

# **Soziologiegeschichtliche Anmerkungen zur Karriere des Lebensbegriffs in der Soziologie**

---

DANIEL ŠUBER

»Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft.«  
(Wilhelm Dilthey)

Bekanntlich geht die Unterscheidung zwischen ›Erfahrung‹ als beobachtungsbasierter objektiver Erkenntnisprozess einerseits und ›Erleben‹ im Sinne des unreflektierten Fühlens andererseits bereits auf die antiken Denkschulen der ›Empiriki‹ bzw. ›Dogmatiki‹ und ›Methodiki‹ zurück (vgl. Jay 2006: 10). Glaubt man einem der einflussreichsten Philosophen des vergangenen Jahrhunderts, so wurde bereits im antiken Griechenland die entscheidende Fehlprogrammierung eingeleitet, die letztlich die »Krisis der europäischen Wissenschaften« herauf beschwore, indem hier nämlich die

»die Zweckidee ›Erkenntnis‹ und ›Wahrheit‹ des natürlichen Daseins [umgebildet] und der neugebildeten Idee ›objektive Wahrheit‹ die höhere Dignität, die einer Norm für alle Erkenntnis zu[ge]messen [wurde]« (Husserl 1962: 124).

Husserl darf vielleicht als einer der letzten Philosophen gelten, der den bereits um die Jahrhundertwende geläufigen Topos des Auseinandertretens von ›Wissenschaft und Leben‹<sup>1</sup> zum Anlass einer systematisch angelegten ›Selbstbesinnungsphilosophie‹ genommen hat.

---

1 In der Regel wird Nietzsches 2. ›Unzeitgemäße Betrachtung‹ als Ursprungspunkt dieser Semantik referiert (Nietzsche 1972). Als paradigmatisches Dokument siehe den Aufsatz des ›jungen‹ Eduard Sprangers ›Leben und Wissenschaft‹ aus dem Jahre 1905 (Spranger 1980). Für eine allgemeine Rekonstruktion vgl. Fitzi (2006).

Auch wenn man die Bedeutung Husserls als Historiker nicht überbewerten darf (vgl. Orth 1999: 62ff.), so kann als unbezweifelt gelten, dass der moderne Wissenschaftsbegriff von Bacon über Descartes bis zu Kant letztlich auf der Prämisse basiert, dass allein das durch Induktion gewonnene Wissen verallgemeinerbar bzw. »apodiktisch« (Kant) sei, nicht dagegen die Resultate der ›inneren Erfahrung‹.<sup>2</sup> Descartes hat entsprechend dem Lebensbegriff jegliche Relevanz abgesprochen« (Piepmeyer 1980: 65). Erst Hegels dialektische Begriffslogik begründete die Möglichkeit, »den Begriff der Erfahrung aus der Sphäre der Sinnlichkeit in die Sphäre der reinen Begriffe« (Stegmaier 1997: 206) zu übertragen. ›Erfahrung‹ erhält bei Hegel dadurch, dass er sie zum Motor der ›dialektischen Bewegung‹ machte<sup>3</sup>, einen weitaus stärkeren Sinn erhalten als noch bei Kant, bei dem er für die »bloße Anwendung von Begriffen auf sinnliche Eindrücke« (ebd.) stand. Für diesen Prozess der Selbsterkenntnis des ›Bewußtseins‹ hat Hegel schließlich auch den Begriff ›Leben‹ verwendet (vgl. Dierse/Rothe 1980: 76). Dass Hegels Aufnahme des Lebensbegriffs in seine Wissenstheorie wirkungsgeschichtlich kaum Früchte getragen hat, lässt sich vielleicht daran ablesen, dass Wilhelm Dilthey, über den sogleich noch intensiver verhandelt wird, noch um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20. Jahrhundert das allgemeine »Mißtrauen gegenüber dem innern Erleben« (1990: 279) denunzierte.

Für die nachstehende Skizze der ›Karriere‹ des Lebensbegriffes in der modernen deutschen Soziologie scheint es daher geboten, zunächst die Verbindungslien, die von dem philosophischen Diskurs zu den Anfangskonzepten der Soziologie führen, herauszustellen. Dies erfordert einen etwas genaueren Blick auf die geistesgeschichtliche Positionierung des Lebensbegriffs im Ausgang des 19. Jahrhunderts, also der Geburtsepoke der Soziologie.

### ›Leben‹: Eine begriffshistorische Verortung

Wie hier nur angedeutet werden kann, ist die Fundierung der Soziologie durch Simmel und Weber – aus einer (begriffs-)historischen Perspektive – nicht nur als Teilbewegung einer »epochale(n) Wende« (Koselleck 1991: 133) anzusehen, sondern auch als eine spezifische »Hinwendung zur Wirklichkeit« (ebd.: 123). Das Eintreten für eine autonome wissenschaftliche Perspektive auf gesellschaftliche Erfahrung stand in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts nämlich in Konkurrenz zur Formulierung von al-

2 Siehe hierzu auch den Beitrag von Arpad Szakolczai in diesem Band.

3 »Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird« (Hegel 1986: 78).

ternativen Kollektivsingularen wie »das Leben, die Gesellschaft, die Geschichte, die Sprache, die Erfahrung, das Erlebnis, die Interessen, die Bedürfnisse und vieles andere mehr« (ebd., 122). Der Begriffshistoriker Reinhart Koselleck hat eindringlich demonstriert, dass im Ausgang des 19. Jahrhunderts in den geisteswissenschaftlichen Debatten vor allem ein Kampf zwischen alternativen Begriffsprägungen ausgetragen wurde, die allesamt mit dem Anspruch unterbreitet wurden, die im Zuge der allgemeinen Devaluierung des Hegelschen Systems hinterlassene Leerstelle, die Hegels ›Epochenbegriff‹ des ›Geistes‹ hinterließ, zu füllen und damit den sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausdifferenzierenden Einzelwissenschaften ein alternatives, Einheit stiftendes Prinzip zur Verfügung zu stellen.

Dass auch an den Gründervätern der Soziologie diese Debatten keineswegs spurlos vorbei gingen, sondern sich diese zum Teil vehement in diese Diskussionen eingemischt hatten, soll im Weiteren angedeutet werden (vgl. Šuber 2007). Dabei bräuchte man zunächst etwa nur an Simmels Schilderung zurück zu denken, die – im übrigen ganz im Sinne Kosellecks – beschrieben, dass jede Kulturepoche einen Begriff empor bringt, »auf den alle Gedankenwege, als suchten sie erst an ihm ihre Orientierung, zu gehen« (2000: 53). Für seine Zeit diagnostizierte er, dass »mit dem 20. Jahrhundert die mechanische Bewegung ihre Stelle als letzte Instanz einem andern Begriff einzuräumen (scheint): dem Leben« (ebd., 54). Dass Simmel sich selbst als Lebensphilosoph betätigt hat, kann heute als allgemein bekannt gelten. Auch wenn die inspirierenden Quellen, die ihn dazu anhielten, das ›Leben‹ grundsätzlich als »letztbestimmende Instanz des Geistes« (Simmel 1957: 83) anzusehen, im Falle Simmels wohl eher auf Figuren wie Goethe, Schopenhauer, Nietzsche und Bergson zurückzuführen sind, muss insbesondere im Hinblick auf die in Deutschland geführten Debatten in Rechnung gestellt werden, dass es der epochalen Leistung Wilhelm Diltheys zuzuschreiben ist, die allgemeine Programmatik der »populären Lebensphilosophie« (vgl. Ringer 1987: 301f., Kühne-Bertram 1983, Heilmann-Vollmer 1985) mit nachhaltiger Wirkung auf die Ebene der Wissenschaftstheorie transponiert zu haben. Aus diesem Grunde fungiert er in unserer Rekonstruktionsskizze zugleich als Initiator des mittlerweile also schon mehr als ein Jahrhundert währenden Diskurses um eine lebensnähere Fundierung der sozialwissenschaftlichen Erkenntnistheorie.

