darum, Formen der Freiheit ausüben zu können, die eingeengte Versionen des Individualismus überwinden, ohne sich auf obligatorische Formen des Kollektivismus verkürzen zu lassen.“<sup>21</sup> Dass

---

19 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 13.

20 Jürgen Link, Wulf Wülfing (Hg.), Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1991.

21 Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung (wie Anm. 1), S. 59.

es obligatorische Formen des Kollektivismus gibt, meint jene fast klischeeförmige Deutung, die Sammlung und Aktion wie selbstverständlich in Eins setzt sowie das Staatsganze einem Individualismus entgegenstellt, der die Kollektivierung entweder als Steigerungs- oder als Minderungsform seiner Existenz erfährt. Dass die Sammlung der Menschen an einem Ort zunächst numerisch ist, aber dieser Aspekt nicht der abschließende, lässt die Zusammenkunft in die Zukunft reichen. Es ist, als sei die Zusammenkunft der Auftakt, ein Präliminarium der Gemeinschaft, aus dem heraus geschehen kann, was die Gemeinschaft weiter definiert und festigt. Das Präliminarium ist aber auch der vorläufige, noch zu entwickelnde Zustand im Sinne dessen notwendiger Formung; Itinerare des Kollektiven müssen geprägt, müssen in die politische Realität wie in die symbolische Beschreibung derselben eingepreßt werden. Kollektivität hat, so betrachtet, eine doppelte Qualität: Es ist die deskriptive Benennung des Zusammentreffens als numerische Messung *und* der Anfangspunkt einer Entwicklung, die über die Kollektivität, die den Anfang darstellt, hinausreicht. Kollektivität wird dann als obligatorisch wahrnehmbar, wenn der Impuls zum Neuen, der in der Versammlung steckt, erwartbar geworden zu sein scheint und als ein Recht gefordert wird. Damit fallen im 19. Jahrhundert Kollektivität und Novität noch explizit zusammen. Ist Kollektivität vom Obligatorischen, das Butler anspricht, noch fern, noch *Freiheitsform*, entwirft sie ins Offene hinein, was sich schließt nur unter der Bedingung des Bedeutungswandels des Wortes „Kollektivität“ selbst: *Die Schließung macht aus dem Freiheits- einen Gewohnheitsbegriff*. Gewohnheit kann nun alles werden, auch der Anspruch auf Freiheit (später, etwa bei Ludwig Wittgenstein, wurden *Gepflogenheit* und Gebrauch zu semantisierenden Faktoren). Als Forderung geschieht der Anspruch auf Freiheit in jenem offenen semantisch verschiebbaren und sich verschiebenden Feld, das die Bedeutungswendung von Begriffen auf die Basis nur zeitweilig verdichteter Kontexte stellt. Das Hambacher Fest, dem im Abstand die Explizitmachung von 48 folgte, war eine solche Kontextverdichtung, die, historisch singulär, das Mögliche (den Festaspekt) und das Fokussierende (den politischen Aspekt) kombinierte.

Kollektivität ist, nicht nur bezogen auf das Hambacher Fest, Ermöglichungsform; sie ist aber auch das, was als Analysegegenstand ausgelassen werden kann – Deucherts Darstellung verzeichnet das Wort im Register nicht.<sup>22</sup> Dies lässt sich als blinder Fleck einer Deutung fassen, der das Offensichtliche

---

22 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18).

nicht explizit werden muss, da die kollektive Verfasstheit des Hambacher Festes sich aus der Sache selbst ergibt. Gleichzeitig ist es ein Nichtsehen dessen, was Hayden White als *Metahistory* auf den Begriff gebracht hat<sup>23</sup>, wobei Deuchert seinem Vorwort ein Zitat Novalis' als Motto von 1799 voranstellt, das auf etwas Wichtiges des Begriffs der Kollektivität hinweist:

Fortschreitende, immer mehr sich vergrößernde Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. – Was jetzt nicht die Vollendung erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuch erreichen oder bei einem abermaligen; vergänglich ist nichts, was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneut wieder hervor.<sup>24</sup>

Im Rahmen des frühromantischen Perfektibilitätsdiskurses ist der Stoff der Geschichte der immer mehr von Erfahrung Gesättigte. Das von Novalis Gesagte verweist auf die noch zu erörternde Verbindung von Kollektivität und Erinnerung; auch ist die Vorstellung der sukzessiven Anreicherung der Semantik der Geschichte ein Hinweis darauf, dass „Kollektivität“ je nach Entwicklung des geschichtlichen Prozesses ab- oder zunehmen kann; das Perfektible ist im Rückblick an jene statuarisch scheinenden Aspekte gebunden, die, wie Hoffnung und Anspruch auf Partizipation, bis heute weiterwirken. Im Jahr 1925 fasste Franz W. Jerusalem, Professor an der Universität Jena, Kollektivität als jene Kategorie des Werdens, die letztlich nomologisch bestimmt ist:

Das Prinzip der Kollektivität ist in besonderem Maße das Ergebnis rein gegenständlicher Betrachtungsweise. Ist nämlich das soziale Leben in der wissenschaftlichen Betrachtung in allen seinen Erscheinungen gegenständlich geworden, sind die letzten Reste zuständlichen Erlebnisses wirklich beseitigt, dann eröffnet sich der Blick dafür, daß der heute noch herrschende Individualismus nichts als eine Entwicklungserscheinung darstellt, die aus dem geistigen Leben der Kollektivität, d. h. einer Gemeinschaft mit bestimmten Merkmalen, hervorgegangen ist. Es enthüllt sich ein allgemeines Entwicklungsgesetz, welches die Weltgeschichte kennzeichnet, wonach alles menschliche Dasein vom Kollektivismus zum Individualismus strebt, um von da wieder zum Kollektivismus

---

23 Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore & London 1973.

24 Novalis, zitiert bei Deuchert, *Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution* (wie Anm. 18), S. 5.

zurückzustreben, und es zeigt sich, daß die Lebensformen des individualistischen Zeitalters nur Funktionen in dieser Entwicklung darstellen.<sup>25</sup>

Mit Bezug auf Webers „deutendes Verstehen“<sup>26</sup> soll die Referenz auf „reine Gegenständlichkeit“ Objektivität verbürgen. In der kollektivistischen Traditionslinie Hegelscher Kollektivideale und der Selbstverortung bei Rousseau und der Historischen Rechtsschule<sup>27</sup> erscheint Kollektivität als das, was im Gegensatz zum Individualismus die tatsächliche Basis geistiger Prozesse bildet. Das gesetzmäßige Moment des Kollektiven ist indes jenes, das sich erst herausbilden muss, das wie der individualistische Ausdruck von Phänomenen hervorbringende Bedingungen braucht. Kollektivität ist nur dann auf Gesetzmäßigkeit direkt beziehbar, wenn sich über einen längeren Zeitraum eine zumindest oberflächliche Regelmäßigkeit herausgebildet hat, die das Kollektiv im Wahrnehmungseindruck mit Gesetzmäßigkeit scheinbar zusammenfallen lässt. Es gibt jedoch auch den Punkt eines notwendigen Nacheinanders von kollektiver Forderung und der Möglichkeit dieser Forderung. Judith Butler verweist im Kontext der Frage der Infrastruktur auf diesen Punkt: „Wenn sich daher Menschen an öffentlichen Orten versammeln, um gegen die Abschaffung infrastruktureller Güter zu protestieren [...], dann kämpfen sie manchmal für die Plattform der Versammlung selbst.“<sup>28</sup>

