

# Energie, Gesetz und Leben um 1800

## I. Energie

Um glücklich zu sein, muß man begehren, handeln, arbeiten; das ist die Ordnung einer Natur, deren Leben auf dem Tätigsein beruht.<sup>1</sup>

Die mit Nachdenken verbundene Beobachtung muß uns davon überzeugen, daß in der Natur alles in fortwährender Bewegung ist, daß kein Teil von ihr sich in wahrer Ruhe befindet.<sup>2</sup>

Nur die starken Leidenschaften, die uns aus unser Trägheit herausreißen, können uns die stete Aufmerksamkeit verleihen, mit der die Überlegenheit an Geist zusammenhängt.<sup>3</sup>

Das Glück als Arbeit, die Natur als System aus Bewegung und die Leidenschaft als Quelle der Erkenntnis, mit dieser radikalen Umkehrung dreier alteuropäischer *Topoi*<sup>4</sup> markieren die französischen Materialisten Mitte des 18. Jahrhunderts einen allgemeinen Plausibilitätswandel. In einer Gesellschaft, die auf permanente Reform und also die Organisation von Innovation umstellt, gewinnen dynamische Konzepte gegenüber statischen zunehmend an Gewicht: Veränderung, Tätigkeit, Leidenschaft, Epigenese, Lebenskraft, Bewegung, Energie. Mit der aufklärerischen Begründungsfigur schlechthin – der Parallelisierung physikalischer und moralischer Welt – wird die Bewegung der physikalischen Welt (Newton) von den Materialisten als Beschreibungskategorie auf das Leben der Menschen übertragen. Die physikalischen Begriffe der Trägheit bzw. der Inertie werden zum Negativpol einer auf Bewegung und Tätigkeit fokussierenden Anthropologie. Die Plausibilitätskraft dieses neuen Paradigmas reicht nun über den Bereich der materialistischen Philosophie und ihrer atheistischen Prämissen weit hinaus. „La mérite de cette idée“ (der Energie), so Michel Delon, „est peut-être justement de se situer en deçà de la contradiction entre matérialisme et spiritualisme, libertinage et sensibilité, pensée

---

1 Paul Thiry d' Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, übers. von Fritz-Georg Voigt, Frankfurt am Main 1978, S. 263.

2 Ebd., S. 31f.

3 Claude-Adrien Helvétius, *Vom Geist*, übers. von Theodor Lücke, Berlin, Weimar 1973, S. 294.

4 1. Topos: Arbeit heißt *labor*, Leiden, ist Strafe für die Erbsünde, und Glück ist mit Muße verbunden, nicht mit Bewegung. 2. Topos: In der Physik bei Aristoteles ist die Ruhe der natürliche Ort der Dinge und die Bewegung das Unnatürliche. 3. Topos: Affekte sind *perturbationes animi* und verhindern klare und deutliche Erkenntnis.

aristocratique et pensée bourgeoise, de travailler de l'intérieur chacun de ces systèmes de pensée.“<sup>5</sup> Gegenüber dem Problem des cartesianischen Dualismus stellt die Position der französischen Materialisten eine einfache und radikale Lösung dar. Anstatt wie Leibniz Körper und Seele mit dem komplizierten Gleichnis parallel laufender Uhren zu beschreiben oder wie Platner „in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen“<sup>6</sup> zu analysieren, lösen sie den einen Pol des Dualismus auf und setzen alles auf den Term des Körpers und seiner Bewegungsgesetze. Diese atheistische Radikalposition, die zugleich zentrale dynamische Begriffe besetzt, ist in ihrer provokativen Wirksamkeit kaum zu überschätzen. Von diesem Extrempunkt aus entwickelt sich in Aufnahme *und* Zurückweisung dieser Position in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wiederum ein dualistisches Denken, aber nicht mehr wie bei Descartes mit der *exklusiven* Opposition von *res extensa* und *res cogitans*, sondern mit der *inkluisiven* Opposition von gesetzmäßiger und lebendiger, bzw. energetischer Bewegung.

Der französische Materialismus ist von zwei Seiten angreifbar: vom moralisch-theologischen wie auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus. Je nach Standpunkt changieren die Begriffe des Lebens, der Energie oder der Kraft, die nun den kausal-mechanischen Gesetzen als Quellen der Bewegung entgegengesetzt werden. Während J.M.R. Lenz sich – vom theologisch-moralischen Standpunkt aus – für die energetische Bewegung im Sinne *moralischer* Selbsttätigkeit (Freiheit) interessiert, geht es C. F. Medicus – vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus – um energetische Bewegung im Sinne *biologischer* Selbsttätigkeit. Jeweils treffen aber beide die Unterscheidung von gesetzmäßiger und energetischer Bewegung. Zwar stiftet Medicus in seinem Text den Begriff „Lebenskraft“, der dann in der Lebenswissenschaft der 90iger Jahre Karriere machen sollte, aber noch nicht den entscheidenden *Gedanken*. Dieser findet sich vielmehr bei Lenz, indem er Energie und Leben in inklusive Opposition zu den Naturgesetzen bringt, dergestalt, daß die Energie gegen die Gesetze arbeitet und in dieser Gegenarbeit zugleich Gesetzmäßigkeiten der Rückkopplung unterliegt.

Die Darstellung dieser beiden zunächst parallelen und zugleich doch am entscheidenden Punkt verschiedenen Antworten auf den französischen Materialismus ist Gegenstand des ersten Teils der folgenden Ausführungen (I.1-I.3). Im zweiten Teil werde ich dann zu zeigen versuchen, daß die inklusive Opposition von Gesetz und Leben und der damit eng verbundene Gedanke der Rückkopplung von Kräften, wie Lenz ihn in seiner theologisch-energetischen Anthropologie entwickelt, sowohl im Diskurs der Lebenswissenschaft (II.1) als auch in dem der Polizeiwissenschaft (II.2) um 1800 strukturierend wirksam ist.

5 Michel Delon, *L'idée de L'énergie au tournant des lumières (1770-1820)*, Paris 1988, S. 33.

6 Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, hg. von Alexander Košenina, Hildesheim, New York 2000 (= Neudruck der Ausgabe Leipzig 1772), S. XVI.

Im folgenden ist nicht nur immer wieder vom Verhältnis zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Leben‘ die Rede, sondern auch vom Verhältnis zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Energie‘ bzw. ‚Gesetz‘ und ‚Freiheit‘. Der Begriff des Lebens, wie er Ende des 18. Jahrhunderts gebraucht wird, ist zwar nicht völlig synonym mit Freiheit oder Energie, aber immer wieder können alle drei Begriffe im selben Text wechselseitig füreinander eintreten. Wenn Schelling vom Prinzip des Lebens spricht, geht es ihm um den Erweis der Freiheit in der Natur<sup>7</sup>, und Lenz‘ Konzept der Energie<sup>8</sup> wiederum dient ihm nicht nur zur Begründung menschlicher Freiheit, sondern beide, Energie und Freiheit, werden mit dem Leben identifiziert.<sup>9</sup> Es ist genau diese wechselseitige Ersetzbarkeit der Begriffe, die es ermöglicht, daß der alte theologische Gedanke eines Gegensatzes von Gesetz und Freiheit als Gegensatz von Gesetz und Leben bezüglich des Organismus und des Staates reformuliert werden kann.

### *1.1. Helvétius und Holbach*

Für die Materialisten ist das Leben, sind Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung und Tod, nichts weiter als Bewegungen der Materieteilchen nach ihren jeweiligen Gesetzen. „Bei der Erzeugung, bei der Ernährung, bei der Erhaltung wirken immer nur verschieden kombinierte Stoffe; sie sind alle mit Bewegungen versehen, die ihnen eigentümlich und durch unveränderliche, determinierende Gesetze festgesetzt sind – durch Gesetze, aus denen notwendige Veränderungen entstehen.“<sup>10</sup> Wenn Leben als Bewegung definiert wird, so muß man fragen, welche Kräfte für Bewegung sorgen. Man braucht nun nach Holbach diese Kräfte nicht mit metaphysisch-dunklen Begriffen wie Seele, Geist oder Gott zu verbinden, vielmehr reicht die Kenntnis der Materie und ihrer Bewegungsgesetze. Das Leben, d.h. Bewegung und bewegende Kraft, kurz die „Energie“, von der Holbach immer wieder spricht<sup>11</sup> resultiert aus den Naturgesetzen selbst, sie ist ihre Folge und ihr Produkt:

7 Siehe das Zitat, das in Fußnote 71 nachgewiesen ist.

8 Im Gegensatz zu Holbach benutzt Lenz den Terminus ‚Energie‘ nur selten. Der Begriff für sein Energiekonzept ist „Konkupiszenz“. Siehe hierzu Johannes Friedrich Lehmann, Heinrich Bosse, „Sublimierung bei J.M.R. Lenz, in: Christian Begemann, David Wellbery (Hg.): *Kunst – Zeugung – Geburt. Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit*, Freiburg 2002, S. 177-202. Da, wo das Wort ‚Energie‘ um 1800 auftaucht, etwa bei Sulzer, Wieland, Forster, Humboldt, Friedrich Schlegel oder Novalis ist es kein physikalischer Terminus, sondern eher ein anthropologischer bzw. psychologischer Begriff. Zu einem scharf definierten physikalischen Begriff wird ‚Energie‘ erst Mitte des 19. Jahrhunderts. Vgl. Robert Mayer, *Die Idee aus Heilbronn: Umwandlung und Erhaltung der Energie*. Kleine Schriftenreihe des Archivs der Stadt Heilbronn. Nr. XI, hg. von Helmut Schmolz, Heilbronn 1978.

9 Siehe dazu die Belege in Abschnitt I.2: J.M.R.Lenz. Vgl. auch Sabine Schneider, *Die schwierige Sprache des Schönen. Moritz‘ und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit*, Würzburg 1998, S. 258f.

10 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 45.

11 Holbachs rhetorische Strategie besteht in begrifflich-metaphorischer Abstraktion. Mit dem Begriff ‚Energie‘ bezeichnet er so die Gesamtheit der Kräfte, die die Materie bewegt und gleich-

Diese unwiderstehliche Kraft, diese unwiderstehliche Notwendigkeit, diese allgemeine Energie ist also nur eine Folge der Natur der Dinge, auf Grund deren alles unablässig nach beständigen und unveränderlichen Gesetzen wirkt. Diese Gesetze lassen weder für die gesamte Natur noch für die einzelnen Dinge, die sie in sich schließt, Änderungen zu.<sup>12</sup>

Auch die Energie, die der Mensch als seine eigene, als seine freie Willensenergie und seine spontane Bewegung empfindet, resultiert nach Holbach bloß aus dem Wirken von Gesetzen. „Alles was er [der Mensch, J.L.] tut, und alles, was in ihm vorgeht, sind Wirkungen der Trägheit, des Beharrungsvermögens, der Anziehung und Abstoßung, des Bestrebens sich zu erhalten, mit einem Wort der Energie, die er mit allen uns bekannten Dingen gemein hat.“<sup>13</sup> Der Körper, sein Temperament und die aus ihm fließenden Leidenschaften sind für Holbach und auch für Helvétius die Triebkräfte der Bewegung. In Analogie zu den Gravitationskräften sind sie „Bewegungen der Anziehung und der Abstoßung.“<sup>14</sup> Die Leidenschaften wiederum fließen aus den Bedürfnissen und Begierden: „so sind die immer wiedererstehenden und niemals zu befriedigenden Begierden das Prinzip des Lebens“<sup>15</sup>, heißt es bei Holbach und Helvétius formuliert: „Die Begierde ist die Bewegung der Seele.“<sup>16</sup> Das Ich beschreibt Holbach dann in einer Passage, die Lenz paraphrasieren und kritisch kommentieren wird, als bloße Illusion:

Hätte er [der Mensch, J.L.] sich aufmerksam beobachtet, so hätte er erkannt, daß alle seine Bewegungen nichts weniger als spontan sind; er hätte gefunden, daß seine Entstehung von Ursachen abhängt, die völlig außerhalb seiner Macht liegen; daß er ohne Einwilligung in das System kommt, in dem er einen Platz einnimmt; daß er von dem Augenblick an, in dem er geboren wird, bis zu demjenigen, in dem er stirbt, fortwährend durch Ursachen modifiziert wird, die ohne seinen Willen Einfluß auf seine Maschine ausüben, seine Seinsweise modifizieren und sein Verhalten bestimmen.<sup>17</sup>

Das ist die Passage, die Jakob Michael Reinhold Lenz zu Beginn der berühmten Rezension zu Goethes *Götz von Berlichingen* frei variiert, reformuliert<sup>18</sup>

---

zeitig die Kraft der Selbsterhaltung, die er als „Gravitation auf uns selbst“ metaphorisiert und damit dem Paradigma der materiellen Bewegungsgesetze einverleibt. Holbach überblendet konsequent mechanische und nicht-mechanische Bewegung zugunsten der ersteren.

