

4 Gouvernamentalität als praxisorientierte Perspektive

Mit dem Begriff der Rationalität der Gouvernamentalität – so wie er von Foucault gefasst wird – ist das immanente Wissen historischer Praktiken als *handlungsleitendes* Wissen gemeint, dass kein neutrales und wertfreies Wissen darstellt, sondern dieses „Wissen stellt vielmehr bereits eine intellektuelle Bearbeitung der Realität dar, an der politische Technologien ansetzen können“ (Lemke et al. 2000: 20f.). Es geht darum herauszufinden, welcher Typ von Rationalität ein spezifisches Handeln bestimmt, d.h. welche Wahrnehmungs- und Beurteilungsstrategien sie hervorbringen, durch welche Hintergrundregeln sie bestimmt werden und nach welcher Logik sie operieren. Und schlussendlich um die Frage, welche Technologien der Macht selbst dabei zur Geltung kommen: Wissenschaftliches Wissen, zum Beispiel ein medizinisches Wissen, operiert nach einem bestimmten Rationalitätstyp und generiert *Sinn*. Unsere Vorstellungen von Leben und Tod, von Krankheit, Behinderung, von Gesundheit basieren nicht allein auf medizinischem Wissen, sondern sind in einem weitläufigen diskursiven Feld verortet. Jedoch hat die Medizin als Wissenschaft eben jene Deutungsmacht erlangt, die sie aufgrund ihrer Geschichte und Entwicklung als die autoritäre Kraft auszeichnet, die Normen setzen kann und über die Differenz zwischen dem, was als normal und dem, was als nicht-normal zu gelten hat, entscheiden kann.¹ Ebenso unsere Vorstellungen von Demokratie und Gemeinwesen, die auf einer *Ursprungsgeschichte* beruhen, die in der Antike mit dem attischen Stadtstaat beginnt, über die imaginierten Theorien des Kontraktualismus und Konventionalismus bis hin zu der heute dominierenden Form einer auf den Menschenrechten basierenden freiheit-

1 Vgl. Junge 2001.

lichen Gesellschaft. Geformt ist unsere Idee des Demokratischen trotz der vielfältigen Differenzierungen von einem mehr oder weniger einheitlichen Grundtenor einer kompletten Inklusion aller: „Idealerweise ist die zivile Gesellschaft ein Handlungsraum von Handlungsräumen: alle sind aufgenommen, keine bevorzugt“ (Michael Walzer, zit. n. Reichert 2001: o.S.). Die Idee der demokratischen Zivilgesellschaft impliziert ebenfalls ein *handlungsleitendes Wissen*, nicht nur über den Begriff der Politik, sondern auch über die Bestimmung des Menschen, nämlich in „der Idealform der bürgerlichen Souveränität“ (Rancière 2000: 105), die *konsensorientiert* und *vernunftbegabt* unter Maßgabe verschiedener, gleichermaßen anerkannter Positionen nach einer Einigung zum Wohle aller sucht, dabei jedoch andere Formen demokratischen Denkens, die sich anstatt nach dem Verfahren mehr auf den Inhalt der zu verhandelnden Angelegenheiten richten, vernachlässigt.

Nun ist das wissenschaftliche Wissen für die Gegenwart vielleicht der bedeutendste Faktor für unser Weltverständnis und im Rahmen des hier vertretenen theoretischen Ansatzes einer der Aspekte, die für die Formen der Fremd- und Selbstführung ausschlaggebend sind. Hier soll vorerst festgehalten werden, dass das Verständnis des Menschen in der doppelläufigen Struktur als unterworfenen und selbsterkennendes Subjekt in Bezug auf *ein* Wissen sich konstituiert und konstituiert wird.²