Die „Plattform der Versammlung“ ist jener Ort, der die Versammlung erst möglich macht. Performativ-prozesshaft schafft die Versammlung, was sie als ihre Entstehungsbedingung braucht. Die im 19. Jahrhundert im *Reichsgesetz betreffend die Grundrechte des deutschen Volkes* vom Dezember 1848 und der Verfassung des deutschen Reichs vom März 1849 enthaltenen Ideen der Versammlungsfreiheit sind in besonderer Weise geeignet, das von Butler hervorgehobene performative Moment darzustellen: Die „polizeiliche Erlaubnis“<sup>29</sup> schneidet in das Rechtsbegehren der Zeit wie eine Störung; die Gesetze zur Versammlungsfreiheit fokussieren auf etwas, das mit dem Wort „Versammlung“ noch nicht gesagt ist: „Das Wort Versammlung allein besagt

25 Franz W. Jerusalem, *Soziologie des Rechts. Gesetzmäßigkeit und Kollektivität*, Jena 1925, Vorwort (VII).

26 Jerusalem, *Soziologie des Rechts* (wie Anm. 25), Vorwort (V).

27 Jerusalem, *Soziologie des Rechts* (wie Anm. 25), Vorwort (VII).

28 Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (wie Anm. 1), S. 167.

29 Müller, *Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit* (wie Anm. 2), S. 23.

durchaus noch nicht, daß die Zusammenkunft mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt sein muß, denn sonst hätte es der getroffenen Einschränkung auf öffentliche und politische Belange nicht bedurft. Der Grund dafür, daß die Gesetze auf politische Versammlungen, bzw. auf Versammlungen zur Besprechung öffentlicher Angelegenheiten beschränkt sind, liegt darin, daß diese am ehesten als Unruheherd in Frage kommen.<sup>30</sup> In der Sicht auf die Versammlung als Unruheherd liegt das Aufmerken auf ihre performative Präsenz, das sich in den politischen Bereich hinein Erweiternde, die gewöhnliche Ordnung Überschreitende.<sup>31</sup> Der Aspekt der symbolischen Repräsentation des Kollektiven im Politischen ist dabei besonders wichtig, weil sich zur Zeit des Vormärz die „Befürworter der Versammlungsfreiheit“ in zwei Gruppen teilten: „...solche, die – hauptsächlich auf dem Boden der Menschenrechtslehre stehend – ein umfassendes Recht der menschlichen Assoziation fordern, und jene, welche als ein bloß aus der Natur konstitutioneller Staatseinrichtungen resultierendes Recht die Versammlungsfreiheit auf öffentliche Angelegenheiten beschränken wollen.“<sup>32</sup> Die Beschränkung der Versammlung ist eine Begrenzung jenes potenziellen Aktualisierungsprozesses, der das Kollektiv in der Versammlung erfahrbar macht und weitere historisch statusverändernde Handlungen ermöglicht. Im Raum der Öffentlichkeit wird bei Beschränkung auf „öffentliche Angelegenheiten“ jener Aspekt des Werdens vernachlässigt, der alles, was ihm allgemein zugänglichen Raum geschieht, prägt: Das Öffentliche von heute ist nicht das Öffentliche von morgen. Die Öffentlichkeit des Vormärz war jener Raum kommender Emanzipation, den Wilhelm Jordan im Gedicht *Sturmgeläut* programmatisch beschreibt: „Nicht länger war das Joch zu tragen, / Das Volk ist endlich aufgewacht, / es hat die Ketten kühn zerschlagen / Und wird gewahr die eigene Macht. // Es rückt das Heer der feilen Knechte / Auf die Befreier dräuend los, / Und diese wappnen ihre Rechte / Mit Waffen aus des Friedens Schoß.“<sup>33</sup> Die Imagination kollektiver Ermächtigung als Tatzusammenhang

---

30 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 23.

31 Die Versammlungen im Vormärz waren etwa mit der Idee der Volksbewaffnung verbunden, vgl. Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 49.

32 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 23.

33 Wilhelm Jordan, Sturmgeläut (Schaum, Leipzig 1846, S. 77-79), in: Hermand (Hg.), Der deutsche Vormärz (wie Anm. 10), S. 306.

wird durch die Versammlungsfreiheit dort befestigt, wo das Kollektiv im Änderungsvorgang begriffen ist. Historisch ist folgerichtig, dass die Kollektivität des Gesetzesauftrags zunächst eine ist, deren Restriktion ihr unwälzendes Potential im Zaum halten will; die Versammlung aktualisiert das *suchende Kollektiv*, die noch nicht ausgedachte, änderungsfähige Gemeinschaft, die für eine Öffentlichkeit, die sich als bleibend und unwandelbar versteht, eine Bedrohung darstellt. Öffentlichkeit ist jedoch das Feld der Kreuzung alter und neuer Diskurse. Das Kollektiv des Vormärz kann in diesem seine Rechte fordern – Versammlungsfreiheit ist ein Vehikel, Kohäsion der unterworfenen Gruppen spürbar zu machen und Veränderung in heterogenen Prozessen, die Teilhabe ermöglichen können, performativ einzusetzen.

Damit die performative Qualität der Versammlung greifen kann, damit Kollektivität sich in ihr zeigen und aktualisieren kann, ist es wichtig, die Geschichtlichkeit des kollektiven Ereignisses zu begreifen. Was historisch vorliegt, wurde in der Zeit vorbereitet, um in einer späteren Zeit zu kulminieren; es ist stets angereichert mit Partikeln der Vergangenheit, ob diese nun als überlieferte semantische Standards im Symbolisierungsvorgang, Gewohnheiten der Metaphorisierung oder tradierte Diskurseffekte in den Blick kommen. Die suchende Kollektivität hat auch immer schon gefunden. In der Erinnerung der Versammlung hat die aktuelle Zusammenkunft eine Geschichte, jene, die nicht bleiben kann, die sich verändern muss. Die Geschichte der Versammlung zu betonen, sieht das historische Geschehen als Sache der Erfahrung, als Sache kultureller Evolution.<sup>34</sup> Ohne auf den teleologischen Punkt dieses Vergleichs einzugehen, lässt sich das evolutive Modell als eines der Selbstanreicherung der Geschichte in ihren Kontexten lesen. Wird Wissen als „aktualisierbare Erfahrung“<sup>35</sup> betrachtet, schließen die Erfahrungswerte von Generationen in der Aktualisierung zueinander auf. In einer erwartbaren Gleichzeitigkeit bündelt die Versammlung jenes Wissen, das zum Widerstand gehört, das damit verbunden ist, ob und was zu fordern sei. Ohne den Aspekt zu vertiefen, ob die Mehrung des Wissens zeitresistent<sup>36</sup> ist, ist es für die Frage der Rechte wichtig, den Zeitabschnitt zu verstehen, in dem sie formuliert wurden. Das 19. Jahrhundert als Ort der