12 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 56.

13 Ebd., S. 70.

14 Ebd., S. 125.

15 Ebd., S. 265.

16 Claude-Adrien Helvétius, *Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. II, Berlin, Weimar 1976, S. 396.

17 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 70f.

18 „Wir werden geboren – unsere Eltern geben uns Brot und Kleid – unsere Lehrer drücken in unser Hirn Worte, Sprachen, Wissenschaften, – irgend ein artiges Mädchen drückt in unser Herz den Wunsch es eigen zu besitzen, es in unsere Arme als unser Eigentum zu schließen, wenn sich

und dann – mit Blick auf einen anderen Lebensbegriff – wie folgt kommentiert: „Kein Wunder, daß die Philosophen so philosophieren, wenn die Menschen so *leben*. Aber heißt das *gelebt*? Heißt das seine Existenz gefühlt, seine selbständige Existenz, den Funken von Gott? Ha er muß in was besserm stecken, der Reiz des *Lebens*“<sup>19</sup>. Das Leben als bloßes körperlich-maschinelles Bewegtwerden, wie es Holbach faßt, ist für Lenz eine unakzeptable Annahme. Lenz bestreitet nun weniger den Wahrheitswert der Diagnose Holbachs, vielmehr wertet er sie selbst als Symptom eines unlebendigen Lebens<sup>20</sup> und setzt (lediglich) den Appell an die Selbstbewegung und die freie Handlung dagegen. Gerade aus einer solchen Philosophie lernen wir, so Lenz, „daß die in uns handelnde Kraft unser Geist, unser höchstes Anteil sei, daß die allein unserm Körper mit allen seinen Sinnlichkeiten und Empfindungen das wahre Leben, die wahre Konsistenz, den wahren Wert gebe.“<sup>21</sup> Das wahre Leben steckt nicht in den Kräften des Körpers, sondern in denen des Geistes. Leidenschaften, Begierden und Bewegung sind aber auch für Lenz zentrale Begriffe seiner Anthropologie. Wenn Lenz daher die Freiheit nicht nur behaupten, sondern ihre Existenz auch begründen will, muß er klären, wie sich die behauptete Freiheit zu den körperlich-fundierten Leidenschaften und den Bewegungsgesetzen der Materie verhält. Und hierfür nutzt Lenz nicht einfach einen Körper-Geist-Dualismus cartesianischer Prägung, sondern er entwickelt in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus ein spezifisch anderes Verhältnis der Begriffe Gesetz und Leben bzw. Energie. Während für Holbach die Energie des Lebens aus den Gesetzen der Materie resultiert und es daher „keine unabhängige und isolierte Energie oder Kraft geben“<sup>22</sup> kann, entwickelt Lenz ein Modell, in dem eine freie Energie zugleich innerhalb *und* außerhalb, zugleich mit und gegen die Gesetze gedacht wird.

---

nicht gar ein tierisch Bedürfnis mit hineinmischt – es entsteht eine Lücke in der Republik wo wir hineinpassen – unsere Freunde, Verwandte, Gönner setzen an und stoßen uns glücklich hinein – wir drehen uns eine Zeitlang in diesem Platz herum wie die andern Räder und stoßen und treiben – bis wir wenn's noch so ordentlich geht abgestumpft sind und zuletzt wieder einem neuen Rade Platz machen müssen – das ist, meine Herren! Ohne Ruhm zu melden unsere Biographie – und was bleibt nun der Mensch noch anders als eine vorzüglichkünstliche kleine Maschine, die in die große Maschine, die wir Welt, Weltbegebenheiten, Weltläufe nennen besser oder schlimmer hineinpaßt.“ Jakob Michael Reinhold Lenz, *Über Götz von Berlichingen*, in: ders., *Werke und Briefe*, hg. von Sigrid Damm, Bd. II, S. 637-641, hier S. 637.

19 Ebd., S. 637f. Herv. v. mir.

20 Vor diesem Hintergrund wird dann verständlich, warum Goethe in *Dichtung und Wahrheit* die Rezeption von Holbachs *System der Natur* mit biologischen Kategorien als eine Begegnung von Jung und Alt beschreibt und warum er davon spricht, daß ihm das Buch so „totenhaft“ vorgekommen sei. Johann Wolfgang Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: ders., *Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. IX: *Autobiographische Schriften I*, München 1981, S. 490. Zu Goethes Version einer auf biologischen Kategorien fußenden „Bio-Ästhetik“ vgl. Johannes Friedrich Lehmann: „Auf Leben und Tod. Goethe contra Diderots *Essais sur la peinture*“, erscheint im *Schiller-Jahrbuch* 2004.

21 Lenz, *Götz* (wie Anm. 18), S. 638.

22 Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 71.

## I.2. J.M.R. Lenz

Entscheidend und wegweisend sind zwei Schritte, die Lenz in seiner theologisierenden und energetischen Anthropologie macht. 1.) Lenz abstrahiert die Energie von Bedürfnis und Handlung. Für die Materialisten sind die Bewegungen der Materieteilchen und die allgemeine Energie identisch. Auf der moralischen Ebene sind es die Begierden und Leidenschaften, die den Menschen in Bewegung setzen und zu Handlungen antreiben. So ist etwa für Helvétius die Liebe die mächtigste „Triebfeder, um Seelen zu bewegen“<sup>23</sup>. Die in Aussicht gestellte Belohnung (d.h. Befriedigung der Begierden) setzt die Seele in Bewegung und wirkt daher als Energie. Nur bis zur Befriedigung des Bedürfnisses allerdings. Entsprechend definiert Holbach das Leben als eine rhythmische Bewegung: „das Leben ist ein unaufhörlicher Kreis von wiedererstehenden Wünschen und befriedigten Wünschen.“<sup>24</sup> So entdecken die Materialisten das Begehren als Antriebsmotor und den Mangel als dessen Bedingung. „Wenn alle Menschen völlig zufrieden wären, so gäbe es in der Welt keine Tätigkeit mehr.“<sup>25</sup> Die Denkfigur dieser Begehrensapologie ist die *Unterbrechung*: Um die dauerhafte Bewegung aufrecht zu erhalten, muß der Genuß immer wieder vom Mangel unterbrochen werden: „Ohne Unterbrechung genießen, heißt überhaupt nicht genießen: der Mensch, der nichts zu begehren hat, ist ganz gewiß unglücklicher als derjenige, der leidet.“<sup>26</sup> Das Begehren als Energiequelle für Tätigkeit und Bewegung ist hier immer konkret bezogen auf ein konkretes Bedürfnis und ein angebbares Ziel. Energie, Bedürfnis und Handlung sind nicht getrennt, vielmehr wirkt die Energie als Handlungsmotor zwischen Bedürfnis und Befriedigung. Das Prinzip der Unterbrechung bzw. der Rhythmus von Mangel und Befriedigung findet sich auch bei Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, allerdings nicht in Bezug auf das Begehren, sondern auf die „Lebenskraft“:

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muß sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft mit dazwischengemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit einem dazwischen eintretenden Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Helvétius, *Geist* (wie Anm. 3), S. 315.

<sup>24</sup> Holbach, *System* (wie Anm. 1), S. 263.

<sup>25</sup> Ebd., S. 264.

<sup>26</sup> Ebd., S. 263. Der Mangel bzw. das Unbehagen (uneasiness) ist schon für Locke „die einzige Triebfeder des menschlichen Fleißes und der menschlichen Arbeit.“ John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd I: Buch 1 und 2, Hamburg 1981, S. 273.

<sup>27</sup> Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. und eingeleitet von Wolfgang Bender, Stuttgart 1983, S. 167f (§60). Über den Schmerz als ins Leben hineingeholte Größe vgl. Roland Borgards, „Leben und Tod. Kleists *Zweikampf*“, in diesem Band.

Lenz dagegen versucht eine dauerhafte und permanente Bewegung zu konstruieren, jenseits von Unterbrechungen. An die Stelle von einzelnen Bedürfnissen und Leidenschaften als Antriebsenergie setzt er die Konkupiszenz, das, wie Lenz den erbsündentheologischen Begriff abstrakt definiert, „Streben nach Vereinigung.“<sup>28</sup> Diese Konkupiszenz-Energie gehört nicht zu einem bestimmten Bedürfnis und einer bestimmten Leidenschaft, sondern bezeichnet zieloffen die generelle Tendenz des Organismus, sich Außenwelt anzueignen, sei es durch Nahrung, Sexualität oder Erkenntnis. Gerade weil diese Energie die Objekte variieren kann, ist sie für Lenz Voraussetzung der Freiheit: „Aber er [der Mensch, J.L.] sollte auch frei, ein kleiner Schöpfer der Gottheit nachhandeln. Die Triebfeder unserer Handlungen ist die Konkupiszenz ohne Begier nach etwas bleiben wir ruhig.“<sup>29</sup> Voraussetzung freier Handlungen ist eine vom konkreten Bedürfnis und einer bestimmten Handlung abstrahierbare Energie.

2.) Lenz fügt die abstrahierte Energie in ein Regelkreissystem ein, indem das Gegeneinander zweier Kräfte dauerhafte Bewegung erzeugt, in dem die eine Kraft durch eine Gegenkraft gewissermaßen vor sich selbst und ihrer Erschöpfung oder Verausgabung geschützt wird.<sup>30</sup> Wie geschieht das? Die Konkupiszenz – auch dies ein Schritt der Abstrahierung von Energie – ist Folge des Sündenfalls, den Lenz in Analogie zur Newtonschen Physik beschreibt: Das Paradies denkt Lenz als ein Planetensystem im Stillstand. Erst das göttliche Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, motiviert zur Übertretung, zur ersten Bewegung. Und erst jetzt erwacht im Menschen (gedacht als Planet) die Konkupiszenz, als Streben, sich mit der Welt (dem Massenmittelpunkt) zu vereinigen (*vis centripeta*). Gleichzeitig wirkt nun aber die *vis centrifuga*, die Gegenkraft, die die Vereinigung verhindert, so daß die Energie (und die Freiheit) erhalten bleibt. „Es war dies Verbot die *vis centrifuga* die Gott dem menschlichen Wesen eindrückte, da die Konkupiszenz gleichsam seine *vis centripeta* war, und nur bei dem Streit dieser beiden entgegenwirkenden Kräfte konnte sich seine Freiheit im Handeln [...] äußern.“<sup>31</sup> Was Lenz hier als naturgesetzliche Notwendigkeit beschreibt, liest er zugleich als Imperativ für den Menschen: Er soll seine Konkupiszenz „ungeschwächt“ erhalten, damit „ihr eine Glückseligkeit ohne Ende damit auflösen könnt.“<sup>32</sup> Lenz überblendet

28 J.M.R. Lenz, *Philosophische Vorlesungen für empfindsame Seelen*, Faksimiledruck der Ausgabe Frankfurt am Main, Leipzig 1780. Mit einem Nachwort hg. von Christoph Weiß, St. Ingbert 1994, S. 5. Lenz lehnt sich mit diesem Begriff eng an Hemsterhuis, „Über das Verlangen“ (1770) an, in: ders., *Vermischte Philosophische Schriften*. Erster Theil. Aus dem Französischen übersetzt, Leipzig 1782, S. 71-108, zum „Streben nach Vereinigung“, S. 78.