Doch was hat dies mit dem traditionellen Verständnis von Politik zu tun? Gar nichts, denn das traditionelle Verständnis des Politischen in Form von (real-)politischer, institutionalisierter Interventionen muss innerhalb dieser Theorie aufgegeben werden zugunsten einer *Theorie des Politischen*, die jegliche Einwirkung auf andere und auch die Selbsterkenntnis des Individuums als prinzipiell *politisch* umfasst. Im ersten Falle nähert sich das Politische dem klassischen Verständnis an, denn es wird eben über andere regiert. Im zweiten Fall jedoch geht es um Formen der Selbstregierung, die bislang als essentiell-anthropologische Form der Selbsterkenntnis, aber nicht als Art der Führung bzw. Regierungstechnologie gedeutet wurde. ‚Regieren‘ als Anleitungsweise, als ‚Führung‘ strukturiert das Feld eventuellen Handelns der anderen: „[S]tets handelt es sich um eine Weise des Einwirkens auf ein oder mehrere handelnde Subjekte, und dies, sofern sie handeln oder zum Handeln fähig sind. Ein Handeln auf Handlungen“ (DR: 255). Machtausübung wird aus dieser Perspektive weniger als Konfrontation begriffen, als vielmehr als „eine Weise des Einwirkens auf die Handlungen der anderen“, wobei sie dadurch gekennzeichnet ist, dass das Subjekt, auf das eingewirkt wird, als Subjekt seines Handelns anerkannt bleibt und diesem Handlungsoptionen darbiete.

2 Vgl. Butler 2001: 12.

4.1 Im Namen der Freiheit

Die Referenz dieses hier vorgestellten Ansatzes als eine *neue* kritische Perspektive zeigt sich in der Analyse des sozialen Wandels, wie er derzeit unter den Labels Neoliberalismus, Globalisierung oder Postfordismus verhandelt wird. In unterschiedlichen Bereichen der politischen Verhältnisse (zum Beispiel der Gesundheits- und Sozialpolitik) sind gegenwärtig Formen der Regierung – verstanden als ‚Führung‘ und ‚Selbstführung‘ – zentral geworden.³ Politische Macht funktioniert in diesen Bereichen nicht mehr vorrangig über autoritäre Handlungsanweisungen, sondern v.a. über das Paradigma der *individuellen Verantwortung*, zum Beispiel für die eigene Gesundheit, die eigene finanzielle Vorsorge etc., und über die Ausweitung und Veröffentlichung dessen, was als Risiko für das eigene Leben gilt. Der Aufruf zur Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit kann mittlerweile als fundamentales Organisationsprinzip neoliberaler Gesellschaften gelten, unter dem das Verhältnis von Staat und Individuum als zu überwindendes Abhängigkeitsverhältnis neu ausformuliert wird. Damit verbunden ist eine breit geführte Kritik an den Prinzipien des Solidarwesens, die Idealisierung einer als unternehmerisch konzipierten ‚Freiheit‘ und die Diskreditierung der Vorstellung von Gleichheit.⁴ Die vielfach erhobene Forderung nach „individueller Wahl- und Entscheidungsfreiheit“ (Ralf Dahrendorf), die unabhängig von einer (real-)politischen Positionierung zum Mainstream der Kritik an den sozialstaatlichen Verhältnissen artikuliert wird, unterschlägt jedoch deren Interessengebundenheit. Die Freiheitsvorstellung des Neoliberalismus meint die „Bedingung für die Eröffnung von Möglichkeiten, nicht jedoch die Sicherstellung bestimmter Zuwendungen“ (Hayek 1978, zit. n. Blankenburg, 1997: 73). Die Eröffnung konkreter Handlungsmöglichkeiten wie ein ‚positiver‘ Freiheitsbegriff sie impliziert, sind hier überhaupt nicht mitgedacht. Der abstrakte Ruf nach mehr Freiheit verlangt nur Bedingungen, unter denen die Wahrnehmung abstrakter Möglichkeiten erfolgen kann. Eine unbegrenzte Marktfreiheit wird gefordert, die lediglich durch die Abwesenheit von Beschränkungen definiert ist, i.d.S. eine negative Freiheit, nämlich die *Freiheit von* etwas.

Die verantwortungsvolle „Sorge um sich selbst“ ist mit der Propagierung einer neuen Mündigkeit verbunden, die Freiheit, und damit ist in erster Linie *Befreiung* gemeint, von der (meist staatlichen) Bevormundung verspricht. Dabei richtet sich der Angriff vor allem gegen staatliche Interventionen, gegenüber einem *fürsorgenden* Staat wird die persönliche Kraft und Verantwortung des Einzelnen angerufen. Moderne Staatlichkeit erscheint in diesen Argumentationen als Ausdruck eines repressiven Staats-

