

OTTO KRAUS

Grundfragen der Gesellschaftspolitik

Grundfragen der Gesellschaftspolitik

Von

Dr. habil Otto Kraus

Professor an der Universität München



DUNCKER & HUMBLOT / BERLIN

Alle Rechte vorbehalten
© 1964 Duncker & Humblot, Berlin
Gedruckt 1964 bei Buchdruckerei R. Schröter, Berlin 61
Printed in Germany

*Herrn Professor Johannes Messner
in Verehrung und Dankbarkeit*

Vorwort

„Hat der Westen eine gesellschaftspolitische Konzeption?“ Wie schön wäre es, wenn sich diese Frage einfach bejahen ließe. Denn trotz aller ideologischen Differenzen im Osten stimmen die beiden Großmachtblöcke der kommunistischen Welt in der politischen Konzeption ihrer Gesellschaftssysteme überein. Übereinstimmung in allem, was den Menschen zum Gefangenen macht: der Materialismus macht ihn zum Gefangenen der Materie, und der Kollektivismus zum Gefangenen des Sozialsystems.

Wenn auch Ideologien, die der Versklavung des Menschen dienen, in der freien Welt abgelehnt werden — würde die Einmütigkeit dieser Ablehnung schon genügen, um eine positive Antwort auf unsere Eingangsfrage zu ermöglichen? Nur unter dieser Voraussetzung kann indessen von einer *gemeinsamen* Konzeption in der Gesellschaftspolitik — von *der* gesellschaftspolitischen Konzeption schlechthin also — die Rede sein. Wir wissen jetzt den Grund, aus welchem eine positive Antwort in diesem Sinne nicht gegeben werden kann: in der freien Welt besteht ein Pluralismus der gesellschaftspolitischen Konzeptionen!

Aus diesem Sachverhalt folgen aber auch grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über die Ziele und Aufgaben der Gesellschaftspolitik. Auf der einen Seite steht die Ansicht, daß der Pluralismus ein Preis für die Freiheit ist und die Gesellschaft der freien Welt pluralistisch sein muß; andererseits ist zu erwägen, ob nicht die Vielfalt der Konzepte eine gemeinsame Gesellschaftspolitik behindert, auf manchen Gebieten sogar unmöglich macht. Diese Problemstellung führt uns also zu einer weiteren Frage: *braucht* der Westen eine gesellschaftspolitische Konzeption? In dieser Formulierung darf die Vokabel „eine“ nicht als unbestimmtes Zahlwort, sondern nur im Sinne von „eine einzige“ verstanden werden.

Vor allem zwei Gesichtspunkte lassen die positive Konzeption einer gemeinsamen Gesellschaftspolitik als erstrebenswertes Ziel erscheinen: erstens die innere Einheit und zweitens die äußere Geschlossenheit der freien Welt in den Auseinandersetzungen mit dem monolithischen Sozialsystem des Totalitarismus. Die zunehmende Bedeutung des zweiten Gesichtspunktes ergibt sich aus der Hinterlassenschaft des

kolonialen Zeitalters, aus der Entstehung und dem Wachstum einer gesellschafts- und machtpolitisch heute weder zum „Westen“ noch zum „Osten“ gehörenden Welt; die künftige Entscheidung dieser neu in die Weltpolitik eintretenden Länder und Staaten kann durch eine positive Gesellschaftspolitik der freien Welt wahrscheinlich stärker beeinflusst werden als durch bloßen Anti-Materialismus oder Anti-Kollektivismus.

