

Probekapitel

Marvin Chlada / Gerd Dembowski

Das Foucaultsche Labyrinth

„Das Werden zieht alles in sein Labyrinth.“

Michel Foucault

Der maskierte Philosoph

Seit seinem Tod im Jahre 1984 hat das Werk Michel Foucaults an Popularität nichts eingebüßt. Im Gegenteil, wurde doch die Flut an gelehrter Sekundärliteratur um einige Anekdoten aus dem Leben des Philosophen bereichert. Inzwischen diskutiert man nicht mehr allein Foucaults Analysen der Macht, rätselt man nicht nur über dessen Konzeption einer neuen Lebenskunst, nein, man spricht auch über jenen Foucault, der sich in der schwulen Subkultur der USA sadomasochistischen Spielchen hingab, auf seinem Balkon Marihuana anpflanzte oder im Opium-Rausch vor ein Auto lief.¹ Es scheint, daß aus dem Philosophen, der den Tod des Menschen verkündet und der Anonymität des schreibenden Subjekts das Wort geredet hatte, das wurde, was er niemals hat werden wollen: ein Autor.

Als 1966 *Die Ordnung der Dinge* erschien, wurden davon in den ersten vier Monaten mehr Exemplare verkauft als alle Auflagen von Sartres *Das Sein und das Nichts* zusammengenommen. Foucault wurde nun nicht mehr allein an den Universitäten, sondern gleichsam in den Cafés und am Strand gelesen. Kein Wunder also, daß er bereits zu Lebzeiten den Status eines akademischen Pop-Stars genoß, eines Pop-Stars freilich, der an den politischen Kämpfen seiner Zeit, sei es als Aktivist oder Beobachter, regen Anteil nahm. „Ich habe ihn einmal in Paris getroffen“, erinnert sich der Dramatiker Heiner Müller an eine Begegnung mit Foucault. „Es war im Jahr von Stammheim. Ihn interessierten nur zwei Punkte: Dissidenz und Terrorismus. Das war der einzige Blick auf Deutschland. Im Osten auf die Dissidenten, aber das war eher ein zerstreuter Blick, im Westen auf den Terrorismus. Faszinierend war, wie Foucault das Aktuelle, die vor unseren Augen gerinnende Gegenwart, in einen Wirbel von Differenzen auflöste, die ständig andere Verbindungen eingingen. Er lag dabei auf einem weißen Teppich.“²

Eben dieser Kunst, „ständig andere Verbindungen“ einzugehen, verdanken auch die Bücher Foucaults einen Großteil ihre Attraktivität. Der Gebrauchswert eines Buches nämlich, hängt für Foucault eng mit der Lust zusammen, die es verschafft. Darum wollen seine Bücher nicht einfach Bücher, sondern „kleine Werkzeugkisten“ sein, die man bei Bedarf öffnet und deren Sätze, Ideen und Analysen man sich als Schraubenzieher bedient, „um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu demontieren oder zu sprengen“.³ Verständlich also, daß sich Foucault nicht als Schriftsteller, sondern vielmehr als Werkzeughändler, Waffenschmied, Planzeichner und Kartograph verstand, der seine Werke als „unterirdische Stollen“ anzulegen pflegte.⁴ Immer wieder kommt Foucault auf das Labyrinth zurück, welches er „mit etwas fiebriger Hand“ bereitet und in welchem er umherirrt, seine Worte verlagert und sich verliert, um dann lachend an anderer Stelle, „vor anderen Augen“, die er niemals mehr treffen wird, wieder aufzutauchen: „Mehr als einer schreibt wahrscheinlich wie ich und hat schließlich kein Gesicht mehr. Man frage mich nicht, wer ich bin, und man sage mir nicht, ich solle der gleiche bleiben: das ist eine Moral des Personenstandes; sie beherrscht unsere Papiere. Sie

soll uns frei lassen, wenn es sich darum handelt, zu schreiben.“⁵ Folglich spricht Hinrich Fink-Eitel mit Blick auf Foucaults Gesamtwerk zu Recht von einem „Labyrinth vor allem in zeitlicher Hinsicht“ – denn wüßte man nicht, daß diese Bücher vom selben Autor sind, könnte man sie für Werke verschiedener Autoren halten, da sie ständigen Veränderungen unterliegen.⁶