3 Vgl. Gottweis et al. 2004.

4 Vgl. Butterwegge et al. 1998.

wesens, das die freie Entfaltung des Einzelnen behindere, „weil [der Staat] viele Optionen unrealistisch macht“ (Bauman 2000a: 226). Wie sehr das Verständnis von Freiheit und Bevormundung bzw. – in der Dimension moderner Staatlichkeit gedacht – das Verhältnis von Repression und Fürsorge von dem jeweiligen Blickwinkel abhängt, hat Bauman verdeutlicht: So ist die Beschränkung des Streikrechtes für den Leiter einer Fabrik die „Manifestation der befähigenden [i.d.S. ebenfalls *fürsorgend* für die ökonomischen Abläufe, TJ Funktion des Staates“ (ebd.: 227). Diese Maßnahme hat in dieser Perspektive die Funktion der Aufrechterhaltung einer bestimmten Ordnung. Für den Arbeiter jedoch stellt sich der Vorgang ganz anders dar. Nicht von einer Befreiung kann hier die Rede sein, sondern das Streikverbot ist für ihn eine Einschränkung des Verhandlungsspielraums mit dem Management: „Was meinem Arbeitgeber als eine *befähigende* Handlung des Staates erschiene, würde sich mir als *Repression* darstellen“ (ebd. 228).

Das Dispositiv der Freiheit kann als eine Art der „Formation“ begriffen werden, deren Hauptfunktion darin besteht, „auf einen Notstand (urgence) zu antworten“ (DM: 125). Es hat eine strategische Aufgabe, die hier im Sinne des mathematischen Vektorenmodells begriffen werden muss, in dem verschiedene Kräfte (re-)agieren, Bedeutungen zu produzieren: *Freiheit* selbst ist demnach keine eigenständige, substantielle Größe, sondern ein Anschlussmechanismus bzw. eine *Strategie*, die nicht nur an eine lebensweltliche Erfahrung von Individuen anschließen kann, sondern mittels derer sich Individuen selbst „lenken“; in der Anerkennung eines Wertes von Freiheit und dem entsprechenden Streben danach. Freiheit ist ein Resultat einer geschichtlichen Tradition, über die eine gemeinsam geteilte, politische Konstituierungspraxis ermöglicht wird. Diese Naturalisierung der Vorstellungen von Freiheit liegt nicht nur der liberalen und neoliberalen Anthropologie zugrunde, sondern allgemein dem demokratischen Denken. Eigeninitiativ und selbstverantwortlich zu handeln, verheißt eine besondere Form der Freiheit: „not liberation from social constraints but rendering psychological constraints an autonomy conscious, and hence amenable to rational transformation. Achieving freedom becomes a matter not of slogans nor of political revolution, but of slow, painstaking, and detailed work on our subjective and personal realities, guided by an expert knowledge of the psyche“ (Rose 1990: 213).

Der Topos ‚Im Namen der Freiheit‘ wird in der Perspektive Foucaults zu einer ‚Erfindung‘ der Aufklärung, der als strategischer Einsatz gegen die Vorherrschaft feudal-religiöser Welt- und Sinnkonzeptionen zum Einsatz gebracht wurde.⁵ Ebenso konzipiert das liberale Denken das Verhält-

5 Vgl. WiA.

nis von Individuum und Staat als *agonistische Beziehung* (Nikolas Rose) über den Begriff der Freiheit, der individuelle Handlungsfähigkeit optiert und eine spezifische Vorstellung des Menschen als ‚aktiven Bürger‘ konstituiert, dessen Bestrebung es sein muss, aufgrund seiner ‚natürlichen Freiheit‘ handeln zu können. Ein *präpolitisches* Verständnis von Freiheit: Sie wird als Essenz des individuellen Daseins verstanden, der zu den „biologischen Eigenschaften der Menschen“ zugehörig scheint und das Wesen des Menschen „mit einer besonderen ‚inneren‘ Tiefendimension“ (ebd.: 230) kennzeichne. Dieses Verständnis des ‚zur Freiheit verurteilten Menschen‘ (Sartre) beruht auf einem metaphysischen Subjektverständnis, welches von der Vorstellung eines allgemeinen Wesens des Menschen ausgeht, das in jedem Subjekt prädispositioniert ist und eine universelle Gültigkeit besitzt.