Wenn auch die Einigung im Negativen leichter gelingen mag, so erscheint dafür die Erfolgsaussicht einer rein negativen Kampfposition um so zweifelhafter. Die wissenschaftliche Argumentation kann den Materialismus nur dort angehen, wo er sich wissenschaftlich gibt — also in den Formen des dialektischen und des historischen Materialismus sowie des materialistischen Determinismus und Evolutionismus. Aber es gibt auch einen anderen Materialismus, der sich nicht in philosophischen Formulierungen stellt, sondern sich jeder unmittelbaren Analyse und Kritik entzieht. Gerade weil auch seine Verbreitung keiner wissenschaftlichen Kontrolle unterliegt, ist dieser *psychologische* Materialismus unvergleichlich gefahrvoller als seine philosophischen Formen; denn *dieser* Materialismus bestimmt die Beweggründe des praktischen Verhaltens der Menschen, er ist das Prinzip einer äußerst wirksamen Motivselektion. Auf diesem Wege kann eine Gesellschaft ganz und gar materialistisch werden, ohne daß irgend jemand ein offizielles Bekenntnis zu den Grundprinzipien des philosophischen Materialismus ablegen würde.

Die lautlose Verbreitung des psychologischen Materialismus in der modernen Industriegesellschaft ist in keiner Weise mit dem offenen Angriff der Materialisten in der bürgerlichen Philosophie Westeuropas zwischen 1750 und 1850 vergleichbar. Sie meidet das Aufsehen und vollzieht sich so unfaßbar, wie die heimliche Infiltration eines Raumes durch ein rasch diffundierendes Gas, das sich weniger durch sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften, als durch seine Wirkungen bemerkbar macht. Diese Wirkungen sind psychologischer Art; der fortlaufende Abbau, das Schwinden und schließlich der Verlust jeder echten Kultursubstanz führt mit Notwendigkeit zum sittlichen Nihilismus.

Der Widerstand gegen diese Entwicklung, die Abwehr aller zersetzenden Kräfte des psychologischen Materialismus ist demzufolge eine Aufgabe der Kulturpolitik. Auf diesem Felde müssen sich alle geistigen Kräfte der freien Welt vereinigen, wenn eine gemeinsame Konzeption in der Gesellschaftspolitik des Westens erreicht werden soll. Ohne eine solche Konzeption bleibt die Gesellschaftspolitik im

ganzen ziellos, sie zerfällt in eine Reihe von Einzelmaßnahmen auf den verschiedensten Gebieten des sozialen Lebens, die durch jeweils andere Absichten veranlaßt werden können und keine einheitliche Bedeutung haben.

Die in der Gesellschaftspolitik von heute vorläufig nur als Ziel anstrebbare Bedeutungseinheit ist in der menschlichen Sozialgeschichte nur durch die Einheit der Kultur realisiert worden, und ein anderer Weg zu diesem Ziele müßte erst noch gewiesen werden. Die einzige Möglichkeit, die Einheit der Kultur zu verwirklichen, führte und führt über die Kulturgemeinschaft, die nach menschlicher Erfahrung durch den religiösen Glauben entsteht. Diese hier vorweggenommene Ansicht kann freilich erst ausführlich entwickelt werden, nachdem wir die Gesellschaftspolitik durchstreift und die wichtigsten Alternativvorschläge und Versuche auf dem Wege zu unserer Zielsetzung erörtert haben.

Leider steht die wissenschaftliche Behandlung der Gesellschaftspolitik unter einem grundsätzlichen Paradigma; einerseits gibt es eine Überfülle an Ideen und Theorien, welche die Abfolge der aus der Geschichte und der recenten Beobachtung bekannten Tatsachen und Erscheinungen erklären und in einen plausiblen Zusammenhang bringen. Andererseits haben wir keine Möglichkeit einer exakten Beweisführung oder Widerlegung im Sinne der experimentellen Naturwissenschaften, es gibt also auch kein allgemeingültiges Kriterium für die richtige Stellungnahme zu bzw. zwischen einander widersprechenden Ausdeutungen und Erklärungen von Tatsachenreihen.

