

Jakob Ole Lenz

Immanuel Kants Einfluss auf Saul Ascher. Affirmation und Abgrenzung in Betrachtungen von Religion und Revolution

Saul Aschers frühe religionsphilosophische Schriften waren von der kritischen Philosophie Immanuel Kants geprägt. Im Laufe der 1790er Jahre lassen sich allerdings gewisse Bruchstellen entdecken, etwa 1794 in Form einer direkten Kritik an judenfeindlichen Elementen in Kants Religionskritik von 1793. In Aschers revolutionssozilogischer Schrift von 1799/1802 finden sich bereits später vertiefte abolitionistische Elemente und eine Abkehr vom kategorischen Imperativ. Der vorliegende Beitrag eruiert den Wandel des kantianischen Einfluss auf Aschers philosophische Werke der 1790er Jahre.

Saul Ascher's early writings on religious philosophy were clearly influence by Immanuel Kant's critical philosophy. In the 1790s, however, one can discern that Ascher was beginning to break with Kant in certain ways, for example, in his direct criticism in 1794 of the antisemitic elements in Kant's religious criticism of 1793. Ascher's work on the sociology of revolutions of 1799/1802 already contains abolitionist elements and his turn away from the categorical imperative. This essay lays out the shift in Kant's influence on Ascher's philosophical works of the 1790s.

Während vor allem Saul Aschers frühes Werk – wie das vieler Maskilim der Generation nach Moses Mendelssohn – von Immanuel Kants kritischer Philosophie geprägt war, findet sich im Übergang von Aschers Religionsphilosophie ab 1788 hin zur Revolutionssoziologie zehn Jahre später eine gewisse Abwendung vom Kantianismus. Letzterer setzte, vor allem in Anbetracht des jakobinischen Terrors, zusehends auf eine reformatorische konstitutionelle Entwicklung, während Ascher sein naturrechtlich-legitimatisches Kreislaufmodell der Revolutionen entwarf.

Einen wichtigen Bruch markiert dabei Aschers direkte Kritik an Kant im 1794 erschienenen Werk *Eisenmenger der Zweite*, in dem sich Ascher mit judenfeindlichen Elementen bei Johann Gottlieb Fichte und eben auch Kant auseinandersetzt. Dennoch bleibt für Ascher die Befassung mit Kants kritischer Philosophie wichtig, was sich im kontinuierlichen Aufgriff kantianischer Semantiken wie dem kategorischen Imperativ oder dem Gerichtshofmodell zeigt.¹

Neben der Problematik einiger judenfeindlicher Elemente ist Kant immer wieder und mit ambivalenten Ergebnissen in den kritischen Fokus postkolonialer Forschung gerückt, die sich mit Kants Menschenbild und seinem Begriff von Rasse auseinandersetzt, der vor allem in den vorkritischen Schriften rassistisch-hierarchisierend war.² Saul Ascher

¹ Vgl. Hiscott, William: Saul Ascher. Berliner Aufklärer. Eine philosophiehistorische Darstellung (= Berliner Klassik. Eine Großstadtkultur um 1800, Bd. 23), Stuttgart 2017, S. 497.

² Eine umfassende Übersicht über den aktuellen Forschungsstand der postkolonialen Kant-Forschung bietet Hostettler, Karin: Kritik, Selbstaffirmation, Othering. Immanuel Kants Denken der Zweckmässigkeit und die koloniale Episteme,

wiederum zeigt in seinem Werk deutliche abolitionistische Züge, unter anderem in der Übersetzung von Abbé de Grégoires sklavereikritischer Monografie *De la Littérature des nègres* oder der Veröffentlichung von Gedichten Phyllis Wheatleys um 1810.³ Darüber hinaus finden sich, bisher weniger beachtet, bereits in der Revolutionsschrift, den *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*, interessante globale und anthropologische Erwägungen.

Ebenjene Erwägungen zum Menschenbild in Aschers Werk bis 1802 werden in diesem Artikel dargelegt. Dafür wird auf den Einfluss der kantianischen Philosophie auf Ascher und seine Kritik an ihr eingegangen und die Frage diskutiert, ob und an welchen Stellen ein Bruch mit Kant beziehungsweise dessen Philosophie erfolgte.⁴

1) Der Einfluss Kants auf die späte Haskala in Preußen

Während das Verhältnis zwischen Kant und dem wohl wichtigsten Vertreter der Haskala, Moses Mendelssohn, zwar von Respekt geprägt – Kant verteidigte ihn im Spinozastreit 1786 mit der Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* gegen Friedrich Heinrich Jacobi –, philosophisch aber von verschiedenen Paradigmen getragen war, orientierte sich die nachfolgende Generation der Maskilim, namentlich Isaak Euchel, Lazarus Bendavid, Marcus Herz, Salomon Maimon und Saul Ascher, stark an der kritischen Philosophie Kants.

Euchel und Herz studierten bei Kant selbst in Königsberg. Aus der Mitschrift von Kants Anthropologie-Vorlesung veröffentlichte Euchel 1783 die erste hebräische Paraphrase von Teilen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* in der Zeitschrift *HaMe'assef*, in der er überdies den Begriff *maskilim* als Eigenbezeichnung etablierte. Marcus Herz leitete bereits 1778, also noch in vorkritischer Zeit, ein privates Kant-Kolleg in Berlin. Lazarus Bendavid war der fleißigste jüdische Kant-Kommentator des späten 18. Jahrhunderts; insgesamt schrieb er neun Bücher über Kant und seine Vorlesungen über die drei Kritiken Kants wurden als so revolutionär angesehen, dass er 1797 Wien verlassen musste.⁵

Über Salomon Maimon schreibt Saul Ascher noch 1815, fünfzehn Jahre nach dessen Tod: „Ich habe Maimon persönlich und genau gekannt. Aus meinen Händen erhielt er zuerst ein Exemplar von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, das er mir erst nach Jahren zurückgab und das sich noch in meinem Büchervorrat findet.“⁶ Aus der intensiven Auseinandersetzung mit Kants Philosophie entstand schließlich Maimons *Versuch über die Transcendentalphilosophie* von 1789, in der er eine so tiefgründige Kritik an Kant äußerte, dass dieser darauf mit der Aussage gegenüber Herz reagierte, dass „niemand

Bielefeld 2020, S. 7–22.

³ Einen guten Einblick gibt dazu der jüngst erschienene Nachruf von Iwan-Michelangelo D'Aprile zum 200. Todestag von Saul Ascher: D'Aprile, Iwan-Michelangelo: Der letzte Aufklärer, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 08.12.2022, online unter <https://www.sueddeutsche.de/kultur/saul-ascher-aufklaerer-200-todestag-1.5711198?reduced=true> [22.12.2022].

