

Soziale Sicherheit und Freiheit: Zur Kritik eines begrifflichen Antagonismus aus der Idee des Glücks

CHRISTOPH HENNING

Inhaltsverzeichnis

I. Vermittlung in der Ideengeschichte	3
II. Ausblick zur Vermittlung heute	12

„Je mehr Sicherheit, desto weniger Freiheit und umgekehrt“

DANIEL FREI: *Sicherheit. Grundfragen der Weltpolitik*, Stuttgart 1977, S. 13).

Die europaweiten Reformen in der Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik arbeiten nicht selten mit einem Begriffspaar, dessen Antagonismus bei den Deutungseliten (den Medien, Politikberatern und wirtschaftlich „Sachverständigen“) oft als unterstellt gilt: Freiheit und Sicherheit. Dabei sind beide Begriffe höchst vielschichtig und keineswegs eindeutig zu definieren. Der unterstellte Antagonismus, der als solcher keineswegs neu ist – neu ist höchstens seine Hegemonie im Denken der Eliten –, setzt daher regelrechte Assoziationsketten in Gang, deren grobmaschigste vielleicht der alte Systemgegensatz „Kapitalismus“ gegen „Sozialismus“ ist: Freiheit und Wohlstand hier, erstarrte Sicherheiten und Unfreiheiten dort. Diese Opposition schwingt noch heute mit, wenn Freiheit und Sicherheit im Sozialen einander gegenübergestellt werden. Freiheit wird dabei oft als ökonomische Bewegungsfreiheit der wirtschaftlich Mächtigen sowie als „Flexibilität“ der Arbeitenden und zunehmend auch der Arbeitslosen gedeutet, Sicherheit hingegen als das sozialstaatlich abgefederte „Sicherheitsdenken“, welches es den Menschen bisher erspart hatte, sich uneingeschränkt den Gesetzen des Marktes zu unterwerfen, und welches daher für das unterstellte Schwinden der Freiheit verantwortlich gemacht wird.

Die antagonistische Deutung dieses Begriffspaares ist bereits zu einer Art Selbstverständlichkeit geronnen, die sich wiedergeben lässt wie folgt: Die wirtschaftlichen Sicherheitsbedürfnisse der Bürger, aber auch einiger Institu-

tionen, haben sich lähmend auf die Initiative und den Unternehmergeist gelegt. Wachstum und Beschäftigung lassen sich nur dann wieder ankurbeln oder erhalten, wenn die alten Sicherheiten abgetragen („reformiert“), die Menschen aus ihren Bequemlichkeiten herausgetrieben („aktiviert“) und das alte Denken in Kategorien der Sicherheit aberzogen werde.¹

Wenn in den folgenden Zeilen dieses Denken kritisch hinterfragt wird, dann nicht in der Absicht, eine Verteidigung der sozialen Sicherheit etwa *gegen* die Freiheit auszuspielen. Vielmehr geht es darum, aufzuzeigen, dass ein Antagonismus keineswegs notwendig ist. Ohneinander geben beide Begriffe nämlich wenig Sinn.² Eine Analyse der Ideengeschichte (I) wie auch neuerer Publikationen zur Wohlfahrtsproblematik (II) kann aufzeigen, dass Sicherheit und Freiheit besser zusammen gedacht werden. Das heisst keineswegs, dass sie einfachhin miteinander identisch gesetzt werden – ihr fragiles Gleichgewicht kann sehr wohl auseinanderfallen, zumindest darin hat ihre Gegenüberstellung im dominanten Diskurs recht. Ein Gegensatz zwischen ihnen folgt daraus allerdings nicht. Daher muss eine philosophische Analyse aufzeigen, erstens *dass* sie nur miteinander sinnvoll gedacht werden können, und zweitens, *wie* diese Vermittlung zu denken ist. Fokussiert wird dabei auf eine mögliche dieser Synthesen – ein höheres Drittes, wenn man so will –, in dem die beiden Begriffe zusammen gehen. Dieses hier vorgeschlagene Dritte ist in beiden Diskursen prominent, dem historischen wie dem zeitgenössischen. Es handelt sich um die Idee des individuellen „Glücks“, deren Bedeutung für die Genealogie der Moderne kaum überschätzt werden kann.³

¹ Eine unübersehbare Erziehungsabsicht haben Einrichtungen wie die „Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft“ sowie Elemente von „workfare“ in Reformpaketen verschiedener Staaten. Das Denken in Antagonismen findet man heute wie selbstverständlich: „Die Akteure in einem marktwirtschaftlichen System müssen (!) also unsicher sein, damit die Wirtschaft effizient funktioniert. Wirtschaftliche Sicherheit ist also ein Widerspruch per Definition“ (DORIS KLECK: *Die Erweiterung des Sicherheitsbegriffs am Beispiel der Migrationsthematik*, Masterarbeit St. Gallen 2007, 16). Eine Analyse der Verunsicherungs-Rhetorik für Deutschland findet sich bei STEFAN LESSENICH: *Dynamischer Immobilismus: Kontinuität und Wandel im deutschen Sozialmodell*, Frankfurt/New York 2003; ein Beispiel für selbige u.a. HANS-WERNER SINN: *Ist Deutschland noch zu retten?* München 2003.

² Zum Thema auch CHRISTOPH SACHSSE/TRISTAM ENGELHARDT (Hg.): *Sicherheit und Freiheit. Zur Ethik des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt 1990; GERT-JOACHIM GLAESSNER: „Freiheit und Sicherheit“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 10/11 (2002); WINFRIED BRUGGER: *Freiheit und Sicherheit. Eine staatsrechtliche Skizze mit praktischen Beispielen*, Baden-Baden 2004; sowie ROBERT NEF: „Mehr Sicherheit – weniger Freiheit?“ in: *Schweizer Monatshefte* 08/09 (2005).