Für eine Einführung in das Denken Foucaults schien es uns daher reiz- und sinnvoll, den Charakter des Labyrinths beizubehalten, nicht zu versuchen, den maskierten Philosophen, wie so oft, chronologisch zu packen, sondern ihm durch verschiedene Eingänge in den Irrgarten zu folgen, ihn beispielsweise anderen Denkern und Schulen gegenüberzustellen und von diesen abzugrenzen, zu zeigen, wo er rezipiert wird, um zu sehen, wie er *funktioniert*. Denn jenseits von Technokratie und Humanismus geht es letztlich genau um das: die Frage nach dem Funktionieren des sozialen und individuellen Lebens: „Für mich gehört die Technokratie zum Humanismus und ich lehne beide ab“, sagt Foucault. „Auf der anderen Seite muß eine linke Politik möglich sein, die ohne all diese konfusen humanistischen Mythen auskommt. Ich glaube, daß sich das Optimum des gesellschaftlichen Funktionierens definieren läßt, und zwar aufgrund einer bestimmten Beziehung zwischen dem Bevölkerungswachstum, dem Konsum, der individuellen Freiheit, der Möglichkeit von Freude für einen jeden, und ohne Berufung auf die Idee des Menschen: ein Optimum des Funktionierens kann intern definiert werden, ohne daß gesagt wird, ‘für wen’ es so besser ist. Nach meinem Dafürhalten sind die Technokraten Humanisten und die Technokratie ist eine Form des Humanismus. Die Technokraten glauben ja in einem gewissen Sinn, die einzigen zu sein, die das ‘Glück der Menschen’ definieren und herbeiführen könnten.“⁷

Fahndungsakte Foucault: Antihumanismus & Co.

Selbstverständlich ist die französische Heidegger-Rezeption, die Ende der zwanziger, Anfang der dreißiger Jahre einzusetzen begann und den schnellen Aufstieg des Schwarzwalddenkers samt seines legendären *Briefes über den Humanismus* (1946) zum führenden „französischen“ Philosophen nach 1945 mit vorbereitet hatte, an Foucault nicht spurlos vorbeigegangen.⁸ „Heidegger ist für mich immer der wesentliche Philosoph gewesen“, erklärt Foucault: „Ich habe noch die Notizen hier, die ich mir zu Heidegger gemacht hatte, als ich ihn gelesen habe – ich habe ganze Tonnen! –, und sie sind noch viel wichtiger als die, die ich von Hegel oder von Marx gemacht hatte. Meine ganze philosophische Entwicklung war durch meine Lektüre von Heidegger bestimmt. Ich gebe aber zu, daß es Nietzsche war, mit dem sie dann durchgegangen ist.“⁹

Daß sich ausgerechnet ein bekennender Nietzscheaner an den Kämpfen der Maoisten, der Gewerkschafts- und Gefangenenbewegung beteiligte oder gegen die Auslieferung des RAF-Anwalts Klaus Croissant durch die französischen Behörden an Deutschland zu Felde zog, hat die Kritiker Foucaults schon immer irritiert. Drum liegt Pierre Bourdieu mit seiner Behauptung, das Gesamtwerk Foucaults werde von einem Dialog mit Marx durchzogen, vielleicht gar nicht so falsch. Was sich Foucault (noch am Ende seines Lebens) wünschte, war „Marxens Befreiung von der Parteidogmatik“.¹⁰ Entsprechend verstand er seine Distanz zum Parteimarxismus (der die Macht, den Staat reproduziert) als eine Art Spiel: „Ich zitiere häufig Begriffe, Sätze, Texte von Marx, ohne mich allerdings verpflichtet zu fühlen, das Zitat als solches auszuweisen, die Quelle in einer Fußnote anzugeben und dem Zitat eine anerkennende Reflexion hinzuzufügen. Nur wenn man dieses tut, wird man als Marxkenner und Marxverehrer angesehen und von den sogenannten marxistischen Zeitschriften in Ehren gehalten. Ich aber zitiere Marx, ohne es zu sagen und ohne Anführungszeichen zu setzen. Da die Marxisten nun nicht imstande sind, die Marxtexte zu kennen, gelte ich als einer, der Marx nicht zitiert. Verspürt denn ein Physiker das Bedürfnis, Newton oder Einstein ausdrücklich zu zitieren? Er verwendet sie einfach und braucht keine Anführungszeichen, keine Fußnote und keine Lobrede, die seine Treue gegenüber dem Denken des Meisters unter Beweis stellt.“¹¹

