

POLYLOGE

Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit Eine Internetzeitschrift für „Integrative Therapie“

(peer reviewed)

2001 gegründet und herausgegeben von:

Univ.-Prof. Dr. mult. **Hilarion G. Petzold**, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen, Donau-Universität Krems, Institut St. Denis, Paris, emer. Freie Universität
Amsterdam

In Verbindung mit:

Dr. med. **Dietrich Eck**, Dipl. Psych., Hamburg, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen

Univ.-Prof. Dr. phil. **Liliana Igrić**, Universität Zagreb

Univ.-Prof. Dr. phil. **Nitza Katz-Bernstein**, Universität Dortmund

Prof. Dr. med. **Anton Leitner**, Department für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie, Donau-Universität
Krems

Dipl.-Päd. **Bruno Metzmacher**, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Lic. phil. **Lotti Müller**, MSc., Psychiatrische Universitätsklinik Zürich, Stiftung Europäische Akademie für
psychosoziale Gesundheit, Rorschach

Dipl.-Sup. **Ilse Orth**, MSc., Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Dr. phil. **Sylvie Petitjean**, Universitäre Psychiatrische Kliniken Basel, Stiftung Europäische Akademie für
psychosoziale Gesundheit, Rorschach

Prof. Dr. päd. **Waldemar Schuch**, M.A., Department für Psychosoziale Medizin, Donau-Universität Krems,
Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Prof. Dr. phil. **Johanna Sieper**, Institut St. Denis, Paris, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen

© *FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Düsseldorf/Hückeswagen.*

Ausgabe 21/2009

**Überlegungen zu Macht- und Selbstverhältnissen bei Michel Foucault und
deren mögliche Bedeutungen für (europäische) Ausblicke auf die Samurai
und die Budo-Kampfkünste**

Alexander Ewald, Firmenich (Voreifel/Rheinland)

0. Überblick

0.1 Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

2. Macht- und Selbstverhältnisse bei Foucault

2.1 Versuch eines Überblicks

2.2 Überwachen und Strafen: Disziplinarmacht & Moderne

2.2.1 Drei Modelle: Marter, Reformer und Reformatorien

2.2.2 Von gelehrigen Körpern, guter Abrichtung und dem Panoptismus

2.2.3 Das Gefängnis und die Delinquenz

2.3 Weitere Machtverhältnisse und die Sorge um sich selbst

3. Von Europa nach Japan und zurück

3.1 Allgemeine Vorbemerkungen zu Japan

3.2 Samurai und Bushido: Die Ritter des fernen Ostens & ‚ihr‘ Weg

3.3 Exkurs: Zen

3.4 Budo

3.4.1 Budo: Kampfkünste Japans

3.4.2 Budo in Pädagogik, Therapie und Wirtschaft

3.5 Überlegungen zu Japan, Bushido, Budo und Foucault

Zusammenfassung / Summary

Schlüsselwörter / Keywords

4. Literaturverzeichnis

5. Über den Autor

1. Einleitung

Im Jahr 1975 erschien in Frankreich das Buch „Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses“ von Michel Foucault¹, nachdem er in den Jahren vorher in der GIP (Groupe d’information sur les prisons) aktiv war. Die GIP war eine von französischen Intellektuellen im Jahr 1971 gegründete Bewegung und setzte sich für Gefangene in Gefängnissen ein. Dabei wurde versucht, Informationen zu sammeln und die Gefangenen selbst zur Sprache kommen zu lassen und nicht, ihnen Sprachrohr zu sein, Reformen vorzuschlagen, oder – wie Sartre – „die Wahrheit denen [zu verkünden,] die sie noch nicht sahen“ (vgl. ausführlicher die drei Quellen: Bogdal, 2008: 68ff. Jäger, 2000: 15ff. ebenso wie Miller, 1995: 270ff. (Zitate)). Foucault ging es dabei aber weniger um eine Verbesserung konkreter Haftbedingungen, sondern eher „darum, ‚die soziale und moralische Trennung zwischen Unschuldigen und Schuldigen in Frage‘ zu stellen“ (Schneider, 2002: 120)².

„Überwachen und Strafen“ blieb nicht unbeachtet, nein, es wirkte irritierend, „paralysierend“: Es fehlten Vorschläge zur praktischen Anwendbarkeit des Buches in der Gefängnisreform und Miller (1995: 344) hält prägnant fest: „Sollten solche Leser durch Zweifel gelähmt werden, um so besser“ – Foucault sagten, Berichten seines damaligen Freundes Defert zufolge, diese öffentlichen Reaktionen durchaus zu.

Ein zeitlicher Sprung ins Jahr 1984: Einen Tag vor Beendigung seiner Lehrtätigkeit am College de France traf sich Foucault mit einem jungen Studenten namens Philip Horvitz, der Foucault die Tage zuvor folgende Frage gestellt hatte:

„Kann der Künstler über ‚die Struktur‘ [ökonomische, gesellschaftliche Beschränkungen – A.E.] hinausgehen? Oder ist er dazu verdammt, eine Ware, eine Marionette zu sein?“ (Miller, 1995: 515).³ Foucault antwortete dann, dass die „Tatsache der Macht [... einen fortwährenden Kampf mit sich bringe, dem man nicht entkommen könne“ und das *mit* „den Strukturen zu spielen – ihre Grenzen zu transformieren und zu ändern – [...] etwas anderes [sei], als *innerhalb* der Strukturen zu spielen“ (vgl. Miller, 1995: 516).

¹ Foucault setzte sich in seinem Leben auch mit dem Begriff des Autors auseinander und hatte seine Probleme mit den damit verbundenen Zuschreibungen, so dass man bspw. das Buch nicht mehr lese sondern immer Bezüge zum Autor herstelle, anstatt sich direkt auf den Text einzulassen.

Vgl. zum Autor bei Foucault: ÄdE: 49-57, 284ff.; OdD: 20-22; Konersmann, 2007: 53-71 und Jäger, 2000: 2, 6.

Anmerkung zur Zitierweise: Die Schriften Foucaults werden nach Siglen mit Seitenangaben zitiert, alle weiteren Quellen folgen alphabetisch zitiert möglichst vollständig dem Muster: Name, Jahr, Seitenangaben. Steht vor einer zitierten Quelle eine konkretisierende Aussage (z.B. „ausführlicher“) bezieht sich dies meist nur auf die direkt nachfolgende Quelle. Das parallele Auffinden als passend erachteter Gedanken wird durch ein kursives „auch“ kenntlich gemacht.

² An dieser Stelle zeigt sich, dass Foucault aufgrund seiner eigenen Fragen und Gedanken nur schwer ganz für eine Bewegung oder Richtung einzunehmen war, er selbst grenzte sich von Vorwürfen ab, nach denen er „den Propheten“ spielen würde (und zeigt auf, dass man ihm andererseits vorwirft, den Leuten nicht zu sagen, was sie tun sollen). Konersmann (2007: 56) dazu: „Soll es also darum gehen, den Verlierern in der Geschichte gegen die Widerstände und Repressionen der instrumentellen Vernunft nun endlich Gehör zu verschaffen? [...] Und doch besteht seine [Foucaults – A.E.] unbestrittene Radikalität nicht in erster Linie darin, gegen die Vereinnahmungen der Vernunft die bunte Vielfalt der Ereignisse und Bewegungen wiederhergestellt zu haben. [...] Weder gehört Foucault zu denen, die ‚ihr Selbst auszulöschen‘ wünschen, um ‚nur die Dinge reden zu lassen‘ noch spekuliert er auf die lizenzierte ‚Rolle der maskierten Wahrheit‘.“ Vgl. dazu u.a. auch ÄdE: 168f., 235ff. Konersmann, 2007: 56, 90f. Miller, 1995: 273

³ Ich fühle mich bei dieser Frage immer an den nach Adorno berühmt gewordenen Satz „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“ (Adorno, 2003: 43) erinnert. Vgl. zu Adorno und Foucault, die leider nicht Thema sein können u.a.: ÄdE: 83f. Jäger, 2000: 53, 57 und Konersmann, 2007: 86ff.

Mich als seit Jahren aktiven Kampfkünstler mit Neugierde und Interesse an möglichen weiteren Bedeutungen der Kampfkünste für Menschen, irritierte „Überwachen und Strafen“ beim Lesen ebenfalls. Es kam die Frage auf, wie Kampfkünste und sie einbeziehende Konzepte wie bspw. die Budopädagogik zu beurteilen sind: Sind auch sie beschränkend? Sind sie innerhalb der Struktur oder Möglichkeit, an ihren Grenzen zu spielen? Gibt es überhaupt eindeutige Zuordnungsmöglichkeiten?⁴ Die vorliegende Arbeit ist als Ausdruck dieser Verwirrung zu deuten und gleichzeitig der theoretische Versuch, die Verwirrung & auftretende Praxishemmung besser „greifen“ zu können. Daraus ergibt es sich, dass dieser Text Züge eines persönlichen Textes (mit)trägt.

Inhaltlich gilt es erstens zu überprüfen, ob die hier dergestalt aufgemachte Opposition zwischen (Disziplinar-)Macht und Freiheit Foucaults Überlegungen zu diesem Themenkomplex adäquat erfasst, was anhand einer Darstellung zu Macht- und Selbstverhältnissen geschehen soll. Anschließend folgt eine Vorstellung des Bushido und des Budo und deren Bedeutungsmöglichkeiten für Therapie, Pädagogik etc, die dann mit Foucault zusammenhängend kritisch beleuchtet bzw. als weitere Problem- und Fragefelder kurz angerissen werden sollen. Inwieweit mir dies plausibel, punktiert und sinnvoll gelingt, oder ob hier – bildlich gesprochen – nur eine Menge Staub aufgewirbelt wird, in dem man nichts konkretes sieht, mag der mir wohlwollend und kritisch gewünschte Leser entscheiden – für Meinungs austausche stehe ich gerne zur Verfügung.

2. Macht- und Selbstverhältnisse bei Foucault

2.1 Versuch eines Überblicks

Michel Foucault (1926-1984) wurde im Jahr 1970 Professor am berühmten, reputablen College de France und er nannte seinen Forschungs- und Lehreschwerpunkt „Geschichte der Denksysteme“. In seinen Schriften behandelte er verschiedene Gebiete – vor allem geschichtliche und philosophische Aspekte unter teils unüblichen Perspektiven (vgl. dazu bspw. OdD: 35ff. oder prägnant zu Überwachen und Strafen: Bogdal, 2008: 70. Miller, 1995: 344f.), wobei ihn dabei interessierte, wie bestimmte Phänomene, Ansichten, „Wahrheiten“ auftraten, wann und warum sie dies taten. Er wollte, wie er es einmal sinngemäß in einem Interview ausdrückte, die Geschichte einer „Bühne“, eines „Theaters“ schreiben, wo „Wahrheitsspiele“ aufgeführt werden – für das Theater selbst greift die Wahr/Falsch-Differenz nicht, weil es sonst nicht funktionieren würde (vgl. ÄdE: 220ff., 226ff. DeE III: 718ff., *auch*: Jäger, 2000: 6ff.).⁵

In einem 1983 erschienenen Interview („Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit“ - Vgl. ÄdE:191ff.) erläutert Foucault, dass es für die genealogische Analysen

⁴ Bestärkt in der Hoffnung, mit Foucault bei den japanischen Kampfkünsten vielleicht nicht völlig auf dem Holzweg zu sein wurde ich dann später *auch* durch Kiku (2004:160) und noch später durch Petzold/Bloem/Moget (2004: 36, 58, 77), deren Überlegungen deutlich mehr Kontur zeigten, als meine bis dato eher assoziativen Überlegungen. Darüber hinaus stellt sich für die Budo-Kampfkünste, in die ich bisher nur einen zeitlich kurzen Einblick hatte, die westlich aufgearbeitete Quellenlage etwas leichter zugänglich dar als für meine seit Jahren praktizierten Kampfkünste (Jeet Kune Do – Jun Fan Kung Fu und Philipino Kali), weshalb ich mich auf die japanischen Samurai und die japanischen Budo-Kampfkünste beschränken möchte.

⁵ Ein Beispiel bringt Foucault im selben Interview (DeE III: 718ff.) für die Medizin: Für ihn sei, auch kompetenzbedingt, nicht wichtig, ob die Medizin wahres oder unwahres sage, sondern wie man Krankheit inszeniert habe.

drei thematisch miteinander verschränkte Bereiche/Achsen gebe, die er einigen seiner Bücher zuordnet (vgl. ÄdE: 188f. 202f.)

- Die Achse der Wahrheit: Wie konstituieren wir uns als Erkenntnissubjekte? (Die Geburt der Klinik und Archäologie des Wissens)
- Die Achse der Macht: Wie konstituieren wir uns als Subjekte auf einem Machtfeld, die andere beeinflussen? (Überwachen und Strafen)⁶
- Die Achse der Moral: Wie konstituieren wir uns als ethisch Handelnde? (Sexualität und Wahrheit)⁷

Saar (2008: 327) warnt dafür, die Tragweite dieses Modells zu überschätzen, aber als heuristische Orientierung dafür, wie sich Subjekte in den verschiedenen, wandelbaren Feldern von Wissen, Macht und Selbstverhältnissen zu bestimmten Zeiten auf welche Art und Weise konstituieren, sei es taugend (ebd.: 327). Vielleicht sollte man versuchen, der Unterscheidung zwischen ein Herangehen mit dem Modell an Schriften Foucaults und einem Einsortieren der Schriften Foucaults, wenn sie passend erscheinen, unterscheiden – vmtl. eine Gratwanderung⁸.

2.2 Überwachen und Strafen: Disziplinarmacht & Moderne

2.2.1 Drei Modelle: Marter, Reformer und Reformatorien

In „Überwachen und Strafen“ aus dem Jahr 1975 befasst Foucault sich auf den ersten zugänglichen Blick mit der Untersuchung eines historischen Wandels von „Strafstil“en (vgl. ÜuS: 14.)⁹. Eine entscheidende Rolle kommt bei dieser Untersuchung dem Körper zu und Foucault stellt die These auf, dass die Strafsysteme immer im Zusammenhang mit einer „politischen Ökonomie“ des Körpers“ zu betrachten sei, weil es – auch bei den zielverschobenen Strafformen (später mehr dazu) – „immer um den Körper“ gehe und dieser Körper sei in [politische] Machtverhältnisse, die sich ihm zuwenden, eingebettet. Die diffuse Unterwerfung des Körpers könne gewaltsam aber auch gewaltlos auf verschiedenste Weise geschehen (vgl. ÜuS: 36f.). Foucault fasst seine Buchabsicht so zusammen: „*Es soll also der Versuch unternommen werden, die Metamorphose der Strafmethoden von einer politischen Technologie des Körpers her zu untersuchen, aus der sich vielleicht eine gemeinsame Geschichte der Machtverhältnisse und der Erkenntnisbeziehungen ablesen lässt.*“ (ÜuS: 34)

⁶ Damit ist auch verträglich das Foucault 1982 in seinem Text „Subjekt und Macht“ (vgl. ÄdE: 81-104) schreibt, dass er „keine Machtphänomene“ analysieren wollte, sondern wie der Mensch – durchaus durch Objektivierungsformen – zum Subjekt wird. Ob & wie dies bspw. in „Überwachen und Strafen“ geschieht, möchte ich an geeigneter Stelle kurz zeigen.

⁷ Dies passt zu der Aussage Foucaults in seinem Text „Subjekt und Macht“ (1982), wo er schreibt: „Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt“ (vgl. ÄdE: 81). Vgl. dazu auch Jäger, 2000: 4 und Saar, 2007: 326ff.

⁸ Auch treffend finde ich die bildhaften abschließenden Ausführungen Konersmanns (2007: 91): „Foucaults Schriften [...] erinnern an die Aufzeichnungen eines Fremden, der die Welt der gelebten Bedeutungen aus weitester Ferne betrachtet [...]. Und doch liegt der Fall so klar und eindeutig nicht. Kaum nämlich haben wir ihn dort, weitab von allem geschehen, entdeckt, bemerken wir ihn plötzlich ganz in der Nähe, wie er sich in praller Sonne über die Dinge des Lebens beugt.“

⁹ Dieser Wandel in den Ansichten zur Bestrafung dürfte Foucaults Anliegen näher sein, als eine historische Analyse der Entstehung des Gefängnisses, wie später noch angedeutet wird.

Zeitalter der Marter: Machtdemonstration des Souveräns (vgl. *auch* Bogdal, 2008: 72f. und *auch* Jäger, 2000: 18)

Foucault beginnt seine Untersuchung mit einer Darstellung der Marter-Strafpraxis im Frankreich des 17./18. Jahrhunderts. Zu dieser Zeit war die Marter, die peinlichen Strafen, eine gängige Strafpraxis und war nach Jaucourt eine „[k]örperliche, schmerzhaft, mehr oder weniger grausame Strafe“, wobei ihre Elemente – z.B. Pranger, Peitsche – auch als Ergänzung bei nicht-körperlichen Strafen Anwendung fanden. Die Marter war aber keinesfalls maßlos gewesen, sondern ein kriterienbasiertes System: Die Marter musste Tatumstände berücksichtigen, es gab eine Skalierung der Schmerzen und sie war Bestandteil eines Rituals, das den Verurteilten zeichnen und die Überlegenheit der Justiz zeigen sollte (vgl. ÜuS: 44ff.). Insgesamt war der zu marternde Körper, als DAS Ziel, in einen für den Angeklagten undurchsichtigen, der Justiz obliegenden Gerichtsprozess eingebunden, der die Wahrheit des Verbrechens herausfinden sollte. Dem lag eine regulierende komplizierte Beweisarithmetik und –kasuistik zugrunde, wo verschiedene Beweisarten („volle“, „halbvolle“ Beweise, „Hilfsbeweise“) miteinander kombiniert wurden, so dass Wahrheit auch das konstruierte (erfundene) Resultat einer komplexen Kunst sein konnte, in der Macht und Wissen verflochten waren (vgl. ÜuS: 47ff.)¹⁰. Innerhalb dieser Beweisarithmetik war das Geständnis zwar nicht hinreichend für eine Verurteilung, aber dennoch der stärkste Beweis, was es seitens der Justiz erstrebenswert machte, aber es musste dennoch „spontan“ wiederholt werden (vgl. ÜuS: 51ff.). Zwei Mittel wurden hauptsächlich zur Erreichung des Geständnisses eingesetzt: Schwur und Folter, wobei bei der Marter und der Folter Strafe und Ermittlung aufeinander bezogen und ineinander verwoben waren: Die Folter sollte zum Geständnis führen (Ermittlung) und war gleichzeitig eine Strafe für die anderen, bereits erbrachten Beweise, die eine graduelle Schuld darstellten (Strafe). Die Marter war einmal selbstredend Strafe, aber bei der Marterung, Foucault bezieht sich auf Hinrichtungsmartern, konnten zur Rettung der Seele auch weitere Geständnisse erfolgen (Ermittlung) (vgl. ÜuS: 53ff.).

In der Marter zeigten sich aber auch politische Aspekte: Da jedes Verbrechen als Angriff auf den Souverän gedeutet wurde, sollte durch die Marter als Schauspiel und Spektakel die Macht des Souveräns und nicht die Gerechtigkeit wiederhergestellt werden (vgl. ÜuS: 63ff.). Durch das beabsichtigte Zeigen der Überlegenheit des Souveräns, der sowohl zerstörend wie eben auch in letzter Instanz begnadigen konnte, ergibt sich eine Notwendigkeit zur Öffentlichkeit; das Volk wurde miteinbezogen¹¹. Einmal als Zuschauer und, bis zu einem gewissen Grad erwünscht, auch als Beteiligter. Da die Kontrolle des Volkes bei der Marter aber schwierig war – es konnte sich bspw. Sympathie mit dem Verurteilten einstellen – lag in seiner Einbeziehung stets ein politisches Gefährdungspotential (vgl. ÜuS: 75ff.).

¹⁰ Diese Verschränkung von Macht und Wissen in der Strafpraxis ist für Foucault zentral und soll sich, so die These, als Kategorie durchhalten – vgl. ÜuS: 73. Ich möchte versuchen, diese Verschränkung bei verschiedenen Strafpraxen aufzuzeigen.

¹¹ Vgl. zur doppelten Situation der Marter, wo sich die Macht manifestiert, als Sieg des Souveräns über den Verbrecher und zum Kampf zwischen Scharfrichter und Verbrecher, wobei der Scharfrichter eher eine Art „durchlaufender Posten“ ist: ÜuS: 67ff.

Reformbestrebungen: Effizienz und Abschreckung durch Zeichen (vgl. *auch* Bogdal, 2008: 72f. und *auch* Jäger, 2000: 19)

Anschließend wendet sich Foucault der zeitgenössischen Kritik an den Marterprozessen zu: Augenscheinlichster Punkt ist die Unmenschlichkeit und das vorher skizzierte Gefährdungspotential – Tyrannei und Revolte als permanente Gefahren bei und durch Martern, wo nun ein Reformprozess einsetzte, der Voraussetzungen habe und in einen Prozess einzuordnen sei, an dessen Ende weniger stark aber häufiger gestraft wurde. Die Gründe dafür liegen bei ökonomisch-produktionellen Sachverhalten, wie der Aufwertung des Eigentums, verbesserte materielle Lebensbedingungen und bei einer strengeren und genaueren Justiz. Insgesamt sei weniger eine neue Menschlichkeit sondern eher eine genauere und verfeinerte Justiz festzustellen (vgl. ÜuS: 93ff.). Dies zeige sich auch bei den Reformern, deren Hauptkräfte keine Philanthropen, Philosophen oder Justizgegner sondern Leute aus dem Justizapparat waren, die vor allem eine „fehlerhafte Ökonomie der Macht“ kritisierten – die Justiz müsse besser und effizienter werden, um Gesetzesbrüche gesamtgesellschaftlich besser zu erfassen (vgl. ÜuS: 99ff.). Problematisch wurden nun die bisher vorhandenen, ökonomisch und politisch bedingten, Toleranzschwellen auf verschiedenen Gesellschaftsebenen, d.h. es wurden ehemals nicht alle Gesetzesbrüche verfolgt. Im 18. Jahrhundert, durch Zunahme des Reichtums und der Bevölkerung verschoben sich die Hauptdelikte von der Kategorie des „Rechts“ auf die Kategorie des „Gutes“ (Plünderung, Diebstahl), die nun neu zu erfassen waren (vgl. ÜuS: 104ff.). Die Reform begann an der Stelle, wo Kritik an der Übermacht des Souveräns sich mit der Kritik an der „Untermacht“ der Gesetzesbrüche durch das Volk (beides in der Marter präsent) traf. Vorrangig ging es um die differenzierte Behandlung von Gesetzeswidrigkeiten und nicht um ihre globale Unterdrückung (vgl. ÜuS: 111ff.). Machtpolitisch ging es nicht mehr um die Macht des Souveräns, sondern um einen Angriff auf die Gesellschaft, aus der der Verbrecher selbst stammt, sie aber verrät¹². und somit aus dem fiktiven Gesellschaftsvertrag herausfällt. Um der auch da präsenten Gefahr der Übermacht entgegenzutreten, kam „der Mensch“ als Regulator ins Spiel, wobei es weniger um den Täter sondern eher um die Anderen in der Gesellschaft ging – mit einem Wort: Abschreckung (vgl. ÜuS: 114ff.). Abschreckende Wirkung von Strafen war auch vorher präsent, aber bei den Reformern ergibt sich eine Verschiebung „zum Prinzip ihrer der Strafe – A.E.] Ökonomie“ hin: Möglichst effizient straf und die obigen Gesetzesübertretungen breit erfassen – zentral ist dabei die Verschiebung vom Körper zu den Vorstellungen als Ziel, die „mit zwingender Gewissheit im Geiste aller zirkulieren“ sollten und „das Korrelat einer Machttechnik“ (129) waren (vgl. ÜuS: 117ff.).¹³ Die Rolle der Vorstellungen formuliert Foucault an einem Kräftespiel, in dem die „Hemmzeichen“ die Kräfte, die zum Verbrechen verleiten, knapp überlegen sein müssten und darüber hinaus mehreren Bedingungen unterlagen: Die

¹² Später wird genau dieser Aspekt unter Anormalität zu fassen versucht und der Verbrecher dann Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtungs- und Behandlungsweise (vgl. ÜuS: 129)

¹³ Siehe dazu genauer die Regeln, die Foucault ab Seite 120 beschreibt, wo bspw. die Bedeutung der Überwachung herausgestellt (Regel der vollkommenen Gewissheit), die Kritik an den alten Beweisverfahren der Wahrheits(er)findung erläutert wird, so dass die Gerichtspraxis nun „in das Bezugsfeld der allgemeinen [für jedermann nachvollziehbaren, wissenschaftsbezogenen] Beweisführung hineingestellt“ (ÜuS: 125) wurde, oder dass die Gesetze weit reichend und die Strafen aus Rückfallsverhinderungsgründe individuell auf das Wesen des Verbrechers, die Qualität und nicht mehr die Intention, abgestimmt sein müssen, woran im 19. Jh. psychologisch angeschlossen wird.

Verknüpfung zwischen Vergehen und Strafe sollte so eng, natürlich und transparent wie möglich sein, die Kräfte, die zum Verbrechen anleiten, mussten angegangen werden, die Strafe musste zeitlich begrenzt & abgestuft sein, damit eine Transformation des Verbrechers Sinn macht; Primärziel waren aber die möglichen straffälligen Bürger, so dass auch hier eine Öffentlichkeit nötig war; „Die Züchtigungen sollten eher eine Schule sein als ein Fest“ (143) – gewissermaßen ein offenes Buch, in dem nicht mehr der Souveränitätsmacht sondern „die Gesetze selber [...] lesbar“ werden sollten – „eine Lehrfabel“ (145) (vgl. ÜuS: 133ff.).

Das schon länger existierende Gefängnis¹⁴ als einzige, allgemeine Strafform, so wie es sich heute darstellt, war von den Reformern nicht vorgesehen, weil es der Absicht, individuelle Strafen zu verhängen und öffentlich wirksam zu sein, entgegenläuft, so dass es höchstens „eine Strafe unter anderen“ bei leichten Verstößen darstellte. Eher noch wurde es kritisiert, weil es uneinsichtig, außergesetzlich souverän und keine wirkliche Strafe, sondern eine Sicherstellung der Person war.

Jetzt ist es historisch aber so, dass – nicht nur innerhalb Frankreichs sondern auch in anderen europäischen Ländern - innerhalb weniger Jahre das Gefängnis zu DER Strafform wurde – wie kam es dazu (vgl. ÜuS: 146ff.)?

Reformatorien: Gesinnungswandel durch Übung (vgl. auch Jäger, 2000: 20f.)

Große, bekannte, zeitgenössische oder vergangene Gefängnismodelle, die Foucault vorstellt (vgl. ÜuS: 155ff., besonders Philadelphia), müssen sich dieser Frage stellen, anstatt als ihre Antwort zu gelten (vgl. ÜuS: 155).

Gemeinsamkeiten zu den Reformern liegen im Zentralaspekt der Verhinderung neuer Verbrechen und der Strafindividualisierung; gravierender Unterschied sei die „Technologie der Strafe“ (165), also wie und wodurch auf Körper & Seele des Individuums zugegriffen wird: Ziel der Reformen waren vor allem Abschreckung und im Bezug auf den Täter, die Wiederherstellung eines Rechtssubjekts durch Vorstellungen zu erreichen. Die „Reformatoren“ setzen anstelle der Zeichen die Übung (Arbeit, Zeiteinteilung) und wollen weniger ein Rechtssubjekt sondern ein Machtprozeduren gehorchendes, dressiertes Subjekt hervorbringen – das Gefängnis funktioniert als „Verwaltungsapparat“ und zusätzlich als „Gesinnungswandel-Maschine“ (162 im Rahmen der Ausführungen zu Philadelphia). Diese Dressur erforderte eine Geheimhaltung und relative Autonomie der Strafgewalt bzw. der „Straf-Agenten“, weil die Besserungs- und Transformationsprozesse, die „soviel wie nur möglich“ am Verbrecher arbeiten, zwischen Häftling und Aufsehern ablaufen“ sollen. Im Laufe dieser Prozesse wurde, „als Voraussetzung und Konsequenz“, ein permanent zu aktualisierendes Wissen über den Gefangenen angesammelt, womit nicht mehr die Tat sondern eher der Charakter des Verbrechers und sein Verhalten Aufmerksamkeit erhält und

¹⁴ Auch schon deshalb ist streng genommen Foucaults Untertitel des Buches – „Die Geburt des Gefängnisses“ – nicht ganz richtig, außer man deutet Geburt vlt. metaphorisch in dem Sinne, dass etwas Neues eintritt, was hier dann das Gefängnis als allgemeine Strafform sein dürfte. Dies ist aber auch ungenau, wie Foucault in einem Interview 1984 (vgl. ÄdE: 226ff.) – passend zur „Geschichte der Denksysteme“ - betont: „In *Surveiller et Punir* [Überwachen und Strafen] habe ich nicht die Geschichte der Institution Gefängnis schreiben wollen, was ein ganz anderes Material und eine andere Art Analyse verlangt hätte. Ich habe mich umgekehrt gefragt, auf welche Weise das Denken der Bestrafung am Ende des 18. Jahrhunderts und zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine bestimmte Geschichte hatte“ (ÄdE: 227). Ihm geht es „weniger um die ‚Geburt des Gefängnisses‘ (ÜuS 296) als vielmehr um die ‚Entstehung der Disziplinartechnologie‘“ (Jäger, 2000: 17, 21f.).

das Gefängnis zusätzlich ein „Wissensapparat“ wird – auch hier zeigt sich in Wissen und angestrebten Gesinnungswandel eine Verschränkung zwischen Wissen & Macht (vgl. ÜuS:160ff.).