---

34 Vgl. Johannes Fried, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München 2004, S. 83.

35 Fried, *Der Schleier der Erinnerung* (wie Anm. 34), S. 83.

36 Fried, *Der Schleier der Erinnerung* (wie Anm. 34), S. 85.

Formation historischer Semantik beschreibt Hayden White im Kontext der Wiedergeburt der Geschichtsphilosophie:

The eighteenth century had conventionally distinguished among three types of historiography: true, fabulous, and satirical, with philosophy of history being regarded as merely the serious reflection on the implications for mankind of the facts provided by the first, or true, variety of historical representation. The nineteenth century tended to stress the differences between ‚true‘ historiography on the one hand and ‚philosophy of history‘ on the other. In order to count as such, it was maintained, historiography had to be a *true* account of what had happened in the past, without any interest in the fanciful per se, and it had to be offered in a spirit of objectivity and from a vantage point above all contemporary party strife, without the distortions and abstractness which a genuinely ‚philosophical‘ reflection on their meaning might produce.<sup>37</sup>

Das geschichtsphilosophische Unternehmen war, etwa durch die historische Rechtsschule, mit dem 19. Jahrhundert überblendet, Whites Hinweis auf die Unterscheidung zwischen Geschichtsphilosophie (Teleologie) und Wahrheit (dem Aktualen, Resistenten) unterscheidet zwei Diskurse, die beide in der Frage nach den Grundrechten eine Rolle spielen: Das Paulskirchenparlament war noch „wesentlich vom liberalen Gedanken des Vormärz geprägt [...]. Zwar war nun keine Rede mehr (von) angeborenen Menschenrechten wie 1776 in Virginia und 1789 in Frankreich. Aber der Blick hatte sich auch nicht so weit verengt, daß die Grundrechte nur als Ausfluß eines konstitutionellen, repräsentativen Staatsaufbaus angesehen wurden.“<sup>38</sup> Ziel war „jedem Bürger einen staatsfreien Raum zu garantieren, in dem er seine Persönlichkeit ungehindert entfalten konnte.“<sup>39</sup> Solange der Diskurs der Geschichtsphilosophie einem faktualen Wahrheitsdiskurs entgegen gedacht wird – nach Hayden White das Zeichen des 19. Jahrhunderts – ist die tatsächliche historische Veränderung/Novität mit dem geschichtsphilosophischen Diskurs nicht in Deckung. Dies bedeutet jedoch keine Schmälerung der Wirkung der niedergelegten Grundrechte – etwa der Versammlungsfreiheit – sondern kann so interpretiert werden, dass, folgt man der Charakterisierung, sich in

---

37 White, *Metahistory* (wie Anm. 23), p. 267.

38 Müller, *Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit* (wie Anm. 2), S. 24f.

39 Müller, *Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit* (wie Anm. 2), S. 25.

der Differenz beider Diskurse ein Deutungsraum öffnet. In diesem ist die historische Änderung, das niedergelegte Grundrecht, nicht auf das Faktuale begrenzt (auch Müller schreibt, dass die Grundrechte sich nicht einer Verengung verdanken), sondern dem Ablauen der teleologischen Struktur enthoben, vom Funktionieren des bloß Folgerichtigen befreit. Es ist eine Lücke, die die Freiheit bedeutet, etwas gesetzlich zu formulieren, das weit über die Formulierung hinausreicht und den späteren Diskurs vorbereitet, *der an die Freiheit als Forderung gewöhnt sein wird*. Einstweilen ist das 19. Jahrhundert lang insofern, als das hier Begonnene dort über die zeitliche Markierung hinausreicht, wo die Festschreibung eines Grundrechts sich mit Folgediskursen verbindet, deren Spezifik nicht erwartbar war (z. B. der Performanz). Gleichzeitig greift der gegenwärtige Diskurs Butlers auf das im 19. Jahrhundert Vorbereitete zurück, so dass das Thema Kollektivität und Erinnerung zu jedem Zeitpunkt der Rede von niedergelegten Rechten eine Rolle spielt und neu positioniert werden kann. Müllers Betonung des Ziels der Grundrechte, staatsfreier Raum zur Persönlichkeitsentfaltung zu sein, ist weniger anarchisch zu verstehen, sondern zeigt, dass buchstäblich eine Lücke in der Überwachungsnorm des obrigkeitsstaatlich organisierten Systems geschaffen werden musste, in der die Grundrechte auf den Begriff zu bringen waren. (Im 20. Jahrhundert wurde dem sichtbar niedergelegten Recht auf Versammlung dann der Hinweis auf die Verstärkung des in Versammlungen Erreichten durch neue mediale Publikationsmittel hinzugefügt, die es im 19. Jahrhundert noch nicht gab.<sup>40</sup>)

Das historische Bewusstsein wurde so zum Teil im Kontrast zu einer Vergangenheit figuriert, die der Versammlungsfreiheit noch keine feste Verbürgung gab, und zum Teil – neben der Tradierung dessen, was als Wissen gegolten hatte – in die Zukunft entworfen: Übertragungsformen des symbolischen Mediums betreffen an einem bestimmten Punkt die Ermöglichung der Wahrnehmung dessen, was vorher nicht im Blick war: „Wortgeschichten sind irreversibel; doch unsere Begriffe schaffen wir selbst. Stellen wir uns – als Gedankenexperiment – vor, wir könnten, um den Begriff ‚Übertragung‘ zu profilieren, von einem ganz anderen Assoziationszusammenhang ausgehen als demjenigen der Fortbewegung und des Tragens, mithin des Transports; von einem Assoziationszusammenhang, der die Möglichkeit in Erwägung zieht, eine Entfernung auch dadurch zu überbrücken, dass die eine Seite sich von der entfernten anderen Seite ‚ein Bild machen kann‘, welches im eigenen