Bleibt festzuhalten, daß Foucault mit Nietzsche ähnlich verfuhr: „Nietzsches Präsenz ist immer wichtiger. Aber ich finde es langweilig, wenn man ihm Kommentare widmet, wie man sie auch über Hegel und Mallarmé schreibt. Was mich betrifft, ich benutze die Leute, die ich mag. Die einzige Anerkennung, die man einem Denken wie dem Nietzsches bezeugen kann, besteht darin, daß man es benutzt, verzerrt, mißhandelt und zum Schreien bringt. Ob einem

die Kommentatoren Treue bestätigen oder nicht, ist völlig uninteressant.“¹² Kurz: „Ich bin Nietzscheaner, und ich versuche, im Rahmen des Möglichen für eine Reihe von Punkten mit Hilfe der Texte von Nietzsche – aber auch mit antinietzscheanischen Thesen (die dennoch nietzscheanisch sind!) – herauszufinden, was man in diesem oder jenem Bereich machen kann. Ich suche nichts anderes, das aber suche ich gründlich.“¹³

Vielleicht wird der Unterschied zwischen den traditionellen Politikkonzepten der Linken und einer linken Politik à la Foucault – also einer Politik, die sich nicht auf den Humanismus gründet –, deutlich, wenn man sich die für eine niederländische Fernsehdiskussion stattgefunden Begegnung zwischen Foucault und Noam Chomsky im November 1971 vergegenwärtigt, von der James Miller in seiner Foucault-Biographie berichtet: „Chomsky sprach von seiner eigenen anarchistischen Utopie ‘eines föderalistischen, dezentralisierten Systems freier Verbindungen’. Im Gegensatz dazu weigerte sich Foucault wie immer, irgendein ‘ideales Gesellschaftsmodell’ vorzulegen.

Chomsky redete von der Notwendigkeit ‘eines unumstößlichen und humanen Konzepts des menschlichen Wesens und der menschlichen Natur’. Foucault widersprach wiederum: ‘Laufen wir dabei nicht Gefahr, uns zu irren? Mao Tse-tung unterscheidet zwischen einer bürgerlichen und einer proletarischen menschlichen Natur und behauptet, daß sie nicht gleich seien.’

Danach forderte Foucault Chomsky direkt heraus: ‘Wenn Sie in den USA eine illegale Handlung begehen, rechtfertigen Sie diese dann in Begriffen der Gerechtigkeit oder einer höheren Gesetzgebung, oder rechtfertigen Sie sie mit der Notwendigkeit des Klassenkampfes, der gegenwärtig das Wesentliche im Kampf des Proletariats gegen die herrschende Klasse ausmacht?’

Chomsky verblüffte die Stoßrichtung der Frage. Er hatte *Die Ordnung der Dinge* gelesen und kannte Foucaults Forschungsarbeit zur Sprachwissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts. Und hier saß nun dieser Foucault, zitierte Mao Tse-tung und bestritt die fundamentalen Prinzipien der Gerechtigkeit! Vielleicht hatte er ihn nicht richtig verstanden.“¹⁴