⁴ Der vorliegende Text basiert auf einem Vortrag, der in kürzerer Form und mit etwas differentem Fokus bei dem am 7. und 8. Dezember 2022 (dem 200. Todestag Saul Aschers) am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung in Halle (Saale) stattgefundenen Workshop Europäische Aufklärungen und „rassistische“ Abwertung: Analysen und Reaktionen jüdischer Denker:innen gehalten wurde.

⁵ Siehe Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung*, München 2002, S. 161–169.

⁶ Ascher, Saul: *Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde* [1815], in: Thiele, André (Hg.): *Saul Ascher. Flugschriften* (= Werksausgabe, Bd. 1), Mainz 2011, S. 142–171, hier S. 164.

von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage so wohl verstanden, sondern daß auch nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Herr Maimon⁷, und die Kritik gelten ließ.

Bei Saul Ascher fußt die erste größere Monografie, *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*, von 1792 auf der kritischen Philosophie Kants. Der *Leviathan* gilt als erster größerer Entwurf einer umfassenden Reformierung des Judentums und nutzt Elemente aus verschiedenen kritischen Schriften Kants, um sich dem Wesen der jüdischen Religion zu nähern.⁸ Ascher will dabei nachweisen, dass die Halacha regulativen, nicht aber konstitutiven Charakter besitzt, der sich zwar historisch begründen lasse, in der Moderne aber keine Geltungskraft mehr entfalte. Mit dieser Begründung nähert er sich dem kantianischen Entwurf einer teleologischen Verfallsgeschichte der Religion an, die im Sinne der menschlichen Perfektibilität irgendwann aufgrund der vollendeten Sittlichkeit des Menschen überflüssig werde. Auch wenn Ascher die in der Aufklärung nicht unübliche Dreiteilung in Natur-, Offenbarungs- und Vernunftreligion beschreibt, folgte er 1792 nicht der utopischen Möglichkeit der Selbstschöpfung der Vernunft und versuchte zunächst nicht, das Judentum zu überwinden, sondern wollte mit seiner Infragestellung der transhistorischen Gültigkeit der Halacha das strikte rabbinische Auslegungsmonopol des Judentums brechen. Dabei ging er weit über die vorsichtige Modernisierung des Judentums hinaus, für die Mendelssohn in seiner Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* plädiert, und widersprach ihr sogar: „Keine zehn Jahre nach dem Erscheinen von Mendelssohns *Jerusalem* und nur sechs Jahre nach dessen Tod fordert ein Maskil, was Mendelssohn um jeden Preis vermeiden wollte: eine Reformation der jüdischen Religion im Namen der jüdischen Aufklärung.“⁹ Darüber hinaus beschreibt Ascher im *Leviathan* die Dichotomie zwischen orthodoxen und reformbereiten Juden, unter anderem in einem Streitgespräch zwischen „Orthodox, [...] Theolog und [...] Deist“¹⁰. Methodisch orientierte sich Ascher bei der Infragestellung der geoffenbarten Gesetze wieder an Kant, genauer: an Kants Erkenntnistheorie und seiner Unterscheidung zwischen der Welt der Dinge und der der Erscheinungen. Erkennbar wird dies dort, wo Ascher zwischen dem geoffenbarten und dem Verstand unzugänglichen Wesen der Religion einerseits und den Ritualgesetzen, also der Form der Religion, andererseits unterscheidet. Für Ascher ist

„das *offenbarte* Gesetz [...] nicht da, um allgemeingültig zu seyn, sondern es ist bloß ein Resultat von Regeln, die aus gewissen Vorfällen und Begebenheiten abstrahirt worden sind. Sie sind nicht nothwendig, wir müssen sie nicht befolgen, sondern sie sind bloß willkührlich, wir sollen sie bloß beobachten, und es kommt

⁷ Brief von Immanuel Kant an Marcus Herz am 26. Mai 1789, in: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hg.): Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, Bd. XI, Berlin 1922, S. 48 (Zitate von Kant stammen alle aus der Akademieausgabe, im Folgenden mit AA und dem jeweiligen Band abgekürzt). 1794 äußerte sich Kant demgegenüber despektierlich über Maimon, da er nicht verstehe, „was z. B. ein Maimon mit seiner *Nachbesserung* der critischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle“. Brief von Immanuel Kant an Carl Leonhard Reinhold am 28. März 1794, in: AA XI, 1922, S. 495.

⁸ Siehe Schulte, *Aufklärung*, 2002, S. 165.

⁹ Schulte, *Aufklärung*, 2002, S. 68.

¹⁰ Ascher, Saul: *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums* [1792], in: Best, Renate (Hg.): Saul Ascher. Ausgewählte Werke (= Deutsch-Jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft, Bd. 2), Köln/Weimar/Wien 2010, S. 94–182, hier S. 118.

darauf an, ob uns nicht die Vernunft eine andere Regel vorschreibt, die diesen Gesetzen zuwider läuft.“¹¹

Die ersten, offenbaren Gesetze resultierten aus der regulativen Notwendigkeit und begründeten wie bei anderen Offenbarungsreligionen auch die anfängliche (regulative) Theokratie, die nach einiger Zeit durch eine (konstitutive) dogmatische Theologie abgelöst wurde. Konstitutiv für die Religion an sich ist dabei der Glaube, der für Ascher einerseits unvernünftig ist, da „es im strengsten Verstande keinen vernünftigen Glauben giebt“¹². Andererseits ist die Möglichkeit des Glaubens Ausdruck der kantianisch verstandenen menschlichen Autonomie an sich und als Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Geistes zu sehen. Erste Konturen von Aschers Menschenbild werden hier ersichtlich, da er aus der empirischen Religionsgeschichte die „anthropologische Regel“ herleitet, dass es ein Grundbedürfnis des Menschen sei, an ein höheres Wesen zu glauben, „in so fern er [der Mensch; Anm. J. O. L.] vernünftiges Wesen ist“¹³.

Ascher schlägt am Ende des *Leviathan* für eine praktikable Integration in die christliche Mehrheitsgesellschaft unter Beibehaltung der mosaischen Religion 14 Glaubensgrundsätze vor, die die 613 Mizwot ablösen sollen. Erstarrte und orthodoxe rabbinische Zeremonialgesetze sind für Ascher anachronistisch, schaden gar dem Wesen des Judentums, womit der direkte Widerspruch zu Mendelssohns unveränderbarer „geoffenbarte[r] Gesetzgebung“¹⁴ offensichtlich wird.