Zweifellos würde sich eine gesellschaftspolitische Konzeption erübrigen, wenn die soziale Entwicklung und ihr Endziel unabwendbar determiniert wären (§ 3); aber diese Determination ist lediglich ein geschichtsphilosophisches Theorem, das auf den Gesamtablauf der „sozialen Entwicklung“ — also auf ein einmaliges, unwiederholbares Geschehen von unbestimmbarer Zeitdauer — Anwendung finden soll. Dieses Theorem ist weder ein „Naturgesetz“ noch auch nur ein allgemeines Prinzip der Natur — wie etwa die physikalische Kausalität; denn die Naturgesetze beziehen sich auf jederzeit wiederholbare Vorgänge und ihre Gültigkeit ist ebenso zeitunabhängig wie das Kausalitätsprinzip der klassischen Physik. Die determinierte Evolution hingegen verläuft auf ein noch niemals realisiertes Endziel zu, auf einen Endzustand, der nur in ganz allgemeinen, unbestimmten Abstraktionen beschrieben wird und mit dessen Erreichung die „Entwicklung“

aufhört — obwohl niemand die „Gesetze“ außer Kraft gesetzt hat, von denen sie auf dem Wege bis zu diesem Endzustand beherrscht wurde.

Die andere Alternative — der Voluntarismus — zeigt uns zwar die Notwendigkeit einer gesellschaftspolitischen Konzeption — aber auch die Schwierigkeiten, die der Gewinnung eines sozialen Leitbildes (§ 4) entgegenstehen.

Nur dann, wenn „der soziale Nutzen und das Gemeinwohl“ (§ 5) einer gesellschaftspolitischen Konzeption zur glaubwürdigen Realität vereinigt werden, kann aus dieser Konzeption ein soziales Leitbild entstehen. Aufgabe einer sozialen Strukturpolitik (zweites Kapitel) wäre es sodann, die Sozialverfassung (§ 6) und das politische Herrschaftssystem (§ 7) dieser Konzeption anzupassen. Andererseits gibt es auch autonome Faktoren einer „sozialen Entwicklungspolitik“ (drittes Kapitel): der technische Fortschritt (§ 8) und das wirtschaftliche Wachstum (§ 9) wirken durchaus selbständig bei der Entstehung und beim Wachstum einer „neuen Weltgesellschaft“ (§ 10) mit. Diese Übersicht auf das Instrumentarium der gesellschaftspolitischen Institutionen und Maßnahmen ist zwar notwendig, um die Anwendbarkeit einer Konzeption zu beurteilen — aber den Weg zu ihrer Entstehung haben wir damit noch nicht gefunden.

Die Entstehungsquelle der gesellschaftspolitischen Konzeption, die wir suchen, erschließt sich erst im Vierten Kapitel. Es hat keinen Zweck, sie auf anderen Gebieten des sozialen Lebens zu suchen, wo sie nicht gefunden werden kann — insbesondere nicht auf dem der Wirtschaftspolitik. Diese ist zwar ein sehr wichtiges Anwendungsfeld der gesellschaftspolitischen Konzeption — wenn und sobald wir eine solche besitzen. Wir würden nach dem Prinzip des historischen Materialismus verfahren, wollten wir die gesellschaftspolitischen Ziele aus der Wirtschaftspolitik ableiten; denn nur in der materialistischen Sozialphilosophie spielt die Wirtschaft die bestimmende Rolle innerhalb der Gesellschaft — nach christlicher Auffassung hingegen kommt ihr eine dienende Stellung zu. Es muß gefährliche Folgen haben, wenn in Umkehrung dieses Verhältnisses die Gesellschaft zur Dienerin der Wirtschaft gemacht wird. Diese Folgen lassen sich unter dem Sammelbegriff „Kulturmangelkrankheit“ zusammenfassen — eine Krankheit, die zum Sieg des psychologischen Materialismus führt.