Diese 3 Modelle waren am Ende des 18. Jahrhunderts Optionen, um die Strafgewalt zu organisieren und die erste Frage war, womit das Ziel „(die Unterdrückung der im Volk verbreiteten Gesetzeswidrigkeiten)“ eher zu erreichen war und die zweite Frage lautet, wieso sich das Gefängnis durchgesetzt hat (vgl. ÜuS: 169f.)?

2.2.2 Von gelehrigen Körpern, guter Abrichtung und dem Panoptismus

Die Antwort auf die Frage liegt nach Foucault darin, dass im 18. Jh. „eine ganz andere Physik der Macht, eine ganz andere Art den Körper der Menschen zu besetzen“ sich im Strafsystem ausbreitete – die Disziplinen als neue Art der Körpertechnologien, als Zugriff auf den Körper. Foucault verdeutlicht dies am Beispiel des Soldaten:

Der Körper wird als analysierbarer und manipulierbarer verstanden; nach Foucault drückt sich die Verknüpfung der beiden im Begriff des gelehrigen Körpers aus. In der Gelehrigkeit des Körpers traten im 18. Jh. Neuerungen gegenüber früheren Macht- und Zwangszugriffen auf den Körper auf (vgl. ÜuS: 173ff., *auch*: Bogdal, 2008: 73ff. Jäger, 2000: 21ff.):

War der ideale Soldat des 17. Jh. durch Zeichen („sein Körper ist das Wappen seiner Stärke und seiner Tapferkeit“) geprägt, war der des 18. Jahrhunderts durch eine zurechtgerückte, gar fabriizierte Haltung gekennzeichnet – die Zugriffe zielten neuerdings auf Details, auf Infinitesimales – Gesten, exakte Bewegungsabläufe, Schnelligkeit – wohin gehend vorher höchstens ein grobes Rahmenprogramm und der Körper „en gros“ stand (vgl. ÜuS: 173ff, 194ff.). Dann zielen die Technologien, die als Zwang der Übung weniger über das Produkt sondern mehr über den Prozess wachen [können? – A.E.] nicht mehr auf „Bedeutungselemente des Verhaltens“, sondern auf „Effizienz der Bewegungen“ – der Körper mit seinen Kräften soll nützlich gemacht werden, durch Übung soll „eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung“ erreicht werden. Insgesamt soll dies durch die „Disziplinarprozeduren“ erreicht werden, die nach Foucault im 17. und 18. Jahrhunderts zu „allgemeinen Herrschaftsformen“ geworden sind.¹⁵ Dies aber weniger als ein großes Ereignis, sondern man könnte sich dies eher mit einer Infiltration verbildlichen: Langsam dehnten sich bestimmte, meist eher unscheinbare Disziplinartechniken aus, infiltrierten gewissermaßen, mal mehr mal weniger schnell, andere Bereiche und entwickelten sich somit in Richtung „einer allgemeinen Methode“ – und genau diese „Infiltration“ soll in den oben erwähnten wenigen Jahren im Bereich des Strafwesens sich ereignet haben (vgl. ÜuS: 175ff., *auch* Jäger, 2000: 21ff.).¹⁶

¹⁵ Foucault (vgl. ÜuS: 176) erläutert einige Unterschiede zu anderen Herrschaftsformen: Sklaverei zeichne sich durch ein Besitzen des Körpers aus, das Domestikentum sei einzig abhängig vom Einzelwillen des Herrschenden, das Vasallentum, das weniger auf Körpertätigkeiten bezogen sei und die Askese ziele letzten Endes mehr auf die Herrschaft eines jeden selbst über seinen Körper ab.

¹⁶ Dabei griffen die Disziplinarprozeduren durchaus Vorhandenes auf, wie z.B. die Detailbezogenheit, die sich in der Askese (s. vorherige Fußnote) damals schon seit langem finden lässt, diese aber verfeinert und „vielleicht im Infinitesimalkalkül [...]

Aber wie – bildlich gesprochen - arbeiten die Disziplinen?

Die Kunst der Verteilungen (vgl. ÜuS: 181ff., *auch* Bogdal, 2008: 74 und *auch* Jäger, 2000: 23)

Hierbei geht es darum, wie der Raum bzw. Individuen im Raum auf- oder verteilt werden. Eine bereits bekannte, für die Disziplinartechniken weder notwendig noch hinreichend seiende Verteilungsmöglichkeit war die Klausur, d.h. „die bauliche Abschließung eines Ortes von allen anderen Orten“, wie sie in Klöstern bereits eingesetzt wurde und dann strukturgleiche, aber andere Formen wie das Kolleg, das Internat oder die Kaserne.

Die Disziplinen gehen aber auch hier viel feingliedriger zu Werke und parzellieren den Raum: „Jeden Individuum seinen Platz und jedem Platz ein Individuum.“ Diese, im Optimalfalle ausgeglichene Verteilung von Parzellen und „Elementen“, ermöglicht eine exakte Feststellung von An- und Abwesenheiten, erleichtert die Suche nach bestimmten Individuen, die eben ihren und nicht (irgend)einen Platz haben und ermöglicht eine genauere Überwachung des Verhaltens – mit einem Wort: „Die Disziplin organisiert einen analytischen Raum.“ und findet auch dabei Anleihe bei den alttypischen Klosterzellen.

Als dritten Punkt der Verteilungskunst bringt Foucault die „Zuweisung von Funktionsstellen“ ein, worunter die „Schaffung eines nutzbaren Raumes“ zu verstehen ist, d.h. in dem architektonisch-disziplinarisch aufgeteilten Raum sind mehrere und weitere Verwendungen ermöglicht. Ein Beispiel Foucaults ist die Fabrikproduktion, wo Körper, Anordnung des Produktionsapparates und die durchzuführenden Produktionstätigkeiten aufeinander abzustimmen und zu optimieren waren, weshalb der Produktionsprozess nach Tätigkeiten und Phasen und die Körper im Raum gegliedert wurden. Foucault hält fest: „Gleichzeitig mit der Teilung des Produktionsprozesses stößt man bei der Geburt der Großindustrie auf die individualisierende Zerlegung der Arbeitskraft; beides wurde durch die Gliederung des Disziplinarraumes ermöglicht.“ (187)

Darüber hinaus geschieht die Verteilung durch die Ausbildung von Rängen, d.i. wie sich die Individuen „durch ihren Platz in der Reihe und durch ihren Abstand voneinander bestimmen.“. Hier zeigt sich eine paradox anmutende Eigenschaft: Die Individuen werden homogenisiert, als Vielfalt geordnet, indem versucht wird, alle im Rangsystem abzubilden (Macht) und damit ihr Rang ermittelt werden kann, muss eine individuelle Betrachtung des jeweiligen Individuums erfolgen – dies braucht ein Wissen über das Individuum (vgl. dazu auch ÜuS: 243ff.).

Foucault spricht davon, dass die Disziplinen strukturell gleiche aber funktional verschieden einsetzbare „Tableaus“ errichten, in der „aus den unübersichtlichen, unnützen und gefährlichen Mengen geordnete Vielheiten“ gemacht wurden, wobei stets zwei Aspekte auftraten: „die Aufteilung und die Analyse, die Kontrolle und das Verständnis“, so dass auch hier in dieser Zellenförmigkeit wieder Macht und Wissen verschränkt sind.

wiederhallen lassen.“ (vgl. ÜuS: 178ff.).

Die Kontrolle der Tätigkeit (vgl. ÜuS: 192ff., *auch* Bogdal, 2008: 74 und *auch* Jäger, 2000: 23)

Ebenfalls aus Klosterzeiten stammte die von der Disziplin aufgegriffene Zeitplanung, die dann dahingehend verfeinert wurde, dass sie in kleineren exakteren Einheiten (in Minuten, Sekunden) durchgeführt wird und ferner geht es nun „um die Herstellung einer vollständig nutzbaren Zeit“. D.h. es wurde versucht, sämtliche Störquellen auszuschalten, ein durchgehendes Arbeiten auch durch permanente Überwachung z.B. durch den Lehrer zu erreichen – also nicht nur quantitativ Zeit zur Verfügung zu stellen sondern diese auch qualitativ im Effizienzsinne zu besetzen.

Die Disziplinen haben aber auch weitergehende Neuerungen im Umgang mit Tätigkeiten: Diese wurden im Vergleich zu früher nun exakter durchgearbeitet – gab es früher lediglich ein grobes Raster eine „Empfehlung“, steht bei den Disziplinen ein komplettes „Programm“ mit „zwingenden Vorschriften“. Insgesamt galt: „Die Zeit durchdringt den Körper und mit der Zeit durchsetzen ihn alle minutiösen Kontrollen der Macht.“ In diesem ganzen Prozedere wurden darüber hinaus Körper und Geste zusammenschaltet, d.h. es ging nicht mehr nur darum, dass eine bestimmte Geste ausgeführt wurde, sondern um die „beste Beziehung“ zwischen den beiden – wieder ging es um Effizienz des Körpers, wobei „nichts müßig und nutzlos bleiben“ durfte. Ebenfalls wurden Körper und Objekt zusammenschaltet, was am Beispiel der Waffenausbildung des Soldaten sichtbar wurde, wo „Körperelemente“ (rechte Hand, Knie, Ellbogen), „Objektelemente“ (Lauf, Kerbe) in den Blick gerieten und in Beziehung zueinander gesetzt wurden. Bei dieser Effizienzmaschinerie der Disziplinen geht es in Bezug auf die Zeit „darum, aus der Zeit immer noch mehr verfügbare Augenblicke und aus jedem Augenblick immer noch mehr nutzbare Kräfte herauszuholen.“ Diese Ökonomie ist im Unterschied zu früher positiv bestimmt – ging es vorher um die Ausschaltung „des Nicht-Müßiggangs“ geht es bei den Disziplinen um eine „erschöpfende Ausnutzung“.

Abschließend konstatiert Foucault am Beispiel der Kritik an alten Militärmanövern die Herausbildung eines neuen Objektes: Der „natürliche Körper“ mit seinen natürlichen Haltungen gerät in den Fokus der nützlichkeitsorientierten Disziplinen, es soll nicht mehr dem Körper eine Geste aufgezwungen werden („Jeder dasselbe“), sondern in den Übung soll der natürliche Körper Berücksichtigung finden („Alle das Gleiche, aber jeder ein Stück weit auf seine Art“) – das Merkmal des Organischen.

Die Organisation von Entwicklungen (vgl. ÜuS: 201ff., *auch* Bogdal, 2008: 74 und *auch* Jäger, 2000: 23)

Eine Kernfrage im klassischen Zeitalter war die aufkommende Frage, wie „sich die Zeit der Individuen kapitalisieren“ lässt und die Disziplinen taten dies mit vier Verfahren:

Die Zeit wurden in finalisierte, durch eine Prüfung abzuschließende, parallele oder sukzessiv aufeinander aufbauende Abschnitte eingeteilt (Theorie und Praxis in der Ausbildung), die analytisch vom Einfachen zum Komplexen fortschreiten sollten und von individuellen Serien von Übungen durchzogen waren: „So ist jedes Individuum in eine Zeitreihe eingespannt, die sein Niveau und seinen Rang definiert“, worüber hinaus die Macht mit dieser Zeitstruktur eng

verzahnt war, da „die Möglichkeit einer detaillierten Kontrolle und pünktlichen Intervention“ bestand, in dieser auf den Fortschritt orientierten evolutiven Zeit.

Die Zusammensetzung der Kräfte (vgl. ÜuS: 209ff., *auch* Bogdal, 2008: 74 und *auch* Jäger, 2000: 23)

Die bis jetzt beschriebene Zuwendung zum Einzelnen war aber nur ein Teil der Disziplinen, die auch mit der Erfordernis der Bildung eines Ganzen, dass mehr war als die Summe seiner Teile (z.B. in der Armee oder bei der Produktion) zurecht kommen mussten: So wurde beim Militär z.B. erst der Soldat einzeln instruiert und danach zu mehreren – der Körper ist Teil einer „vielgliedrigen Maschine“ und kann mit anderen Körpern und Elementen kombiniert werden. Ebenfalls zusammengesetzt werden die Zeitserien der Tätigkeiten und Abläufe, so dass als Idealbild „jeder ohne Unterbrechung entsprechend dem Abschnitt und der Abfolge seiner Entwicklung beschäftigt wäre.“ Dies erfordert ein exaktes und direkt zu befolgendes Befehlssystem für das gilt: „Der Befehl wird weder erläutert noch gar begründet; er hat allein das gewollte Verhalten auszulösen.“

Abschließend hält Foucault fest: „Zusammenfassend kann man sagen, daß die Disziplin mit ihrer Körperkontrolle vier Typen von Individualität oder vielmehr eine Individualität mit vier Merkmalen produziert: diese Individualität ist zellenförmig (aufgrund der räumlichen Parzellierung); sie ist organisch (dank der Codierung der Tätigkeiten); sie ist evolutiv (aufgrund der Zeithäufung); sie ist kombinatorisch (durch die Zusammensetzung der Kräfte). Um das zu erreichen, setzt die Disziplin vier große Techniken ein: sie konstruiert Tableaus, sie schreibt Manöver vor; sie setzt Übungen an; und um das Zusammenspiel der Kräfte zu gewährleisten, ordnet sie ‚Taktiken‘ an. Die Taktik als die Kunst, mit Hilfe lokalisierter Körper, codierter Tätigkeiten und formierter Fähigkeiten Apparate zu bauen, die das Produkt verschiedener Kräfte durch ihre kalkulierte Kombination vermehren, stellt zweifellos die höchste Stufe der Disziplinarpraktik dar.“ (216)

Nachdem ich versucht habe, nachvollziehbar darzulegen, wie nach Foucault die Disziplinen funktionieren, stellt sich nun die Frage, womit, also mit welchen Instrumenten sie arbeiten.

Nach Foucault sind dies drei einfache Instrumente, durch deren Erfolg sich die Disziplinen allmählich in andere gesellschaftliche Bereiche ausweiteten: Der hierarchische Blick, die normierende Sanktion und die beiden werden im Verfahren der Prüfung kombiniert:

Der hierarchische Blick (vgl. ÜuS: 221ff., *auch* Bogdal, 2008: 74 und *auch* Jäger, 2000: 23f.)

An verschiedenen Beispielen (Spital, Militärlager, Fabrik, Schule) zeigt Foucault eine Eigenschaft der Disziplinarmacht auf – den hierarchischen Blick, der die Individuen überwacht und sich auch in der Architektur niederschlägt, deren Steine „sehr wohl gelehrt und erkennbar“ machen sollen. Die Individuen werden also durch die Architektur eingelagert, sichtbar gemacht und der „perfekte Disziplinarapparat wäre derjenige, der es einem einzigen

Blick ermöglichte, dauernd alles zu sehen“¹⁷. Dabei gab es zwei Erfordernisse: Einerseits musste die Überwachung „ein lückenloses Netz bilden“, also alles sehen. Andererseits durfte die Überwachung nicht auf den Individuen lasten und ihre Tätigkeit hemmen, sondern, da es um Effizienzsteigerung ging, musste sie so integriert sein, dass sie leistungssteigernd wirkte – diskret statt Aufsehen erregend.

Gut sichtbar wurde das in den Fabriken des 18. Jh., wo „die geringfügigste übersehene und darum jeden Tag wiederholte Unfähigkeit [...] für das Unternehmen verderblich werden und es binnen kurzer Zeit vernichten [konnte]“¹⁸. Dies erfordert die lückenlose Überwachung, die in den Produktionsablauf integriert, also von innen und von spezialisiertem Personal durchgeführt wurde. Eine ähnliche Entwicklung stellt Foucault für die Elementarschule heraus und hält abschließend fest: „Die hierarchische, stetige und funktionelle Überwachung gehört gewiß nicht zu den großen technischen ‚Erfindungen‘ des 18. Jahrhunderts – vielmehr beruht ihre schleichende Ausweitung auf den neuen Machtmechanismen, die sie enthält. Mit ihr wird die Disziplinargewalt ein ‚integriertes‘ System, das von innen her mit der Ökonomie und den Zwecken der jeweiligen Institution verbunden ist und das sich so zu einer vielfältigen, autonomen und anonymen Gewalt entwickelt. Denn die Überwachung beruht zwar auf Individuen, doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grade auch von unten nach oben und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher“¹⁸ (228).

Die normierende Sanktion (vgl. ÜuS: 229ff., *auch* Bogdal, 2008: 74 und *auch* Jäger, 2000: 24)

Die normierenden Sanktionen stellen das zweite Mittel der Disziplinen dar: In den Disziplinaranstalten bildet sich eine „Sub-Justiz“¹⁹ heraus, die eigene zu sanktionierende Verhaltensweisen festlegt, die von den normalen Gesetzen nicht erfasst werden, wie bspw. Verspätungen, Abwesenheiten (Zeitaspekte), Faulheit, Unaufmerksamkeit (Tätigkeitsaspekte) und dergleichen mehr. Insgesamt gilt: „Einerseits sollen die kleinsten Verhaltensfehler mit Strafen belegt werden, andererseits sollen anscheinend harmlose Elemente des Disziplinarapparates [Foucault erwähnt vorher geringfügige Entziehungen, Demütigungen und leichte körperliche Züchtigung – A.E.] zu Strafen umfunktioniert werden: bis alles dazu dienen kann, alles zu bestrafen.“ (230). Ein Unterschied zur Justiz ist der, dass in der Disziplin all das strafbar ist, „was nicht konform ist“. Dabei dienen der Bestrafung rechtliche, reglementierte und natürliche Gesichtspunkte.¹⁹ Da die Disziplinarstrafe sich an

¹⁷ Optimierte wäre dies noch dadurch, wenn nur der Überwacher alles sehen könnte und die Überwachten nicht. Dies wurde später von Bentham bei der Planung seines Panoptikons bedacht und geht auf einen Besuch einer franz. Militärschule durch Bentham zurück – vgl. dazu: ÜuS: 224.

¹⁸ Vgl. zu dieser „entpersonalisierten“, beziehungsmaßigen, strategischen Macht auch ÜuS: 36ff., wo Foucault festhält, dass diese Macht weniger ein Eigentum oder etwas, was jemand besitzt, ist, „daß ihre Herrschaftswirkungen nicht einer ‚Aneignung‘ zugeschrieben werden, sondern Dispositionen, Manövern, Techniken, Funktionsweisen; daß in ihr ein Netz von ständig gespannten und tätigen Beziehungen entziffert wird anstatt eines festgehaltenen Privilegs“ (38). Vgl. dazu auch das nachfolgende Unterkapitel über den Panoptismus.

¹⁹ Foucault gibt für diese zweifache Ordnung, also das Einbeziehen künstlicher und natürlicher Aspekte das Beispiel christlicher Schulen: „Die Kinder der christlichen Schulen dürfen niemals in eine ‚Lektion‘ gesetzt werden, für die sie noch nicht geeignet sind, weil man sie damit der Gefahr aussetzen würde, nichts lernen zu können; gleichwohl ist die Dauer jedes Stadiums reglementiert und, wer nach drei Prüfungen nicht in die höhere Stufe aufsteigen durfte, muß selbstverständlich in die Eselsbank.“ (231)

Normabweichungen ausrichtet, ist sie korrigierend und setzt, neben justizbezogenen Strafen (Gefängnis, Geldbuße) auch Strafen ein „die in den Bereich des Übens, des intensivierten, vervielfachten, wiederholten Lernens fallen“, so dass die „Disziplinarstrafe [...] zu einem Gutteil mit der Verpflichtung selbst identisch“ ist. Bei dem Umgang mit Individuen stellen die Strafen nur eine Seite der Medaille dar, die andere sind Belohnungen, so dass sich daraus verschiedene Möglichkeiten ergeben, „die für die Disziplinarjustiz charakteristisch sind.“ Darunter fällt die Einsortierung von Leistungen zwischen Gut und Schlecht, im Unterschied zur Justiz die mit der Grenze Recht/Unrecht arbeitet, gehen die Disziplinen graduell vor – ein quantitatives Beispiel wäre das Notensystem oder das Sammeln von miteinander verrechenbarer Plus- und Maluspunkten in der Schule. In diesem Analyseaspekt zeigt sich auch ein Erkenntnisaspekt der Individuen, die anhand ihrer Taten/Leistungen differenziert werden: „Indem sie [die Disziplinarjustiz – A.E.] die Taten mit größter Genauigkeit sanktioniert, durchschaut sie die Individuen ‚in Wahrheit‘. Ihr Strafsystem gehört in den Kreislauf der Erkenntnis der Individuen“ (234). In diesem Prozess findet sich auch die Etablierung von Rängen, wenn die Individuen anhand ihrer Taten zueinander ins Verhältnis gesetzt werden (die „guten“ Schüler und die „schlechten“), wobei auch die Ränge Teil des Belohnungs-/Bestrafungssystems sein können, wenn eine Beförderung belohnend und eine Degradierung bestrafend wirkt. Diese Strafhierarchie führt erstens dazu, dass die Individuen (z.B. Schüler) anhand der tatenbasierten, individuellen Rangeinordnung auch hinsichtlich ihrer Nützlichkeit und Verwendbarkeit ausgedrückt werden und zweitens verfolgt sie das Ziel der Homogenität, nämlich dass sich durch Druckausübung „alle demselben Muster unterwerfen“ (235). Es sind in der normierenden Sanktion also Individualität und Homogenität ineinander verschränkt und sie „wirkt *normend, normierend, normalisierend*“ (236).²⁰

Die Prüfung (vgl. ÜuS: 238ff., *auch* Bogdal, 2008: 74f. und *auch* Jäger, 2000: 24f.)

Im Verfahren der Prüfung werden nun Elemente des hierarchischen Blicks und der normierenden Sanktion miteinander verknüpft und es zeigt sich eine gewisse Form der Macht-Wissens-Verschränkung: Im 18. Jh. löste in der Medizin die regelmäßige Visite die unregelmäßige Inspektion ab – der Kranke wird beinahe ununterbrochen überwacht (Macht) und ein Wissen über ihn, seine Krankheit wird konstituiert und auch in der Schule halten messende, selektierende, rangermöglichende Prüfungen vermehrt Einzug – die Prüfung wandelt sich von einem Abschluss zu einem die Lehrzeit begleitenden Ereignis (Macht) und formiert zweierlei Wissensarten: „sie bestätigt den Übergang der Erkenntnisse vom Lehrer an

Nicht uninteressant wäre in meinen Augen die Frage, ob Zielkonflikte zwischen künstlichen/reglementierten und natürlichen Aspekten auftreten konnten und wie diese gehandhabt wurden.

²⁰ Link (2008) verweist auf einen interessanten Sachverhalt: Deleuze habe Foucaults Theorie der „Disziplinargesellschaft“ (s.u.) auf die Zeit vom 18. bis zum 20. Jahrhundert beschränkt und danach eine „Kontroll-Gesellschaft“ angesetzt. In der Foucault-Rezeption taucht der Begriff der Normalisierungs-Gesellschaft auf und wird in seinem Verhältnis zur Disziplinargesellschaft diskutiert: Im Französischen bezieht sich *normalisation* auf eine „Standardisierung“, wohingegen im deutschen Wort *Normalisierung* das Normale mitschwingt: „Je stärker man in ‚normalisation‘ also die industrielle Normung (Standardisierung) betont sieht, um so mehr erweist sich die ‚Normalisierungs-Gesellschaft‘ als ‚Normungs-Gesellschaft‘ und um so enger verwandt erscheint sie mit der ‚Disziplinar-Gesellschaft‘“ (Link, 2008: 242).

den Schüler und gleichzeitig erhebt sie am Schüler ein Wissen, das für den Lehrer bestimmt und ihm vorbehalten ist“ (241).

Darüber hinaus hat die Prüfung in der Disziplin drei zentrale Merkmale:

In der Prüfung wird die alte Relation zwischen Machthaber und Sichtbarkeit verändert: Stand – bildlich gesprochen – bei der souveränen Macht der Machthaber im Scheinwerferlicht, sind es bei den Disziplinen „die Untertanen, die gesehen werden müssen, die im Scheinwerferlicht stehen, damit der Zugriff der Macht gesichert bleibt“ (241).²¹ In der Prüfung findet auch weniger eine kraftvolle Machtdemonstration statt, sondern eher werden diejenigen, auf die die Macht zugreift, in einem „Objektivierungsmechanismus“ gefangen – in der Prüfung wird ermittelt, was der jeweilige Prüfling kann.

Im Prüfverfahren wird ebenso die Individualität des Prüflings dokumentierbar gemacht: Schriften & Aufzeichnungen gehörten seit jeher zu Prüfungen und als „wesentliches Element in den Räderwerken der Disziplin konstituiert sich eine ‚Schriftmacht‘, die sich zwar in vielen Punkten an die traditionellen Methoden der administrativen Dokumentation anlehnt, aber doch auch bedeutende Änderungen und Neuerungen einführt“ (244). Es entstand eine Reihe von „Codes“, die als entscheidende Neuerung „die epistemologische Blockade der Wissenschaften vom Individuum aufgehoben [haben]“²² (246); der Einzelne geriet in diesem „ruhmlosen Archiven“ der Disziplinen als Ausdruck „eines neuen Typs von Macht über den Körper“ (246) in den Blick.

Damit einhergehend wird aus jedem Individuum ein Fall, nicht durch „ein Ganzes von Umständen“, sondern das Individuum in seiner zu korrigierenden, dressierenden, klassifizierenden, normalisierenden Individualität, wo in und durch die Prüfung „jeder seine eigene Individualität als Stand zugewiesen erhält, in dem er auf die ihn charakterisierenden Eigenschaften, Maße, Abstände und ‚Noten‘ festgelegt wird, die aus ihm einen Fall machen“ (247).

So fasst Foucault die Disziplinen als eine „Spielart der Macht, für die der individuelle Unterschied [der herausgearbeitet werden muss – A.E.] entscheidend ist“; normbezogene Unterschiede werden herausgearbeitet und durch Abstände werden die Einzelnen markiert. Alles in allem schließt Foucault: „Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer nur negativ zu beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen‘, ‚unterdrücken‘, ‚verdrängen‘, ‚zensieren‘, ‚abstrahieren‘, ‚maskieren‘, ‚verschleiern‘ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv²³; und sie produziert Wirkliches [...]: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion“ (250).

²¹ Vgl. zur Frage nach Zusammenhängen zwischen souveräner und disziplinärer Macht auch Foucaults Ausführungen zu einer Medaille von Ludwig XIV, wo genau diese beiden Machttypen miteinander verwoben waren – vgl. ÜuS: 242f.

²² Vgl. zum Zusammenhang zwischen Disziplinen und Humanwissenschaften auch ÜuS: 249, 287f. und 392ff.