## **Zur wissenschaftstheoretischen Nobilitierung des ›Lebens‹ durch Wilhelm Dilthey**

»Alle Wissenschaft ist Erfahrungswissenschaft« (1990: 128) verlautete Wilhelm Dilthey in seiner Vorlesung zur ›Einleitung in die Geisteswissenschaft‹. In welchem Sinne diese Aussage gemeint war, lässt sich keines-

falls mit einfachen begriffsgeschichtlichen Mitteln erläutern. Vielmehr muss man sich dieser Frage tentativ annähern. Einen ersten Hinweis auf die intendierte Zielrichtung gibt die folgende mündliche Bestimmung:

»So begreifen wir wohl: Wir stehen an dem Ursprunge der gesamten Geisteswissenschaften, indem wir die innere Wahrnehmung, die Erfahrung unserer eigenen Zustände zum Gegenstand der Betrachtung machen, der Analysis« (ebd., 277).

Dilthey selbst war sich über die Schwierigkeiten, den Erfahrungsbegriff zur Grundlage einer neuen Theorie der Geisteswissenschaften zu wählen durchaus im Klaren: »Es gibt nichts Zweifelhafteres als die unanalysierte innere Wahrnehmung und innere Erfahrung« (ebd., 278). Gleichwohl bezeichnete er schließlich seinen ersten Lösungsversuch dieser Aufgabe, die die Gestalt einer ›hermeneutischen Psychologie‹ (Kerckhoven/Lessing 1994/95: 66) annahm, explizit als ›Erfahrungswissenschaft‹ (ebd.). Zu der von Dilthey ausgehenden Motivik einer wissenschaftstheoretischen Rekonzeptualisierung des Erfahrungsbegriffs seien daher noch einige Worte verloren.

Diltheys Lebensprojekt einer ›Kritik der historischen Vernunft‹ setzte bekanntlich an einer Revision des klassisch-kantianischen Erfahrungsbegriffes an. Während Kants Vernunftskritik den Bereich der theoretischen Erkenntnis gegenüber demjenigen empirischer Erkenntnis strikt ab- und ›Erfahrung‹ damit zugleich aus dem Bereich wissenschaftlicher Erkenntnisse aussonderte, ging Diltheys Intention auf eine ›Rehabilitierung der praktischen Vernunft‹ (Riedel). Aus der berühmten ›Vorrede‹ zu seiner ›Einleitung in die Geisteswissenschaften‹, das heute immerhin auch von einigen wenigen Soziologen als ein »höchst wichtiges Theorieereignis in Deutschland« (Hahn 1999: 5) eingestuft wird, sind die beiden Stoßrichtungen, in welche Dilthey eine Erweiterung des wissenschaftstheoretischen Wissensbegriffs bewegen wollte, in programmatischer Formulierung zu entnehmen: Zum einen ging es ihm um eine Erweiterung des empiristischen und idealistischen Subjektbegriffs, denn:

»In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit« (Dilthey 1959: XVIII).

In Diltheys Augen hatte die klassische Erkenntnistheorie »die Erfahrung und die Erkenntnis aus einem dem bloßen Vorstellen angehörigen Tatbestand erklärt« (ebd.). Entsprechend zielte Diltheys ›Kritik‹ darauf ab, bei der Grundlegung der Geisteswissenschaften nunmehr den »ganzen Menschen [...], dies wollend fühlend vorstellende Wesen [...], zugrunde zu legen« (ebd.). An diese Forderung einer systematischen erkenntnistheoretischen Berücksichtigung der »Totalität unseres Wesens« (ebd.) war ein

zweiter Einwand geknüpft, den man als Motiv einer ›Dynamisierung‹ oder ›Historisierung‹ zusammenfassen kann. In Diltheys plastischen Worten war damit Folgendes angesprochen:

»Das Apriori Kants ist starr und tot; aber die wirklichen Bedingungen des Bewußtseins wie ich sie begreife, sind lebendiger geschichtlicher Prozeß, sind Entwicklung« (Dilthey 1982: 51).

Es galt also neben den emotiven, volitiven und imaginativen Fähigkeiten des Menschen auch in Rechnung zu stellen, dass sich die Parameter des menschlichen Erkennens im Wandel der Zeit verändern können.

Diltheys Bemühungen manifestierten sich schließlich darin, die traditionelle Erkenntnistheorie durch eine »Selbstbesinnungsphilosophie, welche den ganzen unverstümmelten Befund seelischen Lebens umfasst« (Dilthey 1957a: 151), zu ersetzen. Diese sollte von dem »fundamentalen Satz aller Philosophie« Ausgang nehmen: »Zusammenhang als ein realer ist nur in der Struktur des Lebens gegeben« (Dilthey 1990: 236). Dilthey hatte im Laufe seiner intellektuellen Entwicklungen diverse Lösungswege eingeschlagen, die jedoch allesamt dem primären Ziel untergeordnet waren,

»die Realität und objektive Gültigkeit der inneren Erfahrung zu erkennen und die Regeln uns deutlich zu machen, unter welchen eine objektive Auffassung des inneren Geschehens möglich wird« (ebd., 280).

Verbindlich blieb hier jeweils auch der Ausgangspunkt von einem erkenntnistheoretischen Strukturkonzept, das sowohl dem psychologischen Ansatz der mittleren Phase als auch der Hermeneutik der Spätphase zugrunde lag. Der Begriff des ›Lebens‹ kann insofern als Zentralbegriff von Diltheys Philosophie (vgl. Misch 1984: 32) aufgefasst werden, als dieser den angedeuteten Strukturzusammenhang anzeigte, den es zunächst psychologisch, dann hermeneutisch zu dekuvrieren galt. Die zuweilen auch in Frage gestellte Kontinuität zwischen den diversen Werkphasen kommt vielleicht am deutlichsten in einer Passage aus dem späten ›Aufbau‹ zum Vorschein, in der es heißt:

»Das Nächstgegebene sind die Erlebnisse. Diese stehen nun aber, wie ich hier früher nachzuweisen versucht habe, in einem Zusammenhang, der im ganzen Lebensverlauf inmitten aller Veränderungen permanent beharrt; auf seiner Grundlage entsteht das, was ich als den erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens früher beschrieben habe; er umfasst unsere Vorstellungen, Wertbestimmungen und Zwecke, und er besteht als eine Verbindung dieser Glieder« (Dilthey 1993: 90).