---

40 Vgl. Dietel et al., Die politische Versammlung (wie Anm. 13), S. 17.

Nahraum des Wahrnehmens zur Erfahrung bringt, was sich dieser Wahrnehmung – als Fremdartiges oder auch nur Entferntes – entzieht.<sup>41</sup> Ohne an dieser Stelle auf prägende Konzepte wie das des „kollektiven Gedächtnisses“ (Assmann) näher eingehen zu können, ist für die Herausbildung von Kollektivität und die kollektive Verfolgung von Zielen eine geteilte Wahrnehmung als Fähigkeit wesentlich, Ereignisse vor ihrer Historisierung, d. h. ins Unge- wisse hinein gemeinsam zu verstehen und zu bewerten. Krämer macht auf die Konturierung von Wahrnehmungsfähigkeit durch den Wechsel von Assoziationszusammenhängen aufmerksam; die Übertragung der Wissensbestände benötigt zum einen den passenden Assoziationsraum, schafft diesen aber auch neu und refiguriert ihn. Das Grundrecht der Versammlungsfreiheit hat insofern mit der von Krämer herausgestellten Natur von Übertragung zu tun, als die Sprache, das Medium der Übermittlung, „Strategie(n) der Vermittlung von Können“<sup>42</sup> zur Verfügung stellt. Im Übertragungsvorgang von Wissen und Übermittlungsvorgang im Spielraum der assoziativen Kräfte, gewinnt die Versammlung Kontur als etwas, das festgeschrieben wird. Die Formulierung der Versammlungsfreiheit als *Grundrecht* kann als Überblendung und dadurch Erneuerung von Assoziationsräumen als Orten der möglichen Einsetzung des Könnens gesehen werden: Hier treffen sich die stattgehabten Versammlungen der Vergangenheit, deren Faktizität zur Erinnerung geworden ist mit der Stoßrichtung gegenwärtiger Versammlungen in eine Zukunft, die, anders als im Vormärz, der Lücke der Überwachungsnorm der obrigkeitstaatlichen Herrschaft nicht mehr bedarf.

Wie spätere philosophische Belichtung zeigen wird, steht die Formulierung von Rechten als Äußerung in der Sprache im Kontext der Logik von Frage und Antwort.<sup>43</sup> Auch die Kapazität der und zur Erinnerung steht in diesem Zusammenhang; ohne das imaginierte Sprechen zwischen den Generationen, Vorläufern und Nachfahren ist nicht zu verstehen, wie das Tradierte sich anreichert, rückwirkend betrachtet wird, bewertet wird und in die Zukunft weist. Gadamer betonte, dass wir auf die Logik der Frage „sehr wenig vorbereitet“<sup>44</sup> seien, auch wenn diese die Logik der Geisteswissen-

---

41 Sybille Krämer, *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a. M. 2008, S. 267.

42 Fried, *Der Schleier der Erinnerung* (wie Anm. 34), S. 84.

43 Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010, S. 375ff.

44 Gadamer, *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 43), S. 375.

schaften ausmache. Nur das fragende Subjekt ist es, dem geantwortet werden kann; ein Recht niederzulegen kann dabei sowohl als Antwort als auch als Frage im Zusammenhang des Geistigen verstanden werden: Zum einen als Frage, weil der bisherige Rechtszusammenhang (Rechtsprechung) das Recht nicht niederlegte (es erst später in seinem Fortschrittswert sichtbar werden kann), so dass das Grundrecht schriftlich formuliert auf Antwort wartet. Die Antwort wird bei gleichzeitiger Herausbildung und Schärfung ihres medialen Übertragungsweges durch die Art gegeben, in der auf das Recht als Ausdruckswert reagiert wird: Ihm kann entsprochen, es kann konterkariert oder bestätigt werden. Bezogen auf die Zeit vor der gesetzlichen Formulierung ist das niedergelegte Grundrecht als Antwort auf eine Leerstelle im Zusammenleben zu deuten; es verweist auf die Zeit, als der Bereich der Versammlung noch nicht als Recht beschreibbar war (auch wenn Versammlung als Instrument kollektiver Repräsentation eine Rolle gespielt hatte). Auch das Grundrecht auf Versammlung ist hermeneutisch auszulegen und anzuwenden. Im Sinne der universalen Geschichtlichkeit des Verstehens<sup>45</sup> ist ein Grundrecht so nicht nur in einer Gegenwart behauptet, deren Handlungsnormen eine Veränderung hin zur Notwendigkeit des Grundrechts aufweisen. Es steht zugleich für das, was vor der expliziten Formulierung lag. Niedergelegte Grundrechte haben damit auch den Status, Erinnerung an Vorheriges zu bewahren, indem dieses durch das Grundrecht in einer Praxis gewendet wird. Die Kollektivität der Versammlung ist damit stets deutend weiter zu bestimmen und zu differenzieren.

Die Schutzfunktion der Grundrechte für „den Bürger“, der das auf ihn projizierte Ideal stets noch zu verwirklichen und seine Begriffe zu klären hat<sup>46</sup>, ist nicht nur diskursiv zu behaupten, sondern infrastrukturell zu verankern. Auch die figurierende Kraft der Erinnerung als Basis kollektiver Zusammenkunft braucht Infrastrukturen, Versammlungsmöglichkeiten, damit sie eine gegebene Struktur verändern kann. Butler thematisiert Infrastruktur am Punkt der „lebhaften Bedingungen“<sup>47</sup>; an deren Schaffung sei Infrastruktur unmittelbar beteiligt: „Die Straße ist natürlich nicht die einzige infrastrukturelle Basis der politischen Rede und des politischen Handelns.

---

45 Gadamer, *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 43), S. 376.

46 Vgl. Rüdiger Bittner, *Bürger sein. Eine Prüfung politischer Begriffe*, Berlin/Boston 2017.

47 Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (wie Anm. 1), S. 168.

Sie ist auch ein wichtiger Aspekt und Gegenstand der politischen Mobilisierung. In gewisser Weise ist uns der Gedanke schon vertraut, dass Freiheit nur ausgeübt werden kann, wenn sie eine Grundlage hat, etwa in Form materieller Bedingungen, die den Freiheitsgebrauch erst möglich und wirkungsvoll machen.<sup>48</sup> Lücken, Assoziationsräume, Orte, an denen Forderungen auf Veränderungen gestellt werden, sind im Vormärz herzustellen. Das Hambacher Fest ist hier in zwei Hinsichten paradigmatisch für den Umgang mit Infrastruktur: Erstens ist es ein Ereignis, das unter schützend ablenkendem Namen an eine Freiheitsform gewöhnt, die weitere Freiheiten bringen kann, zweitens gemahnt die Emergenz des geschichtsdefinierenden Ereignisses an später Diskutierbares, das zunächst als Frage nicht aufkam, etwa dass die Versammlungsfreiheit (in der Paulskirchenverfassung) nur für Deutsche galt.<sup>49</sup> Derartige Eingrenzungen hegen den staatsfreien Raum der Persönlichkeitsentfaltung ein, beschränken diese auf bestimmte Akteure und begrenzen letztlich die über das Ereignis der Versammlung hinausweisende perlokutionäre Kraft der Zusammenkunft, wie auch der Begriff des Bürgers nicht für alle galt und sein emanzipatives Potential das Projekt für jene männlichen Bürger war, die ihre eigenen Anderen hatten.<sup>50</sup> Die in der Kollektivierung des historischen Ereignisses aufgerufene Erinnerung als Erfahrung ist meist nicht die aller AkteurInnen – nicht aufgrund zahlenmäßiger Begrenzung oder Lenkung, sondern aufgrund struktureller Bevorzugung in der revolutionären und revolutionierenden Konstellation. Auch die Erinnerung, die im historischen Prozess zur Verfügung steht, um Kollektivität zu begründen, anzureichern oder zu ergänzen ist als „kollektives Wissen“ nicht neutral; die Neutralität der Rechte ist jene Unbezogenheit auf weibliche Menschen, die lange am Rechtsstatus der Ehemänner und Väter nur partizipierten und die Oberfläche der Rechtsordnung (als kollektiv gültig) aufrecht erhielten – und dies fiel lange als paradoxierendes Moment in der Formulierung der

---

48 Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung (wie Anm. 1), S. 169.