Noch aber haben wir keine gesellschaftspolitische Konzeption gewonnen; wir haben nur gesehen, daß sie aus keinem anderen Lebens-

bereiche als dem der menschlichen Kultur fließen kann; zu diesem Zwecke war es notwendig, die Kultur von der Zivilisation deutlich abzugrenzen (§ 11) und ihr Verhältnis zur Bildung (§ 12) sowie zur Gesellschaft im allgemeinen (§ 13) klarzustellen. Im Mittelpunkt dieser Betrachtungen muß die menschliche Person stehen — oder die einzelne Menschenseele, die im Wandel der Zeiten und der Verhältnisse ihren inneren Halt im Glauben findet.

Allerdings könnte dieser Standpunkt einseitig erscheinen — in der pluralistischen Gesellschaft gibt es ja auch andere. Obwohl es unmöglich ist, die Betrachtung von *allen* Seiten aus durchzuführen, müssen doch „die sozialen Ideen“ (fünftes Kapitel) wenigstens im Überblick behandelt werden — auch solche, die man als „Ideologien“ bezeichnet, weil ihre Entstehung und ihr Einfluß auf bestimmte historische Interessenlagen zurückgeht (§ 14); diese sozialhistorische Bedingtheit zeigt sich deutlich im Zusammenhang zwischen Fortschritt und Entwicklung (§ 15). Die Einnahme eines bestimmten Standpunktes ist nicht gleichbedeutend mit einem Unvermögen, anderen „Ideen und Prinzipien in der sozialen Welt“ (§ 16) gerecht zu werden.

Erst im sechsten Kapitel zeigt es sich, wie weit wir auf unserem Wege zur gesellschaftspolitischen Konzeption vorangekommen sind. Auf diesem Wege hat sich eine Reihe von Alternativen ergeben, denen nur ein Sachverhalt gemeinsam war: das Spannungsfeld zwischen Natur und Geist (§ 17), auf welchem alle gesellschaftspolitischen Entscheidungen fallen müssen. Diese bipolare Betrachtungsweise gibt uns zwar kein Entwicklungsschema, aber immerhin die Richtung an, in welcher der soziale Fortschritt sich vollziehen kann und unser Ziel liegen muß.

Da schließlich jede Gesellschaftspolitik auch eine Gestaltung der sozialen Zukunft ist, liegen die Versuche, eine Landkarte dieser Zukunft zu entwerfen, nicht außerhalb unseres Themas. Indessen sind die wissenschaftlichen Autoren von heute bei der Behandlung von sozialen Zukunftsperspektiven mit mehr Vorsicht und Zurückhaltung zu Werke gegangen als die großen Kulturpessimisten des 19. Jahrhunderts bis zu Oswald Spengler, dessen erklärtes Ziel es war, „Geschichte vorauszubestimmen“. Gerade diese Vorausbestimmbarkeit oder Determination des sozialen Geschehens war noch nie unbestritten, und sie ist seither nicht glaubwürdiger geworden. Es gibt keinen zwingenden Grund, die Zukunftsgemälde der modernen Entwicklungspessimisten für etwas anderes zu halten als idealtypische Modellkonstruktionen, welche aus dem Gegenwartsgeschehen die negativen

Tendenzen herausuchen und bis zu den letzten Konsequenzen weiterführen. Sie zeigen also bestimmte Gefahren der sozialen Entwicklung in perspektivischer Vergrößerung — und darin liegt ihr Nutzen; als wissenschaftliche Voraussagen oder prophetische Visionen betrachtet, könnten sie selbst zur Gefahr werden.

Eine wissenschaftliche Behandlung gesellschaftspolitischer Probleme findet sich schon bei Platon — seine gesellschaftspolitische Konzeption ist die erste, die uns von einem europäischen Denker überliefert wurde. Diese Entstehung einer politischen Wissenschaft aus der Sozialphilosophie hatte im Zeitalter von Platon und Aristoteles noch keine Spezialisierung der Gelehrten zur Folge, ihr Wissen umfaßte auch die zeitgenössische Naturphilosophie — die damals erst ebenso viele Jahrhunderte alt war als sie heute an Jahrtausenden zurückliegt.