2) „... wenn es nicht gegen einen Kant wäre, von dem es mich wirklich im Herzen verdrießt ...“ Saul Aschers kantianische Kritik an Kant

Im religionsphilosophischen Frühwerk zeigt sich in Aschers Darlegung der Notwendigkeit einer Reformation des Judentums als Voraussetzung für eine auch politische Emanzipation der Jüdinnen und Juden in Europa ein durchaus evidenter Einfluss der kritischen Philosophie Kants. Kurz darauf allerdings geschah zweierlei: Erstens erschien 1792, also im selben Jahr wie der *Leviathan*, in Königsberg eine anonyme Schrift mit dem Titel *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, die aufgrund der philosophischen Inhalte Kant zugeordnet wurde. Tatsächlich war ihr Verfasser aber nicht Kant, sondern ein damals unbekannter Hauslehrer aus der Oberlausitz mit Namen Johann Gottlieb Fichte. Durch die Richtigstellung Kants schaffte Fichte seinen wissenschaftlichen Durchbruch und wurde 1794 Professor in Jena. Bereits mit dem Frühwerk weckte Fichte die Aversion Aschers, der den „politisch kranken Fichte“¹⁵ als Wegbereiter der späteren *germanomanen* Lehre des Deutschnationalismus beständig kritisch-polemisch begleitete.¹⁶

¹¹ Ascher, *Leviathan*, 2010 [1792], S. 62. Ausführlich zu den religionsphilosophischen Ausführungen Hiscott, Ascher, 2017, S. 338–389.

¹² Ascher, *Leviathan*, 2010 [1792], S. 78.

¹³ Ascher, *Leviathan*, 2010 [1792], S. 102.

¹⁴ Mendelssohn, *Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783, S. 48.

¹⁵ Ascher, *Germanomanie*, 2011 [1815], S. 162.

¹⁶ Vgl. Lenz, Jakob O.: Ascher gegen Fichte – eine Aktualisierung von Peter Hacks' Ascher-Rezeption. In: *Berliner Debatte Initial* 32 (2021), 3, S. 139–151.

Zweitens erschien 1793 Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Beide Bücher nahm Ascher zum Anlass, Johann Andreas Eisenmenger, der 1700 das *Opus magnum* des zeitgenössischen Antijudaismus geschrieben hatte, wieder auferstehen zu lassen.¹⁷ 1794 erschien Aschers Schrift *Eisenmenger der Zweite*, die einen deutlichen Bruch mit Kant, allerdings nicht unbedingt mit der kantianischen Philosophie markierte. Der Hauptteil des Buches widmet sich Fichte, sowohl der *Critik aller Offenbarung* als auch seinem *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution*, in dem Fichte unter anderem seine metaphorischen Ambitionen kundtat, Juden „alle Köpfe abzuschneiden und andere aufzusetzen, in denen auch nicht eine jüdische Idee sey“¹⁸. Da zu Fichte und Ascher bereits an anderer Stelle geschrieben wurde, soll dieser Teil der *Eisenmenger*-Schrift im Folgenden nicht weiter vertieft werden, allerdings ist anzumerken, dass Ascher Fichte, der noch jüngst für Kant gehalten wurde, gerade deswegen kritisiert, weil dieser mit seinem normativen Antijudaismus „ganz inkonsequent gegen die Juden eifert und in diesem Eifer selbst aus aller logischen Haltung gerät“¹⁹. Wichtiger hier ist die Haltung zu Kant. Im Hinblick darauf ist bemerkenswert, dass Ascher Kant mit dessen eigenen Methoden kritisiert und sich gegen Fichte wie auch Kant ganz selbstbewusst als der eigentliche Vertreter der kritischen Philosophie in Szene setzt. Ähnlich wie Fichte in seiner *Critik* kritisierte Kant Offenbarung und Wunderglauben jenseits der Vernunft, sah jedoch im Christentum zumindest die größte Näherung an das ethische Reich Gottes, womit er mit dem Deismus und der Religionstoleranz der praktischen Aufklärungsphilosophie brach. Das Judentum wiederum, so Kants grundlegendste Aussage diesbezüglich, sei „keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten“²⁰. Es unterliege dabei statutarischen Gesetzen, die das Judentum aus dreierlei Gründen disqualifizieren würden, eine Religion im Sinne des Telos einer auf die vollendete Sittlichkeit des Menschen hinwirkenden utopischen Vernunftreligion zu sein, zu der Kant potenziell das Christentum deklarierte. Erstens seien die jüdischen Gesetze „Zwangsgesetze“, die „bloß äußere Handlungen betreffen“, zweitens fehle der „Glauben an ein künftiges Leben“²¹ und drittens sei die Gemeinschaft lediglich auf das ethnisch-rassifizierte (man denke an die angeblich „unübersteiglichen Verschanzungen“²² der Jüdinnen und Juden beim Kant-Schüler Fichte) jüdische Volk beschränkt. Mit jenen von Kant herangeführten ‚Beweisen‘ wird vom moralphilosophischen Begriff der Religion aus induktiv argumentiert, dass das Judentum weder als sittlich-universalistisch angesehen werden noch Ausdruck eines autonomen Willens sein

¹⁷ Zu Eisenmenger siehe Niewöhner, Friedrich: Entdecktes Judentum und jüdische Augen=Gläser. Johann Andreas Eisenmenger. In: van Dülmen, Richard/Rauschenbach, Sina (Hg.): *Denkwelten um 1700. Zehn intellektuelle Profile*, Köln/Weimar/Wien 2002, S. 167–180.

¹⁸ Fichte, Johann G.: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. Erster Theil* [1793], in: Jacob, Hans/Lauth, Reinhard (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe*, Bd. I,1, Stuttgart 1964, S. 193–404, hier S. 293.

¹⁹ Ascher, Saul: *Eisenmenger der Zweite. Nebst einem vorangesetzten Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte in Jena* [1794], in: Thiele (Hg.), Ascher, 2011, S. 10–60, hier S. 58.

²⁰ Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], in: AA, Bd. VI, Berlin 1914, S. 1–202, hier S. 125.

²¹ Kant, *Religion*, 1914 [1793], S. 125 ff.