49 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 26.

50 Als Antidot gegen eine Darstellung von Grundrechten als Freiheitsrechten, die nur für ein Geschlecht, eine Hautfarbe gelten sollen vgl. schon im 18. Jahrhundert in eigener Klassizität Olympe de Gouges, Die Rechte der Frau. Mit einem Essay von Margarete Stokowski, Stuttgart 2018, darin: Erklärung der Frauen- und Bürgerinnenrechte (*Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*), S. 27ff.

Rechte nicht auf und ist heute umstritten – der Neutralitätsstatus als jener des Privilegs fällt langsam. Wie Marx die Menschenrechtsforderungen der Französischen Revolution als Klassenhandeln begriff, da sie nicht für alle galten (im Namen des Kollektivitätsideals selektiv gesprochen wurde)<sup>51</sup>, ist es notwendig, dass die Allianzen, die sich zur Ausübung von Minderheitenrechten gebildet haben, „Verknüpfungen innerhalb der Vielfalt ihrer eigenen Gruppe, und, was sich daraus implizit ergibt, auch mit allen anderen Gruppen bilden...“<sup>52</sup> Das Kollektivitätsideal selbst ist umkämpftes Gebiet, das nicht zur Ruhe kommt und in dieser Bewegung die Qualität einer zeitabhängigen Richtschnur hat. Wer nimmt an Kollektivität teil im Sinne ihres performativen Vollzuges? Im Vormärz stabilisiert die Behauptung des Grundrechts der Versammlung eine Möglichkeit, Kollektivität zu erzeugen. Die Versammlungen öffneten Öffentlichkeit dem heterogen verfassten Prozess der Teilhabe, so kann etwa die Versammlungsbewegung in Südbaden 1842 als „beginnende Aushöhlung der Regierungsgewalt“<sup>53</sup> gesehen werden. Damit einher gingen der „Autoritätsverlust von Regierung und Ortsbehörden“<sup>54</sup>, so in der „Versammlung von Bürgermeistern und Wahlmännern in der Nähe von Waldshut, zu der „Engelwirt“ Weißhaar, der spätere Mitorganisator des Hecker-Zuges, aufgerufen hatte.“<sup>55</sup> Kollektivität höhle das bestehende Regierungssystem aus, da sich ihr Begriff zu ändern begann: Es war nicht mehr die idealiter repräsentierte Herrschaftsschicht, zu der sich Subordinierte nur unter Verkennung der Lage rechnen konnten, sondern etwas, dessen Herausbildung nun anders aussah. Kollektivität als herzustellende zu begreifen, änderte im Vormärz die Art und Weise, in der sie repräsentierte. In mehr als einer Hinsicht kann man mit Deuchert im Blick auf die umwälzenden Aktivitäten der Zeit von einem „Fest des

---

51 Vgl. Wolfgang Schieder, Frühe Arbeiterbewegung und Menschenrechte im deutschen Vormärz, in: Mitteilungsblatt des IGA 18 (1997), S. 10-14.

52 Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung (wie Anm. 1), S. 93.

53 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 187.

54 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 188.

55 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 188.

Bürgertums<sup>56</sup> sprechen, das in die Repräsentationsaufgabe drängte. In diesem Fest ist die Feier eines bestimmten Menschenbildes erkennbar, das sich herausbilden soll, das Handlungsfähigkeit mit Emanzipationsstreben verbindet und aus Letzterem das Recht auf Ersteres auch mentalitätsgeschichtlich ableitet. Ebenso sind es Handlungen Einzelner, die sich zur Mehrheit formen, die den emanzipativen Prozess anstoßen. Kollektivität erweist sich in der Versammlung als poetische Insistenz auf Veränderung. Repräsentiert wird in ihr das sich Verändernde, das zu einem Veränderten werden kann, das weitere Ausdifferenzierungen erwartet, wobei diejenigen, die an einem Kollektiven partizipieren, daran gewöhnt werden müssen, dass Kollektivität und Norm auseinander fallen können (was die restaurative Seite des Vormärz noch nicht sehen wollte).

Sozialtheoretisch ist der Diskurs der Rechte einer, der in die Gesellschaft eingesetzt werden muss. Wenn man die Revolution von 1848 als Kulmination der Versuche auf Einsetzung betrachtet, ist es interessant zu fragen, wie genau diese Einsetzung vor sich geht, bzw. welcher Begriff der Revolution angeraten ist, der das spezifische Instrument der Versammlung und ihrer sich summierenden Kräfte beschreiben kann. Zunächst ist Revolution denkbar als *Gewahrwerden von Vergleichsdiskursen, die die eigene Unfreiheit sehen lassen*. Im Kontext der Diskussion der Versammlungsfreiheit ist dies etwa die Funktion der Nachbarländer Frankreich und Schweiz als „Muster und Modell“.<sup>57</sup> Musterbildungen ebenso wie Wechsel von Paradigmen spielen eine große Rolle in revolutionärer Veränderung. Erst wenn ein Paradigma so gründlich gewechselt ist, dass die von Kuhn in *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) behauptete Inkommensurabilität der Paradigmen gegeben ist, scheint der revolutionäre Wandel vollzogen. Wie oben erwähnt fußt dieser Wandel jedoch auf Praktiken – diese sollen nun genauer betrachtet und im Blick auf die in der Versammlung behauptete Kollektivität gedeutet werden.

Eva v. Redecker fasst die die Revolution konstituierenden Praktiken als Veränderungen, die einen „beharrlichen Untergrund“<sup>58</sup> darstellen. Dieser gewährt, „dass nach Fortsetzung nicht einfach Althergebrachtes, nach

---

56 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 191.

57 Eduard Kaiser, Aus alten Tagen. Lebenserinnerungen eines Markgräflers 1815-1875, Lörrach o. J. (1910), S. 300, zitiert in Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 196f.