›Leben‹ steht bei Dilthey letztlich symbolisch für einen holistischen Strukturzusammenhang, in welchem sämtliche Wahrnehmungskapazitäten des Menschen gleichursprünglich und untrennbar aneinander gekoppelt sind. Entsprechend konnte Dilthey als erkenntnistheoretische Grundmaxime seiner »Logik des Lebens« (Kühne-Bertram 2004: XIV) festhalten: »Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen« (1957b: 180). Auf dieser Grundlage wird nachvollziehbarer, weshalb Dilthey die zu seiner Zeit für selbstverständlich genommenen Idee einer voraussetzungslosen Erkenntnistheorie (vgl. Schnädelbach 2000) als »Illusion« (1957a: 150) abtun konnte, denn ›Denken‹ ist in dieser Konzeption stets schon im ›Leben‹ aufgehoben:

»Nur weil im Leben und Erfahren der ganze Zusammenhang enthalten ist, der in den Formen, Prinzipien und Kategorien des Denkens auftritt, nur weil er im Leben und Erfahren analytisch aufgezeigt werden kann, gibt es ein Erkennen der Wirklichkeit« (ebd., 83).

Unabhängig von der mehr oder minder erfolgreichen Einstellung seiner programmatischen Ambitionen durch Dilthey selbst<sup>4</sup>, bleibt festzuhalten, dass er seinen Zeitgenossen und Nachfolgern ein maßgebliches und einflussreiches philosophisches Grundprogramm überliefert hat, an dem sich auch noch die Gründerväter der modernen Soziologie – wenn auch selten explizit – abgearbeitet haben.

### ›Leben‹ als Kampfbegriff in der Philosophie

Bevor wir an diese Aufgabe herantreten, soll an dieser Stelle jedoch die Tragweite, Irritation und gelegentlich sogar als »Krisis« (Antoni 1950: 56) charakterisierte Wirkung der von Dilthey eingebrachten Lektion umrissen werden. Diese ist vielleicht am eindrücklichsten an der Art und Weise zu ermessen, in der sie seine vermeintlichen Antipoden und Konkurrenten zu Erwiderungen und Anpassungen, gleichgültig zunächst ob positiver oder negativer Natur, herausgefordert haben.

Für Rickert, dem Kopf der »Südwestdeutschen Schule« des Neukantianismus und allgemein als zentraler Widersacher Diltheys angesehenen Systematiker, bot der Begriff des ›Lebens‹ wiederkehrend Anlass zu hitzigen Streitschriften (vgl. Krijnen 2001: 374). Rickert grenzte seine eigene Art des Philosophierens stets und insbesondere gegen eine »intuitive Philosophie« ab, die im ›Erleben‹ ihre fundierende Einheit gefunden habe

---

4 Heute sieht man Diltheys Durchführung seines Revisionsprogramms in aller Regel als gescheitert an. Siehe dazu Schnädelbach (1974: 135), Lessing (1984: 304), Acham (1985: 29f.).

(1999: 23) – womit selbstredend in erster Linie Dilthey angesprochen war (vgl. Rickert 1922: X, 46). Eine derartige »Metaphysik der unmittelbaren Erfahrung« (1999: 24), so wandte er ein, sei kategorisch außerstande, die zentralen philosophischen Fragen zu lösen, da sie auf einem »Monismus« (ebd.) aufruhe. Ein solches »Einheitsstreben« (ebd.) führe notwendig zu einer Verkürzung des Weltbegriffs, dessen Vielheit und Reichtum die Philosophie zu entfalten habe. Für unseren Fragezusammenhang aufschlussreich ist der eigentümliche Sachverhalt, dass Rickert trotz der vehementen Ablehnung der »intuitiven Lebensphilosophie« durchaus nicht bereit war, seinen Gegnern die Definitionshoheit über den Lebensbegriff zu überlassen. Vielmehr entwarf er ein eigenes lebensphilosophisches Alternativprogramm. Unmissverständlich stellte er im Vorwort zur zweiten Auflage seiner ›Darstellung und Kritik‹ der Lebensphilosophie klar: »ich strebe selber eine Philosophie des Lebens an« (1922: X; im Original: gesperrt). Jedoch konnte es in den Augen des Neukantianers niemals darum gehen, die »volle Wirklichkeit des Seelenlebens zur Darstellung« (1957a: 168) zu bringen, sondern darum, »die prinzipielle Bestimmtheit der Geltung unserer konkret-inhaltlichen Erkenntnis der Welt« (Krijnen 2001: 128) zu eruieren. Denn allein Philosophie war nach seiner Auffassung in der Lage, das ›Weltganze‹ in den Blick zu bekommen (vgl. Rickert 1999: 1ff.). Die originale wissenschaftstheoretische Lebensproblematik Diltheys wird von Rickert also in seinen wertphilosophisch-transzendentalen Erklärungsansatz integriert und entstellt:<sup>5</sup>

»Was sie [die Lebensphilosophie; D.Š.] dabei behandelt, können wir das erlebende Subjekt auch im Sinne des unmittelbar ›lebendigen‹ Lebens nennen, denn indem die Philosophie die Akte des Wertens erforscht und ihren Sinn deutet, nähert sie sich damit dem Unmittelbaren so weit, wie sie ihm als Wissenschaft sich nur irgend zu nähern vermag« (1921: 313).

Eine ähnliche Adaptierungsstrategie lässt sich auch für den Begründer eines weiteren Konkurrenzansatzes nachweisen. Denn auch in Husserls Grundlegung der Phänomenologie

»(bestimmten) solche Schlüsselbegriffe wie Erlebnis und Leben, Anschauen und Denken, Wissen, Erkenntnis und Einsicht sowie nicht zuletzt Ausdruck und Bedeutung, Auslegung und Verstehen [...] Leitlinien der Forschung« (Ströker 1997/98: 152).

5 »Es ist die Frage, ob Windelband und Rickert die Einheit des Lebens nicht auf einen dermaßen entfernt liegenden Horizont projizieren, daß der Bedarf an Weltanschauung, den sie als eines der aufregendsten Phänomene ihrer Zeit erfuhren, in ihrer Philosophie keine Befriedigung finden konnten« (Griffoen 1998: 63).

Ernst Wolfgang Orth hat die »Äquivozität des Lebensbegriffs« (1999: 157) in Husserls Gesamtwerk herausgestellt und insgesamt fünf Bedeutungen unterschieden (ebd., 159). Symptomatisch für unseren am Beispiel Rickerts getroffenen Befund ist, dass auch Husserl sich gegenüber dem Einwand, die ihm etwa nach seiner transzendentalen Wendung der phänomenologischen Theorie in den *>Ideen I<* (1976) von 1913 weite Teile des Münchener und Freiburger Phänomenologenkreises entgegenbrachten, trotzig verwahrte:

»als ob ich mit dieser Wesensforschung an das tatsächliche Leben nicht herankomme und als ob ich historische und überhaupt Tatsachenforschung ausschließen wollte« (van Kerckhoven 1984: 151).

Auch wenn der folgende Sachverhalt von einigen wenigen Vertretern der Phänomenologie noch heute geleugnet werden mag, so konzediert mittlerweile das Gros der Interpreten, dass Husserls Ausgangspunkt vom »transzentalen ursprünglichen Leben« (1993: 338) auf einer anderen kategorialen Ebene anzusiedeln ist, als dasjenige, welches Dilthey in den Kulturschöpfungen verobjektiviert sah (vgl. Šuber 2008). Folgende Festlegung Husserls dürfte die Kluft zwischen seinem Anspruch und Ausführung verdeutlichen:

»Es handelt sich also in der Tat um eine ganz ›unnatürliche‹ Einstellung und eine ganz unnatürliche Welt- und Lebensbetrachtung. Das natürliche Leben vollzieht sich als eine ganz ursprüngliche, als eine anfangs durchaus notwendige Welthinweise, Weltverlorenheit. Das Unnatürliche ist das der radikalen und reinen Selbstbesinnung, der Selbstbesinnung auf das reine ›ich bin‹, auf das reiche Ichleben, und auf die Weisen, wie in diesem Leben, was in irgendeinem Sinne sich als objektives gibt, eben diesen Sinn und diese Geltungsweise als Objektives gewinnt; rein aus der inneren und eigenen Leistung dieses Lebens selbst« (1959: 121).