29 Ebd., S. 15.

30 Vgl. zum Prinzip des Regelkreises und der Rückkopplung auch den Aufsatz von Albrecht Koschorke, „Selbststeuerung. David Hartleys Assoziationstheorie, Adam Smiths Sympathielehre und die Dampfmaschine von James Watt“, in: Inge Baxmann, Michael Franz, Wolfgang Schäffner (Hg.), *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 179-190.

31 Ebd., S. 16f.

32 Ebd., S. 17.

damit das physikalische Modell notwendiger Bewegungsgesetze mit dem moralischen Modell eines Gegeneinander von sexueller Energie und seelischer Kraftanstrengung. Die Erhaltung der einen Kraft (der Konkupiszenz; *vis centripeta*) durch die Anspannung einer Gegenkraft (*vis centrifuga*) bilden dabei ein rückkoppelndes System, denn: „Es ist die Natur einer jeden Kraft, daß sie nur durch Übung erhalten und vermehrt, durch Vernachlässigung aber, so zu sagen eingeschläfert und verringert wird.“<sup>33</sup> Die richtige Anwendung der Kraft steigert sie rückwirkend (und damit das Leben), während umgekehrt jede „gesetzwidrige Befriedigung“<sup>34</sup> die Konkupiszenz rückkoppelnd selbst schwächt und zerstört: „Sobald ihr aber esset – eure Velleität der Konkupiszenz nachgibt, so wird diese Konkupiszenz nach kurzem Genuß eines ihrer nicht würdigen Guts immer enger zusammenschrumpfen, immer weniger begehren, sterben – leerer entsetzlicher Zustand, ihr begehrt, wünscht, hofft nichts mehr, ihr kehrt in Staub und Verwesung zurück, ihr sterbt des Todes.“<sup>35</sup>

*Einerseits* gibt es, so Lenz, die große Maschine der Welt, die nach kausalen und physikalischen Gesetzen funktioniert. Von ihr ist der Mensch ein Teil und daher diesen Gesetzen auch notwendig unterworfen: „Wer dem Menschen die Dependenz von der Natur abspricht, der hat ihn noch nie recht angesehen. [...] Die Natur geht und wirkt ihren Gang fort, ohne sich um uns und unsere Moralität zu bekümmern, das ist unsere Sorge, und längst würde die beseelte und organisierte Welt aufgehört haben, wenn sie es nicht täte.“<sup>36</sup>

*Andererseits* ist der Mensch selbst eine Maschine, die sich erhält und lebt nach Maßgabe einer Energie, die sie der bloßen Unterworfenheit unter die physikalischen Kausalgesetze enthebt, ja die als spezifische Energie den Gesetzen entgegenwirkt. „Setzt euch also aus dieser Dependenz heraus, fastet, seid keusch, je nachdem ihr größere Kraft anwendet, zu widerstehen, je nachdem wird ihr [der Natur, J.L.] *impulsus* sich verringern.“<sup>37</sup> Die moralische Anspan-

33 Lenz an Johann Daniel Salzmann im Oktober 1772, in: ders., *Werke* (Wie Anm.14), Bd. III, S. 289.

34 Lenz, *Vorlesungen* (wie Anm.28), S. 30.

35 Ebd., S. 17. Johann Gottfried Herder entwickelt in seinem Text *Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Hr. Hemsterhuis über das Verlangen* (in: Herder, *Sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. XV, S. 304-326), einen ähnlich argumentierenden energetischen Platonismus: Am Anfang steht ein abstraktes Begehren nach Vereinigung: „Jede Begierde nach sinnlichem und geistigem Genuß, alles Verlangen der Freundschaft und Liebe dürstet nach Vereinigung mit dem Begehrten.“ (S. 306) Diese Vereinigung darf aber nicht stattfinden, da sonst die Begehrensenergie verlöscht: „der Genuß ist hier Vereinigung, d.i. Auflösung der feinen Säfte, er ist aber auch damit geendet.“ (S. 307) „Je geistiger der Genuß ist, desto daurender wird er.“ (S. 308) Die Liebe ist eine Flamme, die „erstickt, wenn sie ausbricht, und durch jede Äußerung ihre innere Kraft und Seligkeit schwächt.“ (S. 315) Und so wie Lenz in den *Philosophischen Vorlesungen* (S. 72) dafür plädiert, Konkupiszenz in „empfindsame Liebe“ zu sublimieren, so erklärt Herder, daß „Venus Urania als – Aphrodite“ erscheint: „Liebe soll selbst die innigste Freundschaft werden.“ (S. 313)

36 J.M.R. Lenz, „Entwurf eins Briefes an einen Freund, der auf Akademien Theologie studiert“, in: ders., *Werke und Briefe*, Bd. II (wie Anm. 18), S. 485.

37 Ebd.

nung ist demnach eine Kraft, die gegen die Naturgesetze gerichtet ist, und deren Wirkung – zumindest ein Stück weit<sup>38</sup> – unwirksam machen kann und soll. Dennoch untersteht auch diese Energie und das Schicksal ihrer rückkoppelnden Steigerung und Schwächung den Naturgesetzen:

Moralische Freiheit bleibt freilich, wir können auch da den uns entgegen wirkenden Kräften unsere Kraft entgegensetzen und nach Verhältnis der angewandten Anstrengung oder Tugend uns wieder immer in höhere Regionen schwingen, aber überall bleiben die ewigen notwendigen göttlichen Gesetze, die all unsere Wirksamkeit erfassen, nach denen diese Wirksamkeit wenn unser moralischer Trieb nachlässt sich *in sich selbst verringert*, oder *in sich selbst vermehrt* und uns nach diesem Maßstabe glücklich oder unglücklich macht.<sup>39</sup>

D.h. die rückkoppelnde Vermehrung und Verminderung folgt selbst gewissen Gesetzmäßigkeiten. Welchen Gesetzen gehorchen die Kräfte, wenn sie gegen die Gesetze arbeiten? – das ist von der Gedankenstruktur her dann genau die Frage, die im lebenswissenschaftlichen Diskurs der 90iger Jahre lautet: welchen Lebensgesetzen unterliegt die rückkoppelnde Vermehrung und Verminderung der Lebenskraft in ihrem Kampf gegen die Naturgesetze?<sup>40</sup>

### 1.3. F. C. Medicus

Neben der theologisch-moralischen Zurückweisung der französischen Materialisten gibt es auch eine vom naturwissenschaftlichen Standpunkt vorgetragene Zurückweisung. Sie interessiert sich weniger für die dem Menschen abgesprochene Freiheit als vielmehr dafür, ob im materialistischen Modell das Leben plausibel gedacht wird. Zu nennen ist hier Friedrich Casimir Medicus<sup>41</sup>, der in seiner Abhandlung *Von der Lebenskraft*, die er im November 1774 vor der Kuhrpälzisch-Theodorischen Akademie der Wissenschaften vorgetragen hat, den Terminus der Lebenskraft, der später Karriere macht, erstmals terminologisch verwendet hat. Auch Medicus unterscheidet zwischen gesetzmäßiger und energetischer (Lebens-)Bewegung.

Unter Bezug auf Hulshoffs *Wahres System der Natur*, ein holländisches Anti-Holbach Buch von 1773, kritisiert Medicus den „Fehler der meisten Materialisten“, „der Materie eine Thätichkeit“ anzudichten, „und auf diesem falschen Grundsätze nachher ihre so in die Sinne fallenden Lehrgebäude“ aufzurichten. Newtons der Materie zugesprochene „Kraft der Trägheit“ sei eben

38 Ebd.: „Ihrer [der Natur, J.L.] Herrschaft aber ganz entsagen, ganz willkürlich werden, könnt ihr eben so wenig als die Pflanze, die am Boden hängt, auf demselben herumtanzen mag.“

39 Lenz, „Entwurf“ (wie Anm. 36), S. 486. Herv. von mir.

40 Dazu weiter unten II.1.: Lebenswissenschaft.

41 Medicus war Arzt und Botaniker. Vgl. Ilona Knoll, *Fr. C. Medicus (1736-1808). Leben und Werk*, Heidelberg 2002.

nicht die Kraft des Lebens: „Der falsche Ausdruck Kraft der Trägheit hat öfters zu Mißverständnissen Anlaß gegeben; er ist aber gar nicht philosophisch. Denn dasjenige, was sowohl zur Ruhe als Bewegung leidend ist, nennet man sehr lächerlich eine Kraft.“<sup>42</sup> Die „Geschäfte des Lebens“, die für Medicus Stoffwechselphänomene der Lebewesen sind<sup>43</sup>, können weder durch „physische noch mechanische Gesetze“<sup>44</sup> erklärt werden. Die Bewegungen des tierischen Lebens, die unwillkürlichen Verdauungsbewegungen sowie die Herzmuskeltätigkeit können nicht durch Bewegungsgesetze der unbelebten Materie erklärt werden. Dennoch ist es gerade die Kraft und die „Thätichkeit“, die Medicus zu erklären versucht. Auch für ihn ist das Leben Bewegung. Die Kräfte der Bewegung allerdings leitet Medicus nun nicht aus den mechanischen Bewegungsgesetzen her, sondern aus einer von ihm hypostasierten Lebenskraft.

Seine eigentliche Leistung besteht darin – gegen Stahl (und die Vitalisten) einerseits und gegen die Mechanisten (zu denen Medicus nach Boerhaave und Hofmann auch noch Haller zählt) andererseits – Seele und Lebenskraft zu unterscheiden. Dabei abstrahiert Medicus – wie auch Lenz – Energie von Handlung. Das Modell hierfür ist das Herz mit seiner unwillkürlichen Tätigkeit, die Medicus nun als potentielle Arbeitsenergie quantifiziert:

Das Herz kann sich in einer Stunde von 4500 bis auf 4800, ja auch bei (sic!) 5000 mal zusammen ziehen und erweitern, und nach der Rechnung unsers berühmten Bernulli dadurch eine Last von 6000 Unzen, oder 375 Pfund in einer Stunde 8 Schuh hoch in die Höhe treiben –. Berechnet man dies mit einem gewöhnlichen Menschenalter von 60 Jahren, so kommen Millionen von Pfund heraus, welche das kleine Herz ununterbrochen fortgeschaffet hat, ohne dabei zu ermüden, oder ohne je ausgesetzt zu haben.<sup>45</sup>

Das Leben liegt einmal mehr in ununterbrochener Bewegung, „und bei der erfolgten Ruhe ist das Leben des Körpers auf ewig verschwunden.“<sup>46</sup> Diese Bewegung allerdings, die Medicus als ins staunenswert hochgerechnetes Arbeitsvermögen darstellt, ist gerade keine seelische Leistung und auch nicht das Produkt entgegengewirkender und rückgekoppelter Kräfte, sondern bloße Manifestation der unermüdlichen<sup>47</sup> Lebenskraft. Eine Lebenskraft, die als Energie-

42 Alle Zitate: Friedrich Casimir Medicus, *Von der Lebenskraft*, Mannheim 1774, S. 5f.

43 Ebd., S. 9: „sind z.B. die Geschäfte der Verdauung, der Absonderungen, des Blutmachens, des Herzschlages, des Kreislaufes, der Ernährung, und noch so vieler andern, die man die Geschäfte des Lebens nennet...“

44 Ebd., beide Zitate, S. 12.

45 Ebd., S. 14.

46 Ebd., S. 15.

47 Gerade mit dem Kriterium der Ermüdung differenziert Medicus die seelisch-leibliche Anstrengung (scharfes Sehen, Nachdenken, Gehen), die den Körper erschöpft, von der Lebenskraft, die jenseits von Anstrengung und Erschöpfung steht. „Diese Ermüdung, die von dem Einflusse der Seele in den Körper herrühret, empfinden wir aber gar nicht bei dem Einflusse der Lebenskraft in den Körper.“ Medicus, *Lebenskraft* (wie Anm. 42), S. 14. Durchgesetzt hat sich dann aber das Erschöpfungsmodell, das Leben als Widerstandskraft denkt, die sich langsam verbraucht.

quantum da ist, vor aller Handlung. Medicus trennt zwar durch seine Differenzierung von Lebenskraft und Seele zwischen Energie und Handlung. Das verbindet ihn mit Lenz. Während aber Lenz die energetische Bewegung mit und jenseits der Gesetze im „wahren Leben“, in der moralischen Freiheit und der seelischen Kraftanstrengung sucht, so interessiert sich Medicus für das tierische Leben jenseits der mechanischen Gesetze. Lenz geht es um die psychische Kraft der Sublimierung, Medicus um die physische Kraft des Herzmuskels.