²³ Hier zeigt sich eine Blickverschiebung innerhalb einer Ambivalenz: Vom bekannten negativen hin zum produktiven. In seiner Antrittsvorlesung am College de France – Die Ordnung des Diskurses (1970) – befasste Foucault sich intensiv mit dem Thema des Diskurses, dort vor allem mit Mechanismen der Ausschließung, Einschränkung und Kontrolle (vgl. OdD: 11ff., 38ff.) und Konersmann (2007: 79f.) kommt beim Thema Diskurs zu einem ambivalenten Urteil über die Einschränkungszusammenhänge, denen der Diskurs „ausgeliefert“ ist, „aber, so setzt die Analyse gleich hinzu, in dieser seiner Spezifität existiert er auch gar nicht ohne sie.“

Der Panoptismus (vgl. ÜuS: 251ff., *auch* Bogdal, 2008: 74ff. und *auch* Jäger, 2000: 25ff. und weiterführend: Wolf (2008))

Im Anschluss geht Foucault daran, zwei unterscheidbare, aber miteinander vereinbare Modelle zu skizzieren, wie in der Vergangenheit mit Kranken und Krankheiten umgegangen ist – „die Aussetzung der Lepra und die Aufgliederung der Pest“ (255). Während Leprakranke aus der Gesellschaft als undifferenzierte, aber als die gesundheitlich reine Gesellschaft gefährdende Masse ausgeschlossen wurden, entwickelte sich bei der Pest ein Modell der differenzierten Erfassung von Informationen (Wer ist krank, wo zeigen sich Symptome? Welche Symptome?), also ein Wissen, auf die sich Disziplinierung und lückenlose Überwachung mitstützen: Jeder Bewohner war in Pestzeiten an sein Haus gebunden, wo er sich namentlich täglich vorzeigen musste (Macht) – die Peststadt war „das kompakte Modell einer Disziplinierungsanlage“ (253). Im Verlauf des 19. Jh. sollen sich diese Modelle dann einander angenähert haben und „die Disziplinargewalt [arbeitet] daran, die ‚Aussätzigen‘ wie ‚Pestkranke‘ zu behandeln: In entstehenden Institutionen wie Besserungsanstalten, Erziehungsheimen, psychiatrischen Asylen etablierten sich dualistische Ausschlussmechanismen (normal – anormal), die die ‚Aussätzigen‘ stigmatisieren und auf die „die Taktik der individualisierenden Disziplinen“ (256) zu Einstufung, Aufteilung, Überwachung und Disziplin angewendet werden.

Diese Zusammensetzung der beiden Modelle erhielt eine „architektonische Gestalt“ im von J. Bentham geplanten Panopticon²⁴, wobei auch hier Unterschiede zu verzeichnen sind: Das Panopticon war geplant als ein Gefängnis mit einer kreisrunden Zell-Peripherie. Die Zellen waren seitlich durch Wände getrennt, so dass die Gefangenen nicht miteinander interagieren konnten, von hinten waren sie allerdings lichtoffen, was ein Gesehen-Werden ermöglichte: In der Mitte der Einrichtung stand ein hoher Turm, dessen Fenster mit Jalousien behangen waren und dessen Saal mit Zwischenwänden durchzogen war. Diese Anordnung verhinderte es, dass von außen in den Turm eingesehen werden konnte, aber von innen konnte man von dieser erhöhten Position in alle Zellen blicken. Der Häftling wusste nie ob er beobachtet wurde, er wusste nur, dass er jederzeit beobachtet werden konnte – das panoptische Machtprinzip ist weniger an der konkreten Aufseherperson festzumachen, diese wäre für die Wirkung nicht zwingend erforderlich, sondern die „Anordnung von Körpern, Oberflächen, Lichtern und Blicken“ wirken. Diese strategische Macht ist entpersonalisiert in dem Sinne, dass es egal ist, wer sie ausübt und auch mit welchen Motiven – für den Insassen in der Zelle ergibt sich stets das beunruhigende Gefühl über die Möglichkeit des Beobachtet- und Ertappt-Werdens und richtet sich danach aus²⁵. Aus dieser das Machtverhältnis internalisierenden Wirkung auf den Insassen heraus erklärt sich auch der Verzicht auf jegliche Gewaltmittel im Panopticon – die Konstruktion als Ausdruck eines sublimen allgegenwärtigen Ungewissheitsdrucks wirkt. Darüber hinaus ermöglichte die Beobachtung der individualisierten Insassen (Macht) immer

²⁴ Anregungen zum Panopticon erhielt Bentham von der Menagerie, einer Tierschau und einer franz. Militärschule – vgl. ÜuS: 224 und 261.

²⁵ Die Überwachung bezieht sich auch auf mit den Insassen arbeitendes Personal und den Aufseher im Turm; kann doch jeder Besucher etc. im Turm auf einen Blick feststellen, wie dort gearbeitet wird; das Panopticon „wird demokratisch kontrolliert“ – vgl. ÜuS: 262f. 266f.

mehr das Sammeln und Verwerten vieler individueller Informationen (Wissen) – Symptome von Kranken, Leistungen von Kindern und Arbeitern – all dies wäre nach dem Programm des Panopticons umsetzbar. Aus diesen Beobachtungsmöglichkeiten ergibt sich, dass das Panopticon „ein bevorzugter Ort für Experimente“ sein konnte – verschiedene Kinder lernen bspw. verschiedene Denksysteme und Techniken und könnten dann später zusammengeführt werden. Das Panopticon ist – im Unterschied zur Peststadt – kein Modell einer Ausnahmesituation, die letzten Endes auf eine Lebend-Tod-Unterscheidung reduzierbar war, sondern es ist „ein verallgemeinerungsfähiges Funktionsmodell“ (263), „eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muß“ (264): Es kann stets dann Verwendung finden, wenn „man es mit einer Vielfalt von Individuen zu tun hat, denen eine Aufgabe oder ein Verhalten aufzuzwingen ist“ (264) – egal ob „Erziehung, Heilung, Produktion, Bestrafung“ – das Panopticon kann in einer Vielzahl von Bereichen „jede Funktion steigern, indem es sich mit ihr [der Funktion – A.E.] innig vereint“²⁶ (265) – Ausdruck eines Panoptismus. Der Wirkungsbereich des Panoptismus ist „jene Niederung der ungeordneten Körper mit ihren Einzelheiten und vielfältigen Bewegungen“, so dass diese Macht „ihre größte Intensität nicht in der Person des Königs hat, sondern in den Körpern, die durch eben diese Beziehungen individualisiert werden“ (267f.).

Nach Foucault breiteten sich die Disziplinarsysteme während des 17., 18. Jh. immer weiter im Gesellschaftsbereich aus und führten zur „Formierung der ‚Disziplinargesellschaft‘“, was mit einigen tiefer greifenden Prozessen zusammenhing: Die Funktionen der Disziplin wurde umgekehrt, dass heißt von einer ehemals negativ bestimmten Aufgabe (Beseitigung von Missständen in Schulen, Verhindern der Befehlsverweigerung beim Militär) schiebt sich ergänzend immer mehr die positiv bestimmte Effizienzsteigerung in den Vordergrund, Disziplinen als „Techniken, welche nutzbringende Individuen fabrizieren“ (271). Darüber hinaus weiteten sich die Disziplinen als Kontroll- und Überwachungsmöglichkeiten in der Gesellschaft aus (in der Schule geraten auch die Eltern eines sich schlecht benehmenden Kindes in den Blick) und wurden zunehmend verstaatlicht.²⁷ Auch dies sei im Rahmen „breiter historischer Prozesse, die ökonomischer, rechtlich-politischer und wissenschaftlicher Art sind“ (279), zu sehen (vgl. ÜuS: 279ff.):

Die wie alle Machtsysteme vielfältigkeitsordnenden Disziplinartechniken versuchen dies aber an drei Kriterien: geringe Kosten, möglichst weite Reichweite und Dichte und Effizienzsteigerung durch Verbindung mit den Bereichen „innerhalb derer sie ausgeübt“ werden. Historisch fanden diese dreifachen Zwecke ihr Spiegelbild in zwei nicht voneinander zu trennenden²⁸ Entwicklungen; „der demographische Wachstumsstoß des 18. Jahrhunderts“,

²⁶ Dabei hebt Foucault hervor, dass „die Produktionssteigerung der Macht nur möglich ist, wenn die Macht ohne Unterbrechung bis in die elementarsten und feinsten Bestandteile der Gesellschaft eindringen kann und wenn sie auf die jähren, gewalttätigen und lückenhaften Verfahren der Souveränität verzichtet.“ (267)

²⁷ Vgl. dazu Foucaults Ausführungen über den Polizeiapparat (ÜuS: 273ff.), der mit dem König verbunden war, aber darüber hinaus „alles, was passiert [Verhaltensweisen]“ erfassen, dokumentieren sollten und sich somit zu einem Apparat der „infinitesimalsten Kontrolle“ entwickelten – die Macht hat die alten Funktionen der Polizei nicht ersetzt, sondern modifiziert und erweitert; „gewiß ist sie der weltliche Arm der Justiz; aber vor allem ist sie kraft ihrer Reichweite und ihrer Mechanismen viel besser und viel enger als die Justiz ein Herz und eine Seele – oder vielmehr ein Körper – mit der Disziplinargesellschaft.“

²⁸ Vgl. ÜuS: 283f.: „das Problem der Anhäufung der Menschen wäre nicht zu lösen gewesen, ohne das Anwachsen eines Produktionsapparates, der diese Menschen sowohl erhalten wie nutzbar gemacht hat; umgekehrt wird die Bewegung der

wo sich die nicht-sesshafte Bevölkerung vermehrte und „das Anwachsen des Produktionsapparates, der immer ausgedehnter, komplexer, kostspieliger wird und dessen Rentabilität darum gesteigert werden muss. Die Entwicklung der Disziplinarprozeduren entspricht diesen beiden Prozessen oder vielmehr der Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Anpassung“ (280). Für diese Anpassung waren die Disziplinen besser geeignet als die „alte Machtökonomie“ (monarchische Verwaltung oder lokale Kontrollmechanismen), die „zu lückenhaft und regellos“, „zu konfliktrüchtig“ und vor allem in der Weise „ihrer Machtausübung zu ‚kostspielig‘ war und es auf Prunk, Abschöpfung und Gewalt abgesehen hatte. Die milden, profitausgerichteten Disziplinen waren hier im Vorteil, da sie festsetzend waren, weil sie „an der Vielfältigkeit dasjenige reduzieren [konnten], was sie unhandlicher als eine Einheit“ machten. Zur schnellen und kostengünstigen Effizienzsteigerung der Körper [Zeit und Kräfte] kommen Zeiteinteilung, Dressur, Übungen und Überwachung zum Einsatz und zwar in und koextensiv zu vorhandenen Strukturen „wie die hierarchische Überwachung, die lückenlose Registrierung, die immerwährende Beurteilung und Klassifizierung“ – alles diskrete Instrumente, die sich in verschiedensten Bereichen nützlich und nicht-störend einbinden lassen. Darunter fällt auch die Anhäufung von Wissen über die unterworfenen Körper.

Darüber hinaus war der Panoptismus kein „ein Subsystem des Rechts“; die wirkliche Abhängigkeit der panoptischen Machtstrukturen von rechtlich-politischen Gesellschaftsstrukturen war eher schwach, weil die Disziplinen in gewisser Weise eine Art Gegenrecht bildeten, was Foucault am Vertragsbeispiel erläutert: Beim rechtlichen Vertrag ist die Zustimmung nötig und beide Partner sind gleichgestellt, wohingegen bei den Disziplinen die Zustimmung möglich ist, die Partner aber ungleich sind aufgrund des Kontrollmoments. Ebenso vollzogen sich die „unscheinbaren Disziplinen“ häufig im Kleinen aber „in der Genealogie der modernen Gesellschaft bildeten sie zusammen mit der sie durchkreuzenden Klassenherrschaft das Gegenstück zu den Rechtsnormen der Machtverteilung“²⁹ (286), wo auch „das Gefängnis mit seiner ganzen Besserungstechnik [...] seinen Platz“ hat, in dem Recht in Gegenrecht umschlägt.

Als Neuerung im 18. Jahrhundert ergab sich eine wechselseitige Verstärkung von Macht und Wissen im Disziplinarprozess: Durch Machtsteigerung wird neues Wissen möglich und durch dieses Wissen bilden sich neue Formen der Disziplin – Wissenschaften wie Psychologie und Pädagogik entstanden³⁰. Die Disziplinen waren im 18. Jh. aber nicht die einzigen sich entwickelnden Technologien (Finanzverwaltung, Dampfmaschine), gegenüber denen der

Kapitalakkumulation von den Techniken beschleunigt, welche die angehäuften Vielfalt der Menschen nutzen.“ Analytische Einteilung war vorteilhaft einsetzbar in der Kapitalproduktion und: „Wir können sagen, daß die Disziplin das einheitliche technische Verfahren ist, durch welches die Kraft des Körpers zu den geringsten Kosten als ‚politische‘ Kraft zurückgeschraubt und als nutzbare Kraft gesteigert wird.“ (284). Vgl. dazu auch: ÜuS: 173ff. bes. 177.

Bogdal (2008: 68) zitiert die Vorlesung „Die Anormalen“ Foucaults aus den Jahren 1974/5: Es war so „dass die ‚bürgerliche Revolution des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts [...] die Erfindung einer neuen Technologie der Macht mit den Disziplinen als ihren wesentlichen Bestandteilen‘ [...] war.“

²⁹ Für Foucault ist dies der Grund dafür, dass die wissenschaftlich hoffähigen Disziplinarprozeduren bedeutungsvoll sind und man sich scheut sie abzuschaffen und sie als „Grundlage für die Gesellschaft“ und als „konkrete Form jeder Moral auszugeben, wo sie doch ein Bündel von physisch-politischen Techniken sind“ (286f.).

³⁰ Vgl. auch ÜuS: 392ff.: „Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren [...] weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren.“ (393)

Panoptismus als „Technologie der Individuen“ zu wenig Ruhm gelangte, was Foucault darauf zurückführt, „daß die von ihr eingesetzte und gesteigerte Macht eine unmittelbare und physische Macht ist, welche die Menschen gegeneinander ausüben“ (288).

Abschließend hält Foucault fest:

„Was ist daran verwunderlich, wenn das Gefängnis den Fabriken, den Schulen, den Kasernen, den Spitälern gleicht, die allesamt den Gefängnissen gleichen?“ (292)³¹

2.2.3 Das Gefängnis und die Delinquenz

Das Gefängnis hatte sich, bevor es zur generellen Strafe wurde, als Disziplinaranlage im erarbeiteten Sinne herausgebildet und war von Anfang an mit Verbesserungsprogrammen verknüpft gewesen. Als es zu Beginn des 19. Jh. DIE Strafform wurde, wurde die Strafjustiz einerseits menschlich und andererseits hielten die Disziplinarmethoden Einzug in der Justiz. Das Gefängnis in dieser Form passte trotz seiner Nachteile, dass es vlt. sogar nutzlos ist, zum „Getriebe der Gesellschaft“ (296) und fügte sich dank einer juristisch-ökonomischen und einer technisch-disziplinären Begründung wie selbstverständlich ein: Wenn Freiheit als Gut angesehen wird, passt der Freiheitsentzug als Strafe, die alle in der Sache gleich trifft, in der Zeitdauer aber variabel ist und das Gefängnis passt als Besserungsanstalt der Individuen zu den „Mechanismen des Gesellschaftskörpers“ (297). In diesem Sinne hat es als „Gesamtdisziplin“ „sämtliche Aspekte des Individuums [Körper, Arbeitseignung, Verhalten und Moral – A.E.] erfass[t]“ und geht über Isolation (vgl. S. 302ff.) und Arbeit (vgl. 307ff., bes. 312) an Wiedergutmachung, Besserung, Unterwerfung und Anpassung des Insassen z.B. an einen Produktionsapparat. Unter diesem Besserungsaspekt ist auch die relativ flexible Strafbemessung zu sehen, deren Maßstab eben nicht nur die Tat sondern auch der Strafverlauf des Individuums mit der „Einwirkung des Gefängnisses auf die Häftlinge“ (315f.) ist und für den anderes Personal als die Justizgewalt wie z.B. Lehrer, Wärter, Psychiater³² herangezogen werden. In punkto Besserung kommt auch das Panopticon als „massive Gestalt“ für Gefängnisse wieder zum Tragen, wenn es um lückenlose Überwachung und das Urteil ergänzende und korrigierende Dokumentations- und Wissenssysteme im Strafverlauf geht – der Delinquent gerät in den Mittelpunkt. Der Unterschied zum Rechtsbrecher liegt darin, dass

³¹ Vgl. dazu auch ÄdE: 81ff. bes. 95, wo Foucault zur Disziplinierung schreibt: „Die zunehmende Disziplinarisierung der europäischen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert bedeutet natürlich nicht, dass die Individuen innerhalb dieser Gesellschaften immer gehorsamer würden. Und auch nicht, dass die Gesellschaften nun bald Kasernen, Schulen oder Gefängnissen glichen, sondern dass man dort nach einer immer besser kontrollierten – immer rationaleren und ökonomischeren – Abstimmung zwischen den produktiven Tätigkeiten, den Kommunikationsnetzen und den Machtbeziehungen strebte“ (ÄdE: 95, zu Gefängnis und Gesellschaft, die Foucault nicht durch das Gefängnis erklärt auch: Pasquino, 1985: 39).

Wir bemerken also eine begriffliche Differenzierung, wo „objektive Fähigkeiten“ (Macht über Dinge, zweckrationales Handeln, produktive Tätigkeiten), „Kommunikationsbeziehungen“ (Informationsübertragung durch Symbole) und „Machtbeziehungen“ (Einwirken durch Handlungen auf das Handlungsfeld Anderer) voneinander unterschieden werden. Diese drei Systeme stehen miteinander in Wechselwirkung und bilden, je nach Gewichtung, unterschiedliche „Blöcke“ innerhalb der Disziplinen:

Im Gefängnis „stehen Gehorsam und Machtbeziehungen im Vordergrund“, im Krankenhaus kommt dem zweckrationalen Handeln große Bedeutung zu, in der Schule sind Kommunikationsbeziehungen zentral und beim Militär „findet sich [...] eine Sättigung mit allen drei Arten“.

Vgl. insbesondere zu den Machtbeziehungen das nachfolgende Kapitel 2.3.

³² Man beachte den Wissenschaftsbezug – vgl. dazu die Ausführungen Foucaults zur Kriminologie in ÜuS: 322ff.

auf sein Leben (Ursachen des Verbrechens in Instinkten, Charakter) und nicht so sehr auf die Tat (Umstände des Verbrechens) geachtet wird, so dass „sich die Delinquenz weniger vom Gesetz als vielmehr von der Norm her spezifiziert“³³ (325) und – so die These Foucaults – die Delinquenz sei durch das Gefängnis hervorgebracht³⁴. Dies geschieht „durch die Existenzweise, die es [das Gefängnis – A.E.] den Häftlingen aufzwingt“ (342): Machtmissbrauch, Korruption, Ausbeutung durch sinnlose Arbeit und es wird „’nicht an den Menschen in der Gesellschaft gedacht; es wird eine widernatürliche Existenz geschaffen“³⁵ zitiert Foucault Ch. Lucas aus dem Jahr 1836 und gibt Einblicke in die das Gefängnis begleitende Kritik³⁶. Foucault fragt dann, ob der Misserfolg des Gefängnisses ein wirklicher Misserfolg sei und deutet seine Rolle weniger als Reduktion von Gesetzesüberschreitungen, sondern als eine „’Verwaltung’ der Gesetzeswidrigkeiten“ (351). In dieser Verwaltungstätigkeit wird eine besondere, nützliche³⁷, „weil zugleich widerspenstig und fügsam“ (356), Form der Gesetzeswidrigkeit – die Delinquenz – produziert und gegenüber anderen, darum vernachlässigbaren Formen, hervorgehoben. Einen durchschlagenden Erfolg der Delinquenz als Resultat gesehen bestreitet Foucault; es sind Taktiken, „die sich immer wieder verschieben, da sie ihr Ziel nie ganz erreichen“ (368) und stets Widerstand, Reaktionen und Kämpfe auslösen (vgl. auch ÜuS: 356ff. weiterführend zu Kämpfen in Politik, Klassen, Gesellschaftsordnung und Presse: 368ff.³⁸ und zur Ausweitung auf den Gesellschaftskörper: 379ff. sowie *auch* Bogdal, 2008: 76f.).

2.3 Weitere Machtverhältnisse und die Sorge um sich selbst

Nach der Darlegung der Disziplinarmacht entfaltet Foucault in anderen Schriften weitere Machtformen wie bspw. die Biomacht, die Pastoralmacht oder auch die neue Pastoralmacht, die durch andere thematisch-historische Zugänge und Frageweisen bestimmt sind – diese anderen Machtbegriffe auszubuchstabieren, kann hier nicht geleistet werden (vgl. ÄdE: 88ff. (Pastoralmacht und neue Pastoralmacht), weiterführend: Jäger (2000)).

In der Schrift „Subjekt und Macht“ (1982 – vgl. ÄdE: 81ff.) arbeitet Foucault einige weiterführende Gedanken zur Beziehung zwischen Macht und Subjekt heraus: Er argumentiert, dass nicht die Macht, sondern das Subjekt das „umfassende Thema“ seiner Arbeiten in den letzten zwanzig Jahren gewesen sei, es sei ihm um Subjektivierungsformen gegangen, infolgedessen er auch Objektivierungsformen untersucht habe, „die den Menschen

³³ Vgl. zur Herausbildung der Norm auch ÜuS: 386ff. bes. 392f. und ausführlicher Jäger, 2000: 27ff. sowie weiterführend problematisierend Link, 2008: 242f.

³⁴ Zu einigen historisch-politischen Hintergrunddimensionen wie Klassenkämpfen vgl. ÜuS: 351ff.

³⁵ Vgl. weiterführend zu Gefängnis, Polizei und Delinquenz als deren Effekt und Instrument auch ÜuS: 361ff.

³⁶ Foucault merkt an, dass dabei eigentlich stets „das Gefängnis als sein eigenes Heilmittel verschrieben und angewandt“ (346) wird und sich die Reformvorschläge meist gleichen (sog. „sieben Universalmaximen“) – vgl. ÜuS: 346ff. und beachte dort (349) den Begriff des „Kerksystems“ als „simultanes System“ von Gefängniseinführung, „’Niederlage“ und Reformdurchhaltungen, das durch 4 Elemente konstituiert wird.

³⁷ Vgl. weitergehend zum Nutzen der Delinquenz als „konzentrierte, kontrollierte und entwaffnete Gesetzeswidrigkeit“ (358), die „eine Ablenkungsanlage für die ungesetzlichen Gewinn- und Machtschleichwege der herrschenden Klassen ist“ (361) – Beispiele wären Prostitution und Alkohol – ÜuS: 358ff.

³⁸ Ein Beispiel: In den Gegennachrichten der Volkszeitungen wird verbrechen politisch gebraucht: „Es gibt also nicht eine kriminelle Natur, sondern Kräftespiele, welche die Individuen je nach ihrer Klassenzugehörigkeit an die Macht oder ins Gefängnis bringen“ (374).

zum Subjekt machen“, wie bspw. Formen, wo das Subjekt „entweder in sich selbst geteilt oder von anderen unterschieden und getrennt“ wird – Irre/Nicht-Irre, Krank/gesund, Kriminell/„anständig“ (81).³⁹

Im Weiteren möchte Foucault „Machtbeziehungen über das Wechselspiel gegensätzlicher Strategien untersuchen“, d.h. er möchte sich die Widerstände anschauen, wie der Widerstand „gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken“ (85), wobei diese Kämpfe einige Merkmale aufweisen: Sie sind transversal (nicht auf ein Land beschränkt), sie richten sich auf „Auswirkungen der Macht als solche“ (Es wird weniger kritisiert, dass Ärzte aus ihrem Beruf ein Geschäft machen, sondern deren unkontrollierte Macht über die Gesundheit), sie sind unmittelbar, zeitlich aktual auf die den Widerständen am nächsten seiende Machtinstanzen gerichtet. Spezifisch wenden sich die Kämpfe nicht für oder gegen das Individuum (Für Anders-Sein-Wollen und gegen Isolation, die den Einzelnen auf sich selbst zurückwirft), sondern „gegen die ‚Lenkung durch Individualisierung‘“, ebenso gegen „das Wissensregime“ (Verhältnis von Wissen zu Macht) – kurz: „nicht in erster Linie gegen bestimmte Machtinstitutionen [...], sondern gegen eine bestimmte Machttechnik oder Machtform [...], [welche] die Individuen in Subjekte [verwandelt]. Das Wort Subjekt hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist“ (86).

Weiter befasst Foucault sich mit der Frage, „ob wir uns Macht als etwas vorstellen dürfen, das ein Was, ein Wie und ein Warum in sich vereint“ und geht dabei von der Frage des Wie aus, „also was da geschieht, wenn jemand, wie man sagt, Macht über andere ausübt.“

Von dieser Macht unterscheidet er – wie weiter oben in einer Fußnote bereits erwähnt - zuerst zweckrationales Handeln (d.i. Macht über Dinge) und Kommunikationsbeziehungen (Informationsübertragung durch symbolische Medien). Diese drei Beziehungsarten können zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden, weil sie „eng miteinander verschränkt sind“.⁴⁰ Foucault begreift Macht relational als Handlungseinwirkungen auf das Handlungsfeld (aktuales oder mögliches Handeln) anderer und stellt heraus, dass es somit *die* Macht nicht gibt und dass Macht per definitionem Widerstand braucht – er unterscheidet Macht- von Herrschafts-, Gewaltbeziehungen oder Gewinnstrategien⁴¹: Letztere „schneiden alle Möglichkeiten ab“,

³⁹ Vgl. dazu auch ÜuS: 287: „Zunächst das Spital, dann die Schule, noch später die Werkstatt: sie sind durch die Disziplinen nicht einfach „in Ordnung gebracht“ worden; vielmehr sind sie dank ihnen solchermaßen zu Apparaten geworden, daß jeder Objektivierungsmechanismus darin als Subjektivierungs / Unterwerfungsinstrument funktioniert“.

Anm. Ich bin kompetenzmäßig aktual nicht im Stande, eine begriffliche Differenzierung zwischen Subjekt und Individuum im foucaultschen Werk zu leisten, was als eine Schwachstelle dieser Arbeit angesehen werden muss. Auch interessant ist in diesem Zusammenhang in ÜuS das Kapitel über die Prüfung, wo Foucault schwerpunktmäßig von Individuen spricht (vgl. ÜuS: 246ff.) und Schneider der Prüfung die „doppelte Funktion der Subjektivierung“ bescheinigt (vgl. weiterführend: Schneider, 2004: 131).

⁴⁰ Beispiel: In der Kommunikation müssen die bedeutungsvermittelnden Symbole „korrekt“ gebraucht werden (zweckrationales Handeln) und sie haben Machtelemente, „weil sie den Informationsstand der Partner verändern“ (94).

⁴¹ Vgl. zu Macht und Strategie: ÄdE: 102ff: Strategie hat i.d.R. 3 Bedeutungen: Eine zweckrationale (welche Mittel werden für einen bestimmten Zweck eingesetzt?), eine spieltheoretische (Versuch, anderer zu beeinflussen) und eine gewinnorientierte (welche Mittel brauche ich, um einen anderen zu besiegen?). „Diese drei Bedeutungen vereinigen sich in Kampfsituationen [...]. Strategie ist also durch die Wahl der ‚gewinnenden‘ Lösung definiert“ und lässt sich in gewisser Weise auch auf das Wechselverhältnis zwischen Macht, Herrschaft und Widerstand übertragen.

wohingegen Machtbeziehungen den Anderen als freies, sich verweigern könnendes Subjekt benötigen, aber in letzter Konsequenz strebt jede Machtbeziehung danach „Gewinnstrategie [zu] werden“⁴² (vgl. ÄdE: 95ff., 253ff. Bublitz (2008), Jäger, 2000: 9ff.).

Foucault selbst sieht Herrschaftsbeziehungen als starre Machtbeziehungen, als Ohnmacht problematisch – im Gegensatz zur Macht: „Die Macht ist nicht das Böse⁴³. Macht heißt: strategische Spiele [...]. Oder nehmen wir etwas, das Gegenstand von oft berechtigten Kritiken gewesen ist: die pädagogische Institution: Ich sehe nicht, was schlecht sein soll an der Praxis desjenigen, der in einem bestimmten Wahrheitsspiel mehr weiß als ein anderer [...]; das Problem liegt eher darin, zu wissen, wie man bei diesen Praktiken, bei denen die Macht sich nicht ins Spiel bringen kann und in denen sie nicht an sich schlecht ist, Herrschaftseffekte vermeiden kann“ (ÄdE: 276. Vgl. dazu *auch* Koneffke, o.J.: bes. 4f.).

Als Leitfrage ergäbe sich: Woran erkennen wir Herrschaftszustände? Wie lassen sie sich vermeiden, insbesondere wenn Machtbeziehungen zur ihnen hinstreben? Wie lassen sie sich angehen?

Bildlich gesprochen möchte Foucault diesen Machtbegriff eher in das Feld der „Regierung“ einordnen und verweist auf die weite Bedeutung des Begriffs im 16. Jahrhundert, wo es bedeutete, „das mögliche Handlungsfeld anderer zu strukturieren“, womit die Gesellschaft als Zusammenleben mehrerer Menschen von Machtbeziehungen nicht zu trennen ist – keine Gesellschaft ohne Macht, die sie durchzieht – es gibt kein Außerhalb. Das heißt aber nicht, „dass die bestehenden Machtbeziehungen notwendig sind oder dass Macht innerhalb der Gesellschaft ein unabwendbares Schicksal darstellt, sondern dass es eine ständige politische Aufgabe bleibt, die Machtbeziehungen und den „Agonismus“ [fortbestehendes, sich gegenseitiges Antreiben und Kämpfen – A.E.] zwischen ihnen und der intransitiven Freiheit zu analysieren“ (vgl. ÄdE: 97ff., 264ff., 275ff., auch Jäger, 2000: 9ff.)⁴⁴.