Die Zuwendung einiger der engsten Mitarbeiter Husserls – Landgrebe, Kaufmann, Jonas – zu Heideggers *›Daseinsphänomenologie‹* darf für sich bereits als Beleg für die Schwierigkeiten gelten, die man mit Husserls *›Lebensphilosophie‹* empfand. Heidegger selbst hatte sich spätestens zu Beginn der 1920er-Jahre von der transzentalphilosophisch gewendeten Phänomenologie verabschiedet, die er als Rückwendung zu einem neukan-tianischen Ausgangspunkt missbilligte. Nach seiner eigenen Darstellung sei es die »Geschichtslosigkeit der Phänomenologie« (Heidegger 1988: 75) gewesen, die ihn zur Suche nach philosophischen Alternativen und schließlich zu Dilthey führte.<sup>6</sup>

6 Siehe hierzu die Darstellungen bei Lembeck (1988: 9ff.) sowie Pöggeler (1963: 27ff., 1989: 255ff.).

Der Begriff des ›Lebens‹ und ›Erleben‹ stellt – wie man resümieren kann – ein Medium dar, über welches man diverse disziplinäre Diskurse und Denkrichtungen miteinander vermitteln kann. Wie sehr diese letztlich noch aktuelle Debatten in den Geistes- und Sozialwissenschaften prägen, soll weiter unten näher angedeutet werden. Zunächst steht ein Blick auf die Sozialwissenschaften an.

## **Soziologische ›Schwierigkeiten mit dem Erlebensbegriff‹**

In einem seiner inhaltlichen Relevanz nach vergleichsweise unterschätzten Beitrag zur ›Wissenschaftslehre‹ lesen wir bei dem Begründer der ›verstehenden Soziologie‹:

»Wenn man sagt, daß jedes ›Erlebnis‹ das Gewisseste des Gewissen sei, so trifft dies natürlich darauf zu, daß wir erleben. Was wir aber eigentlich erleben, dessen kann auch jede ›deutende‹ Interpretation erst habhaft werden, nachdem das Stadium des ›Erlebens‹ selbst verlassen ist und das Erlebte zum ›Objekt‹ von Urteilen gemacht wird, die ihrerseits ihrem Inhalt nach nicht mehr in ungeschiedener Dumpfheit ›erlebt‹, sondern als ›geltend‹ anerkannt werden« (Weber 1968: 104).

Bei Georg Simmel, der gelegentlich als der ›eigentliche‹ Erfinder der verstehenden Sozialwissenschaft gehandelt wird (vgl. Lichtblau 1994: 550), stößt man in der zweiten Auflage der ›Probleme der Geschichtsphilosophie‹ auf die ähnliche lautende Position, der gemäß man sozialwissenschaftliche Kategorien als »solche zweiter Potenz« anzusehen habe, die »an einem Material erst wirksam werden können, nachdem es die Kategorie des Erlebens passiert hat« (1997: 291). Damit greift Simmel der heute weithin bekannten Differenzierung Alfred Schütz' zwischen Konstruktionen erster und zweiter Ordnung vorweg. Denn auch Schütz, seinerseits ein Adept der ›verstehenden Soziologie‹, ging von der Grundüberzeugung aus,

»daß der Sinnzusammenhang, in welchen die wissenschaftliche Deutungsweise diese Welt einzuordnen unternimmt, nicht einer des lebendigen Erlebens, sondern einer der ordnenden Betrachtung ist« (2004: 89f.).

Nimmt man die hier gesammelten Eindrücke zusammen, so erscheinen die kritischen Einwürfe, die in fast regelmäßigen Abständen gegenüber der sozialwissenschaftlichen Konzeptualisierung von ›Erleben‹ hervorgebracht werden, durchaus gerechtfertigt. Denn in den zitierten Passagen dreier bedeutender Gründerfiguren der modernen Soziologie bekundet sich unisono eine große Skepsis gegenüber der Tragfähigkeit des Erlebnisbegriffes. Manch einer mag sich sogleich an die 1984 von Friedrich H. Tenbruck,

lancierten Rufe nach »Bewältigung der Sozialwissenschaften« erinnert fühlen. Im Sinne hatte er dabei eine Analyse und Überwindung des den Sozialwissenschaften zugrunde liegenden Weltbildes und dessen Folgen (vgl. Tenbruck 1984: 50). Dabei bezog Tenbruck seine Forderung auf die Beobachtung, dass in der soziologischen Auslegung der ›Wirklichkeit‹ in den Ansätzen der frühen wie auch der Nachkriegssoziologie

»Handeln zur Ausführung Rollen, Erziehung zur Sozialisation, Sozialisation zur Einübung von Verhaltensmustern, Verbindlichkeiten zu sozialen Normen, Gewissen und Verantwortung zu gesellschaftlichen Verkehrsregeln, Verfehlungen zu abweichendem Verhalten absinken« (ebd., 233f.).

Dies habe – um Tenbrucks bekanntes Verdikt anzuführen – nicht nur zur »Abschaffung des Menschen« aus der Soziologie geführt, sondern ebenso zur »Vernichtung von Person und Kultur« (ebd., 238).

Nicht minder kritisch urteilt wenige Jahre später auch Joachim Matthes in einer metatheoretischen Betrachtung des soziologischen Erfahrungsbegriffs.<sup>7</sup> Ähnlich wie Tenbruck detektierte er gewisse Aporien im »Stiftungsakt soziologischen Denkens« (Matthes 1992: 108). Zum eine wurde durch Durkheims Formulierung der ›Regeln der soziologischen Methode‹ mit bleibendem Erfolg eine strikte Trennung der wissenschaftlichen von der Alltagserfahrung inthronisiert (ebd., 103). Neben dieser sog. »Exterioritätsidee« (ebd., 109) habe jedoch darüber hinaus auch die im handlungstheoretischen Ansatz Max Webers implementierte »Individualisierung gesellschaftlicher Erfahrung« (ebd., 109) den Sachverhalt, dass »die eigenwertige Beachtung der gesellschaftlichen Erfahrung für die Konstitution der soziologischen Erfahrung« ausgeschlossen bleibe, verstärkt. Noch für die gegenwärtige Lage vindiziert Matthes »große Schwierigkeiten [...], Modi der Erfahrungsbildung als Tätigkeit, als Handeln, als auch soziales Handeln zu begreifen« (ebd., 111). Unisono mit Matthes fasst auch Jürgen Gebhard zusammen, dass

»die Scheidelinie zwischen ›wissenschaftlicher‹ und ›nicht-wissenschaftlicher‹ Erfahrung nach anderen Kriterien bestimmt werden (muss), als dies die herrschende Sozialwissenschaft und die Wissenschaftstheorie in der Regel tun« (1992: 66).