War bereits im Bewußtsein der altjüdischen Naturphilosophen die Wissenschaft an die Stelle einer Religion getreten? Wir wissen es nicht, aber die Gründe, aus welchen der englische Gelehrte Clive Staples Lewis „die gesetzlos angewandte Wissenschaft“ als „Sohn und Erbe der Magie“ bezeichnet, sind uns nicht unverständlich. Er versteht darunter eine Wissenschaft, die sich vom moralischen Gesetz emanzipiert, um nur noch dem Gesetz zu dienen, das die moderne Naturwissenschaft sich selbst gestellt hat: totale Erkenntnis der Natur und totale Herrschaft über sie; das entsprechende gesellschaftspolitische Ziel würde in einer totalen Herrschaft über den Menschen bestehen. „Freiheit der Wissenschaft“ — die ja ebenso wie die Willensfreiheit eine Freiheit zum Guten wie zum Bösen ist — kann auch in der modernen Welt die sittlichen Werte der Religion nicht ersetzen.

Für die Grundlagen einer christlichen Konzeption in der Gesellschaftspolitik dankt der Verfasser namentlich seinen verstorbenen Hochschullehrern Geheimrat Professor Dr. Adolf Weber und Geh. Hofrat Professor Dr. Otto von Zwiedineck-Südenhorst. Ganz besonderen Dank schuldet der Verfasser Herrn Professor Dr. Johannes Messner für sein Vertrauen, für seine Anteilnahme und für die Ermütigung zur vorliegenden Publikation; ihm gebührt außer meinem Dank auch die Widmung dieser Arbeit.

Wertvolle Mitarbeit bei der Durchsicht aller Korrekturen hat Herr Wilhelm Waldmann (München) geleistet; auch für die selbständige Anlage der beiden Register darf ich ihm herzlich danken; Herrn Dr. Franz Streicher (München) danke ich für das Mitlesen der Fahnenabzüge. Die Arbeit wurde im Februar 1964 abgeschlossen; seither erschienene Literatur konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden.

München, im Juli 1964

Otto J. Kraus

Inhalt

1. Kapitel: Die menschliche Gesellschaft	15
§ 1. Die Gesellschaftsformen	15
§ 2. Die soziale Zivilisation	20
§ 3. Determinismus und Voluntarismus in der Sozialgeschichte	31
2. Kapitel: Soziale Strukturpolitik	48
§ 4. Das Leitbild der idealen Gesellschaft	48
§ 5. Der soziale Nutzen und das Gemeinwohl	59
§ 6. Die Sozialverfassung	64
§ 7. Das politische Herrschaftssystem	91
3. Kapitel: Soziale Entwicklungspolitik	109
§ 8. Der technische Fortschritt	109
§ 9. Das wirtschaftliche Wachstum	117
§ 10. Die neue Weltgesellschaft	121
4. Kapitel: Kulturpolitik	126
§ 11. Wesen und Entstehung der Kultur	126
§ 12. Bildungspolitik	170
§ 13. Kultur und Gesellschaft	183
5. Kapitel: Die sozialen Ideen	193
§ 14. Idee und Utopie	193
§ 15. Fortschritt und Entwicklung	198
§ 16. Ideen und Prinzipien in der sozialen Welt	205
6. Kapitel: Die Gesellschaftspolitische Konzeption	210
§ 17. Gesellschaftspolitik zwischen Natur und Geist	210
§ 18. Zusammenfassung und Ergebnis	218
Namenverzeichnis	253
Sachverzeichnis	256

Erstes Kapitel

Die menschliche Gesellschaft

§ 1. Die Gesellschaftsformen

Eine Betrachtung der sozialen Vorgänge und Erscheinungen kann unter verschiedenen Gesichtspunkten erfolgen — und von diesen ist es dann abhängig, was man unter „menschlicher Gesellschaft“ versteht, bzw. wie man den Gesellschaftsbegriff definiert.