58 Eva v. Redecker, Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt/New York 2018, S. 9.

Auflösung nicht einfach Leere und nach Krisen nicht einfach Lähmung herrscht.<sup>59</sup> Die Versammlungen, deren Recht im Vormärz festgeschrieben wurde, stellen nicht nur selbst eine revolutionäre Praxis dar, sondern lassen sich im Sinne des „Untergrunds“ begreifen, der hergestellt wird, damit auf ihm etwas entstehe, was über eine zeitabhängige Intention hinausgehen kann. Deuchert spricht 1983 von einer „Unterströmung“, als die der politische Katholizismus angesehen werden könne; dieser sei Teil der sozialen Mobilisierung und nutze die schon bestehende Öffentlichkeit.<sup>60</sup> Die Demokratiestellung einer Nation als fragiles Vorbild hängt mit den revolutionären Praktiken zusammen, die sie, zunächst auch als Idee, sichern und denkbar werden lassen, dabei aber im Materialen der kleinteiligen Aktion ankern. Redecker spricht von Mary Wollstonecrafts *Mary and the Wrongs of Women* (1798); hier sind es die Standesgrenzen, die die freiheitliche Handlung unmöglich machen<sup>61</sup>, die Konklusion dieser und weiterer Darstellungen ist, „dass die regulierenden Funktionen, die Praktiken in einer jeweiligen Konstitution einnehmen, sich nicht auf ein Level der *brute facts* herunterrechnen lassen.“<sup>62</sup> Unser Verständnis alltäglichster Begriffe wie „Reise“ und „Übernachtung“ gibt vielmehr Handlungsgrenzen vor, deren Übertretung im Überwachungssystem (Foucault) geahndet werden. Allerdings gibt es immer jene Lücken in der Überwachungsnorm, die das Neue ermöglichen, etwa Versammlungen von anderer Art als jene, die die gegebene Gesellschaftsform bestätigen. Die obrigkeitsstaatliche Überwachungsnorm wird im Sinne Redeckers kleinteiliger Revolutionspraxis angegriffen von Akten, die zunächst als Ausnahmen nicht immer erkennbar sind (das Politische im Fest verbergen), aber jene suchende Kollektivität verkörpern, die zu Änderungen führen kann, die weit über einen expliziten Versammlungszweck hinausgehen.

Mit der Fassung des Revolutionären als langsam sich qua alltäglicher Praxis einschleifender Situation wird der Revolutionsbegriff nur auf den ersten Blick entschärft; auf den zweiten diversifiziert er sich in die kleinsten, scheinbar entlegensten Praxen. Hatte Marx die nur politische Revolution als utopischen Traum bezeichnet, da sie „die Pfeiler des Hauses“<sup>63</sup> stehen lasse, erweist sich in der von Redecker betonten Perspektive langsamen radikalen

59 v. Redecker, Praxis und Revolution (wie Anm. 58), S. 9.

60 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), 197.

61 v. Redecker, Praxis und Revolution (wie Anm. 58), S. 93.

62 v. Redecker, Praxis und Revolution (wie Anm. 58), S. 93f.

63 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Deutsch-Französische Jahrbücher (1844), S. 81.

Wandels das Revolutionäre als Praxis auch derer, die dem behaupteten Zentrum der Revolution fernstehen.

Wie die Lücke der Überwachungsnorm als Einsatzpunkt revolutionärer kleinteiliger Praktiken gelten kann, betont Redecker zu Recht, dass „die Praxis der Zwischenräume nicht zum neuen Subjekt der Revolution erklärt“<sup>64</sup> werden solle. Solche Erklärungen haben die Realität nie getroffen; im Moment der Erklärung steckte schon die Ablösung und Distanzierung von der revolutionären Aktion, die jemand von einem Beobachterstandpunkt aus vornimmt, der mit revolutionärer Praxis verschwinden oder anders aussehen wird. Die Veränderung des Beobachterstandortes im revolutionären Prozess besteht vor allem darin, dass das beschreibende vom handelnden Subjekt in der Revolution nicht getrennt ist. Zudem ist die Behauptung, Subjekt der Revolution zu sein, eine Projektion auf die Zukunft; wer im revolutionären Prozess agiert ist Teil eines Projekts ungewissen Ausgangs – gewiss ist die Neudefinition des Kollektiven, die jede revolutionäre Bewegung als Nah- oder Fernziel enthält. Definitionen sind dabei nicht nur Sachbeschreibungen (da die Sache im Werden ist), sondern Selbstbeschreibungen der revolutionär Tätigen. In der Welle kleinerer Aufstände und revolutionärer Interventionen, die zu jener großen Epochenbezeichnung hypostasiert wurden, die Vormärz heißt, gab es immer wieder Momente und Zonen der Unentscheidbarkeit, in denen revolutionäre Aspekte oft von Minderheiten ins Werk gesetzt wurden: „Die radikale Bewegung war zu stark, um unterdrückt zu werden; sie war aber auch zu schwach, um eine Entscheidung zu ihren Gunsten herbeizuführen. Vor dem Struve-Putsch erhob sich wiederum die Frage, welche Strategie die radikale Bewegung einschlagen sollte; konnte sie den gewaltsamen Umsturz von außen ins Land hineinragen, oder sollte sie die ‚stille‘ Machtübernahme von innen, wofür sich zuallererst die Gründung einer politischen Vereinsorganisation anbot, anstreben? Der Ausgang des Putsches hat diese Frage eindeutig beantwortet.“<sup>65</sup> Das Scheitern der revolutionären Minderheit im Struve-Putsch lässt sich als antagonistische Aufstellung von Gruppeninteressen in der revolutionären Bewegung beschreiben; Hecker und Struve kämpften um die Führung.<sup>66</sup> So ist die Frage nach

---

64 v. Redecker, *Praxis und Revolution* (wie Anm. 58), S. 9.

65 Deuchert, *Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution* (wie Anm. 18), S. 272.

66 Deuchert, *Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution* (wie Anm. 18), S. 273.

erneutem Aufstand oder Selbstorganisation eine, die von der Disparatheit der beteiligten revolutionären Akteure wie der Diversität ihrer Ausgangslagen herrührt. Das alte Agon, das in Kampf und Spiel gleich gegenwärtig war, bedeutete als Streitspiel, dass die Kräfte einer Revolution nicht absehbar zu bündeln sind, da Akteurs- und ordnender Status ineinander greifen. Auch die Gewohnheit der Konkurrenz um Machtstellungen in Übergangsprozessen lässt sich mit Redecker als Teil jener Funktionslogik begreifen, die Praktiken von *brute facts* unterscheidet: Dass es ratsam sei, in der revolutionären Aktion zur Vormachtstellung zu streben, ist auf konzeptuell-begriffliche Hintergründe zurückzuführen, die Revolutionen nach Dominanzmustern ordnen. Dabei war im Fall des Struve-Putsches die bürgerliche Seite um Hecker eine, die „Aufstandspläne“ [...] machte, „die auf einen politischen, nicht gesellschaftlichen Umsturz abzielten.“<sup>67</sup> Dass das Politische mit dem Gesellschaftlichen zusammenfällt, ist von heute aus deutlich. Die Segmentierung der revolutionären Zuständigkeit, die noch in Marxens Charakterisierung der nur politischen Revolution als utopischem Traum durchkommt: Das Gesellschaftliche werde das Politische umgreifen, bzw. überbieten und als bloße Ordnungsform in seiner Geltung minimieren.