---

7 Man kann hier sogar eine Ausweitung der Tenbruckschen Perspektive wahrnehmen, da Matthes nun auch Webers Gründungsakt, die bei Tenbruck bekanntlich (mit demjenigen Simmels) als Ausnahmefall firmiert (Tenbruck 1984: 231), mit in die Kritik nimmt (Matthes 1992: 108f.). Matthes bezieht sich im Übrigen positiv auf Tenbrucks Beschreibungen der Wirkungen des soziologischen Weltbildes (ebd., 115).

Obgleich hier weder die Intention noch die Relevanz der hier paradigmatisch ausgeführten Reflexionen Tenbrucks und Matthes grundsätzlich angezweifelt werden sollen, möchten wir im Folgenden jedoch auf einen zu diesen Deutungen quer stehenden Ideen- und Wirkungsstrang hinweisen, der ein etwas anderes Licht auf das soziologische Verhältnis zu Kategorien wie ›Erfahrung‹ und ›Erleben‹ wirft und das zuvor dargelegte einseitige Bild zu relativieren erlaubt.

## ›Leben‹ in den erkenntnistheoretischen Konzeptionen der klassischen Soziologie

Das Verdachtsmoment, dass die epistemologische Gestalt der modernen deutschen Soziologie, wie sie von Simmel und Weber begründet wurde, gerade nicht, wie es sehr häufig angenommen wird<sup>8</sup>, auf neokantianischen Wurzeln aufruht, sondern die ›verstehende Soziologie‹ – in den auf Weber gemünzten Worten von Johannes Weiß – »genau die durch die Diltheysche ›Kritik der historischen Vernunft‹ hindurchgegangene Gestalt dieser Wissenschaft (repräsentiert)« (1992: 355), ist schon älteren Datums, muss aber heute noch immer als Minderheitenposition eingestuft werden. In den vergangenen Jahren scheint sich so etwas wie eine neue Zuwendung zu den lebensphilosophischen Elementen in den Wissenskonzeptionen der soziologischen Klassiker herausentwickelt zu haben. Im Falle Webers ist eine solche Interpretationsrichtung am längsten und eindringlichsten fundiert.<sup>9</sup> Bei Simmel scheint sie dagegen erst im Entstehen begriffen.<sup>10</sup> Sogar Durkheims Konzipierung der Soziologie in seinem Spätwerk ist kürzlich parallel zu Diltheys Wissenschaftsmodell gelesen worden (Schmaus 2007: 93ff.).<sup>11</sup> In Bezug auf Schütz' Konzipierung der Soziologie hatte Gurwitsch schon in den 1970ern den Eindruck geäußert, dass in der »Phänomenologie der natürlichen Einstellung eher die Erfüllung der Intentionen Diltheys als derjenigen Husserls« (Srubar 1983: 69) erkennbar sei und daher eine Interpretationsperspektive empfohlen, welche die »Schützschen

8 Siehe exemplarisch folgende Bemerkung: »Along with Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask, and Max Weber, Georg Simmel contributed to the neo-Kantian efforts to develop the so-called ›human sciences‹« (Adair-Toteff 1994: 3).

9 Siehe bereits Wanstrat (1950) sowie Baier (1981/82). Wilhelm Hennig's (1987a, 1987b) Arbeiten zu Nietzsches Einfluss auf Weber haben hier sicher verstärkend gewirkt und Anlass für Weiterführungen gesorgt. Arbeiten jüngeren Datums sind Stauth/Turner (1986), Weiß (1992), Stauth (1994), Hettling (1997), Fischer (1999), Häußling (2000), Morikawa (1991).

10 An erster Stelle wäre hier Fitzis (2002) Rekonstruktion des Zusammenhangs zwischen Simmels Sozialtheorie und seiner Lebensphilosophie anzuführen.

11 Siehe zum lebensphilosophischen Einfluss bei Durkheim auch Moebius (im Erscheinen).

Begriffe und Theorien unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für das von Dilthey begonnene und von einigen seiner Nachfolger fortgesetzte Werk (betrachtet)« (Gurwitsch 1971: XXXVIII). Zuletzt sei noch auf Karl Mannheims Wissenssoziologie verwiesen, in der man jüngst deutliche Spuren der Lebensphilosophie Diltheys ausgemacht hat (vgl. Plé 1994/95, Šuber 2006).<sup>12</sup>

Diese oberflächliche Auflistung soll zunächst nur andeuten, dass selbst die soziologischen Klassiker ganz offenbar ein durchaus engeres Verhältnis zu einem lebensphilosophisch geprägten Programm der Überwindung rationalistischer Erkenntniskategorien und zur Hinwendung zu ›Wirklichkeit‹ im oben erörterten Sinne pflegten, als es gemeinhin angenommen wird und als es die Ausführungen Tenbrucks und Matthes' suggerieren. Daher soll auf einige wenige Bezugnahmen seitens der soziologischen Gründerväter auf ›Erfahrung‹ im Sinne Diltheys – oder genauer: ›Erleben‹ – etwas konkreter eingegangen werden.

Für Max Weber kann man – konträr zu dem zu Beginn dieser Einleitung vermittelten Anschein – ein ambivalentes Verhältnis zur Kategorie der vorwissenschaftlichen Erfahrung, welche Dilthey zum Ausgangspunkt seiner umfassenden Neuausrichtung der Epistemologie wählte, resümieren. In der eingangs zitierten Passage wurde deutlich, dass Weber die Möglichkeit des Hauptgeschäftes einer ›verstehenden Soziologie‹, nämlich ›deutende Interpretation‹, an die Voraussetzung knüpfte, unabhängig von der konkreten Erlebensdimension formulierbar zu sein. Doch nur einige Seiten später stößt man auf folgende Formulierung:

»›Verstehen‹ – im Sinne des evidenten ›Deutens‹ – und ›Erfahren‹ sind auf der einen Seite keine Gegensätze, denn jedes ›Verstehen‹ setzt (psychologisch) ›Erfahrung‹ voraus und ist (logisch) nur durch Bezugnahme auf ›Erfahrung‹ als geltend demonstrierbar« (Weber 1968: 115).

In dieser Bestimmung scheint Weber die Kategorie des ›Erfahrens‹ geradezu zur *conditio sine qua non* der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt zu stilisieren.<sup>13</sup> Welche konkrete wissenschaftstheoretische Funktion Weber dem ›Erleben‹ zugewiesen hatte, lässt sich nun genauer seiner ›Idealtypenlehre‹ entnehmen.

Weber ging es im ›Objektivitätsaufsatz‹ in erster Linie darum, die Autoren des ›Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik‹ an gewisse Regeln der Begriffsbildung zu binden. Anders als in der Konzeption seines vermeintlichen ›erkenntnistheoretischen Gewährsmannes‹ (Tenbruck

12 Eine Wechselbeziehung zwischen Lebensphilosophie und Wissenssoziologie hatte Landmann (1968: 15) bereits in den Sechzigern vermutet.

13 Eine ähnliche Ambivalenz in Webers Einstellung gegenüber der erkenntnistheoretischen Funktion des Erlebnisbegriffes hat die bemerkenswerte Studie von Manfred Hettling (1997: 51) herausgestellt.