³ Vgl. DIETER THOMÄ: *Vom Glück in der Moderne*, Frankfurt 2003; NICHOLAS P. WHITE: *A brief History of Happiness*, Oxford 2006

I. Vermittlung in der Ideengeschichte

Wissenschaftlichkeit beginnt zumindest in der Welt des Sozialen mit der Distanzierung gegenüber den eigenen Denkgewohnheiten. Es geht gerade nicht darum, eigene Vorurteile durch ausgewählte passende Beispiele zu verifizieren, sondern darum, sie aus der Distanz neu betrachten zu lernen, zur Debatte zu stellen und möglicherweise zu revidieren.⁴

Die Ermöglichung einer solchen Selbstdistanzierung ist es, die die Ideengeschichte für die Sozialtheorie so wichtig macht. Der Teleskopblick der Ideengeschichte ist auch für dieses Thema instruktiv: schnell nämlich wird deutlich, dass die Gegenüberstellung von Freiheit und Sicherheit keineswegs die Regel, sondern fast schon eine Ausnahme darstellt. Die Ausnahme tritt uns im deutschsprachigen Raum beispielsweise im Rahmen des emphatischen „Frühliberalismus“ von IMMANUEL KANT und WILHELM VON HUMBOLDT entgegen. Hier wird in der Tat – und wegweisend – die Freiheit des Individuums *gegen* Ideen einer fürsorglichen sozialen Sicherung gestellt. Dies gilt es in der Folge zu erläutern. Instruktiv für das Verständnis dieser Schriften ist indes, dass es ein philosophischer Liberalismus ausserhalb der realen politischen Welt des Liberalismus war: Es handelt sich um eine im Wesentlichen *projektive* Literatur, die mangels Vorliegen einer liberalen Gesellschaft in deutschen Landen nicht sozialdiagnostisch vorgehen konnte, sondern ihre Ideale polemisch gegen die alte Welt stellte – mehr noch als es hundert Jahre zuvor bei JOHN LOCKE der Fall war.

Aus diesem Grund verlor die Gegenüberstellung schnell an Schärfe, sobald sich die realen Konturen einer „bürgerlichen Gesellschaft“ abzeichnen begannen und der Liberalismus aus den Höhen der Philosophie in die Niederungen des Alltags hinabzusteigen gezwungen war. Eine Freiheit ohne institutionelle Sicherung liess sich zwar denken, aber für die Mehrheit der Bevölkerung liess sie sich kaum leben. In dieser Erkenntnis liegt die Aktualität des HEGEL'SCHEN Vermittlungsgedankens, der auch für den Liberalismus eine stete Aufgabe bleibt, gerade *weil* HEGELS Version in der Rechtsphilosophie selbst so wenig liberal war. Betrachten wir also die Ideengeschichte dieses Begriffspaares genauer, verliert sich die grundlegende Opposition schnell und es werden verschiedene Weisen der *Vermittlung* sichtbar.

⁴ Diese Idee der Distanzierung ist in der deutschsprachigen Soziologie vor allem von GEORG SIMMEL, KARL MANNHEIM und NORBERT ELIAS ausformuliert worden; siehe AMALIA BARBOZA: „Distanzierung als Beruf: Karl Mannheims soziologischer Ansatz als Innovationstendenz der deutschen Soziologie“, in dies./CHRISTOPH HENNING (Hg.): *Deutsch-jüdische Wissenschaftsschicksale. Studien über Identitätskonstruktionen in der Sozialwissenschaft*, Bielefeld 2006, S. 232-255.

Der Begriff „Sicherheit“ hat eine objektive und eine subjektive Komponente, die sich unterscheiden, aber nicht leicht voneinander trennen lassen: ein objektiver Sinn bezeichnet das tatsächliche Vorliegen von Schutzmechanismen („Sicherungsanlagen“) und einer diese garantierenden „Schutzgewalt“, der subjektive Sinn hingegen bezeichnet das subjektive Gefühl der Sicherheit im Sinne der Geborgenheit („sich in Sicherheit wiegen“). Schon im lateinischen „*securitas*“, das am besten als „Sorglosigkeit“ übersetzt wird (*se cura* = ohne Sorge), lassen sich beide Dimensionen kaum voneinander abtrennen: einerseits ist damit ein Seelenzustand gemeint (die stoische Unerschütterlichkeit), andererseits aber auch die politische und rechtliche Dimension im Sinne von ökonomischen (Quittung und Vertrag) und politischen Sicherheiten (etwa der römischen „Reichsidee“).⁵ Ein subjektives Gefühl der Sicherheit wird sich im Normalfall folglich auf institutionelle Sicherungen verlassen müssen – wenn das Subjekt nicht als stoischer Weiser, der seine Bedürfnisse und Gefühle von der Welt abgetrennt hat, oder als monistischer Selbstunternehmer (Ich-AG), der sich auf ähnliche Weise von seiner Umwelt abkoppeln soll, theoretisch überfrachtet und praktisch überfordert wird.

Eben weil diese Sicherungen aber erst mit dem Aufkommen neuzeitlicher Staatsgewalt in dieser Form denkbar wurden, diagnostiziert WERNER CONZE – darin dem Denken von MICHEL FOUCAULT erstaunlich nahe, ohne wie dieser auf spekulative Zuspitzungen aus zu sein –, dass die Idee der Sicherheit als eine Resultante der Entstehung eben dieser Staatsform zu begreifen ist: einerseits, weil erst sie diese „objektiven“ Sicherungen zu schaffen vermochte bzw. weil sie ein Adressat für die Einklage von solchen war, falls sie ausblieben (eine Sicherheit *durch* den Staat); andererseits, weil eine solche Machtballung natürlich das Problem der Sicherheit *vor* diesem Staat aufwirft (die Frage nach negativen Freiheitsrechte wie z.B. dem Schutz der Privatsphäre).

Der Begriff Sicherheit ist ein mindestens vierstelliges Prädikat: beantwortet werden muss mindestens, wer (1.) wessen (2.) „was“ (3.) vor wem (4.) sichert. Die sich aufdrängende fünfte Frage, das „wie“, lassen wir zunächst unberücksichtigt. Beispielsweise kann man im Sinne von THOMAS HOBBS sagen, aufgrund der Anfälligkeit der menschlichen Natur solle der Staat (wer) die Bürger (wen) voreinander (vor wem) sichern. Sicherheit ist demnach zunächst der normative Kern des Staates: „*for security is wherefore men subject themselves to others*“⁶. Doch selbst für THOMAS HOBBS, dem ja zuweilen ein naturwissenschaftlicher Reduktionismus vorgeworfen wurde, ist eine Staats-

⁵ Das obige nach dem vorzüglichen Artikel von WERNER CONZE: „Sicherheit, Schutz“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 831 f. Ähnliche Punkte bringt MICHAEL MAKROPOULOS: „Sicherheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel 1995, S. 745 f. Eine Problematisierung der subjektiven Dimension findet sich bei FRANZ-XAVER KAUFMANN: *Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*, Stuttgart 1973, S. 117 f.