Neben der Frage, welcher Art die revolutionären Praktiken sind, die eine kleinteilige Auffassung radikalen Wandels befördern, die hier mit dem Verweis auf die Deutbarkeit der Funktionen revolutionärer Praktiken sowie den überlieferten Kern des Agons in männlich-bürgerlichen Praxisformen beantwortet wurde, hat die rechtswissenschaftliche Forschung versucht, das Verhältnis von Grundrechten untereinander zu beschreiben. Müller setzt das Recht der Versammlungsfreiheit in Beziehung zu dem der Meinungsfreiheit. Diese Frage ist nicht der revolutionären Thematik entlegen, sondern weist darauf, dass zu Freiheits- und Ordnungszwecken behauptete Grundrechte sich gerade in sozialen Umbruchsituationen aneinander schärfen und den Raum möglicher Veränderungen einer sozialen Entität in ihrer Verhältnisbeziehung mitdefinieren. Der Aspekt der Schärfung der Grundrechte aneinander kann etwa im Verhältnis von Versammlungs- und Meinungsfreiheit illustriert werden: In der rechtswissenschaftlichen Forschung wird gemeinhin von einer „Idealkonkurrenz“<sup>68</sup> beider Grundrechte gesprochen:

---

67 Deuchert, Vom Hambacher Fest zur badischen Revolution (wie Anm. 18), S. 274.

68 Füßlein, VersG, S. 22; ders., Die Grundrechte, Bd. II, S. 451; ders., DVBI 1954, S. 553; ihm folgend Mangoldt/Klein, Bd.1, S. 300; Herzog (Maunz/Dürig/

„Der Terminus Idealkonkurrenz wird im allgemeinen nur im Strafrecht verwendet und bezeichnet den Fall, daß bei der strafrechtlichen Bewertung einer Tat mehrere Tatbestände zusammentreffen, die erst in ihrer Gesamtheit den Unrechtsgehalt der Tat nach jeder Richtung erschöpfen.“ (Welzel, Deutsches Strafrecht, S. 231.) Überträgt man diese Voraussetzungen auf die Grundrechte, so läge Idealkonkurrenz immer dann vor, wenn mehrere Grundrechte zusammenkommen müssen, um den Freiheitsgehalt einer Tat in allen Aspekten zu erfassen.<sup>69</sup> Im Zusammenspiel der Grundrechte bei bestimmten Tatbeständen spiegelt sich die Logik der Beschränkung, der kollektive Emanzipationsprozesse unterliegen: „Werden mehrere Grundrechte gleichzeitig in Anspruch genommen (Voraussetzung der Idealkonkurrenz), so bestimmen sich die Grenzen des Handelns nach dem Grundrecht, das am stärksten eingeschränkt werden kann.“<sup>70</sup> Die Bedeutungslosigkeit, in die die übrigen Grundrechte bei dieser Belichtung eintreten würden<sup>71</sup>, entspricht jener Vorstellung, unter Subjekten von Unrecht hierarchisieren zu wollen, die bis zu der Verfälschung der Art des Unrechts gehen kann, wenn solche, die dem Unrecht unterworfen sind, zu Anderen der dominanten Unterworfenen werden (Frauen in der Emanzipation der Bürger). Auch wenn es wegen der Diversität von Unrechtserfahrungen und Rechtsforderungen zu Überlappungen in Bezug auf das jeweilige Grundrecht kommen kann, das eine Freiheit verbürgt, sind die Formen des Zusammenspiels von Rechten nicht als Ausschlußformen zu deuten. Für die Frage nach Kollektivität und ihrer Konstitution ist die Frage nach den Konkurrenzen der Rechte interessant, weil sie zeigt, dass es *behauptete Konkurrenzen* sind, solche, die in Meinungs- Deutungs- und Ergebnisaustausch diskutiert werden. Die Durchdringung von Tatbestand (Einzelfall) und Reichweite der rechtlichen Bestimmung ist ebenso zu besprechen, wie Ausschlußkapazität eines Rechts. Kollektiv ist die Einsetzung des Rechts in den staatlichen Apparat; Trennungen, die auf Segmentierung der Begriffe gehen, sind nicht hilfreich, ebenso

---

Herzog, Art. 5 Anm. 3, Art. 8 Anm. 30) bezeichnet zumindest einen Teil der aufkommenden Konkurrenzen als Idealkonkurrenz, vgl. Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 63.

69 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 63.

70 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 63.

71 Vgl. Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 63

wenig, so Müller, wie die Vorstellung, Versammlungsfreiheit sei als „Teil der Meinungsfreiheit“<sup>72</sup> zu verstehen. Richtig wird hervorgehoben, dass die Versammlungsfreiheit eine „selbständige Bedeutung“<sup>73</sup> habe, was vor allem deshalb zutrifft, weil ein Grundrecht nicht von einem anderen „aufgesogen und so seiner eigentümlichen Funktion entkleidet“<sup>74</sup> werden solle. Die eigentümliche Funktion ist vielmehr zu schützen; ebenso wie der Kollektivität konstituierende, aber auch benötigende revolutionäre Prozess nicht die Revolution der Einen sein kann und die Anderen vergisst, bzw. diese unter einen dominanten Revolutionszweck subsumiert. Was sich dann ergibt, ist eine Schwundform des Revolutionären, wie Versammlungsfreiheit selbständig zu denken ist, aber Rechte aufeinander verwiesen sind und sich gegenseitig stützen: Wie wäre Versammlungsfreiheit ohne Meinungsfreiheit denkbar? Wie wäre eine emanzipative Entwicklung denkbar, die einen Teil derer, die sich emanzipieren können, ausschließt? Versammlungsfreiheit hat einen selbstständigen Wert, ist aber nicht gegen die Meinungsfreiheit auszuspielen. Die Überlappung wird entschärft, wenn sie genau als solche beschrieben und das Problem klar dargelegt wird<sup>75</sup>, zudem ist der einzelne Fall von der theoretischen Betrachtung der Rechte und ihres Verhältnisses untereinander zu trennen, insofern ist der einzelne Fall oder Tatbestand ähnlich aufzufassen wie die Subjekte der Revolution: sie sind verflochten in Prozesse, die Kollektivität in der Vergangenheit figurierten, während diese Prozesse im Übergang einer Neubewertung begriffen sind.

Eine Wirkung der Überlappung von Selbst- und Fremdefinitionen von Kollektivität auf der einen und der Beschreibung der sozialen Bedingungen,

---

72 Enderling (VersG, §1, Anm. 1) unter Berufung auf Brecht, v. Brauchitsch, Verwaltungsgesetze für Preußen, Bd.II, S. 185, vgl. Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 67.

73 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 67.

74 Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 68.