²² Fichte, *Beitrag*, 1964 [1793], S. 292.

könne, da es der Heteronomie unterliege. Kant grenzt damit 1793 seine teleologische Vernunftreligion vom statutarischen Judentum ab und deutet dieses antijudaistisch und als per se unvereinbar mit einer aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft.²³

Es finden sich später weitere, tendenziell pejorative Befassungen mit dem Judentum, so im *Streit der Fakultäten* und in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, beide von 1798. Diese erschienen jedoch nach Aschers *Eisenmenger*-Schrift und fallen daher nicht unter Aschers Rezeption an dieser Stelle.²⁴

Da Ascher selbst noch zwei Jahre zuvor mithilfe von Kants Kritizismus das Judentum reformieren wollte, dürften ihn die antijudaistischen Ausfälle Kants besonders getroffen haben, was er selbst immer wieder andeutet: „Ich würde überhaupt bei der Sache nicht so viele Worte verlieren, wenn es nicht gegen einen Kant wäre, von dem es mich wirklich im Herzen verdrießt, daß er auf eine solche schwache Behauptung [...] sein System gründet.“²⁵ Seine Strategie beruht daher darauf, selbst kantianisch zu argumentieren, wobei er den „Geist der kritischen Philosophie für unser schwärmendes Zeitalter“ lobt und denen, „welche sich für Apostel einer solchen Philosophie ausgeben“, unterstellt, „dem Geist dieser Philosophie einen gewissen Zweck unterzuschieben, den ich gar nicht bei ihrem großen Lehrer zu vermuten wünschen wollte.“²⁶ Im „Raisonnement“, das Judentum sei keine wirkliche Religion, folge „der Verfasser gänzlich den theologischen Gegnern des Judentums“²⁷, sodass Ascher konkludiert, „daß Herr Kant in dem Augenblicke, als er dieß schrieb, seiner Philosophie [...] ganz abgesagt“²⁸ hätte. Er betont dabei, das Judentum selbst nicht verteidigen zu wollen, erkennt aber in der paradigmatischen Erhöhung des Christentums eine Gefahr für die religiös pluralistische Gesellschaft, wie er sie anstrebt, und nutzt bei der Diskussion der Frage, ob Religionen generell in ihrer derzeitigen Form der grundlegenden sittlichen Moralität entsprechen, selbst Kants skeptische Methode aus der *Kritik der reinen Vernunft*: „Wenn ich das Judentum in seinem Zweck mit dem durch Kant aufgefundenen im Christentume gleichzusetzen suche, so geschieht es nur, um den Kontravers zu beleuchten; keineswegs aber bin ich überzeugt, daß jene Religion oder irgendeine auf einen solchen Zweck gegründet sind, worauf sie gegründet sein sollten, aber ich glaube, mit Hilfe von

²³ Siehe Grove, Peter: Immanuel Kant: Judentum und Vernunftreligion, in: Barth, Roderich/Barth, Ulrich/Osthöfener, Claus-Dieter (Hg.): Christentum und Judentum (= Schleiermacher-Archiv, Bd. 24), Berlin/Boston 2012, S. 177–192, hier S. 182. Zu Kants Religionsschrift von 1793 umfassend Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie (= Kant-Forschungen, Bd. 15), Hamburg 2004. Zu Aschers Kritik Hiscott, Ascher, 2017, S. 488–504.

²⁴ Vor allem die im *Streit der Fakultäten* enthaltene berüchtigte Passage über die „Euthanasie des Judentums“ hat gerade im 20. und 21. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Shoah für Aufsehen gesorgt. Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten [1798], in: AA, Bd. VII, Berlin 1917, S. 1–116, hier S. 53. Dazu unter anderem ablehnend Hiscott, Ascher, 2017, S. 490; Rose, Paul L.: German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner, Princeton 1990, S. 93–96; Poliakov, Léon: Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz (= Geschichte des Antisemitismus in 8 Bänden, Bd. 5), Worms 1983, S. 202 f. Des Weiteren differenzierter Grove, Vernunftreligion, 2012, S. 186 f., der in jener Euthanasie die Anerkennung des Reformjudentums erkannte, das die alten geoffenbarten Gesetze infrage stelle und damit ‚euthanasiere‘, und Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhass, München 2000, S. 73, der nach einer ausführlichen Kritik an judenfeindlichen Elementen bei Kant die Euthanasie als „Übergang zur natürlichen Religion“ deutet.

²⁵ Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 50.

²⁶ Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 33.

²⁷ Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 44.

²⁸ Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 48.

Schrifterklärern und Schriftgelehrten eine jede dahin deuten zu können, wohin Kant den Zweck des Christentums versetzt.²⁹

Hellsichtig erkennt Ascher mit Blick auf den Kantianer Fichte bei der nächsten Generation kantianischer Philosophen eine Tendenz, die für das Judentum gefährlich werden kann, und schreibt 1794:

„Man sieht aber hieraus, wie selbst die kritische Philosophie, nachdem eine ‚Kritik aller Offenbarung‘ das Prinzip zu einem Kriterium aller Offenbarung aufgestellt und eine Religionslehre die Antinomie des Judentums in Rücksicht dieses Prinzips entwickelt, dazu beiträgt, die Rechtmäßigkeit des Begriffs *Judenhaß* a priori deduzieren zu können.“³⁰

Eine Bestätigung seiner Befürchtung sah Ascher während der folgenden beiden Dezennien in der nationalen Identitätskonstruktion im deutschen Idealismus und der beginnenden Romantik. In seiner Analyse der ‚Germanomanie‘ merkt er im Rückblick auf Fichtes frühes Werk und dessen deutschnationale Konkretisierung in den 1807 und 1808 gehaltenen *Reden an die deutsche Nation* an: „Christentum und Deutschheit war bald in eines verschmolzen; dies ist für den transzendentalen Idealisten und Identitätsphilosophen ein leichter Prozeß. [...] Es darf nicht befremden, daß nach den Ansichten dieser enthusiastischen Idealisten, wodurch Deutschheit und Christentum so verquickt werden sollten, daß eines das andere auszuschließen nicht vermögend war, von ihnen vorzüglich in den Juden ein Gegensatz dieser Lehre vorgefunden ward, und daraus läßt sich denn erklären der rohe und abschreckende Ton, in welchem am Ende des achtzehnten Jahrhunderts von Fichte, einem der ersten Restauratoren der neuen Lehre, an bis herab auf seine Schüler und Verehrer gegen Judentum und Juden losgestürmt ward.“³¹

Vor dem Hintergrund dieser Konklusion der Instrumentalisierung des Christentums als antijudaistische Abgrenzungsfolie in der deutschtümelnden Identitätskonstruktion liest sich Aschers Anklage gegen Kant und dessen Ignoranz gegenüber der Haskala erstaunlich prophetisch:

„Indem die Franken das Joch der Hierarchie abschütteln (ob rechtmäßig oder unrechtmäßig, will ich nicht entscheiden) und eine neue Religion einführen, sehen wir das ruheliebende Deutschland bemüht, die christliche Religion dem Geiste des Zeitalters anzupassen. Der größte Denker – ein Kant – sucht ihre Gerechtersame festzusetzen und zu behaupten. Mußte dies aber auf Kosten aller andern Religionen geschehen? und sogar auf Kosten des Judentums? Ist die Maxime eines Philosophen wie Kant würdig, daß, weil das Christentum durch den Fortschritt, den Künste, Wissenschaften und Aufklärung in Dogmatik und Exegese veranlaßt haben, den reinen Moralprinzipien näher gebracht ist, es die beste, heiligste Religion sei? Ich glaube, schwerlich.“³²

Erkennbar wird an dieser Stelle bereits ein wichtiges Novum, dass Ascher dazu bringt, sich später intensiv mit der Französischen Revolution zu befassen. Während er in seiner ersten, noch vorrevolutionären Schrift *Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung*

²⁹ Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 47.