Jäger (2000: 9ff. bes. 14) hält prägnant fest: „Foucault gibt damit das ‚Modell Herrschaft-Unterdrückung‘ zugunsten eines ‚Kampf und Unterwerfung‘-Modells auf“.

Regierung und Gouvernamentalität⁴⁵

Wie angedeutet, möchte Foucault Machtbeziehungen in als Ausdruck der Regierung verstanden wissen; er fasst unter diesen Begriff aber nicht nur politische Strategien oder

⁴² Warum dies so ist, darauf habe ich bei Foucault an dieser Stelle keine Antwort gefunden – vlt. strebt Einflussnahme immer auf ein „mehr“ hin?

⁴³ Damit grenzt Foucault sich explizit von Sartre ab. – vgl. ÄdE: 276. Dies wird hier deshalb betont, weil es später (Kapitel 3.5) nochmal kurz aufgegriffen wird.

⁴⁴ Foucault äußert sich auch zum Zusammenhang zwischen Machtbeziehungen und Institutionen und hält es für sinnvoller, Institutionen von den Machtbeziehungen her [zu] analysieren und nicht umgekehrt“, weil man sonst bspw Macht durch Macht erkläre (ÄdE: 99).

⁴⁵ Beljan (2008: 284) betont, dass Regierung und Gouvernamentalität keineswegs identisch seien. Foucault weist letzteren (vgl. ÄdE: 289, auch ÄdE: 275f.) als „Verbindung zwischen den Technologien der Beherrschung anderer und den Technologien des Selbst“ aus – Beljan (2008), Bublitz (2008) und Lemke (2008) verweisen im Zusammenhang mit der Gouvernamentalität auf das Thema des Staates und der Bevölkerungsregulierung in der Neuzeit, in deren Verlauf der Staat „selbst ‚gouvernentalisiert‘ wird“ (Beljan, 2008: 286). Vg. auch Jäger, 2000: 40ff.

Dies exakt herauszuarbeiten, würde den Rahmen dieser Arbeit und meine aktuellen Foucault-Kenntnisse übersteigen.

Strategien in Bezug auf Andere sondern auch „Technologien des Selbst“ - die Regierungstechniken als „[s]ämtliche Prozeduren, mit denen die Menschen einander führen“ (DE IV, 117)“ (Beljan, 2008: 284). Der Regierung kommt also eine „Scharnierfunktion“ zu, die u.a. zwischen Macht und Subjektivität vermittelt. „Dabei stellen die von Foucault insbesondere in *Überwachen und Strafen* von 1975 analysierten Disziplinierungstechnologien jedoch nur *eine* mögliche Form der Regierungskunst von und über Menschen dar“ (Beljan, 2008: 284).

Technologien des Selbst

Technologien des Selbst sind Technologien, mit denen man die Beziehungen zu sich selbst gestaltet und tun dies – ebenso wie disziplinäre Subjektkonzeptionen durch Übung. Foucaults Befassung mit diesen Technologien findet sich vor allem in dessen Spätwerk, wie bspw. *Sexualität und Wahrheit* Band 2 und 3 oder die Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* – erster historischer Bezugsrahmen ist die Antike, für die Jäger (2000: 43) festhält:

„Das Individuum im 4. Jahrhundert v. Chr. ist noch kein unterworfenes (vgl. engl. "subject", frz. "sujet" = "Untertan"), sondern ein autonomes und freies, das noch nicht durch Disziplinierungen, Normalisierungen und Regulierungen des Macht-Wissen-Komplexes bezwungen ist.[...] Unter "Subjektivität" versteht Foucault hier ein Selbstverhältnis des Individuums zur eigenen Existenz (vgl. GE 274), welches sich noch selbstbestimmt bilden kann, ohne daß es sich wie das moderne "freie" Subjekt diskursiven und nicht-diskursiven Zwangsmechanismen unterwerfen muß. Ganz anders als das moderne Subjekt kann es sich die Art und Weise der Unterwerfung völlig selbständig auswählen.“

In der Vorlesung zur „Hermeneutik des Subjekts“ (1981/2) widmete sich Foucault grundsätzlich der Frage nach den Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit, also auf welche Weisen ein Subjekt Zugang zur Wahrheit erhalten kann bzw. wie diese sich gewandelt haben und arbeitet – grob gesagt – zwei Modelle heraus: Nach dem ersten Modell, was Foucault in Anlehnung an Descartes simplifizierend klassifikatorisch als „cartesischen Moment“ beschreibt (aber auch das „mehr“ in Bezug auf Descartes hervorhebt), ist das Subjekt aufgrund seiner Beschaffenheit (Substanz) direkt in der Lage, Wahrheit zu erkennen oder zu ihr zu gelangen. Das zweite, antikebezogene Modell fasst weitestgehend Veränderungen in Bezug auf Subjekt⁴⁶ und Wahrheit – die Wahrheit kann verändernd auf das Subjekt wirken, oder das Subjekt muss Transformationsprozesse durchlaufen, um Zugang zur Wahrheit zu erhalten. Zentral ist für Foucault bei seiner Antikerezeption die *epimeleia heautou* (e.h.) als Sorge um sich selbst, die eine Lebenshaltung, eine Praxis, Übungen, und ein Ensemble von Techniken zur Transformation beinhaltet (u.a. stand auch das *gnothi seauton* (Erkenne dich selbst) im breiten Rahmen der *epimeleia heautou*, schob sich dann aber immer mehr in den Vordergrund) und über die Antike wurde weitestgehend die Frage nach der Erkenntnis nie von dem Gebiet der *epimeleia heautou* getrennt (Ausnahme: Aristoteles) (vgl.

⁴⁶ Diese Begriffsbezeichnung ist eine moderne, denn in der Antike gab es soweit kein Subjekt als solches und auch kein wahres Selbst, das man entdecken konnte, den Griechen ging es um Erfahrungen des Individuums, „insofern es sich als Herr seiner selbst zu konstituieren sucht“ – vgl. *ÄdE*: 239ff., bes. 241 (verwirrend) und 251ff. und *auch* Jäger, 2000: 47.

HdS: 15ff. ÄdE: 191ff., bes. 208ff. weiterführend: Balke (2008)). Foucault wendet sich dann der Geschichte dieser Sorge um sich selbst zu und skizziert – grob gesagt – 3 Modelle, wo verschiedene Elemente der e.h. sich verschieben, sich durchhalten, oder sich verändern:

Der erste Bezugspunkt für Foucault in der Antike stellt Platon mit seinen Dialogen über Sokrates dar, wo sich Foucault u.a. die Apologie und den in seiner Echtheit nicht unumstrittenen Dialog Alkibiades anschaut: Dort wird die Selbstsorge durch das Bemerkens des Nicht-Wissens des Alkibiades durch Sokrates angestoßen und Ziel sei es nun, die eigene Seele zu erkennen (sich selbst erkennen). Dabei war die e.h. mehrfach konkret eingebettet: Sie steht in Bezug zur Adoleszenz, sie ist Mittel zum Zweck (das gute Regieren soll ermöglicht werden) und an einen bestimmten Adressatenkreis (junge Aristokraten) gerichtet (vgl. HdS: 66ff., zum Thema Seele bes.: 79ff.; 93ff., 316f.).

Im nach Foucault benannten hellenistischen „Goldenen Zeitalter“ (1. + 2. Jh. n. Chr., wo Autoren an hellenistische Schriften anknüpften), verändern sich Elemente der Sorge um sich selbst: Die e.h. wird Selbstzweck, sie wird zu einem universalen Aufruf (ungleich Gesetz), dem aber erfahrungsgemäß nicht alle folgten bzw. folgen konnten und drittens war die e.h. nicht mehr auf die Adoleszenz bezogen, sondern nahm das gesamte Leben in den Blick. Im Bereich der Techniken und Praktiken wurde die e.h. nicht mehr ausschließlich durch Selbsterkenntnis ermöglicht, sondern es gab ein ganzes Ensemble von Praktiken – Selbsterkenntnis, Schreiben, Meditieren als einige Beispiele (vgl. HdS: 111ff., 143ff., 320ff.).

Als historischer Nachfolger setzt Foucault ein christliches bzw. genauer ein „asketisch-monastische[s] Modell“ (HdS: 318), welches auf eine Selbstexegese abzielt, das Erkennen einer inneren Wahrheit, die aber letzten Endes in „Selbstverzicht als Ziel“ mündet.⁴⁷ Dabei hat das Christentum (Moral-)Elemente und Techniken des Goldenen Zeitalters aufgegriffen und „akklimatisiert“ (vgl. HdS: 318ff. ÄdE: 309ff.). Jäger (2000: 44) hält in diesem Zusammenhang mit dem Christentum prägnant fest: „Es handelt sich hier also eher um eine historische Verschiebung mit verschiedenen Überlagerungen (von der antiken Selbstherrschaft über das christliche Pastoral - mit dem monarchischen Gesetzes- und Verwaltungsstaat - bis zur modernen Regierung bzw. Bio-Macht) als um einen "radikalen Bruch" in Foucaults Machtanalyse“ (vgl. dazu auch: Bublitz, 2008: 276f.).

Foucaults Hinwendung zur Sorge um sich selbst sollte aber nicht einfach als die Forderung einer Rückkehr zur Antike oder den Griechen gedeutet werden: Foucault fand die Griechen weder „beispielhaft noch bewundernswert“⁴⁸ und spricht sogar davon, dass ihm die „ganze Antike [...] ein ‚gründlicher Irrtum‘ gewesen zu sein [scheint].“. Foucault möchte, wenn er

⁴⁷ In diesem Selbstverzicht eines „allzu wirklich[en] Selbst im Christentum ist – als ein kleiner thematischer Hinweis - ein Unterschied zum Buddhismus, wo das eigene Selbst als Art Illusion entdeckt wird – vgl. DeE IV: 211f., auch DeE III: 744f. und hier das Kapitel 3.3 zum Zen-Buddhismus, der damit verträglich scheint (vgl. dazu DeE: 776ff.).

⁴⁸ Ein Beispiel (ÄdE: 197): Die griechische Moral der Lust ist an die Existenz einer virilen [männlich – A.E.] Gesellschaft gebunden, an die Vorstellung einer Asymmetrie, an die Ausschließung des anderen, an die Besessenheit von der Penetration, an diese Drohung, seiner Energie beraubt zu werden...Das alles ist nicht sehr anziehend.“

sich z.B. mit Freundschaften in der Antike befasst, keineswegs „dieses Modell kopieren“ oder zur Antike zurückkehren, weil er die Lösung für Probleme unserer Epoche nicht in einer anderen, hier eben der antiken, Epoche mit ihren Problemen und Lösungen sieht, es gibt „kein goldenes Zeitalter“⁴⁹. Foucault geht es um stattdessen um Reproblematisierung und er greift die antike Sorge um sich selbst als eine Ästhetik der Existenz dergestalt auf, dass sich daran zwar „kein lebbares Ideal für die Gegenwart ablesen [lässt], aber die Möglichkeit erkennen [lässt], dass – auch heute – das Selbst ‚nicht einfach gegeben ist, sondern in einem Selbstverhältnis als Subjekt konstituiert wird‘“ (vgl. ÄdE: 118f., 193ff., 241 und Saar, 2007: 334 (Zitat). *Auch*: Jäger, 2000: 46ff.).

Dazu passt auch Foucaults Thema der „Lebenskunst“ oder „Lebensform“, dass er u.a. im Bezug auf Homosexualität aufgreift und betont, dass es nicht um eine homosexuelle Identität geht, sondern „darum, kulturelle Formen zu erschaffen“, „die sich nicht bruchlos an die allgemeinen kulturellen Formen anschließen“ – eine der wenigen normativen Aussagen Foucaults: „Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten“ (vgl. ÄdE: 68ff., bes. 71; 91, 116ff.).

Foucaults eigene Lebensführung (Drogenversuche, Sodomasochismus, Homosexualität) als neue kulturelle Form, als ein Spielen an Machtgrenzen 1:1 zu verstehen, geht nach Jäger (2000: 54) ebenfalls schief, da Foucault keine Vorlage abgeben wollte, sondern Konstitutions-Bedingungen aufzeigen wollte und darüber hinaus „immer wieder auf Probleme wie Drogenabhängigkeit, Zuhälterei, Polizeikontrollen und Prostitution, die im Zusammenhang mit dem Drogenhandel und dessen Profiten entstehen, hingewiesen hat“. Ich stimme Jäger (ebd.) daher zu, wenn er schreibt: „Es kann nicht darum gehen, sich durch bipolares Denken auf die ‚richtige Seite‘ zu stellen, sondern indem man eine andere Perspektive einnimmt, löst sich das ‚Zwei-Seiten-Denken‘ auf; man durchschaut die Illusion des ‚Natürlichen‘ (vgl. DdM 192).“⁵⁰

3. Von Europa nach Japan und zurück

3.1 Allgemeine Vorbemerkungen zu Japan

Das Land Japan dürfte als eins der exotischsten Länder anmuten. Viele Phänomene erscheinen uns fremd und erklärungsbedürftig – exotisch japanisch eben. Vielleicht geraten – Bierwirth (2005) folgend und abstrakt gesprochen – aber gerade durch Erklären-wollen oder durch starke Parallelitätssuche Dinge aus dem Blickfeld...⁵¹ Ob die nachfolgenden, als differenziert angelegten, Ausführungen dem erliegen, mag wiederum der Leser entscheiden.

⁴⁹ Zweiter kleiner thematischer Hinweis: Konfuzius sah ein goldenes Zeitalter, an dem man sich orientieren sollte – dieser Frage wird hier aber nicht weiter nachgegangen.

⁵⁰ Vgl. dazu auch die Themen Ärzte, Medizin, Homosexualität und Aids, die Foucault im Gespräch mit dem Studenten Horvitz (vgl. Kapitel 1) anriss und sich despektierlich äußerte, wie man „nur vor Aids Angst haben“ könne und wie könne die Schwulengemeinde jetzt auf Ärzte hören (vgl. Miller, 1995: 516f.). Wenn man dazu nun noch die Aussage bzgl. der Theaterbühne (vgl. Kapitel 2.1) und der Medizin, sowie die obige Differenz zwischen Macht und Herrschaft heranzieht, ließe sich dies alles vlt. in das Feld einordnen: Herrschaft = Ärzte, sagt uns, was wir machen sollen und wir tun es. Wie groß der Herrschaftsanteil bei Informationseinholung wäre, dürfte Gegenstand von Diskussionen werden.

⁵¹ Bierwirth schreibt in diesem Zusammenhang, dass häufig dann, wenn gemeint wird, man müsse Japan erklären, auf das Thema „Samurai“ zurückgegriffen werde – er selbst steht diesen Versuchen eo ipso kritisch gegenüber und plädiert für ein permanentes Wechseln zwischen Ost & West. Vgl. Bierwirth, 2005: 13, 20, 29, 75ff., 95.

Für Japan ist festzuhalten, dass es – so Bierwirth (2005: 75ff.) – seit seiner historischen Fassbarkeit beständig „nie *nur* Japan“ war, „sondern eine mehr oder weniger gut gelingende Synthese von endogenen und exogenen Faktoren“. Beziehungen zu Korea und Japan im 6. Jh., holländischer und portugiesischer Einfluss ab dem 16. Jahrhundert und seit dem 20. Jahrhundert verstärkte Kontakte zu Europa und den USA. Für die japanischen waffenlosen Kampfkünste (Sumo, Ju Jutsu, Judo) lassen sich beispielsweise verschiedenartig große Einflüsse aus China plausibilisieren (vgl. Henning, 2001b).

Bierwirth (2005: 75ff.) versucht, durch den Abgleich zweier Studien (Ikegami (1995): „The Taming of the Samurai – Honorific Individualism and the Making of Modern Japan“ und Frevert (1991): „Ehrenmänner“) in einem formalen und inhaltlichen Wechselschritt zwischen Japan und Europa, das Thema „Samurai“ genauer zu beleuchten (vgl. Bierwirth 2005: 78ff.). Es lassen sich – so Bierwirth weiter - strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen dem deutschen Duell und dem Bushido (Der Weg der Samurai – s. Kapitel 3.2) finden, die dem japanischen Phänomen einiges von seinem Exotischen nehmen (vgl. ebd. 88):

- Ehre sei an Kampffähigkeit gebunden, der Wehrlose sei ehrlos (vgl. ebd. S. 79).
- Sowohl im Bushido als auch im Duell zeigen sich Loyalität & Widerstand als zwei Seiten einer Medaille (vgl. ebd. S. 82, zum Bushido: 97ff.).
- Gewisse Parallelen zum europäischen Rittertum sind festzustellen, man spricht auch, nicht selten romantisierend, bei den Samurai von den „Rittern des fernen Ostens“. Dies sollte aber über Unterschiede (keinen Damenkult bei den Samurai) nicht hinwegtäuschen (vgl. ebd. S. 79, 118. Zu Ritter & Samurai auch: Leffler, 2007: 21ff. und Petzold/Bloem/Moget, 2004: 77.).

Als wichtigen Unterschied für eine historische Kontinuität arbeitet Bierwirth heraus:

- Das Bürgertum entfalte sich in Deutschland rasant und kontinuierlich, in Japan verlief die Entwicklung in „zögerlicher, fast verborgener“ Weise. Dieser Unterschied sei relevant, weil er für Freverts Duellbegriff eine Übertragung in die Gesellschaft des 20. Jahrhunderts hinein plausibel mache, Ikegamis Ausführungen zur Individualität wg. des fehlenden Bindegliedes ab einem bestimmten Punkt eher spekulativ seien, (vgl. ebd. S. 83ff.).

Dies als kurze, thematisch bezogene Vorbemerkungen zum Land Japan

3.2 Samurai und Bushido: Die Ritter des fernen Ostens & ‚ihr‘ Weg

Folgt man den mythologischen Überlieferungen des Shintoismus (vereinfacht gesagt eine gemeinhin als indigen japanisch angesehene Naturreligion mit einem Glauben an Götter (jap. Kami)) sollen die Inseln Japans aus der Vereinigung eines Gottespaars entstanden sein und die Sonnengöttin Amaterasu soll ihrem Enkel Hikoho no Ninigi aufgetragen haben, das Land zu regieren. An diesen ‚göttlichen Auftrag‘ soll sich der Enkel Ninigis und somit direkter

Nachfahre der Sonnengöttin, Kamu Yamato Iwarehito, erinnert und einen Eroberungsfeldzug begonnen haben. Iwarehito, auch Jimmu Tenno genannt, war dann der erste Kaiser und Herrscher Japans und bis heute wird immer wieder durch Rückführung des jeweiligen Kaisers auf Jimmu Tenno ein direkter Gottesbezug hergestellt. Historisch um das 3. bis 4. Jh. v. Christus begann der Yamato-Klan mit Landeinnahmen und versuchte, sich zu etablieren und sein Herrschaftsgebiet auszuweiten. Um das größer werdende Gebiet einigermaßen zu kontrollieren, wurde es in verschiedenartig, z.B. durch Hofangehörige, buddhistische Tempel⁵², verwaltete Bezirke eingeteilt, in denen fortwährend Autonomiebestrebungen und Kämpfe erfolgten. Um die kaiserliche Macht zu festigen und sich selbst zu schützen, grenzten die Bezirksverwalter Teilgebiete für sich ab und ließen diese von Kriegerscharen (jap. Bushidan) verteidigen⁵³. Im Laufe der Zeit und mit andauernden, neuen blutigen Territorial- und Machtkämpfen, u.a. auch bedingt durch die Ferne zum Regierungszentrum, gewannen Krieger mit den entstehenden und notwendigerweise betriebenen Kriegskünsten mehr Bedeutung, und entwickelten sich aus den einfachen Bauernkriegen heraus.

Mit fortschreitender Etablierung soll sich aus Armeen im 11. Jh. u. Z. eine spezifische, vor allem shintoistisch geprägte Militär- bzw. Kriegerkaste herausgebildet haben. Diese sah sich, wegen der Nähe zum Kaiser, als götterbeschützt an und bildete ein Ideal heraus, welches später gemeinhin den Samurai ausmachen sollte (vgl. Bescherer: 28ff. Friday, 2001b: 514. Leffler, 2007: 13. Möller, 1998: 18ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 44f. historisch ausführlicher Ron, 2001: 181ff. und hier bes. Tolle, 1996: 33f.).

Im Mittelalter, grob gesagt vom 10 bis zum 12. Jh., kam es zu kaiserhofinternen, machtpolitischen Konflikten und Schwierigkeiten, insbesondere durch die sich immer mehr etablierende Kriegerklasse. Im 12. Jh. wurde ein Militärregime mit einem Shogun an der Spitze eingesetzt, der die Samurai und die entfernten Provinzen beaufsichtigen sollte. Die direkte Überwachung war aber schwierig durchzuführen, es traten Machtfragen zwischen Kaiser & Shogunat auf und faktisch wurde letzten Endes die Herrschaft des Kaiserhofes abgelöst. Der Kaiser versank bis zur sog. Meiji-Restauration 1868 weitestgehend in der machtpolitischen Bedeutungslosigkeit und in dieser Zeit der Shogunherrschaft begann die Vorherrschaft der Samurai als aristokratische Kriegerklasse mit einem sich dann etablierenden jeweiligen Vasall-Lehnsherr-Verhältnis während des Mittelalters (vgl. Bescherer: 30. Bierwirth, 2005: 92. differenzierter als hier: Friday, 2001b: 516f.⁵⁴ Kiku, 2004: 157f.

⁵² Der Buddhismus kam vmtl. über Kontakte mit China und vor allem mit Korea ungefähr im 6. Jh. u. Z. nach Japan und konnte dort hauptsächlich, u.a. durch eine Vermischung mit dem Shinto, als Staatsreligion die politische Macht absichernd etabliert werden (vgl. u.a. Vollmer, 1997: 189. Ders., 2001: 152ff.).

⁵³ Bierwirth (2005: 81f., 90f.) verweist auf die primär eigenen Interessen der Krieger in der Heian-Zeit (794-1185) in diesen vor-feudalen Bedingungen, wo kämpferische Einzelleistungen materiell belohnt wurden. Diese Individualitätskomponente sei dann im Laufe der Zeit aus verschiedenen Gründen in den Hintergrund gerückt. Siehe in diesem Zusammenhang auch das folgende Unterkapitel über Bushido.

⁵⁴ Friday schildert bspw. die Herausbildung des Takauji-Shogunats im 14. Jh., dem Unruhen über die Abhängigkeit der Vasall-Samurais von dem alten Shogunat vorangingen (vgl. ebd. und allgemein dazu Bierwirth, 2005: 82). Thematisch ergänzend kann hier nur auf Bierwirths (2005) gesamte Untersuchung verwiesen werden. Der Autor stellt die Frage nach Individualität und Gesellschaft im Zusammenhang mit Samurai-Überlieferungen in Anknüpfung an Elias in einem hegel'schen Sinne (vgl. ebd. 61ff.) und liest vor diesem Hintergrund mit einer speziellen Art der Textdekonstruktion (vgl. ebd. 97-99) explizit Samurai-Überlieferungen (vgl. dazu auch S. 9f.), wie z.B. das Hagakure und versucht eine Ambivalenz des Bushido in den Samurai-Überlieferungen plausibel zu machen (vgl. ebd. 49, 61, 97-143).

Petzold/Bloem/Moget, 2004: 52. ebenfalls ausführlicher: Ron, 2001: 183ff. Tolle, 1996: 34. Vollmer, 1997: 192. Wolters, 1992: 85f.).

In diesen Machtverstrickungen begann eine erste Verknüpfung zwischen den Samurai und dem Zen-Buddhismus⁵⁵, genauer gesagt, der von Eisai (1141-1215) begründeten Schule des Rinzaï-Zen und der politischen Macht in Japan⁵⁶ (vgl. Vollmer, 1997: 192):

Der Zen-Buddhismus etablierte sich im 13. Jahrhundert in Japan⁵⁷ und Vollmer (ebd. S. 191ff.) führt dies weniger auf eine direkte Nähe zwischen Zen & Kriegshandwerk der Samurai als vielmehr auf eben die historische Tatsache zurück, dass alte buddhistische Schulen, die die neuen Richtungen des Zen ablehnten, in Japan eng mit dem Kaiserhof verbunden waren, mit dem die Samurai als Militäradel in Spannung standen.

Die sich so mit der Herrschaft arrangierenden, ihr nahe stehenden Zen-Klöster wurden – analog zu den vorherigen buddhistischen Schulen in der Tenno-Herrschaft – wichtige, politisch, wirtschaftlich und kulturell einflussreiche Zentren. In diesen Zentren wurden, bedingt durch den Austausch mit China, auch zunehmend Studien des Konfuzianismus getätigt, der schnell in die Nähe einer starken Betonung von Hierarchien gesetzt werden kann und damit, so Vollmer weiter, den japanischen Vorstellungen einer gesellschaftlichen Ordnung sehr entgegenkam (vgl. Vollmer, 1997: 192f. Zum Zusammenhang zwischen Kriegern & aristokratischer Kultur auch: Ron, 2001: 196ff.).

Gemeinhin wird im Verhältnis zwischen den Samurai & dem Zen weniger auf den Aspekt der politischen Macht, sondern eher auf eine inhaltliche Nähe verwiesen⁵⁸:

Die Überwindung des „*Ich-Wahns*“ (Tiwald, 2008), das aufmerksame Wahrnehmen und primär intuitive, angemessene Agieren im Hier & Jetzt, wegen des totalen, einfachen Aufgehens in einer Sache und eine Gelassenheit vor dem Tod – diese Zen-Erfahrungsmöglichkeiten⁵⁹ sowie eine vorkommende strenge Lebenshaltung dürften Zen inhaltlich für das Kriegshandwerk der Samurai interessant gemacht haben (vgl. Bescherer:

⁵⁵ Für weitere Informationen zum Zen vgl. auch Kapitel 3.3

⁵⁶ Vollmer (1997: 186ff.) skizziert das unterschiedliche Verhältnis des Buddhismus im Allgemeinen, des Ch'an in China und des sich daraus entwickelnden Zen in Japan zur politischen Macht: In China gestaltet sich dies überlieferungsgemäß (Bodhidharma und einige Ch'an-Meister der T'ang-Dynastie (618-906 u. Z.)) distanziert (ebd. 186-189); in Japan entwickelt sich dies etwas anders und es zeigt sich weitestgehend eine Nähe zwischen Buddhismus und politischer Macht, wobei der Begründer der Soto-Schule des Zen – Dogen (1200-1253) – mit seinem die politische Macht ablehnenden Verhalten als buddhistische Ausnahme in Japan gilt (vgl. ebd. S. 191f.). Ab dem 17. Jh. sollen – der Tendenz nach – buddhistische Tempel als offiziellen Meldestellen für Bürger funktioniert haben, womit die Nähe zwischen Buddhismus & politischer Macht in Japan auch ersichtlich wird (vgl. Vollmer, 2001: 159.).

Hier passen auch Bierwirths Überlegungen, der hinsichtlich des Bushido (später mehr dazu) der Samurai und des Zen die Frage nach der Initiierung der vorhanden gewesenen Verbindung zwischen Samurai und Zen stellt und auch auf politische Machtbedingungen verweist (vgl. Bierwirth, 2005: 105f.).

⁵⁷ In diese Zeit fällt auch die Gründung der beiden heute bekanntesten Zen-Richtungen, die Rinzaï- und die Soto-Schule, deren Begründer mit der etablierten buddhistischen Lebensweise unzufrieden waren – vgl. ebd. S. 191).

Die beiden Schulen unterscheiden sich bspw. von ihrer Auffassung über die „Erleuchtung“ voneinander. Im Rinzaï wird diese einem einzigen Augenblick (Satori) zugeschrieben, wohingegen sie im Soto in kleinen Schritten (Kensho) erfolgt (vgl. Sach/Faust, 2008: 41f.).

⁵⁸ Einen anderen Aspekt bringt Bodiford (2001: 488) ins Spiel, wenn er schreibt, dass der „Hauptreiz“ der Zen-Priester in der Durchführung von chinesisch-bezogenen Beerdigungen und Gedenkfeiern für verstorbene Krieger lag. Für mich schließen sich diese drei Aspekte keineswegs aus – für Historiker dürfte hier die Frage der Gewichtung vlt. interessant sein.