1959: 574), Heinrich Rickert, war Weber nicht geneigt, die Stoffauswahl lediglich den ›subjektiven Wertinteressen‹ der Wissenschaftler zu überlassen, sondern forderte daher »die Bezugnahme auf ein positives Wissen von ›Regeln des Geschehens‹« (ebd., 276). Weber charakterisierte diesen Wissenstypus näher als »aus der eigenen Lebenspraxis und der Kenntnis von dem Verhalten anderer geschöpftes ›nomologisches‹ Erfahrungswissen« (ebd., 277). Keineswegs nur die Begriffskonstitution wurde von Weber an »Erfahrungswissen« zurück gebunden, sondern dieses sollte in einer weiteren wissenschaftstheoretischen Hinsicht zentral sein, nämlich für die Evaluation der Ergebnisse wissenschaftlichen Arbeitens:

»Die objektive Gültigkeit alles Erfahrungswissens beruht darauf und nur darauf, daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn subjektiv, nämlich die Voraussetzung unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des Wertes derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag« (1968: 212f.).

Übereinstimmung mit »Erfahrungswissen« sollte in Webers ›Wirklichkeitswissenschaft‹ das Kriterium für die Gültigkeit einer sozialwissenschaftlichen Deutung abgeben. Er sprach in diesem Sinne auch häufig von »Erfahrungswahrheit« (Weber 1968: 112, 125, 155, 261).

Die hier skizzierte spannungsvolle Konstellation, die in Webers Einschätzung der Bedeutung des vorwissenschaftlichen Erfahrungsgrundes angelegt zu sein scheint, soll hier nicht weiter aufzulösen versucht werden, sondern scheint symptomatisch zu sein. Denn wir begegnen ihr auch noch in Simmel wieder.

Wie aus folgender Beschreibung aus Simmels Spätphase heraus sticht, erachtete auch er ganz im Sinne Diltheys nicht das ›Erkennen‹, sondern vielmehr das ›Erleben‹ als einen ursprünglichen Akt, welcher die Wissenskonstitution anleitet:

»Im Erkennen reagieren gewisse differentielle Seiten unseres Wesens auf die Dinge oder bilden die Vermittlungen unseres Weltverhältnisses; als Erleben aber dürfen wir wohl die von viel breiteren und ganz fundamentalen Schichten vollzogene Antwort unserer Gesamtexistenz auf das Dasein der Dinge bezeichnen, unsere Seite des Verhältnisses zwischen einem Objekt und der Ganzheit oder Einheit unseres Seins« (2000: 321f.).

Nicht mit dem ›Denken‹, sondern dem ›Erleben‹, so lässt sich Simmels Position konkretisieren, »fängt also, absolut genommen, auch die Erkenntnis an« (ebd., 322). Wesentlich prägnanter kann man Diltheys lebensphilosophische Argumentationsfigur, wonach das ›Erkennen‹ nicht hinter das ›Leben‹ zurückgehen könne, kaum paraphrasieren. Doch ähnlich wie Weber war auch Simmel durch diesen erkenntnisanthropologischen Befund

keineswegs zu der wissenschaftstheoretischen Konsequenz getrieben, die Grenze zwischen ›Erkennen‹ und ›Erleben‹ einzureißen. In scheinbar gezielter Distanzierung von Dilthey folgerte er,

»daß das Objekt, vom Leben aufgenommen und bearbeitet, sich von dieser vitalen Bedingtheit löst und als erkanntes zu einem selbständigen Bilde, in sachlich ideeller Sphäre wird« (ebd.).

Folglich erhielten die wissenschaftlichen Formungen gegenüber ihrem Grundmaterial einen Unabhängigkeitsstatus zugesprochen. Am Beispiel der Form ›Geschichte‹ hatte Simmel das Verhältnis zwischen ›Leben‹ und ›Erkenntnis‹, folgendermaßen geschildert:

»Die Historie aber isoliert gerade die einzelne Reihe, drängt das Lebensganze zurück, zu dem jede sich mit den anderen verwebt, fingiert gewissermaßen ein Leben, dessen Inhalte auf die Schnur eines Begriffes aufgereiht sind, während das wirkliche Leben gerade durch die unzähligen Unterbrechungen der Reihen entsteht, die ein fortwährendes Zurückgreifen, Darüberhingreifen mit sich bringen« (ebd., 330).

Die beiden Illustrationen von Webers und Simmels epistemologischen Ausgangspunkten führen vor Augen, dass die von Dilthey ausgegangene Herausforderung des klassischen Wissenschaftskonzepts, das um die Jahrhunderte erfolgreich von den diversen Schulen des Neukantianismus verteidigt wurde (vgl. Fellmann 1981: 178, Vollhardt 1986: 188, Tenbruck 1994: 71), keineswegs spurlos an den Begründern der Soziologie vorbei gegangen sind. Wie gesehen, wären sowohl Weber als auch Simmel derjenigen Theoriebewegung subsumierbar, die sich für eine stärkere Beachtung der lebenspragmatischen Grundlagen des Erkennens stark gemacht hat, sodass sich die These, welche Horst Müller (1960) bereits 1960 in Bezug auf Simmels Verhältnis zur Lebensphilosophie gemünzt hatte, umkehren ließe. Hatte Letzterer konkludiert, dass – wie Gregor Fitzi zusammenfasst – »die gesamten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gedanken Simmels, trotz Ausgehens vom Kantschen Kritizismus, auf einer lebensphilosophischen Konzeption beruhen« (Fitzi 1996: 90), so würde ich eher für die Deutung plädieren, dass Simmel und Weber von lebensphilosophischen Prämissen ausgingen, aber wissenschaftstheoretisch neukantianische Lösungswege vorzogen.<sup>14</sup>

---

14 Es ließe sich über den deutschen Kontext hinaus auch nach Frankreich zeigen, wo Durkheim in den letzten Jahren seines Lebens durch die Beschäftigung mit dem amerikanischen Pragmatismus mit ganz ähnlichen programmatischen Forderungen nach Überwindung des klassisch-idealistischen Subjekt-Objekt – Dualismus vertraut wurde. Durkheim stellte sich – trotz aller Kritik – hinter das pragmatistische Grundanliegen einer ›Erneuerung des

In diese Reihe fügt sich letztlich auch Karl Mannheims erkenntnistheoretische Ausrichtung der Wissenssoziologie. Wie wohl kein weiterer Soziologie vor oder nach ihm, hat Mannheim sich explizit zu Diltheys Wissenstheorie bekannt. In seinen erkenntnisphilosophischen Schriften, die der Abfassung seiner Soziologie des Wissens vorausgingen, hatte sich Mannheim eindringlich mit den alternativen Theorien der geisteswissenschaftlichen Wissensbegründung auseinander gesetzt und war dabei zu dem Schluss gekommen, dass Dilthey das »Problem der Eigenart geisteswissenschaftlicher Erkenntnis von einem diesen Disziplinen kongenialeren philosophischen Boden zu erfassen versuchte« (1980: 178) als etwa Neukantianismus und Phänomenologie. Er stellte sich ausdrücklich hinter Diltheys Postulat einer systematischen wissenschaftstheoretischen Aufarbeitung der »alltäglichen bzw. »allgemeinen Welterfahrung« (ebd., 150). Schon der ›junge‹ Mannheim, so Kettler/Meja/Stehr, habe die Erkenntnistheorie als Wissensfundierungsinstantz durch eine »dynamisch-historische Lebensphilosophie« (1980: 19) ersetzen wollen. Die Umwege, die aus einer ›soziologischen Theorie der Kultur‹, deren Begründung dem damals 29jährigen am Herzen lag, eine Soziologie des Wissens hervorgehen ließen, können hier unberücksichtigt bleiben. Hier muss stattdessen der Hinweis genügen, dass sich hinter der im Vergleich zum frühen Ansatz umfassend geänderten Terminologie noch immer Denkfiguren verbergen, die auf die lebensphilosophische Axiomatik Diltheys verweisen (vgl. Šuber 2006, 2007: 383ff.).