³⁰ Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 53.

³¹ Ascher, Germanomanie, 2011 [1815], S. 147.

³² Ascher, Eisenmenger, 2011 [1794], S. 51f.

der Juden veranlaßt, bei der Frage: Soll der Jude Soldat werden? von 1788 das Toleranzpatent Josephs II. von 1782 kritisch kommentierte, da er darin insofern eine einseitig utilitaristische Emanzipation erkannte, als das Toleranzpatent die Juden zwar ‚gleichberechtigt‘ in den Militärdienst zwingt, ihnen aber keine vollwertigen Bürgerrechte zugesteht, sah er durch die Französische Revolution die tatsächliche Möglichkeit einer jüdischen Emanzipation.³³ Drei Jahre vor dem Erscheinen des *Eisenmenger*-Buches hatte es durch das kurz vor der Auflösung der Nationalversammlung 1791 erlassene Dekret, dass Juden zu *citoyen* machte, eine wichtige Zäsur in der jüdischen Emanzipation gegeben. Mit „neue Religion“ meint Ascher den im Zuge des jakobinischen *terreurs* geschaffenen deistischen *cult de la raison* oder einen der anderen Revolutionskulte. Viele dieser Kulte sollten vor allem die Entchristianisierung vorantreiben, richteten sich aber auch jede andere Religionsausübung. Eine ganze Reihe dieser anti- oder ersatzreligiösen Kulte, angefeuert von antiklerikalen Jakobinern wie Jacques-René Hébert, hatten 1793 und Anfang 1794 ihren Höhepunkt und dürften auch von an sich prorevolutionären Beobachtern wie Ascher, der das Judentum reformieren, nicht abschaffen wollte, mit Sorge betrachtet worden sein.

3) Von der Religionsphilosophie zur Revolutionssoziologie

Wie der in Klammern gesetzte Halbsatz im oben stehenden Zitat zeigt, war sich Ascher 1794 bei der Einordnung der Französischen Revolution, wohl im Angesicht des bis Juli 1794 andauernden jakobinischen Terrors, noch unsicher. Während sich etliche zunächst revolutionsbegeisterte Denker im deutschsprachigen Raum aufgrund ebenjenes Terrors, aber auch angesichts der am 9. November 1799 erfolgten Inthronisierung Napoleon Bonapartes und der beginnenden Koalitionskriege ernüchtert von der Revolution abwandten, zeigt Aschers erstmals 1799 publizierte und durch die Zensur verbotene Schrift über die *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*, die schlussendlich 1802 anonym erschien, eine andere Tendenz. Er versucht sich an einer empirischen Betrachtung, die die Revolution im Naturrecht verortet. Indem Ascher sich gleich zu Anfang des Textes ganz bewusst gegen den deutschen Idealismus und dessen metaphysische Diskurse über Recht oder Unrecht einer Revolution stellt, findet eine weitere Emanzipation von der kantianischen Philosophie statt. Er sieht im Idealismus eine Abkehr von der kritischen Philosophie der 1780er Jahre und konstatiert eine mangelnde Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit: „[M]an reißt sich vom Kreise aller Beobachtung los. Man will nicht mehr die Natur verfolgen. Man hält sich Meister genug, die Natur in reinen Formen der Vernunft zu entziffern.“³⁴ Schon die im Titel enthaltene Prägung ‚natürliche Geschichte der politischen Revolutionen‘ deutet an, dass es Ascher, analog zur französischen *science sociale*, die er aufmerksam verfolgte, um eine Art frühe Revolutionssoziologie ging. Diese sollte mit Blick auf realpolitische Zäsuren Revolutionstendenzen antizipieren und, so Axel Rüdiger, der Aschers Revolutionsmodell einer präzisen komparativen Betrachtung mit anderen Revolutionstheoretikern der Zeit

³³ Siehe Ascher, Saul: Bemerkungen über die bürgerliche Verbesserung der Juden veranlaßt, bei der Frage: Soll der Jude Soldat werden? [1788], in: Best (Hg.), Ascher, 2010, S. 58–84.

³⁴ Ascher, Saul: *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen* [1802], in: Best (Hg.), Ascher, 2010, S. 187–275, hier S. 191.

unterzieht, „rationale Handlungs- und Entscheidungsmuster in politischen Extremsituationen [...] schaffen, die sich jenseits konventioneller Moralphilosophie befinden“³⁵. Dass sich bei Ascher nun keine affirmative Befassung mit Kants Revolutionsrezeption mehr findet, lässt sich zum Teil auf die Ambivalenz in dessen Aussagen zur Legitimität der Revolution zurückführen. Einerseits lobte Kant im *Streit der Fakultäten* (dessen oben beschriebene antijudaistische Passagen Ascher wohl nicht verborgen geblieben sind) die Französische Revolution als Beweis für die moralische Anlage im Menschengeschlecht,³⁶ lehnte aber andererseits eine Auflehnung gegen die Staatsgewalt strikt ab.³⁷ Um den von Ascher für eine vernunftgeleitete postrevolutionäre Neugestaltung als notwendig erachteten Rückfall in den Naturzustand – bei Kant im Gegensatz zu Ascher als hobbesscher *status iustitia vacuus* gedeutet – zu vermeiden, wollte Kant einen evolutionär sich verwirklichenden innergeschichtlichen Fortschritt von ‚oben‘ statt einer revolutionären Erhebung der (unterdrückten) Massen.³⁸

Ascher entwickelt in seiner Revolutionsschrift ein eigenes, zwischen Jean-Jacques Rousseau und John Locke oszillierendes Urzustandsmodell, in dem er Rousseaus These von der ursprünglichen Absenz von Eigentum mit Lockes Idee einer Gemeinschaft – bei Ascher Geselligkeit – des Menschen kombiniert.