Ganz gegen das Lenzsche Modell betont Medicus nun, daß der Mensch im Hinblick auf die Lebenskraft nicht frei, sondern unfrei ist. „Es hängt nicht von der Willkür des Menschen ab, sie zu vermehren oder zu vermindern.“<sup>48</sup> Die Lebenskraft ist als nicht-seelische Energie weder an das Bewußtsein gekoppelt noch ist sie erweiter- und steigerbar. Und gerade in dieser Unfreiheit in Bezug auf das Leben sieht Medicus die Güte Gottes:

Ohne seinen [des Menschen, J.L.] Willen gehet das thierische Leben immer seinen steten und unverdrossenen Gang fort, und der Mensch ist hierin ein gänzlicher Slav, der außer einer frevelhaften Zerstörung nichts über sich vermag. Dies ist ein Merkmal der göttlichen Weisheit, voll der tröstlichsten Aussichten, die ich aber hier nicht weiter verfolgen darf.<sup>49</sup>

Angesichts einer gottgegebenen Lebenskraft, die tut, was sie tut – und die weder in einem Regelkreis durch eine Gegenkraft reguliert noch durch Anstrengungen gesteigert werden muß, kann sich die Seele – ganz ohne Leistungsdruck – entspannen. Für Lenz ist die Aufrechterhaltung und Steigerung des Lebens eine permanent anstrengende Aufgabe, für Medicus ist das Leben ein unverfügbares Geschenk Gottes. Nirgends auch leitet Medicus aus seinen medizinisch-naturwissenschaftlichen Beobachtungen moralische Imperative für das Verhalten der Menschen ab.<sup>50</sup>

Da die Lebenskraft für Medicus eine isolierte Energie ist, deren Stärke oder Schwäche nicht durch sich selbst oder andere Kräfte rückkoppelnd reguliert wird, denkt Medicus sie und ihr Schicksal unabhängig von jeder Außenwelt. Die Lebenskraft bei Medicus funktioniert wie der Treibstoff im Motor einer Maschine, aber nicht – wie später z.B. bei Lenz, Brandis oder Cuvier – wie die *Autopoeisis* eines Systems im rückkoppelnden Austausch mit seiner Umwelt. Sein Modell findet so zwar den Begriff der Lebenskraft, aber es findet nicht zum Gedanken des Organismus, als einem System, das sich nur durch permanente Anstrengung und Kampf gegen die Umwelt behaupten kann. Es findet zu

---

48 Ebd.

49 Medicus, *Lebenskraft* (wie Anm. 42), S. 16.

50 Das tut nicht nur Lenz, sondern auch z.B. Carl Friedrich Kielmeyer, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen* (zuerst 1793), Tübingen 1814, S. 47f. Kielmeyer nimmt die „Erstattungs-Fähigkeit“ der Lebenskraft zum orientierenden Modell für die „Fähigkeit unter allen äußern Umständen glücklich zu seyn“, die freilich im Gegensatz zur Lebenskraft „der Pflege und Erziehung bedarf.“

einem Schöpfer, der uns die Lebenskraft schenkt und nicht zum Individuum, das – strukturell mit seiner Umwelt gekoppelt – sich sein Leben durch eigene Anstrengung erkämpfen und erhalten muß.

## II. Gesetz und Leben

Das Verhältnis von Gesetz und Leben (Energie) – wie Lenz – im Sinne einer inklusiven Opposition zu denken, ist nicht nur eine geistesgeschichtlich erklär-bare Antwort auf die materialistische Reduktion des cartesianischen Dualismus, sondern bildet, wie im folgenden zu zeigen sein wird, ein Strukturmodell, das Ende des 18. Jahrhunderts in verschiedenen Diskursen *wirksam* ist. Das soll im folgenden an Hand der Lebens- und der Polizeiwissenschaft gezeigt werden. Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Leben ist ursprünglich eine Domäne der Theologie, die immer schon den toten Buchstaben des Gesetzes von der lebendigen Lehre Jesu Christi unterschieden hat.<sup>51</sup> Nun werden aber die Paradoxien über das Verhältnis von Gesetz und Leben, bzw. Gesetz und Evangelium<sup>52</sup> vor dem Hintergrund einer Lebens- und Polizeiwissenschaft, die ihrerseits das Leben in inklusiver Opposition zu den Natur- bzw. Strafgesetzen denkt, in neuer Weise plausibel.<sup>53</sup>

Die Begriffe ‚Leben‘ und ‚Gesetz‘ werden dabei in allen drei Diskursen *zugleich* unscharf bzw. metaphorisch *und* nicht-metaphorisch verwendet. Selbst in den Diskursen über Lebenskraft und Organismus, der naturwissenschaftlichen Heimat des Lebensbegriffs, ist der Begriff des Lebens eine Metapher für Bewegung, Kraft und Energie und *zugleich* biologischer Begriff für spezifische Stoffwechselprozesse. Und wenn Lenz in seiner Theologie Moses und Jesus als Anwälte der Lebenskraft bezeichnet<sup>54</sup>, dann bezieht sich das nicht nur auf das

51 Vgl. Albrecht Peters, *Handbuch Systematischer Theologie*, Bd. II: *Gesetz und Evangelium*, Gütersloh 1981. Sowie Gunther Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Bd. I, München 1984.

52 Zum Beispiel Paulus, *Brief an die Römer* 6, 8 oder 7, 1-6. Für Luther liegt in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die „Summe der gesamten christlichen Lehre.“ Zit. n. Peters, *Handbuch* (wie Anm. 51), S. 34. Diese Unterscheidung verweist, so Luther, auf die „beiden Dinge, die uns im Gotteswort vorgelegt werden, nämlich entweder Zorn oder Gnade Gottes, Sünde oder Gerechtigkeit, *Tod oder Leben*, Hölle oder Himmel.“ Ebd., S. 37f. Herv. von mir.

53 Der theologische Diskurs hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium arbeitet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr mit der orthodox-lutherischen Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium, sondern nurmehr mit ihrer Unterscheidung im Sinne zweier gegensätzlicher Strategien im Rahmen einer göttlichen Gesamtpädagogik. So kann dann einerseits das Evangelium ins Gesetz projiziert werden (Carl Friedrich Bahrdt) oder andererseits das Evangelium als das bessere Gesetz gedacht werden (Gotthold Ephraim Lessing). Vgl. zur theologischen Debatte: Robert C. Schultz, *Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1958 (= *Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*, Bd. IV).

54 J.M.R. Lenz, *Meinungen des Laien*, in: ders. *Werke*, Bd. II, S. 522-564 (wie Anm. 18), hier S. 552: „Sie waren also im eigentlichsten Verstande Ärzte des menschlichen Geschlechts – aber keine Pfuscher, wie die heutigen philosophischen und theologischen Moralisten, die uns mit Aderlassen und Purganzen unsere besten *Lebenskräfte* abzapfen wollen.“

ewige Leben, sondern zugleich sehr wörtlich auf das physische. Und wenn im Polizeidiskurs schließlich davon die Rede ist, die Polizei habe die Funktion, den Staat zu beleben, damit er keine Maschine sei<sup>55</sup>, geht es um Leben als Metapher für energetische (in diesem Fall: geistige) Bewegung, wenn es dann andererseits heißt, die Aufgabe der Polizei sei, für die „Fortdauer und Erhaltung des Lebens“<sup>56</sup> zu sorgen, dann geht es um ganz konkrete biologische Tatsachen. So changiert der Begriff ‚Leben‘ in allen drei Diskursen zwischen konkreten biologischen Prozessen und Metapher für energetische Bewegungen aller Art. Und genau diese Unschärfe ermöglicht eine unendliche wechselseitige Übertragbarkeit des einen Diskurses auf den anderen – und damit eine wechselseitige Plausibilisierung.

### II.1. Lebenswissenschaft

Während die französischen Materialisten Energie und Gesetz letztlich miteinander identifizieren, so ruht das Denken des Organismus zentral auf ihrer Unterscheidung, ja zunächst sogar auf ihrer Entgegensetzung: Im *Versuch über die Lebenskraft* von Joachim Dietrich Brandis heißt es: „Die Bestandtheile der lebendigen organischen Materie bleiben also gegen die Gesetze der chemischen Verwandtschaft in ihrer Verbindung. [...] Wir können also mit Gewißheit behaupten: die Lebenskraft ist der Materie eigen und würkt den physischen Kräften der Verwandtschaft, Anziehung u.s.w. entgegen.“<sup>57</sup> Brandis geht demnach – wie Medicus – davon aus, daß die organische Materie erst von einer immateriellen Lebenskraft belebt werden müsse, und daß diese Belebung durch Gesetze der Materie nicht erklärt werden kann.<sup>58</sup>

Dagegen bestreitet Johann Christian Reil, daß die Lebenskraft eine Kraft sei, die die Naturgesetze aufhebe: „Auch von den chemischen Gesetzen der Verwandtschaft sagt man, daß sie der Lebenskraft untergeordnet seien und durch dieselbe aufgehoben werden. Allein kein Gesetz kann in der Natur aufgehoben werden.“<sup>59</sup> Zwar sieht auch Reil, daß sich die organische Natur „über die tote

55 So u.a. Franz Joseph Bob, *Von dem Systeme der Polizeywissenschaft und dem Erkenntnisgrundsätze der Staatsklugheit und ihrer Zweige*, Freiburg im Breisgau 1779, S. 91.

56 Ders., ebd., S. 107.

57 Brandis, *Von der Lebenskraft*, Hannover 1795, S. 17f. Herv. im Text. Vgl. auch die Definition der Lebenskraft bei A. Humboldt: „Diejenige innere Kraft, [...] welche die Bande der chemischen Verwandtschaft auflöst und die freie Verbindung der Elemente in dem Körper hindert, nennen wir Lebenskraft.“ Zit. n. Johann Christian Reil, *Von der Lebenskraft*, Leipzig 1910 (zuerst 1795), S. 29, FN 1.

58 Jantzen unterscheidet in seiner umfänglichen Darstellung der Theorien der Lebenskraft „organische“ und „materielle“ Theorien und zählt in der Folge die Theorien Blumenbachs, Brandis' und Kiehmeyers (neben anderen) zu den „organischen Theorien“. Jörg Jantzen, „Theorien der Lebenskraft“, in: Friedrich Wilhelm Schelling, *Ergänzungsband zu Werke Band V bis IX. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797-1800*, hg. von Hans Michael Baumgartner u.a., Stuttgart 1994, S. 498-565.

59 Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 28.