In der Gegenwart wird neben der Erfindung der Freiheit als ‚anthropologische Tatsache‘ auch die Verantwortung für eben diese Freiheit konstituiert. ‚Freiheit‘ und ‚Verantwortung‘ sind argumentative Schlüsselbegriffe, deren zunehmende Dominanz in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen über ein ‚gutes Leben‘ augenfällig wird. Sie bestimmen die Frage, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Kontingenz und Unentscheidbarkeit über gemeinsame handlungsleitende Konzeptionen des Sozialen möglich ist, wobei hier moralische, ökonomische und sozialpolitische Vorstellungen unter das sogenannte ‚Soziale‘ subsumiert werden.

4.2 Sozialität und Verantwortung

Es spricht einiges dafür, dass das juristische Recht, das als genuiner Bezugspunkt der Weisen des Regierens galt, sich durch eine ‚triumphale‘ Rückkehr der Moral ergänzt sieht, welche nun als strategisches Element und *Modus des Regierens* zum funktionalen Aspekt der neoliberalen Gouvernementalität wird. Verantwortung oder Solidarität sind keine juristischen Kategorien, sie sind nicht zu erzwingen bzw. ihr Einsatz ist nicht durch einen Gesetzeskatalog geregelt. Sie sind ausnahmslos in dem Bereich der Moral verortet und sind, mit Foucault gesprochen, Ausdruck eines ‚moralischen Codes‘. Dieser moralische Code ist nicht zeit- und kontextlos, sondern historisch verschieden.

Ob die zu beobachtende Betonung persönlicher Verantwortlichkeiten als Modus der Reaktion und der Rechtfertigung mit dem „Tod des Sozialen“ (Rose 2000) in eins fällt, ist fraglich. Diese Annahme in Anlehnung an die Foucaultsche Verwerfung des essentialistisch gedachten Subjekts rekurriert auf die Vorstellung, dass sich die politische Forderung, „sich in Eigeninitiative gegen alle möglichen Gefährdungen des einmal erreichten Lebensstandards abzusichern“ (ebd.: 97), dem Sozialen entzöge. Jedoch ist auch das Soziale als Schnittpunkt verschiedener Diskurse „nicht die Ge-

sellschaft, verstanden als die Gesamtheit der materiellen und moralischen Bedingungen, die eine Form des Zusammenlebens kennzeichnen“ (Donzelot 1979: 15f.), sondern eine „von politischen Leidenschaften hoch besetzte Erfindung der Geschichte“ (Rose 2000: 75) des 18. und 19. Jahrhunderts, mit der die auf einer Gerechtigkeitsforderung gründende politische Verantwortung mit den Vorstellungen von individueller Autonomie und Achtung vor der Freiheit des Einzelnen versöhnt werden sollte.⁶ Somit basieren die das Soziale umkreisenden Begriffe von Solidarität, Gemeinschaftlichkeit, gegenseitige Verantwortung und Fürsorge auf einer konkreten historischen Erfahrung und stellen eben nicht den absoluten Nullpunkt dar. Sie sind nicht die Grenze, hinter die nicht gegangen werden kann und keine „zeitlose Existenzform menschlicher Sozialität“ (Rose 2000: 75).

Damit bildet das Soziale einen Diskurs, in dem nicht nur das Auseinanderklaffen unterschiedlicher politischer Ansprüche vereinigt wird, sondern mit dem ebenfalls das Entstehen eines Beziehungsgeflechts zwischen unterschiedlichen Klassen ermöglicht wird. Die Klassenantagonismen erscheinen unter dem gemeinsamen sozialen Band der Solidarität gezähmt, man kann sich der Zuschreibung als verantwortliches Mitglied eines Gemeinwesens nicht mehr mit dem Verweis auf einer unterprivilegierten Stellung in der Hierarchie des Gesellschaftlichen entziehen. Jedoch bleibt die durch die Verabschiedung des Klassenantagonismus, ja der Klassen überhaupt, freigewordenen Stelle nicht unbesetzt: Hier schiebt sich die Zivilgesellschaft als ein gesellschaftsstrukturierender Modus ein, der neben der Ablehnung von „staatlichem Paternalismus“ und der „Kritik an den Machtmißbräuchen großer Institutionen“ mit dem normativen Anspruch auftritt, der in der zivilgesellschaftlichen „Tendenz zu Selbstorganisation, Emanzipation, freiwilliger Assoziation, Pluralismus und nicht-hierarchischen Netzwerken“ (Hintz 2006: 170) ein demokratieförderndes Setting entdeckt. Sozialität wird neu geformt in dem Anspruch der Demokratisierung der gesellschaftlichen Institutionen und in deren Öffnung und Ausgestaltung von partizipativen Möglichkeiten. Die Demokratisierung der gesellschaftlichen Organisationsformen wird in dieser Perspektive als ein weiterer Schritt eines zivilisatorischen Fortschritts verstanden, in dessen Endpunkt eine „Kultur der Freiheit“ (Di Fabio 2005) prognostiziert wird. Deren Mittelpunkt soll der „rebellische Bürger“ (ebd.: 270) sein, der unabhängig von staatlicher Bevormundung sein Lebensglück selbstständig schafft, eine gemeinsam geteilte Position der Neokonservativen als auch der Sozialdemokratie.