75 Etwa im Falle eines rezenteren Urteils, in dem die Verwendung eines Lautsprechers bei einer Versammlung (Ostermarsch) nicht genehmigt wurde. Es gehöre zum Begriff der Versammlung, dass Meinungsäußerungen stattfinden, diese seien aber durch Art. 5 Abs. 1 geschützt, so dass sich besondere Rechtsfragen, die über Probleme des Art. 5 Abs. 1 und 2 hinausgehen würden, nicht ergeben, vgl. Müller, Wirkungsbereich und Schranken der Versammlungsfreiheit (wie Anm. 2), S. 68.

die revolutionäre Schritte konkret durchführen lassen, ist die Frage des Rechts und der Affekte. Im revolutionären Moment, das in figurierende und präfigurierende<sup>76</sup> Praktiken<sup>77</sup> revolutionierender Handlungen auflösbar ist und sich in diesen erhält, gewinnen die Affekte der Akteure, ohne die eine Konstitution des Kollektiven als eines Möglichkeitsraumes kommender Entwicklung nicht zu denken ist, neue Aufgaben: Sie werden von Referenten auf das Unrecht und die Unterlegenheit der noch nicht revolutionären Subjekte im Objektstatus zu Äußerungen, die die Gewaltqualität des Hegemonialen aneignen. Georg Herwegh schreibt in *Das Lied vom Hasse*: „Wer noch ein Herz besitzt, dem soll's / im Hasse nur sich rühren; Allüberall ist dürres Holz, / Um unsere Glut zu schüren. / Die ihr der Freiheit noch verbleibt, / Singt durch die deutschen Straßen: ‚Ihr habet lang genug geliebt, / O lernet endlich hassen!‘“<sup>78</sup>

Keine Befriedungsideologie gewährt mehr das Recht auf Empörung nur Herrschenden oder mit Herrschaftsdiskursen positiv Verbundenen. Kollektivierung funktioniert nicht ohne Angleichung legitimer Empfindung, die Usurpierung des Wütenden, der Aggression, die sonst nur denen, die Praktiken dominierten, möglich waren (und ihre Herrschaft stabilisierten), emanzipiert hin zu einer bis dato nicht gegebenen Affektform, die im Privaten verborgen war und dort für die Kategorie der Öffentlichkeit nicht zählte. Zudem war die private Wut, neben ihrer Eigenschaft, Entzündungsherd von Umwälzung zu sein, etwas, das sich auch gegen die unterdrückten *Objektsubjekte* richtete (als Selbstablehnung der männlichen Unterworfenen) oder, im

---

76 Marxens „Alter Maulwurf“ als Name von Revolution, vgl. v. Redecker, Praxis und Revolution (wie Anm. 58), S. 38.

77 Vgl. die von Rahel Jaeggi gegebene Definition in: v. Redecker, Praxis und Revolution (wie Anm. 65), S. 58: „Praktiken sind [...] gewohnheitsmäßige, regelgeleitete, sozial bedeutsame Komplexe ineinandergreifender Handlungen, die ermöglichenden Charakter haben und mit denen Zwecke verfolgt werden.“ Dass die Zweckhaftigkeit der Praktik zunächst auch fehlen und sich im Laufe der Praxisausführung herausbilden, modifizieren oder ändern kann, bedeutet die Rückkopplung der Umgebung der Zwecke an diese; auf der Bewertungsebene ist die Kennzeichnung der revolutionären Zwecke mit der revolutionierenden Handlung oft synchron und nicht nur auf Vergangenes bezogen, ein Beispiel dafür ist die Usurpierung ungewohnter, ehemals herrschaftsbehäfteter Affekte durch Revolutionierende.

78 Georg Herwegh, Werke I, Berlin 1909, S. 47/48, vgl. Hermand, Der deutsche Vormärz (wie Anm. 10), S. 312.

Sinne der zweiten Unterwerfung Unterwerfener durch Unterworfenen, gegen Frauen. Bei Herwegh ist die Liebe kein integrierender, sondern ein niederhaltender Affekt, der Revolutionierende soll die Rührung des Herzens durch Rührung des Hasses ersetzen, also alles, was in Richtung auf „Biedermeier“ oder „Restauration“ zu verharmlosen wäre, abweisen. Die *Verweigerung des guten Affekts* ist dann Teil des Revolutionären, wenn Ersterer früher nicht Teil eines affektiven Repertoires, sondern adaptive Präferenz ohne wirkliche Alternative war.

Ohne an dieser Stelle im Rahmen der Thematisierung von Kollektivität auf die *emotio iuris* und deren Rolle in der Vorstellung von Rechtssprechung als rationaler und „rationalisierender“ (Weber) Praxis weiter eingehen zu können<sup>79</sup>, zeigt doch der abschließende Blick auf die Ebene der Affekte, dass jene Kollektivität, die in Versammlungen repräsentiert ist, erst dann dieses Recht nutzen kann, wenn es in bestimmter Weise über sich hinausweist: Das Rechtsgefühl bildete sich „aus den Begründungsfiguren moderner staatlicher Justiz“<sup>80</sup>; mit der Aneignung verbotener Affekte stützt es die Ausbildung neuer Legitimationsbereiche. Herwegh erinnert daran, dass Kollektivität nur repräsentieren kann, was ihr zugestanden wird; dass dieses Zugestehen zum Teil als Recht, zum Teil als Deutung im kontingenten symbolischen Medium der Sprache, zum Teil als Rückkopplung an früher Gewusstes und Mögliches geschieht, kann die Fokussierung auf eines dieser Momente reduktiv werden lassen. Letztlich ist die Formung von Kollektivität in der Versammlung so voraussetzungsreich, dass die Diversität des Erinnernten, wenn dies als Bestandteil der Repräsentation und des Repräsentierens verstanden wird, die Wege rechtlicher Umsetzung in unscharfe Grenzen bettet. Wie die Sprache etwas ist, das sich ergibt und das Repertoire bestehender Gebräuche beständig erweitert, gilt für die Entwicklung des Rechtsgefühls eine vergleichbare Perspektive, die die Frage nach kollektiver Repräsentation zu einer der Erweiterungsfähigkeit des Körpers von Akteuren macht, der, wie im Vormärz, in der revolutionären Bewegung rekombiniert werden kann. Der Ort des Rechts wie jener der Versammlung als „Körper auf der Straße persistiert,

---

79 Vgl. Bertram Lomfeld, *Emotio Iuris*. Skizzen zu einer psychologisch aufgeklärten Methodenlehre des Rechts, in: Sigrid G. Köhler, Sabine Müller-Mall, Florian Schmidt, Sandra Schnädelbach (Hg.), *Recht fühlen*, Paderborn 2017, S. 19-32.

80 Köhler et al., *Recht fühlen*. Zur Persistenz einer diskursiven / medialen Übersetzungsfigur, in: Köhler et al. (Hg.), *Recht fühlen* (wie Anm. 79), S. 9-18, S. 14.

aber er sucht auch nach Bedingungen für seinen Erhalt.<sup>81</sup> Mit Wittgenstein ist mit der Beharrungskraft der symbolischen wie symbolisierenden Orte, an denen Kollektivität immer wieder ins Werk gesetzt wird, zugleich der revolutionäre Prozess beschrieben, der so wenig von großen Taten lebt, wie die Entwicklung des symbolischen Mediums: „Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“<sup>82</sup>

---

81 Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung (wie Anm. 1), S. 128.

82 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, Band 1, Frankfurt a. M. 1984, PU 18, S. 245.