Natur um eine Stufe zu größerer Vollkommenheit“ erhebt, aber er führt diese höhere Vollkommenheit auf die spezifischen Gesetze der tierischen Materie zurück. Eine Aufhebung der Gesetze findet höchstens „in unserem Verstande“<sup>60</sup>, das heißt beim Beobachter statt. Schelling schließlich sucht beide Positionen dialektisch zu vermitteln:

Wenn ein Theil derselben [der Naturforscher, J.L.] eine besondere Lebenskraft annimmt, die als eine magische Gewalt alle Wirkungen der Naturgesetze im belebten Wesen aufhebt, so heben sie eben damit alle Möglichkeit die Organisation physikalisch zu erklären a priori auf.

Wenn dagegen andere den Ursprung aller Organisation aus toden chemischen Kräften erklären, so heben sie eben damit alle Freiheit der Natur im Bilden und Organisieren auf. Beides aber soll vereinigt werden.<sup>61</sup>

Wie genau Schelling diese Vereinigung konstruiert, braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht zu interessieren<sup>62</sup>, entscheidend ist, daß er den Organismus sowohl als den Naturgesetzen unterworfen denkt als auch gleichzeitig ihnen in gewisser Weise enthoben. „Die Natur“, so formuliert Schelling pointiert, „soll in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei: und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig seyn, in dieser Vereinigung allein liegt der Begriff der Organisation.“<sup>63</sup> Die Natur bei Schelling ist gewissermaßen verdoppelt. Einerseits prägt sie der Materie die allgemeinen Gesetze auf, so daß diese ein „continuierliches Bestreben nach Gleichgewicht“<sup>64</sup> hat. Andererseits „zwingt“ die „das Gleichgewicht hassende Natur“<sup>65</sup> (denn wo „das Gleichgewicht erreicht ist, ist Ruhe“<sup>66</sup>) die materiellen Prinzipien, „innerhalb einer bestimmten Sphäre zu wirken.“<sup>67</sup> Die Natur überläßt also „die organische Materie nicht ganz den toden Kräften der Anziehung.“<sup>68</sup>

60 Ebd.

61 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, in: ders., *Ausgewählte Werke, Schriften von 1794-1798*, Darmstadt 1967, S. 399-637, hier S. 580f. [526f.]. Die Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf folgende Ausgabe: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart, Augsburg, Erste Abteilung, II. Bd, 1857.

62 Schelling unterscheidet negative Bedingungen des Lebens, die innerhalb der Organismen liegen und ein positives Lebensprinzip, das außerhalb liegt. „Der Grund des Lebens ist in entgegengesetzten Prinzipien enthalten, davon das eine (positive) außer dem lebenden Individuum, das andere (negative) im Individuum selbst zu suchen ist.“ Schelling, *Weltseele* (wie Anm. 61), S. 557 [503].

63 Ebd., S. 581 [527].

64 Ebd., S. 568 [514].

65 Ebd.

66 Ebd. Hervorhebung im Text.

67 Ebd., S. 570 [516].

68 Ebd., S.568 [514]. Zur Verdoppelung bzw. Aufspaltung der Natur bei Schelling siehe auch: Bernd-Olaf Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main 1992 (= Philosophische Abhandlungen, Bd. LVIII), S. 106.

Man kann von hier aus auch noch einmal zeigen, wie theologischer und biologischer Lebensbegriff derselben Strukturanalogie folgen. Die inklusive Opposition von Gesetzesnatur und Organismusnatur, von Gesetz und Freiheit, begegnet bei Lenz theologisch als Mit- und Gegeneinander von Gottvater, der für die Gesetze sorgt und Gottsohn, der für das Leben mit und über die Gesetze hinaus sorgt. Dennoch ist nach Lenz Jesus Christus nicht gekommen, daß Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, d.h. für Lenz zu tun, zu motivieren, um uns Bestimmtheit zu geben.<sup>69</sup> Und Schelling sagt vom Prinzip des Lebens, daß nicht „die Rede davon seyn kann, daß dieses Princip die todten Kräfte der Materie im Körper aufhebe, wohl aber, daß es „1) diesen todten Kräften eine Richtung gebe [...und] 2.) daß es den Conflict dieser Kräfte [...] immer neu anfache und continuierlich unterhalte.“<sup>70</sup> Das Schellingsche Prinzip des Lebens funktioniert (zumindest zum Teil) wie das christliche Evangelium bei Lenz.

Die Unterscheidung und inklusive Opposition von Gesetz und Leben korrespondiert mit der Differenz von Mechanismus (das wäre die Seite des Gesetzes) und Organismus (die Seite des Lebens). Der Organismus ist nach Schelling exakt die Sphäre, in der die bloß sukzessive Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkungen (also die Gesetze des Naturmechanismus) so gefesselt bzw. gehemmt werden, daß die „Sphäre des Organischen“<sup>71</sup> aus der Sphäre der allgemeinen Naturkräfte gleichsam hinweggenommen wird.<sup>72</sup>

Organisation ist mir überhaupt nichts anderes als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt: er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück. Nicht also alle Sukzession von Ursachen und Wirkungen ist durch den Begriff des Organismus ausgeschlossen; dieser Begriff bezeichnet nur eine Sukzession, die innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen in sich selbst zurückfließt.<sup>73</sup>

Dieses Zurückfließen in sich selbst beschreibt Carl Friedrich Kielmeyer so:

Jedes der Organe ist in denen Veränderungen, die es jeden Augenblick erfährt, den Veränderungen aller andern Organe so angepaßt, und sie in ein System von gleichzeitigen und auf einander folgenden Veränderungen so vereinigt, daß jede dersel-

69 Die „Unbestimmtheit“ unserer Kraft nennt Lenz die „Erbsünde“. *Stimmen des Laien*, in: ders., *Werke*, Bd. II, S. 565-618 (wie Anm. 18), hier S. 617.

70 Schelling, *Weltseele* (wie Anm. 61), S. 636.

71 Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in: ders., *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1967, S. 1-268, hier S. 221.

72 Vgl. auch die Formulierung bei J. Ith, *Versuch einer Anthropologie oder Philosophie nach seinen körperlichen Anlagen*. Erster Theil, Bern 1794, S. 24: Organische Wesen „sind aus festen und flüssigen Bestandtheilen zusammengesetzt, und diese folgen immerfort den ihrer Art eigenthümlichen Naturgesetzen, nur daß sie jetzt unter dem Einflusse des Organism wirken müssen.“

73 Schelling, *Weltseele* (wie Anm. 61), S. 403 [349].

ben nach unserer Weise zu reden, wechselweise Ursache und Wirkung der andern wird.<sup>74</sup>

So impliziert die Unterscheidung von Mechanismus und Organismus zugleich die Differenz von System und Umwelt und mit ihr rückt das Leben als Phänomen des Stoffwechsels bzw. der strukturellen Kopplung von System und Umwelt in den Blick. Georges Cuvier beschreibt diesen Stoffwechsel zwischen Organismus und Umwelt als „beständigen, fortdauernden und innerhalb gewisser Grenzen vor sich gehenden Kreislauf, von außen nach innen und von innen nach außen.“<sup>75</sup> Und Brandis definiert den Begriff der Lebenskraft geradezu über Kommunikation: „Außer der regelmäßigen Zusammensetzung der Theile muß also noch eine Kraft (oder mehrere besondere Kräfte) vorhanden seyn, welche den Körper fähig macht, uns zum Communicationswerkzeug mit der Körperwelt zu dienen.“<sup>76</sup> Und Kommunikation heißt hier, daß Organismen in der Interaktion mit ihrer Umwelt eigengesetzlich agieren und den naturgesetzlichen Bedingungen der Außenwelt nur nach Maßgabe ihrer Eigengesetzlichkeit unterliegen.<sup>77</sup> Die Lebenskraft wäre also die Kraft, die die Differenz zwischen System und Umwelt allererst erzeugt, indem sie zwischen Organen oder Kräften ein Rückkopplungsgeschehen stiftet und dann aufrecht erhält.

Innerhalb dieser inklusiven Opposition von Gesetz und Leben wird nun das Leben zwar als in gewisser Weise anti-gesetzlich, aber nicht als gesetzlos gedacht. Vielmehr wird seine Fähigkeit, die Naturgesetze aufzuheben, nun selbst auf ihre Gesetzmäßigkeit hin befragt. Das Leben steht zwar in Opposition zu den Gesetzen, ist selbst aber in seiner Steigerung und Schwächung wiederum Gesetzen unterworfen. So wie man theologisch die Gesetze Gottvaters von den „leichten“ Gesetzen Christi unterscheiden kann (Lenz) oder mit Kant und Tieftrunk die Gesetze der Natur von dem Gesetz der Freiheit<sup>78</sup>, so kann man nun

74 Carl Friedrich Kielmeyer, *Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse*, Tübingen 1814 (zuerst 1793), S. 6.

75 Georges Cuvier, *Vorlesungen über vergleichende Anatomie*. Theil I, Leipzig 1809, S. 4. Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 35, beschreibt den Stoffwechsel wie folgt: „1. Verähnlichung fremder Stoffe mit seinen eigenen. 2. Anziehung oder Verbindung fremder, aber ihm ähnlicher Materien mit seinen eigenen. 3. endlich Mitteilung seiner zweckmäßigen Form, die er dadurch bewirkt, daß er die fremden Stoffe nach einer bestimmten Regel anzieht.“

76 Vgl. Brandis, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 2f.

77 Vgl. hierzu Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg 1990, S. 233 (§64). Kant spricht hier vom Wachstum des Baumes, das „von jeder anderen Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem anderen Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu spezifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihm, nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermitteltst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigen Produkt ist.“

78 Vgl. auch den anonymen Traktat: „Über den Geist der Gesetzgebung und das Verhältniß zwischen Unterthan und Souverain“, in: *Berlinisches Journal für Aufklärung* 1788-90, 1789.2, S. 119-147. Er unterscheidet „Gesetze der Spontanität und Freyheit“ vom „Gesetze der Receptivität und Natur“ (144). „Diese sind einander so fremd, wie die Finsterniß dem Lichte, wie der Tod

lebenswissenschaftlich allgemeine Naturgesetze von Lebensgesetzen unterscheiden. Sowohl Brandis als auch Reil schließen ihre Schrift über die Lebenskraft mit einem Abschnitt, in dem sie die spezifischen „Gesetze des Lebens“ erörtern<sup>79</sup>.

So wie bei Lenz die Rückkopplung mit dem Gesetz von der Übung der Kraft begründet wurde, damit also, daß jeder richtige Gebrauch der Kraft diese rückkoppelnd steigert und jeder andere sie schwächt, so unterstehen die ersten vier der sechs „Gesetze des Lebens“ von Brandis diesem rückkoppelnden Paradigma der „Übung“<sup>80</sup>, bzw. wie wir heute sagen würden, des Trainings. Entgegen der Meinung von Medicus, der die Ansicht vertreten hatte, daß die Lebenskraft nicht willentlich vermehrt oder vermindert werden könne, dreht sich bei Brandis alles sowohl um unwillentliche Prozesse als auch um willentlich steuerbare Strategien genau dieser Vermehrung bzw. Verminderung. Auch Reil macht die Rückkoppelbarkeit der Lebenskräfte als erstes „Naturgesetz“ des Lebens aus und spricht von der „Eigenschaft organischer Körper, daß sie immerhin selbst ihre Kräfte abändern.“<sup>81</sup> Zwar bestreitet Reil im Gegensatz zu Brandis, daß die Lebenskraft die Naturgesetze aufhebt, aber auch Reil unterscheidet die allgemeinen Naturgesetze von denen des Lebens – und zwar nach dem Grad ihrer Komplexität. Gerade weil organische Körper aufgrund der Rückkopplung sich permanent selbst verändern, sind die Lebensgesetze so schwer zu erkennen.<sup>82</sup> Die Lebensgesetze müssen daher gegenüber den unwandelbaren und zeitlosen Gesetzen nach dem Modell Newtons die Kategorie der Zeit und der permanenten Veränderung in sich aufnehmen.<sup>83</sup> Begriffsgeschichtlich geschieht daher bezüglich des Gesetzesbegriffs im Lebensdiskurs ein doppeltes: Einerseits wird das Leben den Gesetzen inklusiv entgegengesetzt, andererseits wird über den Versuch, die spezifischen Lebensgesetze zu fassen, der Begriff des Gesetzes um den

---

dem Leben.“ (ebd.) Und beide bringt er in ein Verhältnis inklusiver Opposition: „Ob nun gleich die Selbstthätigkeit an sich den Naturgesetzen nicht unterworfen ist; so muß sie doch, wenn sie wirkt, ihre Wirkungen in die Naturgesetzmäßigkeit fügen, weil sonst gar keine Naturwirkung durch sie möglich wäre.“ (145)

79 In dem für die ganze Debatte wegweisenden Aufsatz von Carl Friedrich Kielmeyer steht der Bezug zu den Gesetzen der organischen Kräfte schon im Titel: *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse* (wie Anm. 74).