Der Aufmerksamkeitswert gegenüber einer Demokratisierung des gesellschaftlichen Gefüges muss gleichfalls bezüglich seiner historischen Kontingenz betrachtet werden. Verantwortung für sich und für die Gesell-

6 Vgl. Castel 2000.

schaft sind *in dieser Ausprägung* genuine Erscheinungen der Moderne. In der Perspektive gouvernementalistischer Gesellschaftsanalysen werden diese Verschiebungen innerhalb des sozialen Gefüges mit der Strategie der Responsibilisierung (Krasmann 2003: 183) gekennzeichnet. Mit dieser wird auf die zunehmende ‚Atomisierung‘ der Individuen reagiert. Diese hat die Mobilisierung von Individuen unter dem Signum von Eigenverantwortlichkeit, Eigenständigkeit und Eigeninitiative zum Ziel. Unter dieser Strategie wird ein Bündel an Verfahren und Techniken zusammengefasst, deren gemeinsamer Brennpunkt in der Aktivierung subjektiver Handlungen und Erfahrungen besteht, wobei das Subjekt hier ein Individuum, ein Verein, eine Institution bzw. Organisation sein kann. Die *Aktivierung* selbst wird hierbei nicht durch den Zwang souveräner Machtausübung erreicht, auch nicht durch Techniken der Persuasion. Hierarchischer Druck und Überredung haben den Nachteil, nur äußerlich zu bleiben bzw. Widerstand hervorzurufen. Die Technik der Zuschreibung von Verantwortungen, bei der der Abstand zwischen den eigenen Präferenzen und den sozialen Bedingungen auf ein Minimum zusammen geschoben wird, ist ein *innerliches* bzw. *verinnerlichtes* Prinzip. Verantwortung als ein inner-subjektives Leitmotiv für das eigene Handeln ist deswegen von enormer Schlagkraft, da es hier nicht um das Erfüllen von zwangsweise auferlegten Pflichten geht, sondern um die „Menge jener Verantwortlichkeiten, denen man aus Überzeugung nachkommt; von denen man glaubt, man sei berechtigter Weise dazu aufgerufen, sie anzunehmen und ihnen zu entsprechen“ (Etzioni 1997: 36).

Damit verbunden ist die Frage nach der Freiwilligkeit: Bisherige Gesellschaftssysteme bezogen sich zur Stabilisierung der sozialen Ordnungen auf unterschiedliche Zwangsmechanismen, wie der strafenden Instanzen bzw. regulierenden Mechanismen. Andererseits operierten sie auch zunehmend mit, wie Etzioni sagt, utilitaristischen Mitteln der Ökonomie und nicht zuletzt mit der Anrufung von Moral und Anstand, etwa durch den Einsatz normativer Elemente. Für den Kommunitarismus liegt im Gegensatz zu den Zwangsmechanismen totalitärer Systeme das gesellschaftssteuernde Potential in der normativen Lenkung der sozialen Ordnung. Verantwortung als innerlicher Modus, als anzunehmende Haltung ist hierbei immanent und setzt voraus, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft nicht zu einer bestimmten Moral und Pflichtenbefolgung genötigt werden, sondern von dieser selbst überzeugt sind. „Gute Gesellschaften“ (ebd.: 169) stützen sich auf eine „Stimme der Moral“, schlechte hingegen auf den Staat und seine autoritativen Zwangsmittel. Der Appell an die persönliche Verantwortung muss, damit er fruchtbar werden kann, auf eine moralabsorbierende Gegenfolie treffen, es muss ein Individuum existieren, das sich in der Anrufung innerhalb einer moralisierenden Kommunikation selbst als ein moralisches Subjekt entwerfen kann. Für den Kommunita-