zweckbestimmung, die nur das bloße Überleben vor äusseren Gefahren sichert, gerade *nicht* ausreichend. Gesichert werden soll vielmehr ein spezifisch qualifizierter Zustand (ein „was“):

*„But by safety must be understood, not the sole preservation of life in what condition soever, but in order to it's happiness“.*⁷

Wert, gesichert zu werden, ist für diese Staatsphilosophie – die darin für die Moderne typisch ist, obzwar gerade hier ein Aristotelesbezug aufscheint – erst das gute menschliche Leben („happiness“).⁸ Sicherheit, oder genauer: Die Sicherungswürdigkeit, ist in diesem Denken bezogen auf die Güte des menschlichen Lebens. Der Witz der Vermittlung mit der Freiheit ist nun, dass zu den Kriterien eines solchen guten Lebens, zumindest in der „bürgerlichen Gesellschaft“ der Moderne, auch die Freiheit gehört. Das wiederum bedeutet, auf den Punkt gebracht, dass Freiheit der Sicherheit nicht entgegen zu setzen ist, sondern vielmehr dasjenige ist, *was* gesichert werden soll. Es geht bei beiden Begriffen normativ um einen „status civilis“, die Idee einer bürgerlichen Gesellschaft. Eine solche ist ohne Freiheit in Sicherheit nicht denkbar. Wird dies erreicht, wird dieser Zustand „happiness“ genannt. Der Schutz privaten Eigentums wird dabei als Voraussetzung, materieller Wohlstand, welcher ebenfalls in die Vorstellungswelt des Glückes gehört, als *Resultat* dieses Zustands gedacht. Dieser Begriff von Glück bietet also eine Möglichkeit der Synthese von Freiheit und Sicherheit an.

Erst in dieser Vermitteltheit der beiden Begriffe wollen wir nun einige Stationen der Ideengeschichte vor HUMBOLDT nennen. Bereits bei JEAN BODIN – also deutlich vor HOBBS – ist die „securitas publica“ auf die Art und Weise des Lebens der Menschen bezogen, die sie nach aussen und innen sichern soll: Es gehe darum, denen, die im Staatsgebiet leben, zu ermöglichen, ihre Angelegenheiten zu regeln, ohne dass sich ein anderer einmischt, um so ihren Frieden und ihre Freiheit zu ermöglichen.⁹ Eine solche Vermittlung ist auch bei dem Urvater des Liberalismus, JOHN LOCKE, zu bemerken. Der Grund, warum

⁶ THOMAS HOBBS: *De Cive* (1658), Opera Bd. 2, London 1961, S. 219. Ähnlich bereits HUGO GROTIUS, vgl. JOSEF ISENSEE: *Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Berlin 1983.

⁷ HOBBS, Bd. 2, 299. Beide Zitate entnehme ich MAKROPOULOS, a.a.O.

⁸ Der oben genannte FOUCAULT hat die Kehrseite dieser Qualifikation des Lebens beleuchtet: Für diejenigen, die eine solche Schwelle unterschreiten, bedeutet sie eine soziale Exklusion, die desto gravierender wird, je höher die Schwelle liegt. Für Freiheit und Sicherheit bedeutet das beispielsweise, dass diejenigen, die nicht „frei“ sind, folglich auch nicht sicher sind. Hinzu kommen müsste an dieser Stelle daher eine Analyse der bürgerlichen Freiheitsbedingungen, sprich: dem Eigentum als Eintrittskarte in die bürgerliche Gesellschaft, und seinem Substitut bei radikaleren Denkern: dem Gleichheitsgedanken. Bei ARISTOTELES wie noch bei LOCKE waren die Menschen nicht als Menschen, sondern nur als Eigentümer frei und sicher.

in seiner Trias von Leben, Freiheit und Eigentum („lives, liberties, and estates, which I call by the general name property“) die Sicherheit nicht vor- kommt, ist, dass die Sicherheit, die es herzustellen gilt, eben diese drei *um- fasst*. Sicherheit ist diesen dreien mit anderen Worten keineswegs entgegen- gesetzt, sondern übergeordnet.¹⁰ Sicherheit meint Erhaltung, die liberale Trias benennt das zu Erhaltende. Ein systematischer Gegensatz ist nicht erkennbar.

Es ist gerade keine Abweichung davon, wenn im Anschluss auch in der deutschsprachigen Tradition der „Policey“-Wissenschaften Sicherheit und Freiheit zusammengehen. Die Glückseligkeit der Bürger, um die es der herr- schenden Gewalt zu gehen habe, wird im 18. Jahrhundert von JUSTI, einem der bedeutendsten deutschen Merkantilisten und Policey-Autoren, in einer weiteren Trias näher erläutert: diese Glückseligkeit beruhe auf den Begriffen von *Freiheit, Sicherheit und „innerlicher Stärke“*.¹¹ Der Gedanke, dass die Wertideen Freiheit und Sicherheit in der Idee des Glückes zusammen kom- men, ist hier klar ausgesprochen.¹² An diesen Gedanken könnten moderne Konzeptionen wie der Fähigkeitenansatz von AMARTYA SEN noch heute an- knüpfen – so ihnen an historischen Anknüpfungen gelegen sein kann.¹³

⁹ JEAN BODIN: *Les six livres de le république* (1576), Aalen 1961, I.7, frei nach der bei CONZE, a.a.O., S. 840, zitierten Textstelle: „res suas curare ... sine alterius offensione ..., ita ut regio, et quaevis ejus partes, semper sint tutae, pacatae et liberae“. „Integrität, Tranquilität, Libertät und Sicherheit“ gelten auch dem Prager Friedensschluss von 1635 als Ziel („Pragerischer Friedensschluss“, 30. 5. 1635, nach CONZE, a.a.O., S. 841).

¹⁰ JOHN LOCKE: *Second Treatise of Government* (1690), § 123, nach CONZE, a.a.O., S. 846.

¹¹ J. H. G. von JUSTI: *Natur und Wesen des Staates* (1771), Alen 1969, nach CONZE, S. 848. Zur Glückskonzeption von JUSTI HANS MAIER: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft)*, Neuwied/Berlin 1966, S. 40 f., S. 218 ff.; BIRGER PRIDDAT: *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990, sowie Bertram SCHEFOLD: Justis „Grundsätze der Policey-Wissenschaft“ - Glückseligkeit und Wirtschaftspolitik“, in DERS.: *Beiträge zur ökonomischen Dogmengeschichte*, Düsseldorf 2004, S. 251-260; zur Policeywissenschaft allgemein THOMAS SIMON: „Gute Policey“. *Ordnungsbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt 2004.