Michel Foucault (links) und Noam Chomsky (rechts), 1971

Stellt für Chomsky und viele andere Intellektuelle der Antihumanismus Foucaults eine Provokation dar, so liegt die Provokation für Foucault gerade in der Berufung auf den Humanismus. Die Idee des Menschen habe im 19. Jahrhundert dieselbe Funktion ausgeübt, wie die Idee Gottes in den vorausgegangenen Jahrhunderten. Es war nicht vorstellbar, daß die Menschheit ohne die Idee Gottes funktionieren könne. Auf die Frage nun, ob für das Funktionieren einer Gesellschaft die Idee des Menschen notwendig sei, antwortet Foucault: „Nicht mehr und nicht weniger als die Idee Gottes.“¹⁵ Mehr noch: Die Idee des Menschen, der Humanismus, egal ob er sich bei Sartre oder Camus findet, habe sowohl den Stalinismus als auch die Hegemonie der christlich-demokratischen Parteien gerechtfertigt. Letztlich sei der Humanismus der „Prostituierte des ganzen Denkens, der ganzen Kultur, der ganzen Moral und Politik“.¹⁶

In *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), *Die Geburt der Klinik* (1963) oder *Überwachen und Strafen* (1975) will Foucault zeigen, wie die im Namen des Humanismus geführten

Reformbemühungen im Umgang mit den Wahnsinnigen sowie im Strafvollzug sich in ihr Gegenteil verkehrten. In diesen „archäologischen“ Werken führt er den Nachweis, daß die sogenannten Humanwissenschaften eben nicht das versprochene Glück der Menschen befördert, sondern immer feinere Formen der Disziplinierung, der Kontrolle und Überwachung hervorgebracht haben. Auf der Grundlage von Ausschlußsystemen, welche die Dinge, Tiere und Menschen ordnen, katalogisieren und letztlich hierarchisieren, werden diese schließlich im Namen eines höheren, wohlgemeinten Interesses zu willenslosen Objekten in den Händen von Experten gemacht, die über jene widerspruchslos verfügen können. So haben sich die Gefängnisse, Kliniken und Anstalten zu Laboratorien zur Vervollkommnung von Machttechnologien entwickelt, von denen aus sich ein Kerker-Archipel ausbreiten konnte, der sich über die gesamte moderne Gesellschaft (z. B. Schule oder Fabrik) erstreckt. Humanismus, Vernunft und Fortschrittsglaube haben sich letztlich in ihre entgegengesetzten Absichten verstrickt, sind zu Instrumenten der Macht geworden, welche die humanistische Utopie der reformerischen Befreiung des Menschen in die Unterdrückung des Menschen im Namen der Vernunft und Wissenschaft führte. Somit formuliert Foucault eine radikale Kritik der Moderne, die zu ähnlichen Einsichten und Ergebnissen führt, wie beispielsweise die *Dialektik der Aufklärung* (1947) von Horkheimer und Adorno. Keineswegs zufällig hat Foucault die „bemerkenswerte Nachbarschaft“ bzw. „Brüderlichkeit gegenüber der Frankfurter Schule“ an verschiedener Stelle betont.¹⁷ Was ihn letztlich vom Neomarxismus der Kritischen Theorie trennt, ist die Frage des Subjeks.

Die neue Pastoralmacht

Es wäre ein Mißverständnis, zu glauben, Foucault wollte mit seinen Arbeiten eine „Theorie“ der Macht oder lediglich eine Analyse ihrer Techniken vorlegen. Seine erklärte Absicht war es, eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten (Untertanen) gemacht werden: „Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht.“¹⁸

Foucault geht davon aus, daß die Macht des Staates zugleich eine individualisierende und totalisierende Form der Macht ist und daß es niemals in der Geschichte der Entwicklung der menschlichen Gesellschaften eine so „verwickelte Kombination“ von Individualisierungstechniken und Totalisierungsverfahren innerhalb ein und derselben politischen Struktur gegeben hat als in der Moderne. Um das zu erreichen, mußte sich der moderne abendländische Staat einer alten Machttechnik bedienen und diese in eine neue politische Form integrieren, die den christlichen Institutionen entstammt: der Pastoralmacht. „Man hat oft gesagt, das Christentum habe einen ethischen Code hervorgebracht, der sich von dem der antiken Welt grundlegend unterscheidet. Was man weniger betont, ist, daß das Christentum der gesamten antiken Welt neue Machtverhältnisse beschert hat. Das Christentum ist die einzige Religion, die sich als Kirche organisiert hat. Als solche vertritt das Christentum prinzipiell, daß einige Individuen kraft ihrer religiösen Eigenart befähigt seien, anderen zu dienen, und zwar nicht als Fürsten, Richter, Propheten, Wahrsager, Wohltäter oder Erzieher usw., sondern als Pastoren (Hirten).“¹⁹ Im Gegensatz zur politischen Macht, ist diese Form von Macht auf das Seelenheil gerichtet, im Gegensatz zum Prinzip der Souveränität ist sie selbstlos und im Gegensatz zur juristischen Macht ist sie individualisierend. Die Pastoralmacht erstreckt sich somit über das gesamte Leben und ist mit der Produktion von Wahrheit verbunden: der Wahrheit des Individuums selbst.