risten Etzioni speist sich die Fähigkeit zum moralischen Sein aus zwei, sich gegenseitig verstärkenden Quellen: „[E]iner inneren Quelle (diejenigen Werte, von denen eine Person aufgrund ihrer Erziehung, Erfahrung und persönlichen Entwicklung glaubt, daß sie von allen geteilt werden sollte) und einer äußeren (die Ermutigung durch Mitmenschen, gemeinsamen Werten anzuhängen)“ (ebd.: 169f.).

In der vorliegenden Analyse, in der ich nach den Strukturierungsmomenten partizipativer Verfahren als Moralisierungs- wie auch Regulierungstechnik frage, geht es nicht darum, die moralische Logik hinsichtlich der immanenten Kausalitäten, sprachlichen Kohärenz oder empirischen Adäquatheit zu untersuchen. Rückblickend auf die aristotelische Annahme, menschliche Praxis sei grundsätzlich einer theoretischen Reflexion zugänglich, wird auch hier nicht nach dem ontologischen oder epistemologischen Status moralischer Positionen gefragt, sondern nach Moralisierung als Technik, die sich radikal von der Unterwerfung unter eine Norm unterscheidet. Norm und Zwang erscheinen als Instrumente einer passiven Unterwerfung des Subjekts, die moralische Dimension hingegen ermöglicht die aktive Konstituierung einer spezifischen *Haltung*, mit anderen Worten eines spezifischen Ethos. Damit verbunden ist das Versprechen der Befreiung, nämlich die ‚Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden‘ (Michel Foucault). Gegen die Erfahrung des souveränen Zwangs setzt der Kommunitarismus als Paradebeispiel des Einsatzes moralisierender Techniken die *Sorge um sich selbst*. Der Einwand, dass der Kommunitarismus ja gerade eine gesamtgesellschaftliche Uneigennützigkeit des Einzelnen fordert, setzt aber gerade diese „innere Stimme der Moral“ als „Gefühl der Bestätigung“ (Etzioni 1996: 102ff) des individuellen Handelns voraus. Etzioni gibt in seiner Konzeption der Verantwortungsgesellschaft eine umfassende Handreichung für das Regieren in Zeiten einer prinzipiellen Unregierbarkeit bzw. der Krise der Politik. So sei die Bedeutung der normativen Bindungskräfte jener entscheidende Faktor, der in den modernen Gesellschaften das Instrumentarium von Zwang und ökonomischer Anreizung zugunsten der moralisierenden „Wertbestätigung“ bildet, womit hier mehr oder weniger spirituell geprägt ein „Gefühl der Bestätigung“ gefasst werden soll.

4.3 Wahrnehmung und Anerkennung

Unter dieser hier dargelegten Perspektive der Transformationen des Politischen stehen die Konzeptionen des Kommunitarismus nur auf den ersten Blick den ‚neoliberalen‘ Regierungstechnologien der Aktivierung des Selbst konträr gegenüber. Denn beide rekurren mehr oder weniger offensiv auf die *Figur des Unternehmers* als Prototyp dieser Ethik, die ers-

tens den moralischen Haushalt des Individuums ins Gleichgewicht versetzt und zweitens in der individuellen Selbstverantwortung mit den entsprechenden Leitprinzipien. Der Begriff der Verantwortung steht hier in einem engen Zusammenhang mit Partizipation, denn Mitwirkungs- und Mitentscheidungsmöglichkeiten des Einzelnen begründen sich aus der Sorge um sich selbst heraus, aus einer wahrgenommenen Verantwortung gegenüber den eigenen Interessen. Die ökonomische Wissenschaft, insbesondere das Personalmanagement, sieht darin einen „zentrale[n] immaterielle[n] Anreiz zur Erhöhung der Leistungsbereitschaft“ (Zaugg; Blum; Thom 2001: 19), durch das sich auch Aufgaben und Verantwortung delegieren lassen.