Die hier geschilderten Eindrücke können vielleicht als Illustrationen einer These herhalten, derzufolge die moderne Soziologie als »Erbin« (Weiß 1993: 46) und als »moderne Nachfolgerin der Philosophie« (Krasnodebski 2003: 111) anzusehen sei, deren Heraufkunft einherging mit dem Nachweis der »Unterlegenheit und Schädlichkeit philosophischen Denkens« (Weiß 1993: 46). Soziologiehistoriker sprechen in diesem Zusammenhang auch von einer »Soziologisierung« der philosophischen Reflexi-

---

traditionellen Rationalismus« (Durkheim 1987: 11). Die jahrzehntelang weitgehend unbeachtet gebliebenen Pragmatismus-Vorlesungen sind in den letzten Jahren einer fundamentalen Neubewertung unterzogen worden (Gross 1997, Rawls 1997, 2004). In diesem Kontext wurde schließlich auch gegen das verbreitete Bild, wonach Durkheims Wissenstheorie auf idealistischen Boden basiere, argumentiert. Joas sieht in diesen Quellen – ähnlich wie Rawls – eine »empirische Wende der Konstitutionsproblematik« (1987: 261) angelegt. Da man vom amerikanischen Pragmatismus eine nur mittelbare Wirkung auf die Konstitution der deutschen Soziologie ausgehend vermuten darf, wird in dieser Einleitung nicht weiter auf zweifellos vorhandenen programmatischem Übereinstimmungen zwischen Lebensphilosophie und Pragmatismus eingegangen. Siehe dazu etwa die Studie von Fellmann (1993), in der William James der lebensphilosophischen Strömung subsuviert wird.

on« (Rehberg 1981: 162) bzw. einer »Soziologisierung der Sinnfragen« (Clam 2002: 13) und deuten damit auf die Ersetzung von Philosophie durch Soziologie hin. Auch wenn man derartige Schlussfolgerung für zu weitgehend halten mag, so belegen die Ausführungen immerhin, dass sich die Gründerväter der deutschen Soziologie auf intensivere Weise mit epistemologischen Grundproblemen und den zu ihrer Lösung eingebrachten philosophischen Angeboten befasst haben, als es gemeinhin angenommen wird.

In welcher Form sich eine grundlagentheoretisch orientierte, Begriffe von ›Erfahrung‹ und ›Erleben‹ aufgreifende Debatte in der postklassischen Phase der Soziologie fortgesponnen hat, soll nun in groben Zügen skizziert werden. Dabei können nur einige Stationen identifiziert werden, an denen das Desiderat einer kritischen Überarbeitung des sozialwissenschaftlichen Erfahrungs begriffs vergleichsweise deutlich hervorschien.

## **Zur ›Kritik der sozialwissenschaftlichen Erfahrung‹ in der Nachkriegszeit**

### **Die deutsche Debatte**

Die eindeutig lebensphilosophisch inspirierten Anknüpfungen der Soziologie, die bei Mannheim besonders sichtbar waren, sind in der Historiographie der Soziologie sehr lange unentdeckt geblieben. Über die Gründe lassen sich diverse Spekulationen anstellen. Zum einen mag dies sicher der allgemeinen Unwilligkeit der deutschen Nachkriegssoziologen geschuldet sein, die eigene disziplinäre Vergangenheit selbstreflexiv zu rekapitulieren.<sup>15</sup> Stattdessen entschied man sich in der Mehrheit, nicht an die durch Weber, Simmel, Schütz vermittelten Traditionen anzuknüpfen. Bekanntlich hat erst Parsons' Reimport der europäischen soziologischen Traditionen hier befreiend gewirkt. In der Atmosphäre des Endes der 60er und zu Beginn der 70er Jahre wurde der Einfluss der deutschen Lebensphilosophie nicht nur auf das ›tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie‹ (Lenk 1964), sondern deren Folgen im Hinblick auf den deutschen Faschismus (Lieber 1974) aus ideologiekritischer Distanz schließlich doch aufgearbeitet worden. In der Bedeutung, die man der Lebensphilosophie im Hinblick auf die Ermöglichung des Faschismus attribuierte, dürfte zweifellos der Hauptgrund dafür liegen, dass eine Wiederentdeckung der Lebensphilosophie nur sehr zögerlich stattfand (vgl. Fitzi 1996: 89).<sup>16</sup>

15 Erinnert sei an Kurt Lenks (1961: 227) Feststellung, dass noch bis 15 Jahre nach Kriegsende noch immer keine verlässliche deutschsprachige Geschichte der Soziologie erschienen war.

16 Eine maßgebliche Kritik der ideologiekritischen Perspektive auf die Lebensphilosophie hatte Landmann (1968: 12ff.) lanciert.

Vor diesem Hintergrund dürfte es vielleicht weniger überraschend sein, dass eine systematische Verknüpfung des geisteswissenschaftlichen Erbes mit der soziologischen Tradition wiederum von einem nordamerikanischen Soziologen, nämlich Edward Tiryakian (1965), versucht wurde. Dieser hatte jedoch in dem Kompositum »existential phenomenology« die Anliegen Diltheys, Husserls und Heideggers bis zur Ununterscheidbarkeit amalgamiert. Erhellender war hier eindeutig Thomas Luckmanns Anknüpfung an die phänomenologische Tradition. Aus seiner Perspektive war die bereits von Weber aufgeworfene Fragestellung, »wie Wissenschaft, falls überhaupt, den Sinnzusammenhang menschlicher Existenz in Gesellschaft und Geschichte aufklären kann« (1999: 309), keineswegs beantwortet. Er sieht die Soziologie seither in einer Krise befangen, die von der von Luckman als »skandalös« empfundenen »Abtrennung der wissenschaftlichen Konstrukte und Erklärungen von der lebensweltlichen Praxis« (ebd., 312) herrührte. Luckmann betont daher seit den 1970ern unentwegt die »Notwendigkeit einer allgemeinen Theorie des Wissens« (1980: 10). Bekanntermaßen erschien ihm die späte phänomenologische Theorie Husserls als Erfolg versprechender Ausgangspunkt, diese Lücke zu schließen – jedoch, wie er zugleich betont, nur »unter bestimmten Umständen« (ebd.). Aus der von Schütz/Luckmann begründeten Grundperspektive sind diverse Richtungen einer nicht-naturalistischen, teilweise ›verstehenden‹ Soziologie hervorgegangen, die sich teilweise in weiter Distanz von der Phänomenologie positioniert haben. So betrachtet Eberle sowohl die Ethnomethodologie als auch Goffmans Rahmenanalyse sogar als »Konkurrenzunternehmen« (Eberle 2000: 68) zu Schütz' ursprünglichem Ansatz. Auch ist durchaus nicht eindeutig, wie sich die diversen Schulrichtungen einer ›verstehenden Soziologie‹, die sich als Abkömmlinge der Phänomenologie betrachten, zu den phänomenologischen Ausgangspunkten wirklich verhalten. Der skeptische Befund Walter L. Bühls aus dem Jahr 1972, dass es der Soziologie trotz mehrfacher Ansätze noch immer nicht gelungen sei, das Paradigma einer ›verstehenden Soziologie‹ mit Erfolg zu etablieren (Bühl 1972: 7, 10), scheint daher noch immer nicht ganz überholt. Seine Behauptung, dass die Anstrengungen der Nachkriegssoziologie samt der diversen Runden der ›Erklären/Verstehens‹-Debatten sogar weniger ergiebig waren als die Etablierungsbemühungen der Gründerväter (ebd., 12), darf heute als Übertreibung gelten. Es bleibt hier daher zu resümieren, dass weder die Phänomenologie noch die (philosophische) Hermeneutik als allgemein tragfähige Paradigmen zur Grundlegung sozialwissenschaftlichen Arbeitens anerkannt sind und die Debatten noch in vollem Gange sind (vgl. Soeffner 2004: 7).<sup>17</sup>

17 Einige interessante Neuanstöße zu einer Debatte um das Fundierungspotential von hermeneutischen und phänomenologischen Denkrichtungen sind Renn/Subar/Wenzel (2005) und Raab et al. (2008) zu entnehmen.