80 Das dritte Gesetz nach Brandis, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 143, ist das „Gesetz der Übung“: „Vermöge dieses Gesetzes können wir denselben Muskel des rechten oder linken Arms dahin bringen, daß er größere Lasten länger trägt oder sich länger bewegt, als der ihm ursprünglich ganz gleiche der entgegengesetzten Seite.“

81 Reil, *Lebenskraft* (wie Anm. 57), S. 68.

82 Ebd., S. 65

83 Vgl. z.B. die Formulierung bei Kielmeyer, *Verhältnisse* (wie Anm. 74), S. 6: „Jedes der so von den Organen belebten Individuen geht wieder eine größere oder geringere Strecke in der Zeit fort, und in jedem Punkt dieser Zeitbahn ändert sich das System von Wirkungen, das wir sein Leben nennen...“ Hervorhebung von mir.

Aspekt der Dynamik und der zeitlichen Rekursivität eines komplexen Bedingungsgefüges erweitert.<sup>84</sup>

## II.2. Polizeiwissenschaft

Die Ambivalenz und Problematisierung des Gesetzes im Hinblick auf das ‚Leben‘ findet sich nicht nur im theologischen und biologischen Diskurs, sondern auch noch in einem weiteren parallelen Kontext, im Diskurs über Strafrecht und Polizei. Und dieser Diskurs, der den Begriff des Gesetzes und die Rolle der Strafen im Hinblick auf ihr energetisches Potential erörtert, begegnet selbst auf theologischem Feld.<sup>85</sup> Lenz bezieht seine strukturbildende Unterscheidung von Altem und Neuem Testament<sup>86</sup> zwar durchgängig auf eine Art göttliche Bio- und Sexualpolitik, er unterscheidet aber dennoch das verneinende Gesetz des Alten Testaments vom energetischen Effekt der Lehre Jesu im Neuen Testament.<sup>87</sup> Entsprechend beschreibt er die Gesetzgebung Gottes im Alten Testament als „bloß negativ“, verbietend<sup>88</sup>, während er die Quintessenz der Lehre Jesu in einer Stimulierung zur Selbsttranszendenz sieht.<sup>89</sup> Auch Johann Friedrich Jacobi beschäftigt sich in seinen *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion* mit Gott als Regenten und der Frage nach der Funktion von Gesetz und Strafe. Einerseits hält Jacobi gegen die radikale Aufklärungstheologie streng daran fest, daß die am Modell des zornigen Gottes<sup>90</sup> und seiner Genugtuung orientierten Strafen mit den Gesetzen eng verknüpft bleiben müssen, da nur diese Strafen und ihre Vollstreckung den Gesetzen die

84 Vgl. Artikel „Gesetz“ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. III, Darmstadt 1974, Sp. 480-514.

85 Eduard Henke, *Über den gegenwärtigen Zustand der Crimininalrechtswissenschaft*, Landshut 1810, Reprint Frankfurt am Main 1969, S. 51, spricht davon, daß bis Mitte des 18. Jahrhunderts „die Theologen, bis dahin noch beinahe die einzigen Pfleger der Strafrechtswissenschaft“ gewesen seien.

86 Lenz' theologisches Hauptwerk, *Die Meinungen und Stimmen eines Laien* ist zweiteilig: die *Meinungen* bilden den Kommentar zum Alten und die *Stimmen* zum Neuen Testament.

87 Lenz, *Vorlesungen* (wie Anm. 28), S. 22ff.

88 Lenz, *Meinungen* (wie Anm. 54), S. 550.

89 „Ich bin gekommen, die Sünder zur Erhebung ihrer Seele zu Gott zu rufen.“ Lenz, *Stimmen* (wie Anm. 69), S. 597. In den *Philosophischen Vorlesungen* (wie Anm. 28), S. 22f., heißt es: „Da aber alle Gesetze eigentlich nur verneinen, Handlungen verbieten, die die allgemeine Glückseligkeit stören, so gibt's eigentlich nur zweierlei Handlungen, gesetzwidrige, die dem Verbot grad entgegenlaufen, oder ethische, die über das Gesetz erhaben, die allgemeine Glückseligkeit nicht nur nicht stören, sondern befördern und stufenweise erhöhen [...] Diese Art von Handlungen, anstatt der unnützen, verneinenden, gesetzmäßigen, die weder unser noch anderer Glück befördern und also lieber Untätigkeit als Handlungen heißen mögen (wie das Beten, Fasten, Almosengeben der Pharisäer) – einzuführen, war der Hauptzweck der Lehre Christi.“

90 Zum Theologumenon des Zorn Gottes siehe maßgeblich: Johann Anselm Steiger, „Aufklärungskritische Versöhnungslehre. Zorn Gottes, Opfer Christi und Versöhnung in der Theologie Justus Christoph Kraffts, Friedrich Gottlieb Klopstocks und Christian Friedrich Daniel Schubarts“, in: *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994), S. 125-172.

„nöthige Kraft und Nachdruck zu geben“<sup>91</sup> vermögen.<sup>92</sup> Andererseits aber können Gesetze und Strafen den Menschen nicht bessern:

Jemanden bessern, heißet entweder nur, denselben durch eine zwingende Furcht zu gewissen äußerlichen Handlungen bewegen und von andern zurückhalten, oder es bedeutet, ein Gemüth zu edlen Gesinnungen bringen, vermöge welcher es das Gute liebet und freywillig zur Ausübung bringet, gegen das Böse aber einen inneren Widerwillen hat und selbiges ohne Zwang meidet. Das Erstere kann durch Strafen erhalten werden, das Letztere aber keineswegs. Zu der Hervorbringung des Letztern reicht kein Gesetz, keine Strafen, kein Zwang zu, sondern dasselbe muß durch höhere Bewegungs-Gründe bewirkt werden.<sup>93</sup>

Das paradoxe Zugleich von Gesetz und Freiheit sieht Jacobi nun im Geheimnis des Sühnetods Christi, indem durch die stellvertretende Strafe Gottes an seinem Sohn einerseits das Gesetz unerbittlich in Kraft bleibt und doch durch die Tatsache der Stellvertretung von diesem Tod eine „Erleuchtung und Verbesserung des menschlichen Geschlechts“<sup>94</sup>, d.h. eine Motivation (höhere Bewegungs-Gründe) zur freiwilligen Erfüllung des Gesetzes ausgeht, die die Gesetze und Strafe allein nicht haben könnten. So steht das Evangelium Christi auch hier als Energiequelle in inklusiver Opposition zu den Gesetzen Gottes. Diese inklusive Opposition von Gesetz und Leben findet sich nun nicht nur in Theologie und Biologie, sondern auch im Hinblick auf das *Leben der Bevölkerung und des Staates*, im Polizeidiskurs um 1800.

Was aber hat die Polizei mit dem Leben zu tun? Die Polizeilehre, wie sie Mitte des 18. Jahrhunderts als Teilgebiet des Kameralismus systematisiert wird (Justi, Sonnenfels), hat als „kameralistische Polizei“ ihr Zentrum in der staatlich verwalteten Ökonomie, bzw. in der Sicherung des Außenhandels. Georg Darjes setzt entsprechend das Ziel der Polizei in die „Erhaltung und Vermehrung der jährlichen Einkünfte der Innwohner eines Staates.“<sup>95</sup> Von Anfang an aber ist die Polizei auf den rein ökonomischen Zweck und die merkantilistische Außenhandelspolitik nicht begrenzt. Das zeigen schon die Begriffe, die als Zielgrößen polizeilicher Tätigkeit immer wieder genannt werden: Wohlfahrt, Sicherheit und Glückseligkeit.<sup>96</sup> Über die engere kameralistische Polizeidefini-

91 Johann Friedrich Jacobi, *Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Religion*, zweyte verbesserte Auflage, Hannover 1776, S. 210. Der evangelische Theologe und Schriftsteller J. F. Jacobi (1712-1791) ist der Onkel von Friedrich Heinrich sowie von Johann Georg Jacobi.

92 Gegen den Zweck der Strafe als Wiedervergeltung und für die Funktion der Abschreckung plädiert auch wirkmächtig Cesare Beccaria, *Über Verbrechen und Strafen*. Nach der Ausgabe von 1766, übers. und hg. von Wilhelm Alff, Frankfurt am Main, Leipzig 1998, S. 83f. (§12).

93 Jacobi, *Abhandlung* (wie Anm. 91), S. 212.

94 Ebd., S. 217.

95 Zit. n. Rainer Schulze, *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982 (= Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft XXV), S. 97.

96 Ulrich Engelhardt, „Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J.H.G. v. Justi)“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), S. 37-79.

tion hinaus entwickelt sie sich als ein Instrument, das staatlich relevante Handlungen auf der Ebene der hinter ihnen stehenden Kräfte und Energien reguliert.<sup>97</sup> Die Polizeilehre reflektiert auf „Vermögen“ nicht nur im Sinne materieller Güter, sondern zugleich im Sinne menschlicher Kraftressourcen und deren Steigerungsmöglichkeiten.<sup>98</sup> In diesem Sinne macht Sonnenfels, dessen polizeiliches Grundprinzip eigentlich die „innere Sicherheit“ ist, die Bevölkerungsvermehrung zum alleinigen Kriterium der Staatswissenschaft.<sup>99</sup> Begründet wird dies mit einer immer anzustrebenden und zugleich am Ursprung des Staates stehenden „Vermehrung der Kräfte“<sup>100</sup>. Zu den Kräften als Objekte der Polizei gehören neben den physischen auch die psychischen Kräfte, wie zum Beispiel die „Triebfedern, die Handlungen der Bürger in Bewegung zu setzen.“<sup>101</sup> Die Polizei „spornt den Trägen zur Arbeit, und öffnet der Emsigkeit die Wege zur Nahrung, zur Bequemlichkeit.“<sup>102</sup> Letztlich zielt die Polizei auf Energien von Handlungen, auf Motivation, Begehren und Willen: „Die unumschränkste Gewalt ist diejenige, die bis in das Innerste dringt, und nicht weniger über den Willen, als über die Handlungen ausgeübet wird.“<sup>103</sup>

In dem Maße nun, wie die Polizeiwissenschaft sich von der engeren Bindung an die kameralistische Herkunft löst und in dem Maße auch, wie ab Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts die Medizinische Polizei sich als eigener Zweig ausdifferenziert, bildet das „Leben des Staates als Leben der Bevölkerung“<sup>104</sup> das eigentliche Objektfeld der Polizei. Alle Bereiche, um die die Polizei sich kümmert, Auf- und Zunahme der Bevölkerung, wirtschaftliche Förderung, Verhütung von Armut und Hungersnot, Abwehr von Krankheiten und Katastrophen, Feuerschutz, ja sogar die Sorge um gute Sitten und Religion haben letztlich in der Metapher des ‚Lebens‘ (Energie, Kräfte, Vermögen, Triebfedern) und zugleich im biologischen Begriff des physischen Lebens ihren gemeinsamen Nenner.<sup>105</sup> Franz Joseph Bob kann daher kurz und bündig formulieren,

97 Vgl. dazu Josph Vogl, „Die zwei Körper des Staates“, in: Jan-Dirk Müller (Hg.), *„Aufführung und Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart, Weimar 1996, S. 562-574.