Im Sinne Foucaults kann dies als ein Verhältnis der Verantwortung gegenüber sich selbst gekennzeichnet werden, das unmittelbar mit Sozialität und Gemeinschaftlichkeit gekoppelt ist. Sicherlich ist der Gedanke befremdend, in der Selbstbezogenheit der individuellen Selbstkontrolle einen Bezug zu einem kommunitaristischen Ethos zu sehen, da sich der Kommunitarismus gerade für einen gemeinsam geteilten Handlungsmaßstab einsetzt, welcher sich als Ausdruck gemeinsam geteilter Werte versteht. Jedoch implizieren beide Haltungen *Wahrgenommen-Werden* und *Anerkennung*, welche als Modi der modernen Subjektkonstituierung gelten: „Unsere eigene Identität wird [...] im Dialog mit anderen gebildet, in der Übereinstimmung oder Auseinandersetzung mit ihrer Anerkennung unserer eigenen Person“ (Taylor 1997: 55).

Verantwortungszuschreibung setzt das Prinzip der Anerkennung voraus und verspricht eine individuelle ‚Selbstverwirklichung‘. Gerade Solidarität als Anerkennung des spezifischen Wertes der Fähigkeiten einer Person ist nicht nur für die Identität des Einzelnen, sondern auch für soziale Gruppen bedeutsam. Von wissenschaftlichen Akteuren anerkannt zu werden, formt ein Verhältnis zwischen den ‚Laien‘ und der Wissenschaft, in dem sich *Vertrauen* und *Verantwortung* als handlungsleitende Faktoren konkretisieren lassen. Dass es sich im Prozess der Anerkennung des Anderen ebenfalls um ein Machtverhältnis im Foucaultschen Sinne handelt, zeigt die Annahme, dass Macht nur auf freie Subjekte ausgeübt wird und nur insofern diese auch ‚frei‘ sind. In dieser Hinsicht muss der Akt der Anerkennung als Strategie gesehen werden, mit der Individuen das Verhalten anderer zu lenken und zu bestimmen versuchen. Denn Anerkennung heißt auch Bejahung, nicht unbedingt einer spezifischen Meinung oder Aussage, sondern die Affirmation als Subjekt, das legitimiert ist, eine Aussage zu treffen. Es ist unerheblich, ob ich einer Aussage eines anderen beispielsweise zustimme oder nicht, in dem Augenblick, wo ich ihn als berechtigten Gegenüber, als Diskussionspartner *anerkenne*, bestätige ich ihn in seinem Subjektstatus und bestätige mich selbst, in dem ich mich als Objekt aus der Perspektive des Anderen wahrnehme. Nur aus dieser Bezie-

hung, so Axel Honneth (1992), könne erst so etwas wie ein Bewusstsein entstehen.

Mehrfach wurde in der Analyse der Genealogie des Staates und des Subjekts die spezifische Rolle des Wissens für die Praktiken der Fremdführung hervorgehoben. Staatliche Programme, institutionelle Leitfäden und Verfahrensanweisungen, (real)politische Diskussionen und Verhandlungen artikulieren eine bestimmte Problematisierung aufgrund eines *Régime des Wissens* (DR: 246). Im Anschluss an die Darstellung des methodischen Instrumentariums soll der Diskurs um die Wissensgesellschaft dahingehend rekonstruiert werden, inwiefern in der Beschreibung der modernen Gesellschaften als Wissensgesellschaften bestimmte Momente hervortreten, die das Verhältnis von Individuum und Staat neu thematisieren und die Rolle des aktiven, selbstbestimmten Subjekts akzentuieren.

Dabei folge ich der Annahme der wissensbasierenden Aufstellung von staatlicher Programmatik. Zunächst als eine Einleitung in den Diskurs der Wissensgesellschaft wird die Frage nach der Funktion von gesellschaftsbeschreibenden Kategorisierungen anhand der schon etwas aus der Mode gekommenen Debatte um die Postmoderne gestellt. Hierbei gilt es zu untersuchen, inwiefern die Ausformulierung der Wissensgesellschaft sich als eine ‚postmoderne‘ Theorie präsentiert, die eine expertengebundene Autorität wissenschaftlicher Provenienz zugunsten der Anerkennung anderer Wissensformen, nämlich des sogenannten Laienwissens aufgibt.