⁵⁹ Diese Phänomene sind derweil auch sportpsychologisch gestützt; ist es doch so, dass starke Emotionen wie Wut, Rache, Angst in Kampfsituationen den Blick nehmen können, was sich negativ auf die Kampffähigkeit auswirkt. Dieses Thema wird in Kapitel 3.4 nochmal aufgegriffen (vgl. dazu Saldern, 1993: 2f. Tiwald, 2008: 43-93. Wolters, 1992: 217ff.).

33f. Lind: 283. Potrafki, 1996: 74. Sach/Faust, 2008: 220f. Sonoda, 1998: 53. Stein, 1996: 105ff. Wolters, 1992: 85f.).⁶⁰

Im 15. und 16. Jahrhundert kollabierte das relativ zentralisierte Machtsystem, das Land wurde von Kriegen und Kämpfen weiter heimgesucht, so dass das Lernen „kampforientierter Fähigkeiten eine übergeordnete Notwendigkeit“ (Petzold/Bloem/Moget, 2004: 45) war, die sich auch in der Schwertherstellung niederschlug (vgl. Tolle, 1996: 36ff.). Dass Japan als Land relativ „zur Ruhe kam“, erfolgte im frühen 17. Jahrhundert durch den Shogun Tokugawa Ieyasu. Dieser band die Anführer der jeweiligen Regionen – die Daimyos - mit ihren Familien wohnmäßig an die Hauptstadt, wodurch die permanenten Auseinandersetzungen und Kriege sich beruhigten und die kriegsbezogene Notwendigkeit eines Lernens der Kriegskünste wegfiel. Daraufhin begann die relativ friedensstabile Tokugawa- oder Edo-Periode (1603-1868), wo die Samurai per Gesetz als privilegierte Klasse (Schwert als Klassenkennzeichen) von anderen festgeschriebenen Klassen (Bauern, Handwerker und Kaufleute) klar abgegrenzt wurden (vgl. Friday, 2001b: 516ff. Kiku, 2004: 157ff. Möller, 1998: 31. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 45. Potrafki, 1996: 68. ausführlicher: Ron, 2001: 187ff. Wolters, 1992: 86ff.).

In dieser Zeit, wo der Neo-Konfuzianismus einen starken Einfluss ausübte, entfiel die bisherige Bestimmung der Samurai als Krieger, sie mussten nicht mehr kämpfen, verloren ihren Landbesitz und wurden in die urbanen Regionen gezogen, wo sie durch die Obrigkeit in bürokratische, verwaltungstechnische Prozesse eingebunden wurden. Bildungsmäßig wurde „die Parole ‚Schwert und Buch‘ (bubun ichi) stärker propagiert“ (Bierwirth, 2005: 106.) – geistige Tätigkeit und Bildung⁶¹ vermehrten sich: „Die Ausbildung in literarischen, künstlerischen und vor allem auch verwaltungstechnischen Wissensgebieten trat in den Vordergrund, während das kämpferisch-nüchterne Ideal verblasste.“ (Stein, 1996: 108). Auch auf die Befassung mit Zen durch die Samurai hatte die Friedensperiode Einfluss, wie Bescherer (S. 35) prägnant feststellt:

„Schwertübungen und zen-buddhistische Übungen waren in den vergangenen Jahrhunderten stets Mittel für den Zweck, auf den Schlachtfeldern zu überleben. In einer längeren Friedensperiode wurde das Überleben aber nicht durch Schlachten gefährdet. Der Nutzen des Schwertes, der „Seele“ des Samurai, wurde immer fraglicher, zumal der Frieden nicht durch

⁶⁰ Inwieweit der friedliche (Zen-)Buddhismus mit den martialischen Tätigkeiten der Samurai als Ganzes zusammenpasst bzw. es Relativierungen gab würde meine Kompetenzen und den Rahmen dieser Arbeit sprengen, daher nur einige kurze Hinweise:

Bierwirth (2005: 105ff.) verweist in diesem Zusammenhang auf die Schrift „Is zen Buddhism?“ von David Loy und darauf, dass die Samurai sich Religion nur annahmen, wenn sie etwas nützliches darin finden würden.

Vollmer (1997: 193ff.) skizziert, wie er selbst einräumt, oberflächlich die Problematik einer Ethik des Zen im Zusammenhang mit den Samurai: Auch wenn es letzten Endes dahin geht, dass ein „guter“ Krieger die Vermeidung des Schwertgebrauches anstrebe (vgl. ebd. 197. Fauliot, 2003: 131f.), dürfte es wg. der in der Leere verschwindenden Verantwortung einer Person und der, z.B. vom Zen-Meister Suzuki erwähnten, weltanschaulichen Plastizität des Zen nicht unproblematisch sein (vgl. Vollmer, 1997: 197f. und auch Potrafki, 1996: 71).

⁶¹ Bierwirth (2005: 106f.) verweist darauf, dass die vermehrte Aufmerksamkeit, die das Shogunat der Bildung der Samurai zukommen lies (so gab es nun nach und nach sog. Samurai-Schulen), mehrere Absichten und Wirkungen hatte, wie einerseits der Versuch arbeitslosen Samurai eine Beschäftigung zu bieten und sie in den inhaltlich genau bestimmten Lehrprozess einzubinden, effizienteres und loyaleres Arbeiten der Samurai in der Verwaltung. Dies impliziert natürlich eine Kontrolle der Bildung, was aber nicht durchweg gelang – die Bildung verselbstständigte sich und am Ende kehrten sich gerade die „relativ jungen, verwaltungserfahrenen und größtenteils herrenlosen Samurai [jap. Ronin – A.E.]“ (ebd. 107) gegen das Shogunat.

das Schwert, sondern durch eine mächtigere Waffe, die Feuerwaffe, herbeigeführt worden war. Gekoppelt an den sukzessiven Untergang des Schwertes verdunkelte sich auch der Sinn des kriegsorientierten Psychotrainings. Der Zen-Buddhismus wurde deswegen allerdings nicht abgewertet oder gar fallengelassen, sondern wurde durch die Übernahme und Verinnerlichung seiner religiösen Dimension für viele Samurai zum letzten Zufluchtsort ihrer Identität. In dieser Gestalt wurde das einstige Mittel zum Überleben zum Lebensmittelpunkt selbst: der Zen-Buddhismus diente nicht mehr zur Erfüllung der Aufgaben eines Berufskriegers, sondern die Aufgaben des Lebens wurden zu Übungen auf dem Weg zur geistigen Selbstvervollkommnung und Erleuchtung.“

Mit dieser Verschiebung ergab sich auch, dass das Gewalt in einem anderen Licht gesehen wurde: Gehörte gerade in den vergangenen Jahrhunderten die „view of honour in violence“ als partielles Symbol zur Krieger- und Kampftätigkeit der Samurai dazu, änderte sich die Konnotation im Kontext der bürokratischen Einbindung und Gewaltlosigkeit kam als soziales Statussymbol der bürokratischen Samurai auf (vgl. Kiku, 2004: 158f.).⁶²

Potrafki (1996: 78) stellt heraus, dass der Erfolg der „Versuche der Militärregierung, den Krieger zum ‚Herrscher als Edelmann‘ mit Vorbildfunktion umzuerziehen, zweifelhaft“ war und sich immer mehr ein Missverhältnis „zwischen wirtschaftlicher und machtpolitischer Realität“ abzuzeichnen begann.

(vgl. insgesamt: Bescherer: 35f. Bierwirth, 2005: 82, 106f. Kiku, 2004: 157ff. Möller, 1998: 31ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 45f. Potrafki, 1996: 78. Ron, 2001: 190 & 193ff. Stein, 1996: 108.).

Die relativ friedsame Tokugawa-Zeit dauerte über 200 Jahre bis, u.a. durch ausländischen Druck, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen sich die kritischen Stimmen gegenüber des Shogunats häuften und im Jahre 1868 zwangen bewaffnete Armeen den Shogun zur Aufgabe und verkündeten die Wiederanknüpfung und Wiedererstarkung der kaiserlichen Herrschaft – die sog. Meiji-Restauration.

Diese läutete zugleich das Ende der Samurai-Klasse ein: Den Samurai wurden nach und nach ihre Privilegien (z.B. das Recht einen Nachnamen zu führen, Schwerter in der Öffentlichkeit zu tragen, ökonomische Privilegien) entzogen und die Samurai verschwanden schlussendlich als soziale Klasse (vgl. Bescherer: 39. Friday, 2001b: S. 518. weiterführend: Kiku, 2004: 161ff. Potrafki, 1996: 78f.).

In der Meiji-Zeit musste sich Japan dem Westen öffnen, übernahm westliche Technologien und es gab, hinsichtlich des erstarkenden Kontaktes mit dem Ausland bald Bestrebungen, eine nationale Identität als Ankerpunkt zu finden⁶³. Im Versuch eine „urjapanische Identität“ aufzubauen, wurde der Shintoismus populär, politisch zurechtgeschnitten und zweckgerichtet und passend dazu wurde die Souveränität des auf Götter direkt zurückführbar seienden

⁶² Ähnliche Prozesse lassen sich laut Kiku auch für Bugei und Bujutsu (die alten Kriegs- und Kampfkünste der Samurai) feststellen – dies wird in Kapitel 3.4 versucht aufzugreifen. Für die Begriffe Bugei und Bujutsu vgl. weiterführend Friday (2001a) und ebenfalls Petzold/Bloem/Moget, 2004: 42f.

⁶³ Ausdruck fand diese sich entwickelnde ambivalente Situation in den Aussprüchen „oitsuke oikose“ [den Westen einholen und übertreffen] und „wakon yōsai“ [japanischer Geist und westliches Wissen] – vgl. Bierwirth, 2005: 46.

Kaisers (s.o.) wiederhergestellt⁶⁴. Der sich jahrhundertlang etablierte Buddhismus wurde als etwas ursprünglich Fremdes (s.o.) abgelehnt und verfolgt und musste versuchen, mit diesem Nationalismusbezug umzugehen – „die weit überwiegende Mehrheit der Vertreter des japanischen Buddhismus sahen in dieser Situation keine andere Möglichkeit, als auch auf den bereits rollenden Zug von Nationalismus und Chauvinismus aufzuspringen“ (vgl. Bierwirth, 2005: 46, 92. ausführlicher: Bodiford, 2001: 474ff. Vollmer, 1997: 190 (Zitat)).

Diese Identitätsfunktion sowie eine „kompensatorische und herrschaftslegitimatorische Maßnahme für die als soziale Klasse entmachteten, aber de facto als Bürokraten herrschenden Samurai“ schreibt Bierwirth der zu dieser Zeit stark aufkommenden Aufmerksamkeit auf die Samurai und der beginnenden Popularität des Bushido, einer Ethik der Samurai, zu (vgl. Bierwirth, 2005: 13ff., 39, bes. 45ff. 81f. 126. Dazu auch: Bescherer: 39. Hoff, 1998: 71. Kiku, 2004: 161ff. Möller, 1998: 38f.)

Bushido...

Im Laufe der Jahrhunderte soll sich unter den Samurai durch Shintoismus, Konfuzianismus und (Zen-) Buddhismus langsam ein ungeschriebener, sich verändernder Ehrenkodex herausgebildet haben – der später als Bushido, der Weg des Kriegers bezeichnet wurde.

Es wird als „Vorläufer“ auf den „Kyuba-no-michi“ („Der Pfad von Bogen und Pferd“) verwiesen, der sich namenstechnisch aus der Kampfweise im Mittelalter, wo Pferde & Bögen⁶⁵ zentral waren und nach und nach durch Hellebarden (Naginatas), das Schwert (Katana) ergänzt und abgelöst wurden, erklärt. In der Kamakura-Zeit (1185-1333), in der sich die shintoistisch geprägte Kriegerklasse etabliert hatte und – wie oben angerissen - der Zen-Buddhismus bedeutsam wurde, war die Bezeichnung „Bushi“ für Krieger nicht geläufig, sondern diese wurden in Bezug auf ihre Waffe, die häufigste war derzeit Pfeil & Bogen, benannt, wobei Sonoda (1998: 53) auf Literaturstellen verweist, wie „die Sitte dessen, der Bogen und Pfeile trägt“.⁶⁶

Dieser sich wandelnde, shintoistisch ideell geprägte Ehrenkodex soll zu Beginn der Edo-Periode unter verstärktem Einfluss des Zen und des damals stark werdende Neo-Konfuzianismus konkrete Gestalt angenommen haben – die Samurai mussten nicht mehr kämpfen, wurden in die Städte abgezogen (brauchten vlt. „Zugeständnisse“? – vgl. Ron, 2001: 195) und dort langsam in die Verwaltung eingebunden, langsam gab es auch die ersten Selbstdarstellungen der Samurais.

Gemeinhin wird Bushido als „Werteset“ aufgefasst, dass Werte wie Selbstkontrolle, Hilfsbereitschaft, Bescheidenheit, Gerechtigkeit, Güte, Höflichkeit, Wahrhaftigkeit und

⁶⁴ Bierwirth (2005: 88ff.) stellt an dieser Stelle einen japanischen Sonderweg über die dort durch diese Restauration zeitweise angehaltene Entwicklung von feudalen, personalen Beziehungen hin zu formalisierten, funktionalen Beziehungen dar.

⁶⁵ Dies ist natürlich eine Vereinfachung. Einen mehr als detaillierten Überblick über den Bogen in Japan gibt Stein (1996). Für die Waffentechnologie Japans und die Kampfweisen vgl. auch Ron, 2001: 190ff.

⁶⁶ Möller (1998: 29f.) weist darauf hin, dass in den Kriegerepen für die Zeit von 1192-1600 häufige „unedle“ „unritterliche“ Verhaltensweisen wie Überlaufen, Flucht oder Meuchelmorde geschildert werden und stellt den wohl relativierenden Hinweis voran, dass zum 17. Jahrhundert das Kriegszeitalter ‚wehmütig mystifiziert‘ worden sei. Vgl. dazu auch: Ron, 2001: 193f.

Loyalität⁶⁷ umfasst – Kiku (2004: 160.) weist dem Bushido eine ästhetische Umgangsform mit dem Tod zu und hebt die Selbstkontrolle hervor (vgl. Bescherer: 33. Bierwirth, 2005: 39.⁶⁸ differenzierter: Kiku, 2004: 159ff. Leffler, 2007: 26ff. Lind, 2007: 281ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 45ff. ausführlich: Potrafki, 1996: 76. ausführlich: Ron, 2001: 193ff. Sonoda, 1998: 53ff. Tolle, 1996: 34. Wolters, 1992: 86ff.).

Möller (1998: 38) schreibt dazu kritisch:

„Schriftliche Verhaltensmaximen für die Krieger lassen sich zudem erst mit dem ‚Budô shohinshu‘ und dem ‚Hagakure‘ für die Edo-Zeit nachweisen. Die Bedeutung dieser beiden Schriften in der Zeit ihrer Entstehung wird wohl häufig überschätzt. Erst im 19. und 20. Jahrhundert verklärte man sie zu den Schriften, die die Essence der Ethik der Krieger kodifizieren. Auch der Begriff des Bushidô scheint in früheren Jahrhunderten eher eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben“.

Gerade im Zusammenhang mit den Samurai und dem Bushido liest man nicht selten Aussagen dergestalt, dass die Samurai, die zwar in der Edo-Zeit kriegs- und kampflös waren und sich daher geistig betätigten, in der Bürokratie eingebunden waren und einen gesellschaftlich hohen Stand hatten, einen Einfluss auf die gesamte japanische Gesellschaft ausgeübt hätten (vgl. Lind, 2007: 281ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 52f. Wolters, 1992: 86ff.). Nicht selten taucht dabei der Name Nitobe (1862-1933) auf, der um 1900 herum das Buch „Bushido – The Soul of Japan“ schrieb – Nitobe ist mit seinem westlich erzogenen Hintergrund allerdings mehr als problematisch (vgl. Bierwirth, 2005: 19ff.).

Bierwirth (2005) befasst sich, besonders mit Bezug auf die bereits in 3.1 erwähnte Studie von Ikegami, die auch von Kiku (2004) herangezogen wird, ebenfalls mit der Frage, wie plausibel prägende Auswirkungen der Samurai auf die Gesamtgesellschaft Japans (z.B. im Sinne einer Ehrauffassung) seien. Ikegami versucht bei den Samurai einen ehrbezogenen Individualismus

⁶⁷ Die Loyalität des Samurai (vgl. Kiku, 2004: 160) und die nächst angegebenen Quellen) gegenüber seinem direkten Herrn (Bierwirth, 2005: 26) ist ein weit diskutiertes Thema. Häufige Auffassung (vgl. (archetypisch: Bolelli, 2008: 88ff.) Leffler, 2007. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 45-55.) ist die Hervorhebung der Gefahren, die sich aus einer absoluten Loyalität (des Samurai gegenüber des Vasallen) ergeben können und die reflektiert werden müssen.

Als Strengezeichen des Kodexes wird auch gemeinhin auf die Selbsttötung – das seppuku – verwiesen. Seppuku hat, wie Bierwirth (2005: 113-117) zeigt, aber mehrere Bedeutungen von denen einige deutliche Konnotationen von Sich-Entziehen und von Kritik aufweisen und es war oft auch die Möglichkeit der Vorwegnahme einer Hinrichtung. Ebenso führt Bierwirth vor, dass die Vasallentreue „[w]eniger als ethisches denn als ökonomisches Desiderat.“ (Bierwirth, 2005: 121)

Als ein historisches Beispiel für die Loyalität wird häufig die Legende der 47 Ronin von Ako herangezogen. Das Handeln der Samurai mit einem Zeitverzug von 2 Jahren und ihre geringe Zahl relativieren diese Sicht allerdings (vgl. Ron, 2001: 195f. Zu den 47 Ronin & einem Zusammenhang zwischen „Krise und Selbstbild“ vgl. auch: Bierwirth, 2005: 32, 36, 44ff. 116f.). Das man die Relativierung nicht zu weit in diese Richtung treiben sollte, zeigt vlt. die historische und archetypische Zuschreibung der Ninja (vgl. archetypisch: Bolelli, 2008: 91ff. historisch: Petzold/Bloem/Moget, 2004: 45) und in Bühnenstücken der Tokugawa-Zeit, „die um die Geschichte von ewiger Treue, unkündbarer Loyalität und bis in den Tod reichender Opferbereitschaft (*junshi*) kreisten.“ (Möller, 1998: 35). Vielleicht verhindert es – in Anlehnung an Bruce Lee (1999: 27) - eine Erstarrung von typischen Mustern (ähnlich auch Bierwirth, 2005: 106).

⁶⁸ Bierwirth schreibt dem Bushido an dieser Stelle sogar erst ab dem Zeitpunkt eine Gestalt zu, als die Samurai als Kaste verschwunden waren. Vmtl. meint er damit die Meiji-Zeit ab 1868, wo dem Bushido als Ideologie besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Später stellt Bierwirth heraus, dass es verschiedene historische Varianten des Bushido oder der Samurai-Erzählung gab, die je nach Absicht in den Blick genommen werden – vgl. Bierwirth, 2005: 81f. und 126. Darüber hinaus verweist er auch auf Forschungsversuche, die eine „einheitliche Samurai-Ethik“ in Frage stellen – vgl. ebd. 16. 116.

- honorific individualism -⁶⁹ nachzuweisen und spricht sich für eine Wirkung der Samurai auf die japanische Gesellschaft aus (vgl. Bierwirth, 2005: 10, 78ff.). Bierwirth kommt in der Frage, ob eine Ethik der Samurai von anderen Klassen übernommen worden sei und auch in heutigen Gesellschaftsteilen (z.B. des Ehrbegriffs, oder arbeitsmäßige Loyalität) weiterwirke, zu einem weitestgehend (vgl. ebd. 43f.) skeptischen, aber bei den diskutierten Einwänden nachvollziehbaren, Ergebnis:

Im Bereich der Arbeit sei die lebenslange Einstellung nachweislich erst zu Zeiten der Schwerindustrie aufgekommen und habe nichts mit der Samurai-Loyalität zu tun. Ikegamis Versuche, (aktuelles) Gruppenverhalten durch Samurai oder das Lehnsherr-Vassall-Verhältnis zu erklären, sei aus schulpädagogischen (das Thema Bushido und Samurai ist in der gegenwärtigen jap. Schule beinahe gar nicht vertreten) bzw. damals quantitativen Gründen (nur wenige Japaner unterstanden einem Lehnsherr-Vassallen-Verhältnis) unplausibel, ebenso wie eine Übernahme eines Ehrbegriffs: Da Ehre an einen guten Namen und die Fähigkeit diesen verteidigen zu können geknüpft war, außer den Samurai bis zur Meiji-Restauration aber niemand Eigennamen führen durfte (s.o.), lehnt Bierwirth auch diese Überlegung ab und führt direkt in Bezug auf Ikegamis Studie an: „Der gravierendste Einwand gegen ihre These vom ‚honorific individualism‘ als einer wesentlichen Quelle japanischer Staatsbildung wird aber von Ikegami selbst geliefert: Indem sie minutiös den *Niedergang* der Ehrenkultur vom Mittelalter bis in die mittlere Tokugawa-Zeit beschreibt, macht sie selbst ihren zentralen Begriff für die Staatsbildung unbrauchbar.“ (vgl. ebd. S. 10, 34ff., bes. 43f., 48, 78ff. bes. 85ff.).

Da ein Nachforschen in dieser Richtung meine Kompetenzen bei weitem überschreitet, möchte ich es bei diesen Skizzierungen der Schwierigkeiten im Bereich Bushido bewenden lassen (vgl. weitergehend zum Bushido: Friday (1994; 2001c)).

3.3 Exkurs: Zen

Der japanische Zen-Buddhismus gehört zum sog. Mahâyâna-Buddhismus, wo Buddhas Lehre als Mittel zur Erlösung aller Lebewesen angesehen wird und durchaus mit Unterstützung bereits „Erleuchteter“, sog. Bodhisattvas, angestrebt wird (vgl. Bescherer: 20. Han, 2002: 7. Sach/Faust, 2008: 38, 114. Vollmer, 1997: 181. Weinelt, 2006: 23. in archetypischer Überlegung eines Zusammenhanges zwischen Bodhisattva und Krieger als Versuch Träume und Veränderungen umzusetzen auch Bolelli, 2008: 101-113, bes. 103f., 109ff.).

Den Legenden nach geht der sich später in Japan ausgestaltende Zen-Buddhismus auf den indisch-buddhistischen Wandermönch Bodhidharma zurück, der im 5./6. Jh. u. Z. nach China gegangen sein soll, um dort den Buddhismus zu verbreiten und schließlich seine eigene Form

⁶⁹ Vgl. dazu: Kiku, 2004: 157ff. Bierwirth (2005: 81f.) verweist kritisch darauf, dass Ikegami ihr bereitgestelltes Material nicht produktiv mache (ein Beispiel dafür scheint mir in der Tabelle 10.1 bei Kiku, 2004: 157 zu finden zu sein) und man, wie weiter oben bereits erwähnt, eher in den vor-feudalen materiellen Individualismus-Bedingungen schauen müsse, wenn „man nach einem materiellen Substrat für die Ausformung der Samurai-Individualität“ suche.

– den Ch’an-Buddhismus vermittelt haben soll. In China, wo er mit daoistischen Gedanken, die sich dort schon seit Jahrhunderten ausgestalteten, in Kontakt gekommen sein soll⁷⁰, soll er nach jahrelanger schweigender Meditation in einer Höhle Erleuchtung gefunden haben und anschließend die sog. Shaolin-Mönche in ihrem Kloster unterwiesen haben. Da die Mönche allerdings in für die Meditationstechniken Bodhidharmas unzureichend körperlicher Verfassung gewesen sein sollen, soll Bodhidharma einige körperliche Übungen entwickelt haben, um sie darauf vorzubereiten – in diesen Übungen wird gemeinhin eine Verbindung Bodhidharmas zu vielen nachfolgenden Kampfkünsten gesehen, sowie im Ganzen eine wechselseitige Beeinflussung indischen und chinesischen Denkens und (Kampfkunst-) Übungen⁷¹ (vgl. Bescherer: 13f., 20ff. Han, 2002, 7. Peschaut, 2006: 62. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 39f. Sach/Faust, 2008: 39ff., 219f. Weinelt, 2006: 23. Weinmann, 1991: 34ff. Wolters, 1992: 79ff.).

Im Laufe der Zeit kam der sich direkt auf Buddha zurückführende, an einige Gedanken Laotsees anknüpfende Ch’an-Buddhismus nach Japan und gestaltete sich dort grob ab dem 12. Jh. zum einflussreichen Zen-Buddhismus mit diversen Schulen (z.B. die Rinzai- und die Soto-Schule) aus, wobei andere buddhistische Richtungen sich vorher kulturell, geistig & politisch prägend in Japan etabliert hatten (vgl. Sach/Faust, 2008: 41ff. Störig, 2006: 71. Tiwald, 2008: 19ff., 34ff., 95 Vollmer, 1997: 189ff. Weinelt, 2006: 23.).

Vom Inhalt her begreift sich Zen als eine „Lehre“ mit einem Primat der Praxis & Erfahrung – theoretische Diskurse werden, da speziell gedanken- und sprachbehaftet, als problematisch

⁷⁰ Es übersteigt meine Kompetenzen Gemeinsamkeiten & Unterschiede zwischen Zen und Daoismus herauszuarbeiten – Tiwald (2008: 34ff., 68f.) gibt einige Hinweise. In Bezug auf die Kampfkünste, die mit diesen beiden Weltanschauungen verbunden sind, könnte man sich vlt. die sich langsam herausbildenden, häufig als Unterscheidung anzutreffenden „inneren“ und „äußeren“ Kampfkünste genauer anschauen. Die breitenwirksame Trennschärfe der Unterscheidung ist nicht unumstritten (Bolelli spricht bspw. von einer „perfect self-fulfilling prophecy“), gemeinhin werden die „inneren“ mit dem Daoismus und einer starken Ausrichtung auf das „Chi“ (jap. Ki), eine Art alles durchfließende Lebenskraft, die naturwissenschaftlich nicht erfasst werden konnte; die „äußeren“ hingegen mit dem Zen-Buddhismus und starken, kräftigen Techniken assoziiert (vgl. Bescherer: 22ff. Bolelli, 2008: 121ff. weiterführend: Green, 2001a. Wolters, 1992: 81f.). Zum Chi vgl. u.a. Bolelli (2008: 26ff.), der auf Scharlatane und auf einen offenen Geist verweist, sowie Petzold/Bloem/Moget, (2004: 63-66), die zur Zurückhaltung aufrufen bei Vitalitätsempfindungen und Chi sowie auf weltanschauliche, kulturell-religiöse Kontexte hinweisen.

Für Religion und Kampfkünste in Japan vgl. ausführlicher Bodiford, 2001, bes. 487ff.

⁷¹ In Bezug auf die Kampfkünste & Bodhidharma verweisen Petzold/Bloem/Moget darauf, dass Bodhidharma eher als „Begründungslegende“ zu verstehen sei – archäologische Funde weisen auf chinesische Kampfübungen zeitlich vor Bodhidharma hin und er kann als symbolischer, personaler Ausdruck für Indizien einer Beeinflussung der chinesischen Kampfkünste durch indische Formen gesehen werden (Nachweise im Fließtext direkt folgend). Henning (2001a, c) verweist kritisch auf eher säkulare denn religiöse Umstände der Kampfkünste und ihre frühere Entstehung in China als das Shaolin-Kloster oder den Buddhismus.

angesehen⁷², gleiches gilt für dogmatische, personale „Anrufungen“⁷³ (vgl. Han, 2002: 7ff. Hashi, 2007: 3. Sach/Faust, 2008: 129ff. Störig, 2006: 71-73. Weinelt, 2006: 23.).⁷⁴

Im Zen wird „versucht“ absichtslos, einfach & alltäglich aufmerksam zu agieren – z.B. Tee trinken - wo sich dann je nachdem nach langer Übung „Erleuchtung“ einstellt – bis man nach langer Übung – um beim Tee trinken zu bleiben - „*sich* gleichsam *wegtrinkt*, bis man nicht mehr weiß, ob man der Trinkende ist oder der Tee“⁷⁵.

Im Zen findet man demnach einen starken Immanenzbezug, eine Bejahung des einfachen Seins und die Erfahrungen sollen in den verschiedensten Bereichen (Teekunst, Blumenkunst, Kampfkunst) machbar sein – Zen als alltägliches. Ebenso findet man eine Betonung der „Leere“ (= das *sich* wegtrinken), die keine einfache Negation des Seienden, des Ich oder des Denkens ist, sondern eine Erstarrung, Ich-Wahn, (der Bezug auf „*sich*“ beim Tee trinken & das Streben z.B. durch Tee trinken Erleuchtung zu erlangen) zu übersteigen und die eigene Buddha-Natur zu finden vermag (vgl. Han, 2002: 35-42 (37: Tee-Zitat), 50-53, 73f., 82ff. Hashi, 2007: 6. Sach/Faust, 2008: 126ff. Stein, 1996: 113. Störig, 2006: 71-73. Tiwald, 2008: 30ff., 60ff. Weinelt, 2006: 23ff.).