Im Gegensatz zur damals vorherrschenden und in der Geschichtswissenschaft primär rezipierten idealistischen Geschichtsauffassung basiert Aschers Geschichtsmodell auf ökonomischen Entwicklungen.³⁹ Durch die infolge der Eigentumsakkumulation geschaffene Notwendigkeit der Regulation entsteht „eine Regierung, d. h. eine Macht, die nicht, wie fälschlich behauptet wird, die Gesellschaft einsetzt. Ach nein! Sie wächst auf dem Moorfelde der Verträge.“⁴⁰ Deren eigentlicher Zweck sei es, die Einhaltung der zwischen den Individuen zum Schutz ihres Eigentums geschlossenen Verträge zu kontrollieren und das allgemeine Eigentum zum Wohle der Regierten zu verwalten, was in der Realität allerdings aufgrund von Despotie und Korruption nicht funktioniere. Wenn man auch hier wieder nach kantianischen Einflüssen sucht, mag man auf die ‚ungesellige Geselligkeit‘ aus dem vierten Satz der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* kommen, in dem Kant schreibt, dass Gesellschaft erst durch den eigentlich ungeselligen Drang nach Eigentum und die damit verbundene Notwendigkeit von Verträgen und Gesetzen geschaffen werde.⁴¹ Die wegen der Zwietracht notwendige stetige Modifikation dieser Verträge sei es, die die Menschheit voranbringe. Ascher

³⁵ Rüdiger, Axel: Die ‚Passion des Realen‘ zwischen Lebensphilosophie und Sozialwissenschaft: Georg Forster und die Berliner ‚Idéologues‘ Saul Ascher und Friedrich Buchholz, in: Greif, Stefan/Ewert, Michael (Hg.): Georg Forster und die Berliner Aufklärung (= Georg-Forster-Studien, Bd. XVIII), Kassel 2013, S. 33–82, hier S. 33.

³⁶ Siehe Kant, *Fakultäten*, 1917 [1798], S. 85.

³⁷ Wie bei jeder Kant-Rezeption gibt es auch hier divergente Auslegungen. Berufen wird sich an dieser Stelle auf Kants Ausführungen in *Über den Gemeinspruch: ‚Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis‘* von 1793 sowie auf die differenzierte Darstellung bei Reiss, Hans: Kant und die Französische Revolution, in: Herrmann, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hg.): *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne* (= Zeitschrift für Pädagogik, 24. Beiheft), Weinheim/Basel 1989, S. 293–303, hier S. 294.

³⁸ Vgl. Garber, Jörn: *Geschichtsphilosophie und Revolution. Spätaufklärerische Geschichtstheorien im Einflussfeld der Französischen Revolution*, in: Voss, Jürgen (Hg.): *Deutschland und die Französische Revolution* (= Beihefte der Francia, Bd. 12), München/Zürich 1983, S. 168–193, hier S. 179.

³⁹ Siehe D’Aprile, Iwan-Michelangelo: *Der ‚Weltgeist der Aufklärung‘. Saul Aschers und Friedrich Buchholz’ anti-idealistische Weltgeschichtsschreibung*, in: D’Aprile, Iwan-Michelangelo/Mak, Ricardo (Hg.): *Aufklärung – Evolution – Globalgeschichte*, Hannover 2010, S. 89–104, hier S. 89f. und 91–97.

⁴⁰ Ascher, *Ideen*, 2010 [1802], S. 198.

argumentiert allerdings radikaler und zeichnet eine Kreislauf- oder Spiralbewegung nach, in der Vernunft und Konvention als Gegenpole fungieren und ein zu starkes Ungleichgewicht in Form er- bzw. unterdrückender Konventionen zur Revolution führt. Über jene Revolutionen, die Restitutionsbewegungen einer idealen Vorzeit darstellen, wird in der Freisetzung von ‚Sinnlichkeit‘ der temporäre (Ur-)Zustand einer „sich realisierenden egalitären Homogenität der Menschen“⁴² (wieder)hergestellt: „Eine Revolution in der physischen Welt heißt die Rückkehr einer Erscheinung, welche die Ursache aller vorhergegangenen war. In der Natur entsteht, lebt und vergeht Alles. Einen jeden solchen Umlauf, der in ihrem Reiche geschieht, nennt man eine *Revolution*. Der gesellschaftliche Zustand der Menschen oder die Erscheinungen einer politischen Welt scheinen eben solchen Kreisläufen unterworfen zu sein, und die Revolution, auf sie angewandt, kann nur einen Sinn haben, wenn wir sagen: *eine politische Revolution ist die Rückkehr eines Zustandes der menschlichen Natur, der ihrem gesellschaftlichen vorgegangen*.“⁴³

Revolutionen entstehen für Ascher notwendigerweise aus erlebter (auch ökonomischer) Unterdrückung und dem Aufbegehren dagegen und sind daher nicht selbst das Problem, sondern bekämpfen dieses: Denn es „sind nie die Neuerungen, die uns so vieles Unheil schaffen [...], es ist das Unheil unserer Verfassung, welches den Neuerungsgeist gebärt.“⁴⁴ Die Menschen sind somit selbst Handlungsträger der geschichtlichen Entwicklung, ohne dass sie sich dessen zwingend bewusst sein müssten.

Ascher entfernt sich, und hier zeigt sich ein fundamentaler Bruch mit Kant, auch vom kategorischen Imperativ zur Beschreibung des menschlichen Handelns, da dieser „die Menschen zu Automaten“ machen würde und ein „Grab aller menschlichen Thatkraft“ darstellen würde: „Wenn ich groß, edel und gut nur handeln sollte, weil mich der Begriff: Pflicht, oder ein kategorischer Imperativ dazu auffordert; so verliere ich dabei alle Thatkraft, die jene Gefühle oder Triebfedern in mir belebt. Nun bin ich es nicht mehr, der Gutes, Edles schafft. Es ist jene Idee der Pflicht, jener Imperativ.“⁴⁵ Vernunft und Sittlichkeit mögen zwar als Beurteilungskriterien wirken, nicht jedoch als Triebfedern des Handelns. Diese verortet Ascher vielmehr im sinnlichen Eigennutz bei in der Ausgestaltung von Macht und Eigentum.

4) Ascher über Kolonien und Sklaverei

Die Geschichte ist für Ascher mehr als eine bloße Abfolge von sich global auswirkenden Revolutionen, sondern immer auch die Geschichte der Kolonien, durch die eine Nichtgleichzeitigkeit der kulturellen Entwicklung bedingt ist. Diese Nichtgleichzeitigkeit ist für Ascher Ausdruck der Unterdrückung durch externe Akteure oder despotische Regierungen, nicht einer beispielsweise kognitiven Hierarchisierung von

⁴¹ Vgl. Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784], in: AA, Bd. VIII, Berlin 1923, S. 15–33, hier S. 22.

⁴² Garber, Jörn: Spätabolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne, Frankfurt am Main 1992, S. 285.

⁴³ Ascher, Ideen, 2010 [1802], S. 220.

⁴⁴ Ascher, Ideen, 2010 [1802], S. 196.

⁴⁵ Ascher, Ideen, 2010 [1802], S. 202.