Heute mag die Pastoralmacht selbst verschwunden sein, ihre Funktion aber, die sich außerhalb der kirchlichen Institutionen ausgebreitet und vermehrt hat, ist geblieben. „Um das 18. Jahrhundert hat sich ein wichtiges Phänomen ergeben: eine neue Verteilung, eine neue Organisation dieser Art von individualisierender Macht. Ich glaube nicht, daß wir den ‘modernen Staat’ als eine Entität betrachten sollten, die sich unter Mißachtung der Individuen entwickelt hat und nicht wissen wollte, wer diese sind noch ob sie überhaupt existieren, sondern im Gegenteil als eine sehr raffinierte Struktur, in die Individuen durchaus integrierbar sind – unter einer Bedingung: daß die Individualität in eine neue Form gebracht und einer Reihe spezifischer Modelle unterworfen werde. In gewisser Hinsicht kann man den

modernen Staat als eine Individualisierungs-Matrix oder eine neue Form der Pastoralmacht ansehen.“²⁰

Hatte die alte kirchliche Macht beispielsweise die Sexualität noch über die Beichte zum Sprechen gebracht und gleichzeitig mit Repressionen belegt, antwortet die moderne Macht mit der ökonomischen Ausbeutung der Erotisierung. Als Antwort auf die Revolte des Körpers findet nun eine Neubesetzung statt, „die sich nicht mehr in Form repressiver Kontrolle, sondern als stimulierende Kontrolle präsentiert: ‘Entkleide dich, aber sei schlank, schön, gebräunt.’“²¹ So wechseln mit dem Aufkommen der neuen Pastoralmacht auch ihre Ziele. Es geht nicht mehr um das Heil in einer anderen Welt, sondern darum, das Heil in dieser Welt zu sichern. Das Wort „Heil“ nimmt mehrere Bedeutungen an, meint z. B. Gesundheit, Wohlergehen, Sicherheit und Schutz gegen Unfälle. Dabei konnten die „weltlichen Ziele“ um so leichter die religiösen des traditionellen Pastorats ersetzen, als diese manche der neuen Ziele mit abgedeckt hatten (Foucault denkt hierbei z. B. an die Rolle der Medizin und ihre soziale Funktion, die lange Zeit durch die katholische und evangelische Kirche wahrgenommen worden ist). Gleichzeitig wächst und verstärkt sich die Verwaltung der Pastoralmacht. Mobilisiert werden nicht nur die Polizei, sondern auch die Familien usw. Die Macht hat sich nunmehr in die Körper eingeschrieben: „Die Bourgeoisie ist intelligent, scharfsichtig und berechnend. Keine Herrschaftsform war jemals so fruchtbar und damit so gefährlich, so tief eingewurzelt wie die ihrige. Wenn man ihr laute Anklagen entgegenschleudert, wird sie nicht umfallen; sie wird nicht verlöschen wie eine Kerze, die man ausbläst. Das rechtfertigt eine gewisse Traurigkeit. Umso mehr gilt es, in den Kampf so viel Fröhlichkeit, Helligkeit und Ausdauer wie nur möglich hineinzutragen. Wirklich traurig wäre, sich nicht zu schlagen.“²² Mit Nachdruck betont Foucault darum immer wieder, daß alle seine Untersuchungen sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein richten und zu entdecken helfen, wie willkürlich Institutionen sind, welche Freiheit wir immer noch haben und wieviel Wandel immer noch möglich ist.²³