¹² CONZE nennt es an dieser Stelle das „damals allgemein gültige Wertsystem der politischen Sprache Europas und Nordamerikas“ (a.a. O., S. 847).

¹³ Die Ähnlichkeit erstreckt sich bis in die Formulierungen des „capability“-approach hinein: JUSTI nennt als den Endzweck der Policey „die Erhaltung und Vermehrung des allgemeinen Vermögens des Staates“, und das meint eben auch die „Geschicklichkeiten und Fähigkeiten“ der Bürger (JUSTI, *Grundsätze der Policey- wissenschaft*, Göttingen 1756, § 5, zitiert nach MAIER, a.a.O., S. 40). Vergleiche AMARTYA SEN: *Der Lebensstandard*, Hamburg 2000. Möglicherweise wäre es strategisch allerdings wenig geschickt, bei Schriften für die Entwicklungspolitik ausgerechnet auf europäische Schriften aus der Zeit des Kolonialismus zurückzugreifen.

Worin liegt dann aber der Unterschied zu den liberalen Konzeptionen von KANT und HUMBOLDT, die heute dominant zu sein scheinen – sind diese denn so naiv, Freiheit *ohne* Sicherheit zu wollen? Wollen Sie damit auch das Glück der Bürger als Leitidee der Politik aufgeben?¹⁴ Und wie kommt es, angesichts einer Tradition, die gerade keinen Zwiespalt vorsieht, plötzlich zu diesem? Es ist sicher falsch, KANT eine Glücks*feindschaft* zu unterstellen. KANT denkt als Philosoph der Moderne allerdings innerhalb eines verschärften Begründungsparadigmas: Es reicht ihm nicht mehr, wohlklingende Begriffe aneinander zu reihen, sondern er möchte auch Begründungen liefern, wenn Worte wie Glück als „Staatszweck“ formuliert werden.¹⁵ Und genau dies hält KANT nicht länger für möglich. Er formuliert also eher eine theoretische Glücksskepsis, die näherhin folgende Dimensionen hat:

- der einzelne Mensch für sich kann nicht erkennen, was genau er tun bzw. anstreben müsste, um langfristig glücklich zu werden, weil ihm schlicht das dafür notwendige Wissen fehlt („Allwissenheit“, moderner ausgedrückt: perfekte Information oder Selbsttransparenz);¹⁶
- wer sich dessen ungeachtet daran macht, sein Glück zu erstreben, dem kommt die Dialektik des Glücks in die Quere, die darin besteht, dass sich Glück eben nicht *direkt* anstreben oder gar erreichen lässt;¹⁷
- noch weniger ist Glück als Gegenstand einer Politik möglich, wenn man darunter versteht, dass irgendeine politische Instanz sich anheischig macht, Glück für andere definieren und vorschreiben zu wollen.¹⁸ Dies

¹⁴ Der Vorwurf, insbesondere KANT habe das Glück aus politischen Überlegungen ausgetrieben, indem er es „subjektiviert“ habe, ist weit verbreitet, siehe etwa HOLMER STEINFATH (Hg.): *Was ist ein gutes Leben?* Frankfurt 1998, S. 7.

¹⁵ „Die Moderne unterscheidet sich [...] durch die Radikalisierung der Ausweiskriterien [...] Für KANT darf es nicht mehr im Unbestimmten bleiben, wie eine Klasse von Urteilen zu begründen ist“. ERNST TUGENDHAT: *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, S. 41, im Bezug auf das Glück S. 45f.

¹⁶ „Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals [...] mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche“. IMMANUEL KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Stuttgart 1970, S. 63/417.

¹⁷ „In der Tat finden wir auch, dass, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme“ (KANT, a.a.O., S. 31/395). Zur Systematisierung der Idee nicht anstrebbarer Güter bei JON ELSTER siehe CHRISTOPH HENNING: „Wie Jon Elster die Gefühle in die Vernunft einholt“, in INGO PIES/MARTIN LESCHKE (Hg.): *Jon Elsters Theorie rationaler Bindungen. Konzepte der Gesellschaftstheorie 14*, Tübingen 2008 (im Druck).

¹⁸ „Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf

wäre in der Tat gegen ein liberales Grundprinzip, welches verlangt, dass die freien und mündigen Individuen nach eigener Façon selig werden sollen.

Wenn KANT daraus folgert: „Wohlfahrt aber hat kein Prinzip“,¹⁹ so spricht daraus gerade keine Glücksfeindschaft. KANT tritt vielmehr als Fürsprecher des individuellen Glückes auf, welches davor bewahrt wird, auf abstrakte Regeln gebracht und in die Hände von Institutionen gelegt zu werden. Die Syntheseleistung der Glücksidee, die oben benannt wurde, ist damit allerdings einseitig zugunsten der Freiheit aufgelöst. Die Frage, wie Menschen angesichts vielfacher kultureller und ökonomischer Hindernisse überhaupt zu dieser Freiheit sollen *kommen* können, stellte sich KANT in dieser Schärfe noch nicht – wohl deswegen nicht, weil er eine solche liberale Gesellschaft nicht vor Augen hatte, sondern für die deutschen Länder allererst forderte.

Mit der Zielgestalt eines solchen freiheitsfähigen Menschen – des mündigen Bürgers, des aus dem Vollen schöpfenden Subjektes – befasst sich die Schrift von WILHELM VON HUMBOLDT über die *Grenzen der Wirksamkeit des Staates*. Ähnlich wie bei KANT kommt es hier zu einem Schlagseite zugunsten der Freiheit, einer entsprechenden Zurückweisung der Glücksidee (hier in Gestalt des „positiven Wohls“, für das der Staat nicht sorgen solle) und, wie bereits zu vermuten ist, einer Gegenüberstellung von Freiheit und Sicherheit:

*„Der wahre Zweck des Menschen ... ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerlässlichste Bedingung“. (...) „Der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde nothwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit“.*²⁰

Der Gedanke, der bei Kritikern des Wohlfahrtsstaates wie ALEXIS DE TOCQUEVILLE, FRIEDRICH NIETZSCHE oder LAWRENCE MEAD regelmässig wieder auftaucht, ist der, dass Bemühungen um eine objektive Sicherheit der Bürger, zumal wenn es sich dabei um materielle Sicherungen handelt, sich negativ auf die Freiheitsfähigkeit der Bürger auswirken können. Ähnlich wie bei KANT werden hier allerdings nur mögliche Effekte eines „Zuviel“ an Sicherheit bedacht, ohne die sich in den kapitalistischen Gesellschaften des 19. Jahrhun-

dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt“. KANT: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793), in: *Werkausgabe* Bd. XI, Frankfurt 1977, S. 145.