Menschen verschiedener Ethnien.⁴⁶ Ascher wendet sich gegen einen organisch-substanziellen, ergo völkischen Begriff des Volkes, da es für ihn keine Urverfassungen gibt, die Menschen qua ‚Blut und Boden‘ in einer bestimmten Landschaft determinieren: „Wir haben keinen einzigen Staat in den Annalen der Menschen aufzuweisen, von welchem wir gewiß behaupten oder sagen können, daß er seine Entstehung einer Menschenmasse zu verdanken habe, welche die Natur im geselligen Zustande in eine Gegend versetzt“ hat. Vielmehr haben Staaten ihre Form immer durch „mannichfaltige Zufälle“⁴⁷, durch Kolonialisierung und anthropogene Grenzziehung erhalten. Für Ascher gab es Urgesellschaften im Plural, die sich zunächst ungestört voneinander entwickelten, bis sie sich durch den menschlichen Trieb der Akkumulation so weit ausbreiteten, dass es zu Grenzstreitigkeiten und dem Grundübel des Krieges kam. Die unterschiedliche Ausgestaltung von Kultur und Regierung führt Ascher auf klimatische Bedingungen zurück und nutzt damit zeitgenössische Theoreme von Johann Gottfried Herder und Montesquieu. Kant hatte seine klimattheoretischen Überlegungen zwar bereits in einer Vorlesung dargelegt, veröffentlicht wurden sie unter dem Titel *Physische Geographie* aber erst 1802 und damit nach der Entstehung von Aschers *Ideen*.⁴⁸ Gerade Montesquieu, auf den er sich zunächst immer wieder beruft, widerspricht Ascher im Laufe seines Textes. Bezogen auf den Einfluss der Klimatheorie auf die etatistische Entwicklung unterscheidet Ascher zwischen politischen und ökonomischen Grundsätzen. Klima, Boden und „Menschen-Varietät“⁴⁹ würden lediglich die ökonomischen Grundsätze eines Staates tangieren, der Zweck der politischen hingegen sei universell. Das Wesen einer Regierung sei dasselbe, weil jede Regierung denselben Zweck verfolge: Regieren, oder in Aschers Worten „Verwaltung einer Gesellschaft“⁵⁰. Lediglich die Form unterscheide sich; sie war es auch, die in der Antike nach zunächst vernunftgeleiteten Staatsschöpfungen zum „Nationalhaß“ der Konvention und der Tendenz führte, andere Staaten zu erobern und zu versklaven, indem „eine Nation gleichsam ihre Sitten, ihre Denkart, ihre Sprache überall durch die Siege und den Vorsprung ihrer Natur geltend machen suchte“⁵¹. Bedingt ist diese Kolonialisierung aus der Sicht Aschers durch die von den antiken Staatsschöpfern fälschlicherweise vorgenommene Vermischung ebenjener politischen und ökonomischen Grundsätze. Eine klimatisch bedingte Verschiedenheit des Wesens einer Regierung, wie Montesquieu sie konstatierte, gebe es nicht.

Aus diesem Grund seien

„Kolonien die einzige Quelle der Verschiedenheit in der menschlichen Gattung [...]. In ihnen einzig und allein müssen Sie die Quelle jener Mannigfaltigkeit aufsuchen, die Sie in Sprachen, Sitten und Regierungsformen verändern werden, und durch sie sind die Geographen veranlaßt worden, die Menschheit in verschiedene Racen oder Stämme zu registrieren.“⁵²

⁴⁶ Demgegenüber finden sich solche Hierarchisierungen beim vorkritischen Kant, siehe dazu Hostettler, Kritik, 2020, S. 88f. und 217.

⁴⁷ Ascher, *Ideen*, 2010 [1802], S. 224.

⁴⁸ Siehe Günzel, Stephan: Geographie der Aufklärung. Klimapolitik von Montesquieu zu Kant, in: *Aufklärung und Kritik* 11 (2004), 2, S. 66–91 [Teil 1 zu Montesquieu und Herder], und in: *Aufklärung und Kritik* 12 (2005), 1, S. 25–47 [Teil 2 zu Kant].

⁴⁹ Ascher, *Ideen*, [1802] 2010, S. 228.

⁵⁰ Ascher, *Ideen*, 2010 [1802], S. 257.

⁵¹ Ascher, *Ideen*, 2010 [1802], S. 229.

⁵² Ascher, *Ideen*, 2010 [1802], S. 200f.

Für Ascher lässt sich zudem auch die Entwicklung von Konstitutionen nicht aus der klimatischen Beschaffenheit heraus erklären, da erst durch die Französische Revolution die Möglichkeit des Nachdenkens über eine freiheitlich-republikanische Verfassung geschaffen wurde: „Die revolutionäre Handlung geht der verfassungstheoretischen Spekulation voraus.“⁵³ Axel Rüdiger führt diese Idee auf die Überlegungen von Abbé Sieyès und Constantin-François Volney zurück, worin sich der starke Einfluss zeigt, den die sich vom deutschen Idealismus abgrenzende französische Revolutionstheorie auf Ascher hatte.⁵⁴

Ascher beschreibt verschiedene Entwicklungsstufen von Kulturen und nimmt hier auch Hierarchisierungen vor, sieht Klima und Boden aber erneut entgegen Montesquieu nicht als ursächlich dafür an. Ein unterschiedlicher Entwicklungsgrad der Kultur ist für Ascher temporal oder durch Unterdrückung bedingt, da der natürliche Widerstreit von Konvention und Vernunft der Natur des Menschen an sich innewohnt.

Wenige Jahre später wird Ascher *De la Littérature des nègres* übersetzen und sich damit noch einmal klar als Gegner der Sklaverei positionieren.⁵⁵ Er steht dabei einmal mehr in der Tradition der französischen Aufklärung sowie von Politikern und Philosophen der Französischen Revolution. Wie bereits mehrere Ascher-Forscher bemerkt haben, lassen sich einige Elemente aus der Philosophie Condorcets erkennen, der sich bereits 1781 kritisch zur Versklavung von People of Color äußerte und dessen 1795 postum veröffentlichte Schrift *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* von einem ähnlichen Fortschrittsoptimismus getragen ist wie Aschers Ausführungen.⁵⁶ Kant hatte sich ebenfalls 1795 unter dem Einfluss der Haitianischen Revolution in *Zum ewigen Frieden* von früheren, apologetischen Positionen zur Sklaverei und Kolonialherrschaft verabschiedet und diese als unvereinbar mit einem egalitären Kosmopolitismus abgelehnt.⁵⁷ Dass dies bei Ascher keine Rezeption erfährt, auch wenn Aspekte wie die Ablehnung eines Blut- und Boden-Determinismus und vor allem das Verbot einer Kolonialisierung und Versklavung außereuropäischer Länder im Dritten Definitivartikel den Positionen Aschers entsprechen, zeigt, wie sehr für Ascher mit seiner Fokussierung auf zeitgenössische französische (Revolutions-)Theoretiker, die wie Grégoire und Condorcet Mitglieder der Société des Amis des Noirs waren, die Gleichstellung von Juden, wie in Frankreich geschehen, und das globale antikoloniale Projekt des Abolitionismus zusammengehörten.