Das Satori kann auch wortlos, „von Herz zu Herz“, intuitiv-situativ erfasst werden, was wiederum an der Überzeugung einer Begrenztheit der Diskurse und Gedanken liegt, wovon verschiedene Geschichten zeugen (vgl. bspw. Han, 2002: 7f., 134f. Weinelt, 2006: 23.).

Eine anderer Weg, der im Zen, sehr stark praktiziert wird, ist das Za-Zen – eine Art der Sitz-Meditation, bei der situationsvereinfacht die Aufmerksamkeit auf den Lebensvorgang des

⁷² Ausdruck findet dies bspw. in verschiedenen Geschichten (vgl. z.B. Störig im nachfolgenden Fließtext) oder den sog. Koans, die in der Rinzai-Schule häufig eingesetzt werden. Koans sind kurze Aussagen, die sich einem analytischen Zugang entziehen und durch Meditation erschlossen werden sollen. Beispiele sind:

„Ein Mönch fragte Meister Joshu: ‚Hat ein Hund Buddha-Natur oder nicht?‘ Meister Joshu antwortete: ‚Mu!‘“
„Wie klingt das Klatschen einer Hand?“ „Was ist dein ursprüngliches Antlitz, jenes, das du vor deiner Geburt hattest?“
„Dieser Bambusstock ist zugleich nicht Bambusstock. Diesen nennt man den Bambusstock.“ (vgl. Hashi, 2007: 11. Sach/Faust, 2008: 87, 93. Weinelt, 2006: 25f.)

⁷³ Besonders deutlich wird dies im Eigenbezug des Zen auf Buddha, was in Zen-Aussagen Ausdruck findet: „Wenn ihr Buddha trifft, tötet Buddha [...]. Dann erlangt ihr zum ersten Mal Befreiung, werdet nicht mehr von Dingen gefesselt und durchdringt alles frei.“ (Meister Linji, zitiert nach: Han, 2002: 16. Für einen ähnlich gelagerten buddhakritischen Ausspruch Meister Yunmens vgl. ebd. S. 18f.)

⁷⁴ Die Frage, wie weit die Ablehnung von Theorie, Philosophie & Diskursen im Zen reicht, kann hier nicht allgemein erschöpfend beantwortet werden – vgl. dazu Han, 2002 und Hashi, 2007, die beide vergleichend & gegenüberstellend vorgehen und in ansprechender Präzision Tiwald 2008 und in thematischer Nähe mit den Budokampfkünsten auch: Petzold in: Bloem/Moget/Petzold, 2004: 132.

Mir persönlich sagt Bruce Lee, der sich neben den Kampfkünsten auch mit dem Taoismus und Zen befasst hat, sehr zu: „Das Erlernen der Techniken entspricht einem intellektuellen Begreifen der Zen-Philosophie. Sowohl im Zen als auch im Jeet Kune Do kann der gesamte Bereich nicht mit einer gewissen geistigen Fertigkeit erfaßt werden. Beide erfordern ein Erlangen der letzten Realität, nämlich der Leere oder des Absoluten. Das Absolute übersteigt alle Arten von Relativität.“ (vgl. Lee, 1999: 185)

Damit werden Theorie/Denken & Praxis nicht einseitig gegeneinander ausgespielt, sondern Lee bemüht sich darum, jedes an seinen Platz zu stellen – ähnliches findet sich bei Tiwald, 2008: 30ff.. Die Grenzen von Theorie und Praxis im Zen oder in der Kampfkunstphilosophie des Jeet Kune Do genauer zu untersuchen, würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen und soll auch wg. Kompetenzzweifeln unterbleiben.

Vgl. zum Jeet Kune Do im Allgemeinen: Lee (1999), Bolelli, 2008: 153ff. und unabhängig von Bolelli *auch* meine eigenen Versuche in Ewald (2008) mit der dort angegebenen, weiterführenden Literatur.

⁷⁵ Es könnte interessant sein, einige Zen-Meister mit antiken Philosophen der Selbstsorge ins Gespräch zu bringen: „Die antike philosophische Askese zielt niemals auf Selbstverzicht, sondern auf Selbststärkung“ (Balke, 2008: 289). Han (2002: 27, 34f.) schreibt mit Blick auf Nietzsches Zarathustra, der Gott weglacht, dass „der ‚Übermensch‘ sich frei-, weglachen müsse zu *Niemand*“ und dass eben die „subjektive Innerlichkeit, in der allein ein *Sich*-Schmecken, ein *Sich*-Genießen möglich wäre, dem fastenden Herzen des Zen-Buddhismus [fehlt]. Das zen-buddhistische Nichts ist nämlich des *Sich*, der Innerlichkeit ganz entleert“

Es scheint so, dass dies doch auch auf die Sorge um sich selbst kontrastiv übertragen werden könnte...um dann zu schauen, wie kontrastiv die beiden Bereiche wirklich sind?!

Atmens gelenkt wird. Damit soll als erster Schritt ein Fortgetragenwerden durch Gedanken erschwert werden und eine Einheit zwischen Atmung und Atmemdem als „atomare Einheit“ erfahrbar werden (vgl. Hashi, 2007: 1f. Sach/Faust, 2008: 72ff. Tiwald, 2008: 9f. 55f. 81ff. 112ff. Weinelt, 2006: 24ff. Wolters, 1992: 229ff.). Gedanken sind aber etwas sehr präsent: So huschen mir bei der Meditation, neben einigen Beinschmerzen, die ich-bezogensten, sinnlichsten Gedanken durch den Kopf, die nun eben nicht zwanghaft niedergerungen werden sollten, sondern im ersten Schritt laufen gelassen werden sollten, ohne ihnen nachzusteigen. Platt ausgedrückt: „Hallo Gedanke, schön das du da bist, ich schaue mal, was meine Atmung so treibt.“

Dem mit Zen nicht vertrauten Leser wie auch mir selbst kommen vermutlich gelegentlich verschiedenste Fragen & Gedanken des Zweifels – ist die Zen-Philosophie doch keineswegs einfach zu ‚verstehen‘:

Was heißt und kann man überhaupt sich selbst wegtrinken, sich selbst wegwandern, die „Schwere des Sich abwerfen“, im Hier & Jetzt sein (vgl. Han, 2002: 37, 72f., 86.)? Kann man „absichtslos“ sein, oder hat man – vielleicht auch nur unbewusst – stets Absichten? Wo beginnt eine Absicht, vor allem, wenn – um mit Bruce Lee zu sprechen (vgl. Lee, 1999: 27, 185f.) – das Streben eine „Krankheit“ loszuwerden wieder eine neue „Krankheit“ ist, man das eine verfängliche Muster gegen ein neues austauschen kann, oder das Streben ein Buddha zu werden im Zen abgelehnt wird, weil „Streben verfehlt gerade den Weg“ (Han, 2002: 41)?⁷⁶ Ist das Hinsetzen zum Za-Zen bereits absichtsvoll? Oder das Beginnen einer Tai Chi Chuan Übung oder eines Trainingskampfes? Kopflastige Fragen dieser Art kommen mir immer wieder in den Kopf und hemmen meine eigene Meditations- und Kampfkunsttätigkeit. Vielleicht bräuchte ich – in Anlehnung an Sozan oder den Universitätsprofessor (vgl. zu Sozan: Störig, 2006: 72f. und zum Universitätsprofessor: Sach/Faust, 2008: 115) – nur mehr Zen-Meister die auf Fragen der Möglichkeit einer Überschreitung von Sein und Nichtsein lachend von dannen ziehen (Sozan) oder Teetassen übertoll gießen (Universitätsprofessor), aber bis jetzt kamen diese Frage nie ganz zur Ruhe...

Fest steht – erneut Bruce Lee – dass sich Selbstbewusstsein und Ich-Bewusstsein gerne aufdrängen und für Lee stellt der Kampf und die eigenen Waffen des Körpers sowie das Training einen Ausweg dar (vgl. Lee 18, 185ff.). In freien Trainingskämpfen (Sparrings, wo weder Angriff noch Verteidigung vorgegeben ist) erlebte ich verschiedenes: Angst getroffen zu werden, der Wunsch zu siegen, Verzweiflung/Freude darüber, dass eine bestimmte Technik (nicht) erfolgreich angewendet wurde, weil ein Tritt unaufmerksam neben dem Schlag übersehen wurde... aber hin und wieder ein Sehen, dass der Gegner die Distanz verringert und zutritt, der eigene Körper schnell mit Faust und Knie abfangend nach vorne –

⁷⁶ Watts stellt, rückgreifend auf Kap. 38 aus Laotsees Tao Te King, ähnliche Überlegungen bzgl. des chin. *wu-wei* („Handeln durch Nicht-Handeln“) an: „Das echte *wu-wei* zielt nicht auf *wu-wei*, und daher ist es das wahre *wu-wei*.“ Es verstehen heißt, es intuitiv zu erfassen, nicht als Resultat einer Disziplin.“ Anschließend betont er, die Irrelevanz von Meditationsübungen bei frühen Ch’an-Lehrern, die, weiter oben im Fließtext erwähnte, „unmittelbare, intuitive Erkenntnis“ betonten (vgl. Watts, 2009: 130ff., 207f.). Zu *wu-wei* und Zen vgl. Tiwald, 2008: 36ff.

Auch Bruce Lee äußerte sich zu diesem Thema einmal: „Strebe nicht nach der kultivierten Unschuld eines klugen Geistes, der die Unschuld bewusst will, sondern komme eher zu einem Zustand der Unschuld, in dem es weder Verneinung noch Bejahung gibt und wo die Dinge für sich selbst gesehen werden.“ (Lee, 1999: 186)

ohne großartig über die Technik nachgedacht zu haben.⁷⁷ Vielleicht verhält es sich beim Zen ähnlich, so dass ich mit Übung und einem wachen Auge auf meine Gedanken beim Za-Zen weitermachen und schauen sollte, was passiert (vgl. dazu *auch* Tiwald, 2008: 81ff. Weinelt, 2006: 25.).⁷⁸

3.4 Budo

3.4.1 Budo: Kampfkünste Japans

Am 23. April 1987 wurde von einem Sonderausschuss der Japanischen Budo Vereinigung (Nippon Budo Shingikai) die sog. „Budo-Charta“ vorgelegt, an dem namenhafte Vertreter der verschiedensten Kampfkunst-Verbände (Judo, Aikido, Kyudo, Kendo...) mitgewirkt hatten, um, wie es heißt, „die Mitgliedsverbände der Japanischen Budo Vereinigung zu einer angemessenen Entwicklung des Budo zu ermutigen“. In der Präambel heißt es (vgl. Hoff, 1998: 76ff.):

„Budo, verwurzelt im Geist der Krieger des alten Japan, ist ein Aspekt seiner traditionellen Kultur, in der sich in einer über Jahrhunderte dauernden historischen und sozialen Entwicklung die Kriegskünste vom „jutsu“ zum „do“ entwickelt haben.“

Die Bezeichnung „Budo“ setzt sich aus den zwei japanischen Teilen „Bu“ und „Do“ zusammen. Während „Do“ gemeinhin als „Weg“ übersetzt wird und auf eine tiefere Bedeutungsebene, eine Philosophie (nicht selten Zen) der Vervollkommnung oder Verbesserung der eigenen Person abzielt, gibt es für „Bu“ mehrere Lesarten: Die übliche liest es als „Militär“ oder „kriegerisch“, eine alternative Lesart sieht „Bu“ aus zwei Schriftzeichen zusammengesetzt, die „die Lanze auf-/anhalten“ bedeuten können – eine friedensbetonende Lesart, die in der Budopädagogik vorkommt (vgl. Fauliot, 2003: 16ff. Müller, 2002: 91. Wolters, 2008a).

Bodiford (2001: 484ff.) greift die „Budo-Charta“ und die Verwendung des „do“-Suffix, zu dessen Verbreitung der amerikanische Kampfkünstler Donn F. Draeger (1922-1982) mit seinen Büchern über die Geschichte der Kampfkünste nicht unerheblich beigetragen hat, auf. Nach Draeger liegt der Unterschied zwischen „do“- und „jutsu“-Kampfkünsten in der Ausrichtung – „jutsu“ zielt auf Technik und Selbstverteidigung, wohingegen „do“ auf geistig-moralische Systeme mit dem Ziel der Charakter- und Persönlichkeitsvervollkommnung

⁷⁷ Dazu passt das, was im Zen im Allgemeinen unter Aufmerksamkeit verstanden wird – vgl. für zenbezogene Aufmerksamkeit in den Kampfkünsten: Lee, 1999: 23, 185ff. Sach/Faust, 2008: 220. Tiwald, 2008: 55f. 60ff.

⁷⁸ Eine kritische Analogie könnte man vlt. in der vom Zen und Daoismus inspirierten Fabel von mehreren Katzen sehen, die Fauliot (2003: 152ff., bes. 156) wiedergibt: In der Fabel wird ein Fechtkunstmeister von einer Ratte geplagt und viele ortsansässige Katzen schaffen es nicht, diese zu fangen. Eine Katze, mit dem Ruf der beste Rattenfänger zu sein, fängt die Ratte schließlich [in der Fabel erschrickt sich die Ratte zu Tode als sie die Katze sieht... – A.E.] und am Abend unterhalten sich die Katzen mit ihrem Ehrengast, der Großen Katze über die Kampfkünste: Eine graue Katze erzählt, dass sie „die Strategie des Nichtwiderstehens“ [Kraft antwortet nicht auf eine Kraft, sondern die Kraft wird umgeleitet und gegen den Angreifer gewendet – ein Aspekt des Yin-Yang – A.E.] im Kampf anwende, was der Kater dahingehend kommentiert, dass dieses Nichtwiderstehen nicht im Einklang mit der Natur sei, weil es „sich um einen Trick [handle], den euer [der graue Kater ist gemeint – A.E.] Kopf sich ausgedacht hat.“ Sind die hier vorgetragenen Überlegungen zum Zen [und spätere im Bereich Budo] nicht auch Kopfgebirten und damit verfehlend? Dann würde es sich im Kreis drehen...

verweise. Trotz der weiten Verbreitung dieser Unterscheidung bemängelt Bodiford ihre fehlende historische Evidenz:

Rein begrifflich betrachtet, sind Worte wie Budo oder Judo um das 13. Jahrhundert herum und auch danach belegt, aber bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es keine trennscharfe, weit reichende Definition oder allgemeinen religiösen, oder technischen Bezug; „jutsu“ und „do“-Suffixe wurden synonym gebraucht und ausgetauscht. Erst seit der Meiji-Zeit wird versucht, analytisch zu differenzieren und in den 20er, 30er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden japanische Kampfkünste aufgegriffen und namens- und bedeutungstechnisch als „something-do“ aufgefasst; dies allerdings im Kontext von Nationalismus und Militarismus, wie Bodiford hervorhebt (vgl. ebd. 484f., Friday (2001a)).

Historisch betrachtet war Japan bis zur Meiji-Zeit kein geeintes Land; es gab regionale und soziale Unterschiede und Akzentverschiebungen zum Beispiel in Bezug auf Religionen (Shintoismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Daoismus die sich eher gegenseitig beeinflussten, in der Gesellschaft wirkten und weniger in solch starken religiösen Kämpfen um Vorherrschaft standen, wie man dies aus Europa kennt) oder auch die Kampfkünste. Selbst die Samurai als Krieger waren nicht die einzigen, die Kampfkunsttätigkeiten ausübten - für die es verschiedene, wechselnde Bezeichnungen gab – weder in den Kriegszeiten vor noch während der Tokugawa-Periode. Diese komplizierte historischen Situationen sollen bitte beim folgenden Abschnitt berücksichtigt werden, um einer Verzerrung des Bildes durch die „Gleichung“ „jap. Kampfkünste = Zen“ entgegenzuwirken (vgl. Bodiford, 2001: 472, 485ff. 495ff. Friday (2001a)).⁷⁹

Der Frieden in der Tokugawa-Periode hatte auch Auswirkungen auf die Kampfkünste: Der (Neo-)Konfuzianismus wirkte in dieser Zeit stark und viele Gelehrte jener Zeit gehörten zu den zu der Zeit kriegslosen Samurai, die nun als Klasse neue Aufgaben brauchten und sich somit der geistigen Übung widmen sollten – dies hatte auch Auswirkungen auf die Kampfkünste der Samurai, die nun ebenfalls in Sinne der geistigen Vervollkommnung,

⁷⁹ Vorher erläutert Bodiford (2001: 482ff.) einige moderne Ursachen für eine häufige Assoziation von jap. Kampfkünsten mit Zen und nimmt Bezug auf Eugen Herrigel (1884-1955), der sich dem Bogenschießen zuwandte und auf den zen-betreibenden D. T. Suzuki (1870-1966), die mit ihren Büchern (Herrigel: Zen in the Art of Archery. Suzuki: Zen in Japanese Culture) zur Verbreitung des Zen im Westen beitrugen. Beide sind allerdings nicht ganz unproblematisch, wie Bodiford zeigt: Herrigel und sein Lehrer Awa Kenzo sprachen nur verschiedene Sprachen, Herrigel hatte ein Interesse am Zen und interpretierte Erlebnisse des Bogenschießens mit Zen, Awa tat dies nicht. Suzuki übersetzte gelegentlich Ausdrücke für körperliche Fähigkeiten in einer sie überhöhenden psychologisierenden Weise. Für Herrigel und/oder eine Darlegung der unterschiedlichen Auffassungen des jap. Bogenschießens vgl. Tiwald, 2008: 11f., 32ff. und Stein 111ff. Hoff (1998) stellt – auf eine wie ich finde amüsante Weise - ebenfalls einige nachdenklich machende Fragen bzgl. des Verhältnisses von Zen und den jap. Kampfkünsten.

Auch Petzold/Bloem/Moget (2004: 50f.) verweisen darauf, dass die exklusive Gleichsetzung zwischen japanischen Kampfkünsten und Zen historisch schon falsch wäre, weil z.B. der Gründer des Aikido, Morihei Ueshiba, mehr vom Shinto als vom Zen beeinflusst wurde.

Anm. Bescherer stellt für japanische Kampfkünste als „Do“ einen soweit exklusiven Bezug zu Zen her und spricht demnach von Schwierigkeiten bei Morihei Ueshibas Aikido und dem Karate-Do von Gichin Funakoshi – beides erst in der Moderne entstandene Kampfkünste. Ueshiba war neben dem Shintoismus stark von der religiösen Gruppe Omotokyo beeinflusst und so müsse man – so Bescherer weiter - wenn man Ueshiba als Meister betrachte, sein Aikido-Studium mit den entsprechenden Schriften dieser Gruppe beginnen, aber wer wolle schon solche „spinnwebenverhangenen Gespenster der Vergangenheit“ wieder zum Leben erwecken? Und auch Funakoshi sei kein Anhänger der buddhistischen Lehre gewesen (vgl. Bescherer: 41ff. und zum Aikido und Ueshiba weiterführend: Funck, 1996).

Hier müsste man weitere Überlegungen anstellen, aber da ich mich in diesen beiden Kampfkünsten und insbesondere mit den hier angesprochenen Personen nicht auskenne, muss dies hier ausbleiben.

Selbstkultivierung und Gewaltreduktion (mit)gedeutet wurden, womit man von einer Zielverschiebung sprechen kann.

Möller (1998: 35) schreibt zur Entwicklung der Kampfkünste in der Tokugawa-Periode: „Da die Kriegskünste nicht mehr primär zur Aufrechterhaltung der physischen Wehrfähigkeit der Krieger dienten, wandelten sich auch die Bewegungsmuster. Es entstanden Techniken, die keinerlei Bezug mehr zum Schlachtfeld aufwiesen. Ästhetik und Harmonie der Bewegung wurde wichtiger als der Einsatz von Kraft.“ Stein (1996: 109) und Potrafki (1996: 69ff.) beschreiben die Ausprägung verschiedenster Lehrrichtungen in den Kampfkünsten und erwähnen dass es auch in der Edo-Zeit „funktionale Kampftechnik[en]“ gab, so dass der persönlichkeitsbildende Bezug erst ergänzend und sich dann ausweitend hinzukam.

(vgl. weiterführend und kritisch bzgl. des Zen-Einflusses: Bodiford, 2001: 493ff. zur Gewaltreduktion: Kiku, 2004: 157ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 42ff. Wolters, 1992: 86ff.).⁸⁰

Zu Beginn der Meiji-Zeit wurden die traditionellen japanischen Kampfkünste im Licht der westlichen Einflüsse als etwas „Altes“ angesehen, als aber ab 1880 ein erstarkender Nationalismus einsetzte, wurde sich aus Identitätsgründen auch auf die japanischen Kampfkünste bezogen. Gerade vor dem Aspekt des Nationalismus, aber auch im paramilitärischen und –kämpferischen Sinne wurden zu Beginn des 20. Jahrhunderts als passend erachtete Kampfkünste in den Schulunterricht integriert und insgesamt breiten Bevölkerungsschichten zugänglich gemacht. Ab den 1920er Jahren (Showa-Zeit) kamen verstärkt „Do“-Namensfestschreibungen (Budo) auf, die – wie u.a. Bodiford betont – in einem militärischen, nationalistischen Kontext standen, dessen Zwangcharakter durch die Ausweisung des Budo als ein Weg der geistigen Arbeit verdeckt werden sollte. Der oben erwähnte Bushido hatte auch in dieser imperialistischen Phase eine Renaissance und wurde „für militaristische und totalitäre Zwecke instrumentalisiert“⁸¹ (Bierwirth, 2005: 39f.)

⁸⁰ U.a. Wolters bringt hier das weiter oben diskutierte Wechselspiel von „Bujutsu“ zum „Budo“ für die Tokugawa-Zeit, was weiter oben mit Bezug auf Friday (2001a) und Bodiford (2001) als historische Genese kritisch betrachtet werden müsste – analoges gilt für Bescherer: 37. Tolle, 1996: 39f. Stein (1996: 110f.) führt mit Morikawa Kozan ein Einzel-Gegenbeispiel an, der bereits um 1660 Kyudo als persönlichkeitsbildende Differenz zum Kyujutsu bezeichnet haben soll.

Zur Budo-Frage ist auch zu sagen, dass Petzold/Bloem/Moget (2004: 42ff. bes. 44, 54 und 76f.) sich gegen eine einfache Umdeutung von Bushido zum Budo als Friedensarbeit aussprechen und auf die Notwendigkeit einer Analyse im Budo – mit Rekurs auf Foucault – verweisen, mit der die (verdeckte) Bedeutung „kryptomilitärischer und kryptobellizistischer Elemente in Ideologie und Praxis der Budokünste“ und der Einfluss des Bushido geklärt werden müsse.

Darüber hinaus nehmen sie eine Differenzierung vor: Die in der Tokugawa-Periode entstandenen Budoarten werden *gegenwärtig* als „Ko-Budo“ bezeichnet, im Gegensatz zu später entstandenen „Shin-Budo“-Arten.

Mir selbst ist diese Unterscheidung in keiner weiteren Quelle begegnet, aber sie soll natürlich nicht unerwähnt bleiben.

⁸¹ Wenige Seiten später (49) findet sich die in meinen Augen zentrale Aussage Bierwirths in Bezug zur von ihm untersuchten Ambivalenz der Samurai-Erzählungen. Diese soll hier aus thematischen Gründen nicht weiter verfolgt, aber dem vlt. am Thema interessierten Leser dennoch nicht vorenthalten werden und hier so wenigstens Erwähnung finden: „Was diese Plädoyers [die für eine Renaissance des Bushido eintreten – A.E.] nicht begreifen oder nicht begreifen wollen, ist die dieser Erzählung selbst innewohnende Ambivalenz. Spätestens seit ihrer Instrumentalisierung durch die Showa-Regierung für militaristische und nationalistische Zwecke ist diese jedoch unübersehbar.“

Ich fühle mich in gewisser Weise an die Frage nach dem Verhältnis zwischen Nietzsche und dem Nationalsozialismus erinnert und mir selbst stellt sich in diesem Zusammenhang die folgende Frage:

Ab wann beginnt eine Ambivalenz und ist für diese nicht Bedingung, dass der Gegenstand durch eine Instrumentalisierung eben nicht verzerrt wird – ich meine, darauf bei Bierwirth aber keine genaue Antwort gelesen zu haben, lasse mich aber gerne vom Gegenteil überzeugen. Darüber hinaus erscheint es mir nicht ganz unsinnig, diese Frage auch für andere Themenbereiche (z.B. die politische Behandlung der Budo-Kampfkünste oder der Religionen in der Showa-Zeit durch die Regierung) fruchtbar zu machen.

(vgl. insgesamt: Bescherer: 39ff. Bierwirth, 2005: 39f. ausführlicher: Bodiford, 2001: 476ff., bes. 484f. ausführlicher: Kiku, 2004: 164ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 46f. Potrafki, 1996: 66, 80f. Stein, 1996: 111.).

Um das Verhältnis zwischen Zen und den japanischen Kampfkünsten etwas differenzierter einbetten zu können, möchte ich kurz auf einige inhaltliche Aspekte des Budo eingehen, bei denen auch Konfuzianismus und Shintoismus eine Rolle spielen:

Petzold/Bloem/Moget (2004: 50) halten mit Rekurs auf Coquet, Donohue und Kwon fest:

„Allgemein sind die japanischen Kampfkünste, und damit vor allem die Budiformen, von einer Mischung aus Shinto, konfuzianischer, (zen-)buddhistischer und auch daoistischer Ideen inspiriert [...], die im Budo mit einer Form persönlicher und geistiger Entwicklung verbunden werden“.

Der Trainingsort der Budokünste wird heute allgemein als „Dojo“ (Ort der Erleuchtung) bezeichnet und soll – Herrigel zufolge – seinen Ursprung im Zen-Buddhismus haben und ist als Ort schlicht eingerichtet. Meist ist eine Seite des Dojos gewidmet eingerichtet, so dass sich dort Bildnisse o.ä. von Stilbegründern, Buddha, Bodhidharma oder Shinto-Göttern finden (vgl. Potrafki, 1996: 72ff. Wolters, 1992: 116f.). Bodiford (2001: 482) verweist auf zeitbezogene Begebenheiten in der Showa-Zeit: Ab den 1920er Jahren wurde überprüft, ob in Kampfkunst-Trainingshallen Shinto-Altäre, die bestimmten Shinto-Göttern gewidmet wurden, vorhanden waren [man beachte den selektiven Aspekt dieses Staats-Shintoismus’ - A.E.] und ab den 1930er Jahren wurden die Kampfkunsthallen landläufig als Dojo bezeichnet.

Die Etikette der Budo-Künste, wie die Statuszuweisungen und –behandlungen im Dojo weist konfuzianistische Elemente auf (vgl. Potrafki, 1996: 76f. Wolters, 1992: 115ff.).⁸²

Die Lehrer-Schüler-Beziehung im Budo ist weitestgehend eine asymmetrische Beziehung, die zwar in Richtung Gleichberechtigung verläuft und sich letzten Endes aufheben soll (weshalb Potrafki (1996: 75) in dieser Beziehung mehr den Zen-Buddhismus anstatt den Konfuzianismus mit seinen „starren“, „fixierten“, undurchlässigen“ „Klassen- und Rangstufen“⁸³ plausibel macht), allerdings „wird sich, konform mit der hierarchischen Struktur des Budo, nicht eine Beziehung auf der Basis von Gegenseitigkeit [...] entwickeln.“ Und im „Budo ist es eine ungeschriebene Regel – und vielleicht auch auf ihre Sinnhaftigkeit oft zu wenig reflektierte Regel, die nur, wenn sie kein mechanischer Automatismus ist, sinn-

⁸² Die heutzutage bei einigen asiatischen Kampfkünsten vorfindbaren Gürtelfarben als Kennzeichnung eines differenzierten Rangsystems (vgl. dazu Lind, 2007: 68ff. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 49.) sind für diese übrigens eine Erfindung der Moderne – vgl. dazu ausführlicher: Green (2001b).