Kritik im Sinne Foucaults heißt demnach nicht mehr und nicht weniger als die „Kunst nicht dermaßen regiert zu werden“.²⁴ Und so läßt sich aus seinem Werk eines der wesentlichen Prinzipien ableiten, die Foucault seinerzeit im *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari entdeckte und für das Alltagsleben empfahl: „Verliebe dich nicht in die Macht!“²⁵ Gemeint ist damit freilich nicht allein die äußere, sondern gleichfalls die verinnerlichte Macht. „Abschließend“, so Foucault, „könnte man sagen, daß das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, nicht darin liegt, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist, zu befreien. Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen.“²⁶ Kurz: es geht um eine neue Lebenskunst.

¹ Vgl. Didier Eribon: Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt a.M. 1993, S. 455ff. sowie James Miller: Die Leidenschaft des Michel Foucault. Eine Biographie, Köln 1995, S. 360–417

² Heiner Müller: Krieg ohne Schlacht. Leben in zwei Diktaturen, Köln 1992, S. 306

³ Michel Foucault: Von den Martern zu den Zellen, in: ders.: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, S. 53

⁴ Vgl. Michel Foucault: Die fröhliche Wissenschaft des Judo, in: ders.: Mikrophysik der Macht, S. 129

⁵ Michel Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M. 1981, S. 30

⁶ Hinrich Fink-Eitel: Foucault zur Einführung, Hamburg 1989, S. 10

⁷ Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault, in: Michel Foucault: Von der Subversion des Wissens. Hg. von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1987, S. 24

⁸ Vgl. Tom Rockmore: Heidegger und die französische Philosophie, Lüneburg 2000

⁹ Michel Foucault: Die Rückkehr der Moral, in: Eva Erdmann u.a. (Hg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a.M. / New York 1990, S. 140f.

¹⁰ Vgl. Bernhard H. F. Taureck: Michel Foucault, Reinbek 1997, S. 23

¹¹ Michel Foucault: Räderwerke des Überwachens und Strafens, in: ders.: Mikrophysik der Macht, S. 46

¹² Ebenda, S. 47

¹³ Michel Foucault: Die Rückkehr der Moral, S. 141

¹⁴ James Miller: Die Leidenschaft des Michel Foucault, S. 295f. Miller zitiert die Diskussion nach Fons Elders Buch *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind* (London 1974). Foucault hat seine Bemerkungen für die Veröffentlichung selbst redigiert.

¹⁵ Paolo Caruso: Gespräch mit Michel Foucault, S. 26

-
- 16 Ebenda, S. 22
- 17 Vgl. Michel Foucault: Was ist Kritik? Berlin 1992, S. 22 und 25f. sowie Michel Foucault: Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a.M. 1996, S. 80–88
- 18 Michel Foucault: Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts, in: ders.: Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader. Hg. von Jan Engelmann, Stuttgart 1999, S. 166
- 19 Ebenda, S. 168
- 20 Ebenda, S. 169f.
- 21 Michel Foucault: Macht und Körper, in: ders.: Mikrophysik der Macht, S. 107
- 22 Michel Foucault: Die fröhliche Wissenschaft des Judo, S. 129
- 23 Vgl. Markus Schroer: Ethos des Widerstandes. Michel Foucaults postmoderne Utopie der Lebenskunst, in: Rolf Eickelpasch / Armin Nassehi: Utopie und Moderne, Frankfurt a.M. 1996, S. 136ff. sowie Ingeborg Breuer / Peter Leusch / Dieter Mersch: Auf dem Weg zu einer Ethik der Lebenskunst. Diskurs, Macht und Existenz bei Michel Foucault, in: dies.: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2: Frankreich / Italien, Berlin 1996, S. 123
- 24 Michel Foucault: Was ist Kritik?, S. 12
- 25 Michel Foucault: Der „Anti-Ödipus“. Eine Einführung in eine neue Lebenskunst, in: ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, S. 230
- 26 Michel Foucault: Warum ich die Macht untersuche, S. 171