Die Sklaverei wie auch die gewaltvolle Kolonialisierung und Unterdrückung anderer Völker deutet Ascher bereits in der Revolutionsschrift als einen Ausdruck menschlicher Schwäche und Rohheit, Sklaverei sei gar als „Verletzung der Menschenrechte“ zu

⁵³ Fischer, Bernd: Ein anderer Blick: Saul Aschers politische Schriften, Wien/Köln/Weimar 2016, S. 82.

⁵⁴ Vgl. Rüdiger, *Idéologues*, 2013, S. 77–80.

⁵⁵ Siehe Grégoire, Henri: Die Neger. Ein Beitrag zur Staats- und Menschenkunde. Aus dem Französischen übersetzt [von Saul Ascher], Berlin 1809. Siehe außerdem Aschers Angriff auf Christoph Meiners Rassismus und Apologie der Sklaverei in Ascher, Saul: Grégoire und sein Gegner. Über die Sklaverei der Neger, in: *Welt- und Zeitgeist* 1 (1810), 6, S. 415–422, hier S. 416f.

⁵⁶ Siehe Grab, Walter: Ein Volk muß seine Freiheit selbst erobern. Zur Geschichte der deutschen Jakobiner, Frankfurt am Main 1984, S. 475; D'Aprile, *Weltgeist*, 2010, S. 93f.

⁵⁷ Siehe Kant, Immanuel: Vom ewigen Frieden [1795], in: AA, Bd. VIII, Berlin 1923, S. 341–386. Die These eines Wandels von Kants Ansichten vertritt Kleingeld, Pauline: Kant's Second Thoughts on Colonialism, in: Flikschuh, Katrin/Ypi, Lea (Hg.): *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford 2014, S. 43–67. Kritisch dazu außerdem Hostettler, Kritik, 2020, S. 40.

bewerten, bei der Sklave wie auch Sklavenhalter sich der Unrechtmäßigkeit des Zustandes bewusst seien. Ascher nutzt diese Darstellung für die Unterscheidung der Sklaverei von der Leibeigenschaft, die für Ascher auf einem „Mangel an Kultur“ beruht, und zieht zwei Beispiele heran. In Russland als einem in „gewisse[m] Grade noch unkultivierten Staat“ gebe es Leibeigenschaft im höheren Maße, in im „höchsten Grade gebildeten Staat“⁵⁸ England wiederum einen blühenden Sklavenhandel.

5) Fazit

Aschers Denken war – gerade im Frühwerk – durchaus von Kant geprägt. Die Schrift von 1794 markiert mit Aschers direktem Angriff auf Kant und seiner Sorge vor einer jüdenfeindlichen Entwicklung unter Kant-Schülern, namentlich Johann Gottlieb Fichte, einen Bruch, wenngleich er in ihr noch als eigentlicher Vertreter der kantianischen Philosophie versteht. In seiner politiktheoretisch wichtigsten Schrift, den *Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*, nimmt Kant nur noch eine marginale Rolle ein. Trotz dessen argumentativer Vorlage gegen Kolonialisierung und Sklaverei von 1795 bezieht sich Ascher überhaupt nicht mehr affirmativ auf ihn und zitiert seine Schriften entgegen denen etlicher französischer Theoretiker nicht.

Für Ascher sind Staaten, Kolonien wie auch Nationen durch den Lauf der Geschichte des Eigentums konstruiert und nicht primordial. Verschiedene klimatische Gegebenheiten bedingen durchaus kulturelle wie ökonomische Unterschiede, nicht aber das universelle Streben nach der Freiheit des Genusses, der Meinungen und der Handlungen, das allen Menschen gemein ist. Hierbei unterscheidet sich Aschers Denken kaum von Kants Geschichtsphilosophie.⁵⁹ Allerdings ist für ihn eine naturgesetzliche Abfolge von Revolutionen notwendig, um ebenjene Freiheit erreichen zu können, weshalb er ein Aufbegehren gegen staatliche Unterdrückung, sofern die Vernunft es gebietet, als legitim erachtet. Eine Ungleichzeitigkeit der Entwicklung von Gesellschaften ist aus Aschers Sicht durch Unterdrückungsmechanismen bedingt und die Sklaverei ist für ihn Ausdruck einer illegitimen Verletzung der Menschenrechte. Geprägt ist Ascher von einem vorsichtigen Fortschrittsoptimismus. Gut 15 Jahre nach seiner Revolutionsschrift wird er ausrufen: „Wir sind, dem Himmel sei Dank! so weit gekommen, daß wir die Menschen nicht in Stämme und Rassen einteilen und von der Verschiedenheit des Bodens auf eine Verschiedenheit in der menschlichen Gattung folgern.“⁶⁰

⁵⁸ Ascher, *Ideen*, 2010 [1802], S. 214.

⁵⁹ Vgl. Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg 1995, S. 20–27.

⁶⁰ Ascher, *Germanomanie*, 2011 [1815], S. 157.

Zitiervorschlag Jakob Ole Lenz: *Immanuel Kants Einfluss auf Saul Ascher. Affirmation und Abgrenzung in Betrachtungen von Religion und Revolution*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 17 (2023), 32, S. 1–14, online unter http://www.medaon.de/pdf/medaon_32_lenz.pdf [dd.mm.yyyy].

Zum Autor Jakob Ole Lenz (vorher Müschen), M. A., forscht als Promotionsstipendiat der Rosa-Luxemburg-Stiftung am Lehrstuhl für politische Theorie und Ideengeschichte der MLU Halle-Wittenberg über den Staats- und Gesellschaftsbegriff von Saul Ascher. Außerdem ist er als freier Mitarbeiter in der Gedenkstätte Bergen-Belsen tätig. Neueste Publikationen: „Einer von meinen Leuten“ – Saul Ascher als zeitgenössischer Kronzeuge gegen die Romantik in Peter Hacks' Spätwerk, in: *Hacks Jahrbuch 2022*, S. 59–88; Saul Ascher, *Preußen und der Bonapartismus. Beitrag zur Eruiierung einer komplizierten Beziehung*, in: *Doktorand:innenjahrbuch der Rosa-Luxemburg-Stiftung 2022*, S. 137–152.