¹⁹ KANT: „Der Streit der Fakultäten“ (1798), Akademie-Ausgabe, Berlin, Bd. VII, S. 87.

²⁰ Wilhelm von HUMBOLDT: „Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (1792), in: *Individuum und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Ideen*, Leipzig 1985, S. 70 f. und S. 95.

derts abzeichnende Möglichkeit eines *Zuwenig* an Sicherheit und deren Auswirkungen für die Freiheitsfähigkeit mit in Betracht zu ziehen.²¹

Für den Begriff der Freiheit lässt sich etwas spiegelbildliches beobachten: Wird beim Begriff der sozialen Sicherheit oft eher ein Zuviel als ein Zuwenig bemängelt, obgleich beide Zustände die Freiheit einschränken können, so wird bei der Freiheit eher ein Zuwenig als ein „Zuviel“ beklagt, obwohl auch ein Zuviel an Freiheit negative Folgen zeitigen kann – etwa im Sinne der Überforderung (information overload, burning out etc.), der Willens- bzw. Entscheidungsschwäche oder der Übersättigung und Sinnleere, wie es etwas das Kennzeichen der fortgeschrittenen Konsumgesellschaft ist.²²

Doch es besteht kaum Anlass, sich durch diese Entgegensetzung von Freiheit und Sicherheit an der Wende zum 19. Jahrhundert vorschnell (und germanozentrisch) zur Behauptung epochaler Einschnitte hinreissen zu lassen – was schon den Texten selbst nicht gerecht würde.²³ Denn nur kurz zuvor, nämlich in den tatsächlich epochalen politischen Dokumenten von 1776 und 1789, werden Freiheit und Sicherheit *in einem Atemzug* genannt. Dies geschieht sogar weiterhin unter dem Obergriff einer „gemeinen Wohlfahrt“ (1789) und eines „pursuit of happiness“ (1776), in dem beide wie selbstverständlich als vereinbar gedacht werden:

„We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. - That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed.“²⁴

²¹ Bereits 1844 (und noch 1891) hat dies der spätere Unternehmer FRIEDRICH ENGELS auf den Punkt gebracht: „Aber noch viel demoralisierender als die Armut wirkt auf die englischen Arbeiter die Unsicherheit der Lebensstellung, die Notwendigkeit, vom Lohn aus der Hand in den Mund zu leben, kurz das, was sie zu Proletariern macht“ (ENGELS: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, MEW 2, S. 344, vgl. noch seine „Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs 1891“, MEW 22, S. 231).

²² Solche Phänomene betont JOHN O'NEILL: *The Market. Ethics, Knowledge and Politics*, London 1998; ROBERT E. LANE: *The Loss of Happiness in Market Democracies*, New Haven 2000; sowie ALAIN EHRENBURG: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt 2004.

²³ So gibt es auch bei HUMBOLDT und KANT Hinweise auf eine Verträglichkeit von Freiheit und Sicherheit: So wird Sicherheit etwa bestimmt als „Gewissheit der gesetzmässigen Freiheit“ (HUMBOLDT a.a.O., S. 151, vgl. BRUGGER, a.a.O., S. 30).

²⁴ „Declaration of Independence“ (1776), online: www.law.indiana.edu/uslawdocs/declaration.html. „Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte. Diese sind das Recht auf Freiheit, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Sicherheit und das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung“ (Artikel 2 der französischen

Wie lässt sich dieser Zusammenhang systematisch begreiflich machen? Beide Begriffe sind ja, wie oben vermerkt, im Grunde recht offen: Sicherheit benennt sowohl den objektiv-institutionellen Schutz von etwas, ohne dass damit schon angegeben wäre, von was; wie auch den subjektiv-emotionalen Zustand der Geborgenheit, ohne dass damit bereits gesagt wäre, ob ein solcher Zustand wünschenswert ist oder wünschenswerte Folgen zeitigen kann. Freiheit hingegen benennt eine Abwesenheit von äusserlichen oder inneren Hindernissen (negative Freiheit), ohne dass damit bereits bestimmt wäre, welcher Art diese Hindernisse sind, oder *wozu* diese Freiheit genutzt werden soll („positive Freiheit“ benennt ja, in einer unglücklichen Formulierung, die Freiheit, bestimmte Dinge tun zu können). In dieser offenen Fassung zeigt sich die Überschneidung: Die Sicherung vor bestimmten Gefahren lässt sich auch formulieren als „Freiheit von“ diesen Hindernissen; das aus Gefühlen der Geborgenheit zu ziehende Selbstvertrauen hingegen kann Menschen den Mut geben, Dinge zu tun, zu denen sie sonst möglicherweise gar nicht „frei“ (im Sinne der positiven Freiheit) wären.²⁵ Jemand kann sich beispielsweise auf der Geige so „sicher“ fühlen, dass er ein Solokonzert wagt – die Freiheit, dies zu tun (oder nicht zu tun), stünde ihm ohne die „Geborgenheit“ beispielsweise eines fördernden und ermutigenden Umfeldes gar nicht zur Verfügung. Eine Sicherung muss also keineswegs freiheitsmindernd sein.

Es ist in diesem Sinne zu verstehen, dass auch im weiteren historischen Verlauf, nämlich in der Frühgeschichte des Wohlfahrtsstaates, die Begriffe Freiheit und Sicherheit oft gerade *nicht* entgegengesetzt gebraucht werden: Die Entstehung einer sozialen Sicherung hat vielen Menschen Freiheiten ermöglicht, die sie ohne diese Sicherungen nicht gehabt hätten. Dies lässt sich reformulieren sowohl im negativ-materiellen Sinne (eine Freiheit von Not durch wohlfahrtsstaatliche Unterstützungen beispielsweise) wie im positiv-partizipatorischen Sinne (einer Freiheit zu politischer Mitwirkung etwa).²⁶

Man kann in dieser Hinsicht sogar noch weiter gehen. Liberale Gegner wohlfahrtsstaatlicher Massnahmen haben ja zurecht auf die Freiheitsbeschränkungen aufmerksam gemacht, die ein Wohlfahrtsstaat gleichfalls mit sich bringen kann: Einerseits beschränkt der umverteilende Staat natürlich die Nettozahler, also Bürger mit hohem Einkommen oder Vermögen, die für die Zahlungen überhaupt erst einmal aufkommen müssen, in der Verfügungsgewalt über ihr

Erklärung der Menschenrechte von 1789, die das „Wohl aller“ in den Mittelpunkt stellt). Siehe dazu SACHSSE/TRISTAM 1990, S. 116 f.; SOTIRIOS A. BARBER: *Welfare and the Constitution*, Princeton 2003.