Erstens kann man den Aufbau einer Gesellschaft und ihre Zusammensetzung studieren. Wenn und solange sie auf eine einzige Gesellschaft beschränkt bleibt, muß eine solche Strukturanalyse idio-graphisch sein. Die Ergebnisse einer derart individuellen Strukturanalyse führen uns aber nicht weit, wenn wir das Wesen der Gesellschaft an sich und ihre einzelnen Erscheinungsformen erforschen wollen. Auf dem Wege zu diesem Ziele muß unsere Analyse auf mehrere Arten der Gesellschaft ausgedehnt werden; nur bei einer Reihenuntersuchung lassen sich Vergleiche anstellen — Vergleiche zwischen Gemeinsamkeiten und Unterschieden, die an den untersuchten Forschungsobjekten entdeckt werden.

Als Ergebnis dieser *komparativen Strukturanalyse* läßt sich eine *Morphologie* der Sozialstrukturen ableiten. Es handelt sich dabei um eine soziale Gestaltungs- und Formenlehre, um eine Systematik der Gesellschaftsformen, die sich aus dem *vertikalen* Aufbau der sozialen Schichten einerseits, der *horizontalen* Zusammensetzung ihrer *Strukturelemente* andererseits ergibt¹.

Andererseits läßt die *Schichtenordnung* der sozialen *Vertikalstruktur* sowohl als die Zusammensetzung der sozialen Strukturelemente jene allgemeinen Grundsätze oder Prinzipien erkennen, die bei der Entstehung einer (neuen) Gesellschaftsform verwirklicht worden sind. Solche Grundsätze können die politische Herrschaft, die Eigentumsverfassung oder die Wirtschaftsordnung unmittelbar angehen — in-

¹ Zum Unterschied zwischen vertikaler Stufengliederung und horizontaler Zusammensetzung vgl. Otto Kraus, Grundfragen der Wirtschaftsphilosophie, Berlin 1962, S. 185.

direkt betreffen sie immer die Grundlagen der *sozialen Macht*; sei es in der Politik, sei es im Wirtschaftsleben.

Zweitens aber kann man auch von den *Veränderungen* der historischen Strukturformen ausgehen, die sich im Laufe der Weltgeschichte an der menschlichen Gesellschaft gezeigt haben. Seit ihrer Entdeckung durch *Heraklit* (535—475) ist die Idee der Veränderung das Grundprinzip jeder dynamischen Betrachtung von Weltall und Menschheit geblieben, und schon Platons Schüler *Dikaiarchos* hat im vierten Jahrhundert v. Chr. die erste „Wirtschaftsstufentheorie“ aufgestellt; dieses Dreistufensystem „Jägertum-Hirtentum-Ackerbau“ ist mit einem Alter von 23 Jahrhunderten wohl die älteste sozialhistorische Konzeption der Menschheit. Eine aufsteigende Entwicklungstheorie („Ascendenztheorie“) hingegen vertraten (im Gegensatz zu Plato und Aristoteles) schon *Empedokles* von Agrigent (490—430) sowie Platons Neffe und Nachfolger *Speusippos*.

Demzufolge kommt die *dynamische* Betrachtung der Gesellschaftsformen nicht nur zu einer Ableitung von *Stufenfolgen* der Sozialstruktur im historischen Zeitablauf, sondern sie kommt auch zu der Neigung, *Gesetze der historischen Entwicklung* aufzustellen. Diese Versuche entspringen der Überzeugung, daß eine wissenschaftliche Behandlung der Probleme der Politik und des Soziallebens nur dann möglich sei, wenn es gelänge, den *Sinn* der menschlichen Geschichte zu erfassen und zu deuten². ... Der Sinn, der dem in Wirklichkeit bloß ursachenverbundenen historischen Ablauf beigegeben wird, aber enthüllt sich in der Aufdeckung der ‚Tendenzen der historischen Entwicklung‘, der ‚geschichtlichen Gesetzmäßigkeit‘, des ‚gesetzmäßigen geschichtlichen Fortschritts‘ — wie immer man die Grundidee dieser sozialphilosophischen Richtung benennen mag. Die historischen Entwicklungsgesetze werden meist so konstruiert, daß aus ihnen Voraussagen abgeleitet werden über den zukünftigen Ablauf der Geschichte, das kommende Zeitalter oder die Endstufe der Menschheit².“