⁸³ Damit der Konfuzianismus nicht so schlecht wegkommt: Konfuzius wandte sich gegen das bloße Nachmachen ohne innere Anteilnahme. Der Frage, woran man eine Ausführung mit innerer Anteilnahme merken könne, wird hier mit einem Hinweis auf die eigene innere Wahrnehmung begegnet, in dem Sinne, dass man eine innere Differenz spürt, also merkt, ob man anteilnahmslos eine Sache vollführt oder nicht. Darüber hinaus stellt sich die Frage, was zu Beginn ist, also wo gewissermaßen ein „Neuling“ in die Ausführung bestimmter Akte eingeführt wird – dort dürfte aufgrund der Neuheit nicht überall innere Anteilnahme vorhanden sein – soll man diese Einführung dann nicht als Abrichtung oder Indoktrination verstehen? Um diesen Einwand ernst zu nehmen und die Sache nicht schon im Vorhinein zu verurteilen, sollte der Eingeführte evtl. die Möglichkeit eines Einstellens eines Gefühls der inneren Anteilnahme nicht von vorneherein ausschließen und der Einführende auch die Möglichkeit des Zweifels und des Scheiterns zulassen und thematisieren. Die Anmerkungen zu Konfuzius verdanke ich zwei Vorträgen von Sasa Josifovic, denen ich als Zuhörer beiwohnte und im kurzen Gespräch die hier vorgetragenen Gedanken entwickelte.

voll bleibt -, so lange Schüler/Lernender zu bleiben, wie es jemanden mit einem höheren Rang gibt.“ (Petzold/Bloem/Moget, 2004: 49. 57f. mit interessanten Ausführungen zu einer Deutung mit Levinas und zur im Budo auch enthaltenen Offenheit durch Zen und Taoismus).⁸⁴

Anhand dieser sehr kurzen und hoffentlich wenig simplifizierenden Ausführungen wird die Verschränkung von verschiedenen geistigen Strömungen und politisch-gesellschaftlichen Bedingungen hoffentlich ein wenig in ihrer Breite skizziert und die mit diesen Fragen verbundenen Möglichkeiten von Komplexität, Schwierigkeiten und Arbeit ein wenig erahnbar wird. Trotz mangelnder Fachkompetenz möchte ich das Ganze nicht unkommentiert stehen lassen; deshalb noch ein paar persönliche, nicht so stringent wissenschaftliche Worte dazu, wie ich die Lage sehe:

Geschichtlichkeit und Geltung – Versuch einer analytischen Unterscheidung

Ich möchte nachfolgend versuchen, anhand der Unterscheidung zwischen Geschichtlichkeit und Geltung hinsichtlich der verschiedenen skizzierten Phänomene (Zen, Zen & Samurai, Zen & Kampfkünste, Kampfkünste & Gesellschaft) für mich selbst ein wenig Klarheit zu erlangen:

Vollmer (1997: 180ff.) erläutert in Bezug auf den Zen-Buddhismus, dass die Forschungen sich gerne mit dem Inhalt der Zen-Lehre befassen, historische Bezüge meistens in Form einer „Geistesgeschichte des Zen“ hergestellt seien und Betrachtungen der machtpolitischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Verankerung des Buddhismus und des Zen eher weniger vorkommen; Vollmer versucht diese Aspekte in den Blick zu nehmen, ohne den anderen Forschungsaspekten ihre Legitimität abzusprechen. Meine Überlegungen gehen in eine ähnliche Richtung:

Unter Geltung verstehe ich allgemein inhaltliche Aspekte des jeweiligen Themas. Im Bezug auf Zen wäre es das, was Vollmer die „Lehre oder sog. Philosophie des Zen-Buddhismus“ nennt, bei den Kampfkünsten erfasse ich damit die eigenen Erlebnisse und Erfahrungen während der Praxis – analoges gilt für Zen-Meditation.

Geschichtlichkeit nimmt nun alles andere, gewissermaßen die (Rahmen-)Bedingungen und Verhältnisse in den Blick: Dazu gehören – um bei Vollmer zu bleiben – seine machtpolitischen Überlegungen bzgl. des Zen-Buddhismus und in Bezug auf die Kampfkünste vieles von dem, was in den bisherigen Kapiteln vorgetragen wurde: Simplifizierendes Beispiel: Was ist unter Bushido zu verstehen? Wie wurde er aufgebaut, benutzt und wie sind seine Inhalte heute zu beurteilen? Welche Bedeutungen haben Machtpolitik für die Kampfkünste und Religionen?

⁸⁴ Petzold/Bloem/Moget (2004: 58) sprechen sich für eine fortwährende Reflexion dieser Strukturen aus, um damit zu verhindern, dass sie „in antiquierten ggf. autoritären Traditionalismen erstarren“. Vgl. dazu ebenfalls: Bloem/Moget/Petzold, 2004: 120ff. Bolelli, 2008: 186ff. Funck, 1998: 83ff. und Wolters, 1992: 115ff. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Lind (2007) und Bescherer: 52ff. der Lind dahingehend kritisiert, dass er es mit seinem Lehrer-Schüler-Verhältnis auf die Verhinderung jeglicher Kritik anlege und nennt das Verfahren Linds ganz offen „Gehirnwäsche“. Ohne dem genauer nachzuspüren, verweisen sämtliche dieser im Diskurs befindlichen Positionen mE. auf die Nützlichkeit der erwähnten fortwährenden Reflexion.

Geltung und Geschichtlichkeit halte ich in den hier behandelten Bereichen Zen und Kampfkünste für unterscheidbar (d.h. in einem gewissen Rahmen kann man bestimmte Fragen der einen oder anderen Kategorie zuordnen), aber sie sollten nicht getrennt werden, d.h. das eine sollte nicht vollständig ohne das andere behandelt werden.

Die Fragen der Geschichtlichkeit sind wichtig, um unsere vorhandenen aufgebauten Bilder immer wieder zu überdenken und neu in den Blick zu nehmen – weiter oben stellen die Ausführungen zu den Fragen nach dem „Do“-Suffix ein Beispiel dar. Damit wird natürlich ein breites, unübersichtliches Feld – insbesondere für den Anfänger & Laien wie mich – betreten, das eher einem Dschungel gleicht, in den es nun Schneisen zu schlagen gilt. Damit man sich in diesem Fragedschungel nicht verliert, kommt für mich die Geltung ins Spiel: Sie stellt für mich persönlich in gewisser Weise eine Art Gegenlager dar, gerade dann, wenn sich die Unsicherheiten zu einer Praxishemmung auswachsen – für mich selbst gesprochen:

Wie kann man ein Interesse an Budopädagogik haben und Kampfkunst betreiben, ohne genau zu wissen, welche machtpolitischen Verschränkungen mit dem Aufkommen des Budo im 20. Jahrhundert verbunden waren – sowohl in Japan (Militarismus) als auch je nachdem in Europa (Gefängnis als Disziplinarinstitution)? Oder die bereits vorgebrachte Frage: Wie kann man Zen betreiben, ohne geklärt zu haben, ob die Betreibung des Zen nicht schon ein Streben darstellt?

Um dieser bei mir öfters aufkommenden Praxishemmung etwas entgegenzuhalten, folgen ein paar wenige Zitate:

„Eine Behauptung ist Zen nur dann, wenn sie für sich selber Wirkung hat und keinen Bezug zu irgendetwas, das im Zen behauptet wird.“ (Lee, 1999: 14)

„Die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten sind dazu bestimmt, ‚vergessen‘ zu werden, so daß man leicht und bequem, ohne Hinderungen, ganz in der Leere aufgehen kann. Das Lernen ist wichtig; man sollte sich aber davon nicht versklaven lassen.⁸⁵ Eigne dir aber vor allem nichts Äußerliches und Überflüssiges an – es kommt in erster Linie auf den Geist an. Jede Technik, und sei sie auch noch so gut und erstrebenswert, wird zu einer Krankheit, wenn der Geist von ihr ‚besessen‘ ist.

Die sechs Krankheiten:

1. Das Streben nach Sieg.
2. Das Streben, sich auf technische Listen zu verlassen.
3. Das Streben, alles Gelernte auch zeigen zu wollen.
4. Das Streben, dem Gegner Furcht einzuflößen.
5. Das Streben, die passive Rolle zu übernehmen.
6. Das Streben, die Krankheit loszuwerden, von der man befallen ist.“ (Lee, 1999: 185)

⁸⁵ Oder sich selbst damit versklaven? A.E.

„Man braucht den geschichtlichen Hintergrund nicht zu kennen, um Iaido zu praktizieren, denn wichtig sind am Ende nur die persönlichen Erfahrungen, die jeder Einzelne bei den Übungen macht. Durch sie könnte man lernen, sich selbst und die anderen ein bißchen besser zu verstehen.“ (Tolle, 1996: 45)

„Es werden Tagungen und ähnliches zum Thema Budo abgehalten, aber Budo ist etwas was man mit dem Körper macht; deshalb denke ich dass man nur über den Kopf das wahre Wesen des Budo nicht verstehen kann.“ (Kisshomaru Ueshiba, zit. n. Funck, 1998: 91)

Insgesamt denke ich, kann es nicht darum gehen Geschichtlichkeit und inhaltliche Geltung gegeneinander auszuspielen. Es gibt spezifisches (der Geltungsbereich bspw. die Erfahrungen auf der Matte) und es gibt Verbindungen:

In der Praxis lässt sich über historische Techniken eine Verbindung, ein Tor zur Geschichte herstellen, wo die Befassung mit den Fragen der Geschichtlichkeit als Vertiefung, Ergänzung, oder auch als Korrektiv angesehen werden kann.

Aber sollte es dann nicht weniger um das Zerstören der lieb gewonnenen Praxis, sondern eher um eine Weiterentwicklung der Praxis gehen, in dem Versuch nicht zu schnell in Einseitigkeiten oder Erstarrungen zu verfallen...?⁸⁶

Dies dann auch, so meine Hoffnung, weniger deshalb, weil „nicht sein kann, was nicht sein darf“, sondern eher als schöpferischer, kreativer Akt. In diesem könnte man dann zum Beispiel vlt. trotz oder wegen der geschichtlichen Schwierigkeiten des „Do“-Suffixes durch das Nachspüren der Geltung eines möglichen „Do“-Aspektes zu einer eigenen Position kommen.⁸⁷

3.4.2 Budo in Pädagogik, Therapie und Wirtschaft

Für die Budo-Künste gab es in der Kampfkunsthistorie immer Hinweise und Annahmen auf positive Effekte. Seit einiger Zeit sind die Budo-Kampfkünste in den Blick verschiedenster Wissenschaften geraten und fanden dort Eingang und werden hinsichtlich ihrer Effekte und Bedingungen diskutiert (vgl. Bloem/Moget/Petzold (2004)⁸⁸), worauf hier aus Kompetenzgründen lediglich kurz und relativ oberflächlich eingegangen werden soll:

⁸⁶ Vgl. dazu auch beispielhaft die interessanten Ausführungen über die Transformierungen des Budo von Petzold/Bloem/Moget, 2004: 70ff. Funck (1998: 91) und Tiwald (2008: 11f., 32ff.) gehen in ähnliche Richtungen. Hoffs (Hoff, 1998) Fragen möchte ich dazu ebenfalls dazu zählen.

⁸⁷ Aus historischer Sicht denke ich hier bspw. an den bereits erwähnten Morikawa Kozan (vgl. Stein, 1996: 110f.). Auch die u.a. von Wolters herangezogene „Do“-Unterscheidung, die sich auch in der Budo-Charta findet, könnte hier geltungsmäßig aufgegriffen werden und in den von Bodiford skizzierten geschichtlichen Problemhorizont eingebettet werden. Gleiches gilt für Bescherers Herausforderung, der als Fazit in aktuellen Hinwendungen zum Budo nur noch „die schaurigen Schatten eines von der Moderne angestrahlten Ruinenhaufens“ (Bescherer: 56) sieht.

⁸⁸ Wolters findet in dem Artikel ebenfalls Erwähnung, allerdings scheinen dort sich Ungenauigkeiten eingeschlichen zu haben: Neben einer häufigen Namensänderung (hin zu Wolter) wird ihm keine Kontrollgruppe bescheinigt und darüber hinaus ist der Quellenbezug merkwürdig, weil selten auf Wolters eigtl. Studie (Wolters, 1992) Bezug genommen wird – vielleicht erklären sich daraus diese Merkwürdigkeiten?

Vgl. Bloem/Moget/Petzold, 2004: 109 und in Bezug auf Wolters empirisches Vorgehen: Wolters, 1992: 248ff.

So legt Wolters (1992) eine empirische Studie vor, über ein vom ihm durchgeführtes Anti-Aggressions-Projekt in der Justizanstalt Hameln. Dabei kam das von ihm erlebnispädagogisch, sporttherapeutisch, stilübergreifend ausgerichtete Shorinji-Ryu (Karate) als delikt- und defizitspezifische Behandlungsmaßnahme bei Gewaltstraftätern zum Einsatz. Mit Elementen aus verschiedenen Bereichen (Zen, das Shorinji-Ryu hat Verbindungen zu Shaolin und kann damit auf den spekulativen Bodhidharma zurückgeführt werden, aber auch Tai Chi, Yoga und Karate-Formen) fand das Shorinji-Ryu bei Gewalttätern Anwendung, die hauptsächlich Gewalt zum „Zweck der Statusbalance“, also ihre Opfer als eine Art „Tankstelle für das Selbstbewusstsein“ nutzen. Wolters setzt mit seinem Shorinji-Ryu an dieser Stelle an und versucht, durch sein Projekt, wo Aggressivität, Gewalt, unkontrollierte Wut als negative Rückkopplung erlebbar wurden (so waren Schläge stets vor dem Ziel zu stoppen, ein Treffen galt als Misslingen der Übung) und Kampf als Mittel/Medium nicht als Zweck diente, andere Formen des Selbstbewusstseins und eine Frustrationstoleranz auf- und Aggressionsbereitschaft abzubauen.⁸⁹ Im Ergebnis lies sich für die Testgruppe nach einer empirischen Auswertung bspw. signifikante Abnahmen der operationalisierten Aggressionen feststellen (vgl. Wolters (1992), auch Saldern, 1993: 4. Tiwald, 2008: 43-93.). Mittlerweile konturiert sich die Budo-Pädagogik heraus, in der Budo-Kampfkünste und pädagogische Prozesse miteinander verschränkt sind (vgl. Wolters/Fußmann (2008)).

Im therapeutischen Umfeld werden Budo-Künste wie z.B. Aikido ebenfalls eingesetzt, so z.B. in der Therapie von Drogenabhängigen: Es wird versucht, andere Verhältnisse zu sich selbst, dem eigenen Körper, Empfindungen zu Nähe & Distanz, Abhängigkeit und Bezogenheit, der Zuwachs persönlicher Souveränität durch Erfahrungen mit Anderen, wo man durch Übung zu Überwindungen und Überschreitungen⁹⁰ gelangt, Aggressionskompetenz (die Wahrnehmung aber Steuerung des Impulses) wird aufbaut und dergleichen mehr (vgl. u.a. Höhmann-Kost/Siegele (2008), Roth (1993) und Petzold/Bloem/Moget, 2004: 81ff.) – all dies durch

⁸⁹ Mit der Auffassung, dass Gewalt eigtl. ein Ausdruck von Schwäche sei, es also darum gehe, „echte Souveränität und Stärke“ aufzubauen, knüpft Wolters auch an das indische Yoga an und verweist mit Rekurs auf Dolin darauf, dass die spezifische Entwicklung asiatischer Kampfkünste ohne Yoga nicht möglich gewesen wäre und macht somit über das Yoga eines Friedensbezug deutlich (vgl. Wolters, 1992: 69ff., 108ff., 241f.).

Im Zusammenhang mit den Themen „Aufbau von Selbstbewusstsein und Frustrationstoleranz“ möchte ich, als für mich durchaus ernstzunehmende Herausforderung, für solche Konzepte auf die Schriften Freerk Huiskens (2007: bes. 42f., 55ff. 95ff.; 2009) hinweisen. Huiskens befasst sich besonders mit dem Thema der Amokläufe an Schulen und für ihn sind Schule und Selbstbewusstsein nicht die Lösung, sondern Teil des Problems. Die argumentative Auseinandersetzung an dieser Stelle war geplant, soll nun aber aus Raumgründen und aus thematischer Sicht unterbleiben - hier geht es – vereinfacht gesagt - im Kern immerhin um Foucault und Budo und nicht um budopädagogische (vgl. Wolters (1992), Wolters/Fußmann (2008)) oder –therapeutische (vgl. Petzold/Bloem/Moget, 2004: 61ff. bes. 68) Selbstbewusstseins- und Frustrationstoleranz-Konzepte; die mich beschäftigende Kritik Huiskens wollte ich dennoch nicht vorenthalten.

⁹⁰ Höhmann-Kost/Siegele (2008: 13) erwähnen an dieser Stelle auch Foucault:

„Foucault schreibt: ‚Die Überschreitung ist eine Geste, die es mit der Grenze zu tun hat; an dieser schmalen Linie leuchtet der Blitz ihres Übergangs auf, aber vielleicht auch ihre ganze Flugbahn und ihr Ursprung. Vielleicht ist der Punkt ihres Übertritts ihr gesamter Raum‘ (zitiert in: Orth et al. 1999, S. 319).“

konkrete praktische, körperliche gar „leibliche“⁹¹ Erfahrungen und Tun, dass dann je nachdem auch in andere Situationen übertragen werden kann.⁹²

Dabei wird immer wieder herausgestellt, dass dem geistigen Hintergrund eine wichtige Rolle zukommt, wenn es um positive psychosoziale Effekte durch Kampfkünste geht:

Bloem/Moget/Petzold (2004: 102, 114f., 132) sprechen von der „traditionelle[n] Dimension der Budopraxis“⁹³, Wolters (1992: 94ff.) setzt sich für eine Differenzierung zwischen Kampfkunst und Kampfsport ein, um mit Kampfkunst Konzepte der Persönlichkeits- und Charakterbildung (Do-Komponente⁹⁴) zu bezeichnen und auch Peschaut (o.J.; 2006) spricht von der Überwindung des Kampfes durch philosophisch ausgerichtete Kampfkunst – für Martial arts mit Wettkampfbezug lassen sich solche positiven Effekte nicht in dieser Art belegen, hier gibt es Tendenzen in die gegenteilige Richtung (vgl. die exemplarische Ausführung in Bloem/Moget/Petzold, 2004: 113f.).

3.5 Überlegungen zu Japan, Bushido, Budo und Foucault

Kommen wir nun zurück zu Foucault, wobei ich abschließend versuchen möchte, einige Querbezüge zwischen den behandelten „japanischen“ Themen (Bushido, Japan, Budo) und Foucaults vorher (Kapitel 2) vorgestellten Gedanken schlaglichtartig zu beleuchten:

Foucault wurde 1978 in einem Interview in Japan (vgl. DeE III: 671ff.) gefragt, ob seine machtanalytischen Untersuchungen, wie sie bspw. in „Überwachen und Strafen“ durchgeführt wurden, unmittelbar auf die japanische Gesellschaft übertragbar seien. Foucault gibt darauf an dieser Stelle keine direkte Antwort, stellt aber heraus, dass er Frankreich als europäisches Modell gewählt habe und in Europa „die Organisation, die die Macht wirksam macht, eine gemeinsame“ sei.⁹⁵ Schneider (2004: 129f.) warnt vor einer vorschnellen Übertragung von Foucaults Machtmodell – ich möchte bei den folgenden Überlegungen versuchen, dies nicht völlig aus dem Blick zu verlieren. Als weiterer Anknüpfungspunkt sollen die macht- und herrschaftsdifferenzierenden Betrachtungen Foucaults (vgl. Kapitel 2.3) herangezogen werden.

Bushido & Budo:

⁹¹ Vgl. dazu: Bloem/Moget/Petzold (2004: 136f.) und Höhmann-Kost/Siegele (2008: 7, 13ff., 18ff.).

Bolelli (2008: 9ff.) spricht mit Bezug auf Nietzsche von „the harmony between mind and body is something that has nothing to do with the obsession for fitness. The body is not a product. It is an experience.“

Zur Leiblichkeit bei Nietzsche vgl. Schipperges (1986).

⁹² Ähnliche Überlegungen äußert Müller (2002:98f.) für das Aikido als Inspiration für die Wirtschaft.

Anm. Bushido wird ebenfalls nicht selten auf die Wirtschaft übertragen – eine Tatsache, der Bierwirth ebenfalls skeptisch gegenübersteht, weil es bei der Ambivalenz der Samurai-Erzählung „immer illusionistisch“ sei – vgl. Bierwirth, 2005: 28f.

⁹³ Vgl. dazu ebenfalls Petzold/Bloem/Moget, 2004: 44ff. und Bloem/Moget/Petzold, 2004: 132, wo hervorgehoben wird, dass die Hinwendung zu traditionellen Formen nicht hinreichend ist, „weil auch traditionelle Stile äußerst aggressiv gelehrt werden können.“

⁹⁴ Vgl. dazu Kapitel 3.4.1

⁹⁵ An anderer Stelle (vgl. DeE III: 744f.) betont Foucault, dass er sich gerne mit Leuten des fernen Ostens über die „Disziplinierung des Körpers oder über die Konstitution der Individualität“ austauschen möchte, wobei diese Studien „wenn sie auch nicht parallel sind, [sich] doch zumindest überschneiden und einen gegenseitigen Widerhall finden können.“

Petzold/Bloem/Moget (2004: 77) schreiben im Bezug auf den Bushido, dass „*Transformierungen* erfolgen [müssen], um zeitgebundene Konzepte und Phänomene zu betrachten, auszuwerten und in einer Weise umzugestalten, die für unsere Gegenwart, für Menschen von heute bedeutsam werden kann und um nicht ‚*verdeckte Diskurse*‘ (sensu Foucault [...]) der Gewaltverherrlichung und der blinden Unterwerfung unter fragwürdige Autoritäten zu transportieren.“

Wenn wir nun die obigen Ausführungen zur Bushido-Thematik (vgl. Kapitel: 3.4.1 dort der Unterabschnitt zu Bushido, dort vor allem Bierwirth (2005), Möller (1998) und Petzold/Bloem/Moget (2004)) mit heranziehen, erscheint es mir sinnvoll, sich erst einmal auf einzelne Quellen zu beziehen und diese mit verschiedenen Lesarten zu Foucault in Beziehung zu setzen. Grob aufzeigen möchte ich dieses Vorgehen an der Schrift „Hagakure“ (1710-1716) und möchte zu Zitierung und Lesart des Hagakure vor allem Bierwirth (2005: 126ff.) heranziehen und dann versuchen, Bezüge zu Foucault herzustellen:⁹⁶

Das Hagakure entstand im frühen 18. Jh. und wird Yamamoto Tsunetomo zugeschrieben. Es ist „keine systematische und kohärente Abhandlung“, sondern es besteht aus „recht widersprüchlichen und heterogenen vermischten Gedanken, vor allem aber [ist es] eine Aneinanderreihung exemplarisch gemeinter Anekdoten“(Bierwirth, 2005: 127).⁹⁷

Tsunetomo gibt eine subjektive Darlegung dessen, wie Samurai „sein sollten“ und bezieht sich auf die „Zeit vom 12.-16. Jh.“ (vgl. Bierwirth, 2005: 126f.).

Es folgen einige Zitate, beginnend mit dem ersten Satz des Hagakure:

„Der Weg des Kriegers, habe ich herausgefunden, ist das Sterben.

[...]

Jeden Morgen, jeden Abend gefasst an den Tod zu denken, so als ob man bereits tot wäre, und die Bereitschaft für den Weg des Kriegers zu lernen, lebenslang, das heißt, seiner Pflicht als Krieger nachzukommen.

[...]

Bei den allmorgendlichen Gebeten kommt zuerst der Herr, dann die Eltern, die Familiengötter und der schützende Buddha.

[...]

Für den Krieger gibt es nichts besseres, als nur an seinen Fürsten zu denken.

[...]

⁹⁶ Der seit Juni stehende Untertitel dieser Arbeit – *europäische* Ausblicke – dürfte hier dann ein konkreten Prüfstein haben, nämlich dergestalt, ob dann hier ein Kategorienfehler vorliegt, ich gewissermaßen eine rosarote Brille aufhabe (Foucaults spätes Machtbegriffsinstrumentarium) und mich dann freue, wo ich überall etwas rosarotes (Lesart des Hagakure) entdecke. Ich denke, dies kann am ehesten im Austausch aufgezeigt werden, den ich mit dieser Arbeit auch anstrebe.

Anm. Ich danke Herrn Hilarion G. Petzold an dieser Stelle für ein Telefonat Mitte September, wo er mich *auch* nochmal grundsätzlich auf diese Gefahr aufmerksam gemacht hat und gemeinsam der Gedanke der „rosaroten Brille“ aufkam.

⁹⁷ Bierwirth beschränkt sich daher auf einige Schlüsselstellen „unter dem Vorbehalt, dass die zugrundegelegte Übersetzung [von Matsunaga, die Bierwirth selbst übersetzt – A.E.] ins moderne Japanisch nicht den ganzen Text, sondern nur eine Auswahl erfasst“ (ebd.).

Darüber hinaus ist es ein Akt der Feigheit und höchst bedauerlich, den Kriegern den Weg des Buddha zu empfehlen.

[...]

Der Krieger ist gut, der ernsthaft seinen Fürsten immer an erste Stelle setzt.

[...]

Wenn einem nicht selbst ein sachgerechtes Urteil einfällt, ist es ratsam, andere Leute, die diese Klugheit besitzen, um Rat zu fragen.

[...]

Das menschliche Leben ist wahrhaft kurz. Daher sollte man leben, indem man die Dinge tut, die man mag.

[...]

um den Weg des Kriegers zu wahren, werfe ich mein wertvolles Leben weg, ich befolge das Gesetz des Kriegers und tue dies, weil ich die Regeln des Kriegers unter keinen Umständen verletzen will.

[...]

Will man die zentralen Punkte des Bushido benennen, wäre da zuerst die Forderung, sein Leben dem Fürsten zu widmen. Wenn man benennen soll, was man darüber hinaus noch tun soll, dann wäre es die Aufgabe, Klugheit, Mitgefühl und Mut zu kultivieren. Die Kombination dieser drei Tugenden wird für normale Menschen für nicht machbar gehalten, aber sie ist nicht schwer.“

(Bierwirth, 2005: 38f., 128f., 132, 134-136, 139)

Bierwirth deutet diese Schlüsselstellen nun, grob wiedergegeben, wie folgt (vgl. Bierwirth, 2005: 127ff.):

Der erste Satz, der das Sterben ins Zentrum setzt, sei metaphorisch zu deuten: Zur Zeit der Abfassung lagen die letzten großen kriegerischen Kämpfe bald 100 Jahre zurück⁹⁸ und der Bezug zum eigenen Tod sei eine Metapher, mit denen die Samurai sich von allen lebensliebenden Menschen abgrenzen und: „Das Todesprinzip erhebt den Samurai nicht nur über das gewöhnliche Leben, sondern zugleich auch über dessen a priorische Moralvorstellungen, die nichts anders sind, als nach Verlust und Gewinn kalkulierende Abwägungen.“⁹⁹ Das Thema Religion wird im Hagakure relativiert und letzten Endes ist die Todesthematik „die Behauptung, dass die ‚lebenden Toten‘ [gemeint ist ein guter Samurai – A.E.] der ganzen Welt überlegen seien“.

⁹⁸ Den ersten Satz könnte man vlt. auch damit begründen, dass Bierwirth schreibt, dass das Idealbild des Samurai für den Autor des Hagakure im 12.-16. Jh. liegt, wo kämpferische Aktivitäten sich öfters ereigneten?

⁹⁹ Bierwirth (2005: 129ff.) bringt dann als Sartre mit ein, der aus einer Selbstbestimmung [da Kunst und Moral Erfindungen und Schöpfung sind einen Humanismus für seinen Existenzialismus ableitet.

Foucault hält „die humanistische Thematik an sich selbst zu biegsam, zu verschiedenartig und zu unbeständig ist, um der Reflexion als Achse zu dienen [...]. Nun glaube ich allerdings, dass man genau dieser so häufig wiederkehrenden und stets vom Humanismus abhängigen Thematik das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie entgegensetzen kann“ (ÄdE: 184). Ich bin nicht in der Lage eine trennscharfe Differenz zwischen Sartres Selbstbestimmung und Foucaults permanent zu erschaffender Autonomie zu erkennen (vlt. liegt er in der Permanenz Foucaults?). Dies ist ein weiterer Schwachpunkt dieser Arbeit.