²⁵ Nach ISAIAH BERLIN: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.

²⁶ Zur Geschichte der Sozialpolitik aus dem Blickwinkel der Sicherheit ADALBERT EVERS/HELGA NOWOTNY: *Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft*, Frankfurt 1987, S. 88-189; und ROBERT CASTEL: *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000.

„Eigentum“ (sofern das Geld nicht aus Selbsthilfekassen oder sonstige Umverteilungen innerhalb einer Bevölkerungsschicht stammen, wie es in vielen Wohlfahrtsstaat der Fall war).²⁷ Andererseits hat Fürsorge möglicherweise auch für die Empfänger solcher Leistungen freiheitseinschränkende Effekte: Davon abgesehen, dass manchen Menschen damit die Freiheit, unter der Brücke zu schlafen, erspart wird, kann man auch behaupten, dass den Empfängern damit zugleich Erfahrungen einer wirtschaftlichen Unabhängigkeit vorenthalten werden, die für bestimmte Konzeptionen von Freiheit (etwa im Sinne der „self-reliance“ oder des „unternehmerischen Selbst“)²⁸ zentral sind.

Damit sind wir an einem Punkt angelangt, an dem umfangreiche sozialphilosophische Debatten geführt worden sind. Diese sollen an dieser Stelle nicht ausgebreitet werden. Zu verweisen ist allerdings darauf, dass diesem Argument wiederum freiheitsfunktional begegnet werden kann: Sozialpolitische Sicherungen müssen das Freiheitsvermögen der Bürger nämlich keineswegs notwendig untergraben. Im Gegenteil, viele dieser Massnahmen sind einmal mit der Absicht eingeführt worden, nicht nur bestehende Freiheitspotentiale sozial benachteiligter Menschen umzusetzen, sondern auch *neue* Freiheitspotentiale zu wecken oder zu schaffen.²⁹ „Soziale Sicherheit“ kann, anders gewendet, auch dazu genutzt werden, Freiheiten überhaupt erst einmal zu stiften.

In diesem Fall hat man es also mit Erziehungsabsichten zu tun – und in genau dieser Richtung lässt sich auch die Policywissenschaft verstehen, der es ja unter anderem auch um die „Bildung“ der Menschen gegangen ist. Dort, wo Freiheitsfähigkeit noch nicht voll gegeben ist, kann es ratsam sein, diese Freiheit durch staatliche Eingriffe (das „positive Wohl“, gegen das HUMBOLDT sich später gewandt hat) hervorbringen zu helfen. Natürlich sind solche Eingriffe prekär, denn sie greifen in eine Freiheit ein – die Schulpflicht beispielsweise ist selbstverständlich ein Eingriff in die Selbstbestimmung, die Frage ist nur, ob von einer solchen bei Kindern im Vollsinn bereits die Rede sein kann.³⁰ Die Eingriffe müssen sich also daran messen lassen, ob mit ihnen langfristig mehr Freiheit geschaffen als kurzfristig „geopfert“ wird.

²⁷ ANWAR SHAIKH: Who Pays for the "Welfare" in the Welfare State? A Multicountry Study, in: *Social Research* 70.2 (2003).

²⁸ Siehe klassisch LAWRENCE MEAD: *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, New York 1986; als Kritik daran vor allem ROBERT E. GOODIN: *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*, Princeton 1988.

²⁹ In diesem Sinne etwa GEORG VOBRUBA: *Autonomiegewinne. Sozialstaatsdynamik, Moralfreiheit, Transnationalisierung*, Wien 1997; und vor ihm GOESTA ESPING-ANDERSEN: *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton 1990.

³⁰ Siehe JOHANNES GIESINGER: *Pädagogischer Paternalismus. Eine ethische Rechtfertigung*, Dissertation Zürich 2005; BRUMLIK in SACHSSE/TRISTAM, a.a.O., S. 203 ff.

II. **Ausblick zur Vermittlung heute**

Wie leben in Zeiten der ökonomischen Liberalisierung, der stetigen Überführung öffentlichen Eigentums in die Hände Privater. Aus den vorgegangenen Erläuterungen geht hervor, dass diese Liberalisierung nicht gleichbedeutend ist mit einem *Ausbau* von Freiheiten – im Gegenteil, mit dem Rückbau sozialer Sicherungen werden auch viele vormalige Freiheiten *beschnitten*.

Auf der anderen Seiten sollen damit zwar auch neue Freiheiten geschaffen werden – allem voran die Freiheit, überhaupt eine Arbeit annehmen zu können (da nach Lehrbuch durch die vielfachen Lohnsenkungen neue Arbeitsplätze entstehen sollen). Diese Freiheit droht in manchen gegenwärtigen Reformen allerdings gerade wieder zu einer neuen Unfreiheit zu gerinnen – dann nämlich, wenn diese Arbeiten für einige Personen verbindlich gemacht werden, wie es in der Idee von „workfare“ ja der Fall ist, obzwar kaum zu sehen ist, dass gerade diese Arbeiten einen grossen Freiheitsgewinn bedeuten.³¹

Wie auch immer es um die Gesamtbilanz der Umverteilung von *Freiheiten* bestellt sein mag, ganz sicher ist das Netz sozialer *Sicherungen* in den meisten Ländern dünner und durchlässiger geworden (und gemacht worden). Unter Soziologen gilt das „gegenwärtige Zeitalter“ darum geradezu als das der Unsicherheit oder des Risikos.³² Selbst bei in der *Summe* gleichbleibenden Freiheiten (die bei Umschichtungen von unten nach oben erhalten werden kann) lässt sich daher erwarten, dass mit einem Ungleichgewicht *zwischen* Freiheiten und Sicherheit auch ihre Synthese im Gedanken des Glückes problematisch wird. Das ist bei genauerem Hinsehen der Fall.