Andererseits ist aber die Erfüllung einer Voraussage noch durchaus keine *Sinnerfüllung*. Die Frage, ob es historische Gesetze gibt, die solchen Voraussagen wissenschaftliche Beweiskraft verleihen, — diese Frage hat mit dem *Sinn* der menschlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte ebenso wenig zu tun wie die Entdeckung der Naturgesetze mit dem Sinn des Naturgeschehens.

² Christian *Watrin*, Zur Grundlegung einer rationalen Gesellschaftspolitik, in: ORDO XIII, Düsseldorf und München 1962, S. 88.

Aber die Frage nach der Gesetzmäßigkeit historischen Geschehens ist auch nicht identisch mit der Frage nach dem *Ziel* der Geschichte — zumindest nicht nach dem welthistorischen *Endziel*. Denn das Prinzip der Naturgesetzlichkeit beruht auf der *Wiederholung des Gleichartigen* — während doch der Begriff des universalhistorischen „*Endzieles*“ einen bis zum *Ende* aller Geschichte bestehenden und demzufolge *unveränderlichen* Zustand postuliert.

Wenngleich eine Reihe von sozialen Denkern die Existenz eines solchen Endzieles stipuliert haben³, so kann doch von einer wissenschaftlichen Beweisbarkeit desselben in Wirklichkeit nicht die Rede sein⁴. Alle Ideologien, die man zum Zwecke einer derartigen Beweisführung ausgedacht hat, laufen entweder auf eine Sammlung von Metaphern oder auf einen Zirkelschluß hinaus. Ob die Protagonisten der sozialen Eschatologie allesamt „falsche Propheten“³ gewesen sind, soll hier nicht entschieden werden; sicher ist jedoch, daß ihre Prophezeiungen keine wissenschaftlichen Aussagen darstellen — mögen sie auch im Gewande derselben und mit dem (usurpierten) Anspruch auf wissenschaftlichen Wahrheitsgehalt vorgetragen worden sein.

Indessen soll mit diesen Ausführungen nicht die Möglichkeit eines Endzieles aller sozialen Geschichte schlechthin in Abrede gestellt werden. Unsere These besagt lediglich, daß es kein *wissenschaftlich bestimmbares* Endziel der Weltgeschichte gibt. Die Auffassung der deterministischen Sozial- und Geschichtsphilosophie geht dahin, daß die Geschichte nur dann einen Sinn haben könne, wenn ihr Verlauf ein bestimmtes Endziel erkennen läßt. Diese (m. E. unzutreffende) *Identitätshypothese* von Sinn und Ziel der menschlichen Sozialgeschichte ist der gemeinsame Ausgangspunkt des dialektischen wie des biologischen Determinismus.

In der Geschichte der Gesellschaft und der Menschheit im Ganzen besteht ein anderes Verhältnis zwischen Sinn und Ziel als im individuellen Menschenleben. Wenn die gesamte Sozialgeschichte einen Sinn haben soll, so muß sich dieser Sinn in jenem Ziel realisieren, das am Ende jeder historischen Entwicklung erreicht wird. Daraus ergibt sich, daß wir über den Sinn der Geschichte nur dann bestimmte Erklärungen abzugeben imstande sind, wenn uns dieses Endziel genau bekannt ist.

³ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band II: „Falsche Propheten“, Bern 1958.

⁴ Karl R. Popper, ebda., S. 133.