Das Loyalitäts- und Dienstverhältnis gegenüber Autoritäten wird im Hagakure öfters betont, allerdings „auffallend oft unterlaufen. Dies geschieht vor allem da, wo es darum geht, die Fehler des Herrn klug und geschickt auszubügeln oder zu verhindern.“

„Das eigene Selbstbewusstsein, die eigene Urteilskraft werden im Hagakure aber zunächst prophylaktisch herabgesetzt – um dann im Laufe des Buches immer wieder hervorgehoben zu werden.“

Und: „Das Gesetz und die Regeln der Samurai stehen kraft der bedingungslosen Todesbereitschaft so eindeutig über den Gesetzen und den Regeln des Staates“, angesichts „dieser radikalen und tendenziell subversiven Botschaft, kann die Loyalitätsmetapher nur als Versuch gelesen werden, der Todesmetapher und dem daraus abgeleiteten aus gesellschaftlicher Sicht tendenziell a-moralischen und a-sozialen Individualverhalten ebenso wie dem ihr innewohnenden Existenzialismus einen soliden, gesellschaftlich akzeptablen Rahmen [neokonfuzianische Eingrenzung der Samurai – A.E.] zu verleihen.“

Versuchen wir zum Abschluss einige Gedankenspiele zu Foucault:

Wenn wir der Einfachheit halber den Lehnsherr und den Samurai als zwei Menschen betrachten¹⁰⁰, könnte man dies dann im foucaultschen Machtsinne deuten?¹⁰¹

Macht bedeutet, wie in Kapitel 2.3 bereits dargelegt, dass man als Handlung versucht, das Handlungsfeld des Anderen zu strukturieren. Dabei kann Gewalt zum Einsatz kommen und auch Konsense können entstehen oder Machtbeziehungen sich aus einem Konsens ergeben:

„Machtbeziehungen können das Ergebnis eines früheren oder immer noch bestehenden Konsenses sein, sind aber nicht ihrem Wesen nach Ausdruck eines Konsens. [...] Doch Gewalt und Konsens sind Mittel oder Wirkungen, nicht aber Prinzip oder Wesen der Machtausübung“

Ferner war Freiheit eine Bedingung für Macht – wo macht ist, muss Freiheit sein, andernfalls finden sich starre Herrschaftsbeziehungen, wobei Macht nicht böse ist, aber „letztlich danach trachtet, vollständig über sie [die Freiheit – A.E.] zu bestimmen“ (vgl. ÄdE: 92ff., bes. 95f., 98f. und hier Kapitel 2.3).

Wenn zwischen Lehnsherr und Samurai Statusunterschiede, ökonomische Abhängigkeitsverhältnisse bestehen (vgl. dazu die Punkte 1 und 3 in ÄdE: 100) und der Lehnsherr versucht, den Samurai zum loyalen Handeln und Unterstützung zu bewegen (Handlungsstrukturierung) (vgl. Punkt 2 in ÄdE: 100) erscheint mir eine Einschreibung in die foucaultsche Macht-Herrschafts-Differenz nicht gänzlich verfehlt; als Herrschaftsausdruck wäre dann die totale Unterwerfung und Loyalität zu sehen, also dass der Samurai sich nicht verweigern kann und bspw. im Todesfalle des Herrn – ob aus ökonomischen oder ethischen Gesichtspunkten – Suizid begeht.¹⁰²

¹⁰⁰ Fasst man den Lehnsherr als Institution auf, würde der Analyse- Punkt 4 in ÄdE: 100 zu betrachten sein, der die Formen der Institutionalisierung (z.B. in der Institution Familie) hervorhebt.

¹⁰¹ Vgl. dazu passend Pasquino (1985: 47), der schreibt: „Seit Aristoteles wurde die Politik als Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten betrachtet. Das ist ein Ausgangspunkt, den Foucault akzeptiert, sofern man zugesteht, daß ‚Herrschende‘ und ‚Beherrschte‘ ihrerseits keine natürlichen Objekte sind, die auf eine Substanz oder einen transhistorischen Zustand verweisen, sondern der Name, den man den Formen eines Verhältnisses gibt, das sich im Inneren der Macht etabliert und das selbst für jede Machtausübung konstitutiv ist.“

¹⁰² Bitte beachte dazu die kritischen Ausführungen zum Bushido in Kapitel 3.4.1

Ähnlich ließe sich Widerstand denken: Wenn im Hagakure die Loyalität oft betont, aber auch oft unterlaufen wird, könnte man dies und vor allem die Todesmetapher als Abgrenzung des Samurais, der „seine Art von Ethik behauptet“ (Bierwirth, 2005: 135), nicht als ein sich-entziehen, sich verweigern deuten? Ein Verweigern, was verdeckt („an den Grenzen der Macht“) erfolgt, da es durch die Loyalitätsmetapher neokonfuzianisch geerdet ist.¹⁰³

Nachdem ich eben versucht habe, das Feld des einzelnen Samurai und Foucaults späten Macht-Herrschafts-Überlegungen etwas zu beleuchten, möchte ich abschließend noch einmal auf die Disziplinarmacht und die behandelten Themen zu sprechen kommen:

Was die japanische Gesellschaft und Bushido angeht, stellt Kiku (2004: 160) fest:

"A common feature of Bushido (the spiritual philosophy which affirmed a kind of aesthetic death) and Shido (the physical and ethical portrayal model described earlier) is that both involve a sense of self-control (Sogawa 2000: 42-3). In its extreme, a fear of death was seen to be overcome, but at a more mundane level it served to produce values whereby desire and pain were subjects of self-control. For instance the physical agony experienced by Japanese Ichiko students as part of their baseball practice in the Meiji period is sometimes justified under the Bushido philosophy (discussed in more detail later). Furthermore, it formed the basis for the foundation of the 'obedient body' which Foucault argues is the necessary basis for the foundation of modern society".¹⁰⁴

Leider vermag ich in seinen weiterführenden Ausführungen über Baseball und Bushido im Japan der Meiji-Zeit (vgl. ebd. 161ff.) und zum Umgang mit Budo in der Showa-Zeit (vgl. ebd. 164ff.) keine Konkretisierungen dieser foucaultbezogenen Aussage zu entnehmen.

Auch sehe ich keine Klärung der Frage, wie eine Voraussetzung für den unterworfenen Körper beschaffen sein müsste und was keine Voraussetzung wäre.

Erschwerend kommt bzgl. der Disziplinargesellschaft hinzu, dass in Japan das Bürgertum als politische Kraft weitestgehend abwesend war – ein entscheidender Unterschied zu Europa, wo Bogdal mit Rekurs auf Foucault der bürgerlichen Revolution eine wichtige Rolle in Bezug auf die Disziplinen als neue „Technologie der Macht“ zuspricht (vgl. Bierwirth, 2005: u.a. 84. Bogdal, 2008: 68).

So müsste man im Bezug auf Untersuchungen zur Disziplinarmacht und Japan wohl einige tiefer gehende Quellen heranziehen und dann schauen, wie zur damaligen Zeit trainiert wurde

¹⁰³ Als offenes Problem lässt sich noch formulieren: Wenn Bierwirth versucht, das Hagakure existenzialistisch zu deuten, indem er Bezüge zu Selbstbestimmung, und einer Verantwortung für alle Menschen bei Sartre betont, muss bei den hiesigen Überlegungen nicht Foucaults Kritik an Sartre Beachtung finden? Sartre begreift Macht als böse, was Foucault ablehnt (vgl. AdE: 276) und er wendet sich auch gegen Sartres Vorgehen, zu wissen, was gut für Andere sei (vgl. exemplarisch Miller, 1995: 275f.): Sind dann die zwei Ebenen des Samurai (Todesmetapher und Loyalitätsmetapher auf utopischer und pragmatischer Ebene – vgl. dazu: Bierwirth, 2005: 126ff. bes. 134, 137 (Hegel), 139f. (Nietzsche)) Ausdruck eines Agonismus zwischen Freiheit und Macht, oder verfällt der Samurai in seinem Verweigern in Sartres Auffassung, das Macht böse sei? Ich selbst sehe mich hier außerstande, diese Frage zu klären, halte sie aber für unverzichtbar, um keine Verzerrung vorzunehmen.

¹⁰⁴ Auch M. Watanabe äußert ähnliche Bezüge beim japanischen Kabuki-Theater: Die „Technik des Umgangs mit dem Körper in den traditionellen kulturellen Praktiken und die Techniken der Kriegskünste im *Kabuki*-Theater hat wohl den Boden für den modernen Drill des Körpers bereitet, für die Einpflanzung einer ganzen Reihe von Disziplinarregeln, die auf das abzielen, was Sie [Foucault – A.E.] die ‚politische Körpertechnik‘ nennen“ (DeE III: 736).

und ob sich darin z.B. Parallelen zur Disziplinarmacht oder zum Panoptismus feststellen lassen.

Ähnliches gilt auch für die späteren Machtüberlegungen Foucaults: Wenn Petzold/Bloem/Moget (2004: 58) betonen, dass in einer hierarchischen Lehrer-Schüler-Beziehung im Budo¹⁰⁵ Lehrer und Schüler, der sich verweigern kann, letzten Endes einander unverfügbar bleiben und dieser „verborgene Machtdiskurs (Foucault)“ dekonstruiert werden kann, könnte man genau diese Hierarchie-Beziehung mit Foucaults Äußerungen zu Macht, Herrschaft und Widerstand (vgl. Kapitel 2.3) zu deuten versuchen. Die Frage ist nur, ob man für solche Untersuchungen nicht genauere Quellen über die Lehrer-Schüler-Beziehung bräuchte.

Für die Budopädagogik sei noch mal die angerissene Studie von Wolters (1992) kurz betrachtet: Wolters bettet seine Therapiemethode mit straffälligen, aggressiven Jugendlichen erlebnis- und alternativpädagogisch ein und bezieht sich dabei u.a auf Quensel (1982), der 8 Hindernisse im Gefängnisablauf sah, die durch Sport beseitigbar sein sollen (vgl. Wolters, 1992: 45ff.):

<i>Acht Hindernisse</i>	<i>Acht Umkehrungen</i>
Überbetonung des abweichenden Verhaltens	Ansetzen am jetzigen Können, Insassen im Sport als „normale“ Mitspieler
Korrektur einer Abweichung als Zielmaßstab	Erleben statt Reden
Unindividuelle, formalisierte Lernprozesse	Normalisierung zu demokratischen Beziehungen
Aus der Pathologisierung der Jgdl. Folgt, dass der Grund eines Scheiterns beim Jugendlichen und seiner Psyche gesehen wird	Gruppenarbeit mit Jugendlichen unter Berücksichtigung von Gruppenbeziehungen
„Professionelle Utopie“ und „heimliche Wünsche“ (Lehrer will Anerkennung, Jugendliche Liebe)	Neubewertung von Spaß und Freude
Sozialpädagogische Institutionen zielen durch Routinen auf Funktionalität. Entindividualisierte Verwaltung der Insassen ist ein Angriff auf persönliche und soziale Identität. ¹⁰⁶	Erfahrung von Erfolgserlebnissen
Gettoisierung erschwert gelingende Resozialisation	Abkehr von der Verwaltung und den Jugendlichen Verantwortung und Mitbestimmung geben.
Wenig Engagement durch Anpassung	Sport spricht leicht aktive, dynamische, interessierte Jugendliche an und kann neue Perspektiven geben (z.B. nicht leistungsorientierter Sport)

¹⁰⁵ Beachte dazu auch: ebd. S. 49, wo es heißt: „Leider setzt *Sonnon* dieses Vorgehen [gemeint ist das für die slawischen Kampfkünste Kolo und ROSS dargelegte partnerschaftliche Vorgehen, wo jeder „von jedem lernen“ kann – A.E.] in Gegensatz zum asiatischen Budo, was einige Richtungen treffen mag, aber als generalisierte Aussage nicht zutrifft, da der Geist des Taoismus wie der Geist des Shinto oder wie der Geist des Buddhismus bzw. Zen, genau eine solche innere Freiheit und Offenheit fördert.“ Vgl. zur Offenheit im zen auch hier den Exkurs 3.3

¹⁰⁶ Hier wird explizit Bezug auf Foucaults Untersuchungen zur Mikrophysik der Macht genommen und die Herstellung der Funktionalität passt zu den obigen dargelegten Disziplinen. Die entindividualisierte Verwaltung

Da Foucault explizit aufgegriffen wird (Hindernis Punkt 6) hat er zumindest schon einmal Einzug in den Diskurs zur Gefängnisreformierung gehalten – man müsste dann weiterfragen, ob die Ergebnisse nicht ebenfalls Machteffekte sind?¹⁰⁷

Ich sehe mich zu diesen weit reichenden, komplizierten Untersuchungen momentan nicht in der Lage, sowohl kompetenz- und vor allem raum- und quellenmäßig; ich hoffe aber, dass die hier geleistete Vorarbeit nicht unnütz war und dass die Grobskizzierung einer weiteren Richtung nicht völlig ins Leere gegangen ist...

¹⁰⁷ Als Analogie und Vorlage könnte Koneffkes nachdenklich machender Essay (Koneffke, o.J.) dienen, der die Pädagogik mit Foucaults Disziplinarmacht ins Gespräch bringt.

Zusammenfassung

Dieser Text entstand als erziehungswissenschaftliche Seminararbeit im Hochschulstudium an der Universität Köln im Rahmen eines Seminars über Michel Foucaults „Überwachen und Strafen“. In dieser Arbeit soll zuerst eine Darlegung der Macht- und Selbstverhältnisse bei Foucault mit einem Schwerpunkt auf Disziplinarmacht und späteren Macht-Herrschafts-Differenzen erfolgen. Anschließend folgen Überblicke und Diskussionen über die japanischen Samurai, Bushido, Zen-Buddhismus und die japanischen Budo-Kampfkünste inklusive deren Anwendung in therapeutischen oder pädagogischen Feldern. Die Überlegungen Foucaults dienen abschließend als Art „Projektionsfläche“ für Bushido und Budo, anhand der weitere Fragestellungen und mögliche Probleme grob skizziert oder lediglich angedeutet werden sollen.

Schlüsselwörter Foucault, Disziplinen, Herrschaft, Bushido, Budo

Summary

This text originated as a term paper in the field of education studies at the University of Cologne. The title of the corresponding seminar was "Michael Foucault – Discipline and Punish." This paper will first present the power relations and self-relations as defined by Foucault, focusing on disciplinary forces. In addition, it will discuss the differences between power and rule. The following chapter gives an overview of the Japanese Samurai, Bushido, Zen-Buddhism, and the Japanese Budo martial arts, including their application to therapeutic or educational fields. Finally, Foucault's considerations will be used as a field of projection for Bushido and Budo. On the basis of these, further questions and possible problems will be outlined or at least pointed at.

Keywords: Foucault, disciplines, power, Bushido, Budo

4. Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (2003): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1. Auflage

Balke, Friedrich (2008): *Selbstsorge/Selbsttechnologie*
In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 286-291

Beljan, Magdalena (2008): *Regierung.*
In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 284-286

Bescherer, Uwe von (o.J.): *Die Geschichte der waffenlosen Kampfkunst.*
http://www.nostyle-selfdefense.de/geschichte_kampfkunst.pdf - 2009-06-26

Bierwirth, Gerhard (2005): Bushidō. Der Weg des Kriegers ist ambivalent. München: Iudicium Verlag

Bloem, Jan / Moget, Petra C. M. / Petzold, Hilarion G. (2004): Budo, Aggressionsreduktion und psychosoziale Effekte: Faktum oder Fiktion? – Forschung, Aggressionspsychologie, Neurobiologie.

In: Integrative Therapie. Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration. 1-2/2004, S. 101-149

Bodiford, William M. (2001): Religion and Spiritual Development: Japan.

In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 2, S. 472-505

Bogdal, Klaus-Michael (2008): Überwachen und Strafen

In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 68-80

Bolelli, Daniele (2008): On the Warrior's Path. Philosophy, Fighting, and Martial Arts Mythology. Berkeley: Blue Snake Books, Second Edition

Bublitz, Hannelore (2008): Macht.

In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 273-277

Ewald, Alexander (2008): Methodendadaismus und Jeet Kune Do – oder: Was hat Paul Feyerabend mit Bruce Lee zu tun? Vortrag an der Universität zu Köln am 17.12.2008 im Rahmen der erziehungswissenschaftlichen Vorlesung „Einführung in die Wissenschaftstheorie und sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden“ von PD Dr. Stefan Karduck.

Anm.: Internetpublikation in Vorbereitung; der Text kann aber bei Interesse gerne vorher und jederzeit kostenfrei per E-Mail zugestellt werden.

Fauliot, Pascal (2003): Die Kunst zu siegen, ohne zu kämpfen. Geheimnisse und Geschichten über die Kampfkünste. München: Goldmann, 4. Auflage

Foucault, Michel (ÄdE): Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, 2007

Foucault, Michel (DeE I-IV): Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, aus dem Französischen übersetzt von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann, Horst Brühmann, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001-2005

Foucault, Michel (HdS): Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, 2004

Foucault, Michel (OdD): Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, erweiterte Ausgabe, 10. Auflage, 2007

Foucault, Michel (ÜuS): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, 1994

Friday, Karl (1994): Bushidó or Bull? A Medieval Historian's Perspective on the Imperial Army and the Japanese Warrior Tradition.

In: The History Teacher, Volume 27, Number 3, May 1994, pages 339-349.

http://ejmas.com/jalt/jaltart_friday_0301.htm - 2009-07-24

Friday, Karl (2001a): Budô, Bujutsu, and Bugei.

In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 1, S. 56-59

Friday, Karl (2001b): Samurai.

In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 2, S. 514-519

Friday, Karl (2001c): The Historical Foundations of Bushido

In: www.e-budo.com

<http://www.koryu.com/library/kfriday2.html> - 2009-07-24

Funck, Carolin (1996): Aikido

In: Möller, Jörg (Hrsg.): Geschichte der Kampfkünste. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 4 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 13-31

Funck, Carolin (1998): Aikido und Budo im Alltag in Japan und Europa.

In: Saldern, Matthias von (Hrsg.): Budo in heutiger Zeit. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 6 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 81-92

Green, Thomas A. (Editor) (2001): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände.

Green, Thomas A. (2001a): External vs. Internal Chinese Martial Arts.

In: Ders. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 1, S. 119-122

Green, Thomas A. (2001b): Rank.

In: In: Ders. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 2, S. 445-447

Han, Byung-Chul (2002): Philosophie des Zen-Buddhismus. Stuttgart: Reclam

Hashi, Hisaki (2007): Zen und Philosophie. Handelnde Einsicht – Reflexion im Alltag. Vortrag an der Universität Hamburg im November 2007.

[http://www.buddhismuskunde.uni-](http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/Hashi_Vortrag_Japanologie_Uni_Hamburg.pdf)

[hamburg.de/fileadmin/pdf/Hashi_Vortrag_Japanologie_Uni_Hamburg.pdf](http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/Hashi_Vortrag_Japanologie_Uni_Hamburg.pdf) - 2009-06-05

Henning, Stenley E. (2001a): China.

In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 1, S. 65-72

Henning, Stenley E. (2001b): Japanese Martial Arts, Chinese Influences on.
In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 1, S. 199-202

Henning, Stenley E. (2001c): Religion and Spiritual Development: China.
In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-Clio, 2 Bände, Band 2, S. 455-462

Hoff, Feliks F. (1998): Über den Sinn des Budo und Bushido in der heutigen Zeit.
In: Saldern, Matthias von (Hrsg.): Budo in heutiger Zeit. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 6 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 65-79

Höhmman-Kost, Annette / Siegele, Frank (2008): Das Konzept der „Arbeit an sich selbst“. Kampfkünste als ein Weg der Übung in der Integrativen Leib- und Bewegungstherapie in der Behandlung von Abhängigkeitskranken.

In: Waibel, M. / Jakob-Krieger, C (2009): Integrative Bewegungstherapie. Störungsspezifische und ressourcenorientierte Praxis. Schattauer-Verlag.

Huisken, Freerk (2007): Über die Unregierbarkeit des Schulvolks. Rütli-Schulen, Erfurt, Emsdetten usw. Hamburg: VSA

Huisken, Freerk (2009): Der Amoklauf von Winnenden: „School Shooting“ – eine Geisteskrankheit?

<http://www.fhuisken.de/AmokWIKorr3.doc> - 2009-08-07

Jäger, Marc-Christian (2000): Michel Foucaults Machtbegriff. Studienarbeit

<http://www.die-grenze.com/downloads/foucaula.pdf> - 2009-06-04

Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.) (2008): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler

Kiku, Koichi (2004): The development of sport in Japan: Martial arts and baseball.

In: Dunning, Eric / Malcolm, Dominic / Waddington, Ivan (Editors): Sport Histories. Figural studies of the development of modern sports. London u.a.: Routledge, S. 153-171

Koneffke, Gernot (o.J.): Fragen an Foucault.

http://www.kritische-bildungstheorie.de/documents/koneffke/Koneffke_Fragen-an-Foucault.pdf - 2009-07-16

Konersmann, Ralf (2007): Der Philosoph mit der Maske. Michel Foucault. L'ordre du discours.

In: Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, erweiterte Ausgabe, 10. Auflage. S. 51-94

Lee, Bruce / Lee, Linda (1999): Bruce Lees Jeet Kune Do. Original: Tao of Jeet Kune Do. Ins Deutsche übersetzt von Albrecht Pflüger. Niedernhausen/Ts.: Falken Verlag, Neuauflage

Leffler, Andreas (2007): Bushido. Der Weg des Kriegers in der Gegenwart. München: Andreas Leffler Medienverlag, 1. Auflage

- Lemke, Thomas (2008): Gouvernamentalität.
In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 260-263
- Lind, Werner (2007): Budo. Der geistige Weg der Kampfkünste. Hamburg: Nikol-Verlag
- Link, Jürgen (2008): Disziplintechnologien/Normalität/Normalisierung
In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 242-246
- Miller, James (1995): Die Leidenschaft des Michel Foucault. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1. Auflage
- Möller, Jörg (Hrsg.) (1996): Geschichte der Kampfkünste. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 4 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern.
- Möller, Jörg (1998): Geschichte des Budo und Bushido.
In: Saldern, Matthias von (Hrsg.): Budo in heutiger Zeit. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 6 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 17-39
- Müller, Ulrich (2002): Selbstbildung als Weg. Berufliches Lernen zwischen westlicher Bildungstheorie und östlicher Kampfkunstphilosophie.
In: Schettgen, Peter (Hrsg.): Heilen statt Hauen. Aikido-Erweiterungen in Therapie und beruflicher Bildungsarbeit. Augsburg: Ziel-Verlag, S. 87-100
<http://www.neue-lernkultur.de/publikationen/selbstbildung.pdf> - 2009-05-29
- Pasquino, Pasquale (1985): Moderne, Subjekt und der Wille zum Wissen.
In: Dane, Gesa / Essbach, Wolfgang / Karpenstein-Eßbach, Christa / Makropoulos, Michael (Hrsg.): Anschlüsse. Versuche nach Michel Foucault. Edition diskord im Konkursbuchverlag, S. 39-54
- Peschaut, Martin (o.J.): Die Philosophie der Kampfkunst. Der Kampf als Weg zum geistigen Ziel.
In: Abenteuer Philosophie #79
http://www.neueakropolis.de/index.php?option=com_content&task=view&id=391&Itemid=119 - 2009-05-28
- Peschaut, Martin (2006): Der Kampf des Lebens.
In: Abenteuer Philosophie #104, 2/2006, S. 60-62
http://www.abenteuer-philosophie.com/artikel/104_artikel15_kampf_des_lebens.pdf - 2009-05-28
- Petzold, Hilarion G. / Bloem, Jan / Moget, Petra C. M. (2004): Budokünste als “Weg” und therapeutisches Mittel in der körper- und bewegungsorientierten Psychotherapie, Gesundheitsförderung und Persönlichkeitsentwicklung – transversale und integrative Perspektiven.

In: Integrative Therapie. Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration. 1-2/2004, S. 24-100

Potrafki, Jörg (1996): Kendo.

In: Möller, Jörg (Hrsg.): Geschichte der Kampfkünste. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 4 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 65-90

Ron, Roy (2001): Japan.

In: Green, Thomas A. (Editor): Martial Arts of the World. An Encyclopedia. Santa Barbara u.a.: ABC-CLIO, 2 Bände, Band 1, S. 179-199

Roth, Susanna (1993): Aikido mit Drogenabhängigen.

Referat auf der Tagung „Der Weg ist das Ziel“ in Berlingen, Schweiz vom 17.9. bis 19.9.1993

In: Integrative Bewegungstherapie 2/1992 S. 23-28

http://dgib.net/files/ibt/pdf/roth_aikido.pdf - 2009-06-04

Saar, Martin (2007): Nachwort.

In: Michel Foucault: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, S. 319-343

Sach, Jacky / Faust, Jessica (2008): Zen ganz praktisch. Für ein Leben in Ruhe, Kraft und Zufriedenheit. München: Heyne-Verlag

Saldern, Matthias von (1993): Budo und Gewalt. Verkürzter Eröffnungsvortrag von der Tagung „Der Weg ist das Ziel“ in Berlingen, Schweiz vom 17.9. bis 19.9.1993

In: Integrative Bewegungstherapie Nr. 2/1993, S. 4-9

http://dgib.net/files/ibt/pdf/saldern_budo.pdf - 2009-08-18

Saldern, Matthias von (Hrsg.) (1998): Budo in heutiger Zeit. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 6 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern.

Schipperges, Heinrich (1986): Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche.

In: Petzold, Hilarion (Hrsg.): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. Paderborn: Junfermann, 2. Auflage, S. 133-147

Schneider, Ulrich Johannes (2004): Michel Foucault. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Sonoda, Muneto (1998): Bushido und seine geistigen Hintergründe.

In: Saldern, Matthias von (Hrsg.): Budo in heutiger Zeit. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 6 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 50-56

Stein, Hans Joachim (1996): Kyudo.

In: Möller, Jörg (Hrsg.): Geschichte der Kampfkünste. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 4 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 91-114

Störig, Hans Joachim (2006): Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, Überarbeitete Neuauflage, 5. Auflage

Tiwald, Horst (2008): Psycho-Training im Kampf- und Budo-Sport. Zur theoretischen Grundlegung des Kampfsports aus der Sicht einer auf dem Zen-Buddhismus basierenden Bewegungs- und Trainingstheorie.

Überarbeitete Internetfassung des gleichnamigen Buches von 1981.

http://www.tiwald.com/wisstexte/buch_manuskripte/buch_psychotraining.doc - 2009-08-25

Tolle, Alfred (1996): Iaidô.

In: Möller, Jörg (Hrsg.): Geschichte der Kampfkünste. Lüneburg: Verlag der Universität Lüneburg. Band 4 der Reihe: Geist – Technik – Körper. Schriften zu den Hintergründen der Budokünste. Herausgegeben von Matthias v. Saldern. S. 33-45

Vollmer, Klaus (1997): Zen-Buddhismus in Japan.

http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd2-K09Vollmer.pdf - 2009-06-22

Vollmer, Klaus (2001): Japanischer Buddhismus und Zen.

http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd5-K10Vollmer.pdf - 2009-05-07

Watts, Alan (2009): Der Lauf des Wassers. Eine Einführung in den Taoismus. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1. Auflage

Weinelt, Beatrice (2006): Zen. Der weglose Weg.

In: Abenteuer Philosophie #104, 2/2006, S. 22-27

http://www.neueakropolis.org/downloads/104_artikel05_zen.pdf - 2009-06-22

Weinmann, Wolfgang (1991): Das Kampfsport Lexikon. Von Aikido bis Zen. Berlin: Verlag Weinmann, 1. Auflage

Wolf, Burkhardt (2008): Panoptismus

In: Kammler, Clemens / Parr, Rolf / Schneider, Ulrich Johannes: Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, S. 279-284

Wolters, Jörg-Michael (1992): Kampfkunst als Therapie. Die sozialpädagogische Relevanz asiatischer Kampfsportarten. Aufgezeigt am Beispiel des sporttherapeutischen „Shorinji-Ryu“ (Karatedo) zum Abbau der Gewaltbereitschaft und Aggressivität bei inhaftierten Jugendlichen. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang Verlag

Wolters, Jörg-Michael / Fußmann, Albert (Hrsg.) (2008): Budopädagogik. Kampf-Kunst in Erziehung, Therapie und Coaching. Augsburg: Ziel-Verlag. 1. Auflage

Wolters, Jörg-Michael (2008a): Budopädagogik: Vom Wesen und Wirken der Kampfkunst in Pädagogik und Therapie.

In: Ders. / Fußmann, Albert (Hrsg.): Budopädagogik. Kampf-Kunst in Erziehung, Therapie und Coaching. Augsburg: Ziel-Verlag. 1. Auflage

5. Über den Autor:

Alexander Ewald, geboren 1986, allg. Hochschulreife 2007 an einem Wirtschaftsgymnasium, studiert zur Zeit (September 2009) im Rahmen eines Bachelor-Studiums an der Universität zu Köln Philosophie und Erziehungswissenschaften im 2. Semester. Kampfkunstmäßig praktiziert er seit 2004 Jun Fan Kung Fu und Inosanto Kali als Basis für ein mögliches Jeet Kune Do, hat kurze Einblicke in Aikibudo und möchte die praktischen Erfahrungen vertiefen.