Folgt man HEGEL, so haben glückliche Zeiten keine Geschichte.³³ Das leitet für unsere Frage im Umkehrschluss zu der Vermutung hin, dass Zeiten, die besonders viel vom Glück reden oder schreiben, offensichtlich ein *Problem*

³¹ Eine deutliche Kritik an workfare formulierte jüngst KURT WYSS: *Workfare: Sozialstaatliche Repression im Dienst des globalisierten Kapitalismus*, Zürich 2007. Ich untersuche derzeit die normativen Leitideen, welche der Implementierung von workfare, sprich der Konditionierung von Wohlfahrtsleistungen an das Erbringen von Arbeit (oder die Simulation einer Bereitschaft dazu), zugrunde liegen.

³² Populär dazu ULRICH BECK: *Risikogesellschaft*, Frankfurt 1986; vgl. die Kritik von VOLKER STORK: *Die „Zweite Moderne“ – ein Markenartikel? Zur Antiquiertheit und Negativität der Gesellschaftsutopie von Ulrich Beck*, Konstanz 2001. Es wäre eigentlich die Aufgabe der Sozialwissenschaften, solche Trends nicht nur zu konstatieren, sondern sie auf soziale Triebkräfte, mögliche Interessenlagen und ideologische Verzerrungen hin zu untersuchen. Zur neuen Unsicherheit jüngst ROBERT CASTEL: *Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*, Hamburg 2005.

³³ „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr“. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke Band 12, Frankfurt 1970, S. 32.

mit dem Glück haben. Gerade weil nicht länger selbstverständlich ist, was unter den gegebenen Bedingungen unter Glück zu verstehen, wie es zu erlangen oder auf Dauer zu stellen sei, wird es zum Problem. Das schafft eine Nachfrage nach theoretischen Antworten, sei es in Form von Ratgebern, sei es in Form von wissenschaftlichen Theorien über das Glück.³⁴

Wenn es stimmt, dass die Idee des Glückes in sich Freiheit und Sicherheit vereinigen muss, die sozialen Sicherheiten aber immer mehr schwinden, dann haftet der Rede vom Glück auf einer individuellen Eben allerdings etwas stark Ideologisches an: Wie soll ein Mensch glücklich sein, wenn er zwar Freiheiten auf dem Papier, aber keine Sicherheiten mehr hat? In der Tat ist selbst eine Menge Geldes kein „sicherer“ Weg zum Glück, wenn sich zugleich die Gesellschaft entsolidarisiert – die befestigten Edel-Wohnburgen in Südafrika, Brasilien und den USA sind ein gutes Beispiel dafür. Auch eine Freiheit, Dinge zu tun, die man möglicherweise vorher nicht hatte, ist kein solider Weg zum Glück, wenn man dadurch grosse Risiken eingehen muss.

Unter die schwindenden Sicherheiten sind u.a. feste Arbeitsverhältnisse, soziale Beziehungen in Familie, Kommune und Beruf sowie einigermaßen verlässliche Zukunftsperspektiven zu zählen (etwa was das Altern, die Möglichkeit einer Phase von Arbeitslosigkeit oder die Gründung von Familien angeht). Die gesellschaftliche „Glückspolitik“ wird auf diese Weise verlagert: weg von den sozialen Rahmenbedingungen, hin zur alleinigen „Eigenverantwortung“ der Individuen, die auf diese Weise eher alleingelassen und möglicherweise überfordert werden.³⁵ Einmal für solche Schieflagen sensibilisiert, mutet es geradezu zynisch an, wenn in Zeiten, in denen die soziale Schere sich immer mehr öffnet – Gehälter im Topmanagementbereich liegen im Millionenbereich, während man sich umgekehrt nicht auf einen Mindestlohn einigen kann und der berühmte Hartz IV-Satz 345 Euro beträgt (und damit bereits unter dem soziokulturellen Minimum liegt) – wenn in solchen Zeiten von der Glücksforschung verkündet wird, Geld mache gar nicht so glücklich.³⁶ Das mögen empirisch einwandfrei erhobene Daten sein; trotzdem ist an

³⁴ Die Erscheinungen zum Thema Glück lassen sich kaum mehr überschauen, wenn man auch die Populärkultur berücksichtigt. Eine gute sozialtheoretische Analyse von Glücksratgebern legte jüngst STEFANIE DUTTWEILER vor: *Sein Glück machen. Arbeit an sich als neoliberale Regierungstechnologie*, Konstanz 2007. Eine Überblick zu den Wissenschaften vom Glück verschafft u.a. JOHANNES HIRATA: *Happiness, Ethics and Economics*, Dissertation St. Gallen 2006.

³⁵ Siehe HENNING: „Vom Systemvertrauen zur Selbstverantwortung: Der Wandel kapitalistischer Gefühlskultur und seine seelischen Kosten“, in: LUDGER HEIDBRINK/ALFRED HIRSCH (Hg.): *Verantwortung in der Marktwirtschaft*, Frankfurt 2008.

³⁶ Genauer muss es heissen: über einem bestimmten Niveau macht *zusätzliches* Geld nicht *zusätzlich* glücklich. Siehe BUNO S. FREY/ALOIS STUTZER: *Happiness and Economics. How the Economy and Institutions Affect Human Well-Being*, Princeton 2002; RICHARD LAYARD: *Happiness. Lessons from a New Science*, London 2005.

dieser Stelle die Frage zu stellen, warum diese Erkenntnis in dieser Situation so überaus populär geworden ist. Welche *soziale* Botschaft soll man dieser Botschaft in diesem Kontext entnehmen? Soll den Menschen gelehrt werden, Mitleid mit den millionenschweren Unglückswürmern zu haben, während es glauben soll, dass Einkommenseinbußen für es selbst keinen ernsthaften Verlust an Lebenszufriedenheit bedeuten?