98 Vgl. hierzu auch Barbara Stolberg-Rilinger, *Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaats* (= Historische Forschungen, Bd. XXX), Berlin 1986, S. 109.

99 Joseph von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizey- Handlung- und Finanzwissenschaft*. Theil 1. Dritte Auflage, Wien 1777 (zuerst 1765): „Wir nehmen demnach die Vergrößerung der bürgerlichen Gesellschaft, durch Beförderung der Bevölkerung zum gemeinschaftlichen Hauptgrundsätze der Staatswissenschaft.“ (S. 25). Wegweisend auch die Studie von Medicus, *Über den Bevölkerungszustand in Churpfalz vorzüglich in Mannheim*, Frankfurt Main, Leipzig 1769. Bei Zacharias Gottlieb Husty, *Diskurs über die medizinische Polizei*, Bd. I, Preßburg, Leipzig 1786, S. 20, heißt es dann: „und ich eben so gut medizinische Bevölkerungs- als medizinische Polizeiwissenschaft sagen kann.“

100 Sonnenfels, *Grundsätze* (wie Anm. 99), S. 24.

101 Franz Joseph Bob, *Von dem Systeme der Polizeywissenschaft und dem Erkenntnisgrundsätze der Staatsklugheit und ihrer Zweige*, Freiburg 1779, S. 27.

102 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 116f.

103 Sonnenfels, *Grundsätze* (wie Anm. 99), S. 28.

104 Vogl, „Körper“ (wie Anm. 97), S. 571.

105 Die Triebfedern zur Arbeit können dann auch medizinisch-sexualphysiologisch gefaßt werden: „Was bei der Uhr die Feder ist, ist bei dem Menschen der Samen.“ So Bernhard Christian

daß sich die Aufmerksamkeit der Polizei auf all das erstreckt, „was unmittelbar zur Fortdauer und Erhaltung des Lebens gehöret.“<sup>106</sup> Das Leben der Bürger selbst – unterhalb ökonomischer Kategorien – rückt ins Zentrum. Christian Rickmann nennt „das Leben eines jeden Mitbürgers, er sey arm, oder wohlhabend, ein Capital, von welchem der Staat die Nutzung zieht.“<sup>107</sup> Und für dieses Kapital ist im Kern die Medizinalpolizei zuständig, die nun auch mehr und mehr den polizeilichen Primat beansprucht. Wenn die Grundlage für das ‚Leben‘ des Staates dessen Bevölkerung und deren körperliche und geistige Kräfte sind, dann steht, gerade wenn eine Abnahme dieser Kräfte zu konstatieren ist, die medizinische Polizei an erster Stelle.<sup>108</sup> „Erst“, so formuliert Henrici 1808, „muß der Staat Gesundheit und Leben in Sicherheit bringen, ehe er sich um Freiheit und Eigentum kümmern darf.“<sup>109</sup>

In welchem Verhältnis steht nun der polizeiliche Bezug auf das ‚Leben‘ zu den Gesetzen des Staates? Die Polizeilehre entwickelt sich und steht – sowohl aufgrund ihrer akademischen Fachtradition als auch aufgrund ihrer spezifischen und weiten Regelungsobjekte – diesseits des Rechts.<sup>110</sup> Dennoch sind es zunächst Gesetze, die in der Polizeiwissenschaft als Mittel zur Erreichung der formulierten Endzwecke vorgeschlagen werden. Sonnenfels freut sich angesichts dieser Ausweitung der Gesetzgebungstätigkeit durch die Polizei: „Die Menschheit muß der Gesetzgebung für die Pünktlichkeit, zu welcher sie herabsteigt, Dank wissen.“<sup>111</sup> Entsprechend ist es ihm ein Hauptanliegen, das Gesetz als Medium für Regelungen in hohes Ansehen zu setzen und den Grundsatz zu befestigen: „was die Gesetze immer befehlen, ist gut.“<sup>112</sup> Die kameralistisch bestimmte Polizeiwissenschaft sucht das Steuerungsheil in der polizeilichen Gesetzgebung, darin, ähnlich wie die französischen Materialisten, die Menschen mit Gesetzen zur Tugend zu reizen und vom Laster abzuschrecken, sie folgen einem Maschinen-Paradigma mechanischer Kräftesteuerung.<sup>113</sup>

---

Faust, *Wie der Geschlechtstrieb der Menschen in Ordnung zu bringen*, Braunschweig 1791, S. 9. Der gesamte medizinalpolizeiliche Onaniediskurs sorgt sich um die Quellen der Kraft und Tätigkeit für den Staat.

106 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 107.

107 Christian Rickmann, *Von dem Einfluß der Arzneiwissenschaft auf das Wohl des Staats und dem besten Mittel zur Rettung des Lebens*, Jena 1771, S. 30.

108 Vgl. Johann Peter Frank, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, Bd. I, dritte verbesserte Auflage, o.O. 1786, S. 81.

109 Georg Henrici, *Grundzüge zu einer Theorie der Polizeiwissenschaft*, Lüneburg 1808, S. 246.

110 Michael Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Band I: Reichspublizistik und Polizeywissenschaft 1600-1800*, München 1988, S. 377ff.

111 Sonnenfels, zit.n. Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 104, FN 28. So lobt auch Johann Peter Frank, *System einer vollständigen medicinischen Policey*. Bd. III, Mannheim 1783, S. XIV/XV die parisische Polizeyverordnungen, weil sie „bis auf die geringsten Gegenstände“ gehen.

112 Sonnenfels, zit. n. Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 103.

113 „Der theoretische Ursprungsort der Auffassung des Staats als Maschine ist zweifellos in Deutschland die Kameralwissenschaft im weitesten Sinne und die daran orientierte Staatslehre etwa seit der Jahrhundertmitte.“ Stolberg-Rilinger, *Maschine* (wie Anm. 98), S. 84.

Gleichzeitig aber entwickelt sich innerhalb der Polizeiwissenschaft eine Modifikation bzw. eine mehr oder weniger deutliche Zurückweisung des Gesetzesbegriffs zur Beschreibung polizeilichen Wirkens. Die Modifikation bzw. Veränderung des Gesetzesbegriffs selbst hat mit der erhobenen Forderung zu tun, „daß die Polizey-Gesetze beständig auf den gegenwärtigen Zustand des gemeinen Wesens eingerichtet werden müssen, und dannhero unaufhörlich der Veränderung unterworfen sind.“<sup>114</sup> Da die Polizei mit dynamischen Größen zu tun hat, mit Kräften, Vermögen, Energien, Bevölkerung, Einkünften etc. muß sie selbst dynamisch sein, so dynamisch, daß dies mit der Festigkeit der nach dem Modell von Naturgesetzen gedachten gesetzlichen und naturrechtlichen Normen nur schwer in Übereinstimmung zu bringen ist.<sup>115</sup> Die Objekte der Polizei verlangen eine Steuerungsflexibilität, die die Folgen der eigenen Handlungen wiederum als Grundlage weiterer Handlungen berücksichtigen kann, also eine rückkoppelnde Steuerung.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich nun eine Auseinandersetzung zwischen Strafrecht und Polizeilehre am Ende des 18. Jahrhunderts bzw. ein diskursiver Ausdifferenzierungsprozeß zwischen Justiz und Polizei.<sup>116</sup> Das Staatswissen, so formuliert Joseph Vogl, zerfällt „in die beiden Teile von juridischer Codifikation und Beschreibung sozialer Kräftefelder.“<sup>117</sup> Zu dieser Ausdifferenzierung von Recht und Polizei gehört auch die begriffliche Unterscheidungen zwischen „Kriminalverbrechen“ und „Polizeivergehen“, die seit den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts gängig wird<sup>118</sup>, und die Unterscheidung von Verordnungen bzw. Anstalten einerseits und Gesetzen andererseits.<sup>119</sup> Die Selbstbeschreibungen polizeilicher Tätigkeit in den Lehrbüchern der Polizeiwissenschaft folgen nun verstärkt einem Selbstverständnis, das sich vom Begriff des Gesetzes distanziert, bzw. die Notwendigkeit der polizeilichen *Supplementierung* der staatlichen Gesetze im Hinblick auf Kräftesteuerung immer stärker hervorhebt.

Johann Peter Frank in seinem *System einer vollständigen medicinischen Polizey* bezieht sich zur Verteidigung und Begründung der polizeylichen Gesetzgebung einerseits auf die „Mosaischen Polizeygesetze“ und ihre Regelungreichweite bzw. „Genauigkeit“, die er bewundert: sie übertreffen „alle in

114 Justi, zit.n. Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 94.

115 Vgl. hierzu ebd., S. 31.

116 Vgl. Peter Preu, *Polizeibegriff und Staatszwecklehre. Die Entwicklung des Polizeibegriffs durch die Rechts- und Staatswissenschaften des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1983 (= Göttinger Rechtswissenschaftliche Studien, Bd. CXXIV), S. 214-220.

117 Joseph Vogl, „Romantische Ökonomie“, in: Inge Baxmann, Michael Franz, Wolfgang Schäffner (Hg.), *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*, Berlin 2000, S. 227-245, hier S. 228.

118 Diese Unterscheidung geht auf Montesquieu zurück: Das 24. Kapitel des 26. Buches ist überschrieben: „Darüber, daß Polizeivorschriften einer anderen Gattung angehören als die übrigen Zivilgesetze.“ Siehe hierzu: Preu, *Polizeibegriff* (wie Anm. 116), S. 216-220.

119 In der Staatslehre des Absolutismus gab es keinen „als zwingend angesehenen Gegensatz zwischen Gesetz, Verordnung und Einzelakt.“ Stolleis, *Geschichte* (wie Anm. 110), S. 373.

irgend einem Staate je getroffene öffentliche Gesundheitsanstalten bei weitem.“<sup>120</sup> Andererseits versucht Frank die polizeilichen Verordnungen vom Gesetzesbegriff zu lösen, indem er eher auf Motivation (gutes Beispiel) oder normalisierende Strategien<sup>121</sup> setzt:

Wen immer die Vielheit der von mir, der öffentliche Gesundheit wegen, aufgestellten Vorschläge abschrecken mag, dem gebe ich zu bedenken: daß ein kluger Gesetzgeber eine Menge von Regeln im Kopfe haben muß, welche er, ohne Edikt und angeschlagene gedruckte Verordnung, entweder durch ein gutes Beyspiel, oder sonst auf eine, dem Publikum unmerkbare, Weise, heilsam in Ausübung zu bringen wissen wird. [...] Wir thun doch jetzt tausend Dinge von uns selbst und ohne obrigkeitlichen Befehl, zu deren Einführung vormals eigene Gesetze erforderlich waren.<sup>122</sup>

Die Kritik am Gesetz ist – vor allem – formal, da ihm auch hier jegliches energetisches Potential abgesprochen wird. Im Diskurs der Polizeilehre geht es nicht allein um gesetzmäßiges, sondern um „nützliches“ und produktives Handeln. In diesem Sinne relativiert sogar Sonnenfels die Gesetze:

Es ist viel, wenn Ordnung und Friede in allen Theilen des gemeinen Wesens herrschen. Es ist viel, wenn der Staat ruhig ist, und die Gesetze beobachtet werden. Wofern man aber dabey stehen bleibt, wird aller Orten mehr Schein, als Wirklichkeit vorhanden seyn.<sup>123</sup>

Man kann zwar Übertretungen mittels Gesetzen markieren, sichtbar machen und strafen, aber man kann mit Gesetzen nicht bis zur Handlungsmotivation durchdringen. „Denn er [der Gesetzgeber] ist blos Mensch, dem das Innere der Herzen verborgen ist; die Handlungen der Seele sind außer seinem Gebiete. Aber er hüte sich, mit dem äußern Schimmer der politischen Tugend sich zu beruhigen.“<sup>124</sup> In dem diskursiven Ausdifferenzierungsprozeß zwischen Justiz und Polizei, der sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts vollzieht, erscheint die Polizei als dynamisches Element und als ein die Gesetze supplementierendes und produktiv übersteigendes Element.<sup>125</sup> „Auch das bürgerliche, und das peinliche

120 Frank, *System* (wie Anm. 111), S. XI.

121 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, übers. von Michaela Ott, Frankfurt am Main 1999, S. 48ff.

122 Ebd., S. X/XI. Auch Hans Ernst von Globig und Johann Georg Huster sprechen in ihrer preisgekrönten *Abhandlung von der Criminal-Gesetzgebung*, Zürich 1783. Reprint: Frankfurt am Main 1969, S. 20 davon, daß die Polizei „den Bürger, wo möglich, auf eine unmerkliche Art von den Irrwegen abführen“ müsse.

123 Sonnenfels, *Grundsätze* (wie Anm. 99), S. 28.

124 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 97.

125 Vgl. zum Beispiel: Ernst Carl von Wieland, *Geist der peinlichen Gesetze*. Erster Theil. Leipzig 1783, S. 102: Während die peinliche Gesetzgebung mit „Furcht“ operiert, werden die „Polizeigesetze“ als „zum Fleiß und zur Thätigkeit zu beleben vermögend“ beschrieben. Der Zweck der Polizei ist, „den Bürger näher und fester mit dem ganzen Staat, dessen Mitglied er ist, zu verbinden“ (149). Den Endzweck des Ganzen in das „Interesse“ des Einzelnen „zu verweben“ (so S. 150) ist ein Ziel, das nur die Polizei, aber nicht die peinlichen Gesetze erreichen können.

Recht hat die Sicherheit des Vermögens zum Endzwecke; aber die Vermehrung dessen kömmt einzig der Polizey zu“<sup>126</sup>, wobei Bob „Vermögen“ als alles das definiert, „wodurch sich der Bürger thätig erweisen kann.“<sup>127</sup> Und es ist auch die dem biologischen und metaphorischen ‚Leben‘ verpflichtete schützende und fördernde Funktion der Polizei<sup>128</sup>, die es rechtfertigt, daß sie mitunter die Gesetze der Strafjustiz aufhebt: „nur dann darf sich die Polizei erkühen, die Gesetze der Justiz aufzuheben oder zu ändern, wenn dieselben durch ihre physischen Folgen im Großen einen ausgemachten, überwiegenden und beständigen Nachteil für die eigenen Objekte des Rechts haben.“<sup>129</sup> Während die Justiz gewissermaßen folgenblind tut, was sie tun muß, reflektiert die Polizei die Folgen aller Handlungen (auch die der eigenen) in Bezug auf das biologische und energetische Leben des Staates und macht dann diese Folgen wiederum zur Grundlage weiterer Entscheidungen.<sup>130</sup> Während sich die Justiz allein auf sichtbare Handlungen bezieht, geht es der Polizei um die unsichtbaren Energien und Kräfte hinter den Handlungen – und deren Rückwirkungen auf die Kräfte. „Die Polizei ist die stete Reflexion des Staates auf sich selbst – Oberaufsicht, welche zugleich auch die Richtung und Spiel der lebendigen Erscheinung des Staates bestimmt.“<sup>131</sup> Im Organismus des Staates besetzt die Polizei gewissermaßen die Position eines Rückkopplungsrelais für Kräfte und Energien. Bei Frank führt der Gedanke der rückkoppelnden Kräftesteigerung sogar zur Aufforderung – in Analogie zur optimierenden Züchtung bestimmter Tierrassen –, eine die menschlichen Kräfte steigernde menschliche Selbstzucht zu betreiben.<sup>132</sup>

In dem Moment, wo man, wie Lenz, Energie und Handlung unterscheidet und beide in ein Verhältnis der Rückkopplung bringt, werden Institutionen und Instanzen denkbar, die Handlungen in Bezug auf die hinter ihnen stehenden Energien erfassen und im Hinblick auf Rückkopplungseffekte von Kräften zu steuern versuchen. Das ist die Aufgabe der Polizei um 1800.<sup>133</sup>

126 Ebd., S. 88.

127 Ebd., S. 86.

128 Vgl. auch Georg Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), der die Differenzierung zwischen Polizei und Justiz für entscheidend zum Verständnis der gesamten Staatslehre hält. „Es darf der Polizei aber nicht bloß daran gelegen seyn, das Ermatten der bürgerlichen Thätigkeit zu verhüten, sondern den regsamsten Geist der Industrie zu verbreiten, nicht bloß, den gemeinen Wohlstand nicht sinken zu lassen, sondern ihn zu immer höheren Graden und neuen Keimen des Nationalwohls zu fördern, nicht bloß den menschlichen Krankheiten vorzubeugen, sondern das *lebendigste physische und geistige Kraft- und Gesundheitsgefühl* zu erwecken.“ Ebd., S. 45f. Hervorhebung von mir.

129 Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), S. 127.

130 Vgl. zur These, daß der Diskurs über den Kindermord, der auch ein (medizinal-)polizeilicher Diskurs ist, durch das Aussetzen des Prinzips des Gesetzes einsetzt, den Beitrag von Michael Niehaus in diesem Band.

131 Johann Jakob Wagner, *Grundriß der Staatswirthschaft und Politik*, Leipzig 1805, §859, zit. n. Stolleis, *Geschichte* (wie Anm. 110), S. 391.

132 Frank, *System* (wie Anm. 108), S. 81.

133 In der Forschung wird die Geschichte der Polizei zumeist an Hand der binären Opposition von Fremdsteuerung und Selbststeuerung erzählt. Durch die Kantische Philosophie ändere sich das Denken über Staat und Polizei radikal, werde doch nun jede Förderung der privaten

Im Rahmen dieser Aufgabenbestimmung der Polizei, mit, gegen und über die Gesetze hinaus energetisch zu wirken, verschiebt sich dann auch der Status der Religion.<sup>134</sup> Von einer Begründungsinstanz des Rechts und der guten Ordnung wird sie nun – als „Triebfeder“ – zu einem Objekt der Polizei: „Da nun Religion und Tugend die Haupttriebfedern sind, die *Kräfte des Staates zu beleben*, so hat die Polizey aufmerksam zu seyn, daß die Jugend in den Grundsätzen der Religion, und Sittenlehre gründlich unterrichtet werde.“<sup>135</sup> Die Polizei sorgt nicht nur für die Verbreitung der frohen Botschaft, sie wird – in Analogie zu der von ihr bewirkten Selbsttranszendenz – selbst gedacht als eine Art Lebenskraft des Staats. So soll die Polizei nach Bob die körperlichen und geistigen Fähigkeiten (=Vermögen) der Menschen steigern und fördern, damit der Staat lebt: „Ohne diese geistigen Kräfte, die dem Staatskörper Leben und Thätigkeit ertheilen, würde er eine unbewegliche Maschine seyn.“<sup>136</sup> So verteidigt die Polizei auf Staatsebene das ‚Leben‘ ganz parallel zur Wirkung der Lebenskraft gegen die destruktive Naturkausalität: „Die Existenz des Menschen“, so erklärt Henrici den Unterschied zwischen Polizei (Leben) und Justiz (Gesetz),

hängt nicht bloß mit Menschen [das ist der Bereich der Justiz, J.L.], sondern auch mit der allgemeinen Natur, mit der animalischen so wie mit der organischen und unorganischen zusammen, und die verderblichen Einflüsse derselben auf seine besondere Natur sind so mannichfaltig oder überwältigend, daß er als Einzelwesen zur Ableitung und Milderung derselben weder Macht noch Kenntnisse genug hat.“<sup>137</sup>

Während die Justiz für die Beziehung Mensch-Mensch verantwortlich ist, so die Polizei für die Relation zwischen Mensch und Natur, Organismus und Umwelt.

Henrici kommt nun ganz am Ende seiner Abhandlung – und damit schließt sich der Kreis zwischen Theologie, Lebenswissenschaft und Polizeiwissenschaft

---

Glückseligkeit als Tyrannei staatlicher Fremdsteuerung abgelehnt zugunsten eines auf bloße Sicherheit beschränkten Staats. Gleichwohl wird dann aber doch festgestellt, daß unterhalb dieser Wendung die alten polizeilichen Fördermaßnahmen über die Sicherheit hinaus unter neuem Namen – der „mittelbaren“ Beförderung der Sicherheit – in Kraft bleiben. (Vgl. Preu, *Polizeibegriff* [wie Anm. 116], S. 224-231) Die Polizei bildet eben um 1800 gar keinen Gegensatz zur Idee der Selbststeuerung, im Gegenteil, sie ist das *Organ* der Selbststeuerung. Vgl. Johann Jakob Wagner, *Grundriß der Staatswirthschaft und Politik*, Leipzig 1805, S. 68, der die Polizei als „Organ der positiven Lebendigkeit des Staats“ bezeichnet.

134 Vgl. hierzu Schulze, *Policey* (wie Anm. 95), S. 125ff.

135 Bob, *Systeme* (wie Anm. 101), S. 99. Hervorhebung von mir.

136 Ebd., S. 91. Zur Ablösung der Mechanismus- durch die Organismusmetapher im Staatsdiskurs vgl. Stolberg-Rilinger, *Maschine* (wie Anm. 98), S. 202ff.

137 Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), S. 73. Vgl. auch Wagner, *Grundriß* (wie Anm. 133), S. 180: „Wie der Einzelne gegen Klima, zufällige physische Einflüsse und schädliche Thiere, Leben, Gesundheit und Besitz zu sichern bemüht ist, so übernimmt die Polizey diese Sorge für das Ganze.“

– auf Moses und Jesus zu sprechen. Ohne den Bezug explizit herzustellen, wird doch deutlich, daß er die Unterscheidung von Justiz und Polizei, an der er über 350 Seiten gearbeitet hat, nun auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament appliziert. Moses sei zwar der „größte Gesetzgeber der Welt“<sup>138</sup>, aber die Tatsache, daß seine „Nazion gleichwohl, als universalhistorische Völkerschaft, wenig Epoche gemacht hat“ (ebd.), liege an eben dieser „Größe des Gesetzgebers“ selbst. Die vielen und heiligen unwandelbaren Gesetze haben die Kräfte und Freiheiten in Fesseln gelegt und dazu geführt, daß die „Moral sich an Heuchelei und an den Buchstaben hing.“<sup>139</sup> Im Hinblick auf Handlungsenergie und Moral sind Gesetze kontraproduktiv. Daher läuft, „so sanft Jesus seine Reformation auch begann“, diese dennoch auf „eine allmähliche Zerstörung ihres [der Gesetzgebung, J.L.] eigentlichen Wesens“ heraus:

so wenig er [Jesus, J.L.] durch kühne Neuerungen glänzen wollte, so zeigte sich doch schon ein paar Jahre nach seinem Hinscheiden das große Schisma, das zwischen seiner rein-moralischen Religion und einer rein-theokratischen Verfassung schlechthin eintreten mußte.<sup>140</sup>

So wie die Justiz auf die Seite von Moses theokratischer Verfassung gehört, so gehört die Polizei auf die Seite Jesu und seiner moralischen Religion: sie liefert im Staat mit und über die Gesetze hinaus (mitunter sogar gegen sie) jene Lebensenergie, ohne die der Staat nur eine tote Maschine wäre: „Die Justiz hält die Elemente des Staates zwar zusammen, die Polizey aber belebt sie.“<sup>141</sup>

---

138 Henrici, *Grundzüge* (wie Anm. 109), S. 347.

139 Ebd., S. 350.

140 Ebd., S. 352.

141 Wagner, *Grundriß* (wie Anm. 133), S. 67.