Folgt man der Analyse von STEFANIE DUTTWEILER, kann man in solchen offensichtlichen Schief lagen die Gestalt einer „gouvernementalen“ Technik erblicken, wie sie MICHEL FOUCAULT beschrieben hat.³⁷ Das Zurückziehen des Staates aus sozialen Sicherungen hätte dann keineswegs einen Kontrollverlust zur Folge – immerhin haben in den 1970er Jahren gerade Marxisten in den wohlfahrtsstaatlichen Institutionen ein Instrument zur Herrschaft und Kontrolle vermutet –, sondern lediglich eine Verschiebung in den *Mechanismen* der Kontrolle.³⁸ Die Individuen kontrollieren sich selbst, mit Hilfe des kategorischen Imperatives, *ohne* materielle und soziale Sicherungen auf eigene Faust „glücklich“ werden zu müssen. Wie sozialwissenschaftliche Kritiken verschiedentlich deutlich gemacht haben, hat diese Forderung einen „paradoxen“ Charakter: Sie fordert den Individuen etwas ab, was angesichts ihrer realen Lage immer unwahrscheinlicher wird. Man sollte daher statt von Paradoxien eher von „Widersprüchen“ sprechen, da die Individuen ideell immer mehr sollen, aber real oft immer weniger können.³⁹

Abschliessend möchte ich auf eine Forschungsrichtung aufmerksam machen, die sich nicht damit begnügt, „abstrakt“ ein Glück zu fordern, welches einzulösen den Individuen gleichzeitig schwerer gemacht wird, sondern welche sich stattdessen wieder den *sozialen Bedingungen* für eine Glücksfähigkeit zuwendet, und zwar theoretisch wie politisch unvoreingenommen. Folgt man unseren Bemerkungen, dann würde man heute aus der Trias von Freiheit, Sicherheit und Glück vor allem eine neue Fokussierung auf die Sicherheit der Individuen erwarten. In einer von der UNO in Auftrag gegebenen Studie unter Federführung von AMARTYA SEN ist genau dies der Fall.

³⁷ MICHEL FOUCAULT: *Geschichte der Gouvernementalität*, 2 Bände, Frankfurt 2004.

³⁸ Siehe NIKOLAS ROSE: *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge 1999. Da sich im Ansatz von FOUCAULT die Frage nach Akteuren und Interessen einer solchen Verschiebung nicht stellen lässt, wäre diese Analyse multiperspektivisch weiterzudenken. Dass ein Kontrollverlust oder ein Zurückgehen der Herrschaft gerade nicht damit verbunden ist, zeigt die *Zunahme* an technischer Überwachung, für die an anderer Stelle wieder ausgegeben wird, was an sozialen Sicherungen eingespart wird. Dazu JOACHIM HIRSCH: *Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat*, Berlin 1998; MATTHIAS BOHLENDER: *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens: Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Weilerswist 2007.

³⁹ Von Paradoxien spricht in diesem Zusammenhang u.a. THOMAS BLANKE, in: SACHSSE/ENGELHARDT 1990, S. 143 f.; sowie AXEL HONNETH (Hg.): *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Frankfurt 2002.

AMARTYA SEN ist insofern ein einschlägiger Autor für dieses Thema, als er nicht im Verdacht steht, die Freiheit der Individuen gering zu schätzen (wie es postsozialistischen Parteien mitunter vorgehalten wird). Im Gegenteil, gerade die Freiheiten der Individuen stehen bei ihm, wie schon bei JOHN RAWLS, im Mittelpunkt. Auch für eine wissenschaftliche Behandlung der Lebenszufriedenheit („well-being“) ist er ausgewiesen.⁴⁰ Allerdings geht sein bekannter „capability“-Ansatz, hierin ähnlich wie schon KARL MARX und andere, davon aus, dass eine „bloss formale“ Freiheit den Individuen solange nicht zu einer tatsächlichen Steigerung ihrer Lebensqualität verhilft, wie sie nicht die objektiven Möglichkeiten und die subjektiven Fähigkeiten haben, diese Freiheiten auch umzusetzen. Im Mittelpunkt des „Fähigkeiten“-Ansatzes steht, wie der Name schon sagt, die subjektive Seite der Medaille: die Förderung und der Ausbau von Fähigkeiten auf Seiten der Individuen.⁴¹ In der Sicherheitsstudie wird nun stärker die objektive Seite betont. Unter „Economic Security“ wird dabei eine basale soziale Sicherheit der Individuen verstanden, die die ebenso wichtige Freiheit begleiten muss, soll so etwas wie „Glück“ wieder für eine Mehrzahl von Menschen ernsthaft möglich werden:

„Social protection aims to provide a social minimum to ensure that every person is able to develop the capabilities to participate actively in all spheres of life. Measures to insure that there is adequate social protection for all, including the working poor and those not in paid work, are critical interventions required of governments, business and citizens.“⁴²

Dabei kann es folglich nicht darum gehen, Menschen zur Arbeit zu zwingen, wenn diese Arbeit sie an der Partizipation hindern und von ihrer Weiterentwicklung abbringen kann. Eine ähnliche Position hat 2006 auch die Europäische Union eingenommen, indem sie die Idee einer arbeitsmarktpolitischen „flexicurity“ zu ihrer Leitlinie machte.⁴³ Die hier vertretene Position liegt also

⁴⁰ Siehe für das erstere pars pro toto Amartya SEN: *Development as Freedom*, New York 1999, für das letztere SEN: *Inequality Reexamined*, Oxford 1992.

⁴¹ Dies wird meist als Überwindung eines „monetär“ verkürzten Wohlfahrtsbegriffs verstanden, wie er unter anderem in der Entwicklungspolitik verbreitet war. Wie angedeutet, hatte es solche Verständnisse von „Wohlfahrt“ und Reichtum jedoch schon im 18. Jahrhundert gegeben. Die Parallele ist vielleicht durch die ähnliche Situation zu erklären: In beiden Fällen ging es darum, Freiheitsbedingungen zunächst einmal aufzubauen und zu „entwickeln“. HUGO K. PREUSS nennt solche Sozialpolitik daher „Staatsbürgerqualifikationspolitik“ (in: SACHSSE/ENGELHARDT 1990, S. 124 f.).

⁴² COMMISSION ON HUMAN SECURITY: *Human Security Now*, New York 2003, S. 85. Ähnlich argumentierte bereits das UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME: *Human Development Report 1994: New Dimensions of Human Security*, New York 1994. Diese Schriften kommentiert auch KLECK, a.a.O., S. 26 f.

⁴³ www.eu2006.at/de/News/Background_Information/2001bartensteinbeso2.html. Cf. BERTHOLD VOGEL: „Sicher - Prekär“, in STEFAN LESSENICH/FRANK NULLMEIER (Hg.):

im Trend. Wie ökonomische Sicherheit genau auszubuchstabieren ist, steht auf einem anderen Blatt. Das stand hier auch nicht im Mittelpunkt. Es ging mir lediglich um Argumente dafür, dass zwischen den Werten von „Freiheit“ und sozialer „Sicherheit“ keineswegs, wie oft suggeriert wird, ein notwendiger Gegensatz besteht; ja dass ein gewisser Grad von sozialer Sicherheit mit grösserem Recht sogar als eine *Bedingung* der Freiheit der Individuen bezeichnet werden kann.