Auch vor diesem Hintergrund sind vielleicht die gegenwärtig zu beobachtenden Hinwendungen zu alternativen Denktraditionen wie der ›Philosophischen Anthropologie‹, der Existenzphilosophie und schließlich auch der Lebensphilosophie zu deuten.

Die seit den 1990er Jahren zu beobachtende Renaissance der ›Philosophischen Anthropologie‹ (vgl. Manzei/Gutmann/Gamm 2005: 7) ist sicher nur zum Teil der durch die neuen ›Lebenswissenschaften bewirkten ›tiefgreifenden anthropologischen Entsicherung‹ (Krüger/Lindemann 2006: 8) und der daraus resultierten Notwendigkeit, ›das Problem der Außengrenzen der Menschheit‹ (Stagl/Reinhard 2006: 13) von neuem auszuloten, geschuldet. Dass diese Denktradition im Ausgang von Plessner eine »doppelte Korrektur- und Korrektivfunktion« in der gegenwärtige Debatte, nämlich zum einen im Hinblick auf die Grundlagenproblematik der Kulturwissenschaft wie auch auf die Abgrenzung gegenüber den Biowissenschaften einnehmen kann, hat Joachim Fischer (2004: 61f.) begründet. Aus dieser Richtung wird aktuell von jüngeren Wissenschaftler/innen der Versuch der Begründung einer ›Lebenssoziologie‹ (Delitz 2006, Seyfert 2006) angestrengt. Hier wird für einen Perspektivenwechsel der soziologischen Grundbegrifflichkeit argumentiert, die, in Abgrenzung gegenüber ›statischen Semantiken‹ (Seyfert 2006: 197), auf ›Leben‹ als allgemeinen abstrakten Referenzpunkt setzt, der

›nicht nur das soziale, sondern das gesamte vitale Geschehen – es ist die Vielzahl von Gefügen, die sich aus Partialelementen chemo-physischer, organischer, anthropologischer und artifizieller/kultureller Schichten kontingent zusammensetzt‹ (ebd., 193).

Auf diese Weise soll jenseits des Problems der Konstitution von sozialer Ordnung die vorgängige Frage nach den Entstehungs- und Entwicklungsdynamiken – dem ›Aktiv-Werden‹ (ebd., 198) – bestimmter sozialer ›Gefüge‹ (Deleuze/Guattari) ins Zentrum der soziologischen Aufmerksamkeit gerückt werden.

Gegenwärtig ist auch zu einem weiteren Theoretiker, der sich selbst – ebenso wie Plessner – als in der durch Dilthey inaugurierten Tradition der Lebensphilosophie wahrnahm, eine extrem späte Hinwendung in Gang gesetzt worden. Die Rede ist von Martin Heidegger. Dessen in ›Sein und Zeit‹ und den Vorträgen und Vorlesungen aus den 1920ern unterbreitete ›Daseinsanalyse bzw. ›Hermeneutik der Faktizität‹ kann heute, so der Initiator dieser Theoriebewegung, als ›Medium einer ›Kritik der sozialwissenschaftlichen Vernunft‹‹ (Weiß 2001: 33) herdienen.

Heidegger entwirft grundlegend ein Bild des Menschen, das mit dem in der Soziologie geläufigen divergiert (vgl. Koppetsch 2001: 352). Während Heideggers Grundannahme auf der Idee fußt, das der Mensch immer

schon und zugleich in diversen Modi existiert: ›Gestimmtheit‹ (›Angst‹, ›Sorge‹, ›Liebe‹, etc.), Sprachlichkeit, Geschichtlichkeit, Leiblichkeit und Sozialität, beginnt man in der Soziologie gerade erst, solche Aspekte wie Emotionalität und Leiblichkeit zu theoretisieren. Somit bietet sich dieser Denkansatz zur Überwindung eines Menschenbildes, das eine »Unterscheidung von Aktivität und Passivität, von Erleben und Handeln zur Charakterisierung der grundlegenden menschlichen Weltbezüge« (ebd., 353) voraussetzt, direkt an.

In Heideggers Daseinsanalyse vollziehe sich somit, so Weiß, »die gründlichste, die am besten durchdachte und die am konsequenteren entfaltete Selbstreflexion menschlicher Existenz in der Philosophie des 20. Jahrhunderts« (ebd., 34). Diese sei nun noch in einer anderen Hinsicht auf die Soziologie anzuwenden, nämlich als analytische Perspektive, in der die Soziologie als Disziplin die Möglichkeitsbedingungen ihres eigenen ›Gewordensein‹ zur Reflexion erheben kann. Die Sozialwissenschaften bildeten nach Heidegger den Schlusspunkt der sich seit der Neuzeit vollziehenden Anthropologisierung bzw. Soziologisierung des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses, und doch übersieht die Soziologie ihren Entstehungszusammenhang regelmäßig. Um das in der Daseinsanalyse liegende Potential für die Soziologie zu nützen, sei es folglich notwendig, »Heideggers Analysen zu einem ›existenzialen Begriff der Wissenschaft‹ aufzunehmen und im Hinblick auf die Soziologie zu spezifizieren« (ebd., 45). Unter einem solchen Rückgriff kann vielleicht das von einigen Soziologen beklagte Desiderat einer ›Soziologisierung der Soziologiegeschichte‹ (Endreß 2001) der Einlösung einen Schritt näher gebracht werden.

Schließlich seien an dieser Stelle noch die Anstrengungen gewürdigt, um die sich Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas seit Mitte der 1970er verdient gemacht haben, indem sie die deutsche Debatte um die Theorie der Geisteswissenschaften mit zeitgenössischen Grundmotiven der Analytischen Philosophie verbunden haben. Apel hat etwa gezeigt, dass die Kantschen apriorischen ›Verknüpfungsformen‹, ›Vermögen‹ und ›Akte‹ des ›Bewußtseins‹

»im Laufe der Entwicklung der analytischen Philosophie einem ähnlichen Verlebendigungsprozeß unterworfen wurde, wie ihn das transzendentale Bewußtsein Kants bei Dilthey erfahren sollte« (1981b: 76).

Apels Bestreben nach einer ›Transformation der Philosophie‹ setzte an der Idee der Erweiterung des ›Bewußtseinsapriori‹ um das ›Leibapriori‹ an. Beide Aspekte stünden prinzipiell in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander und würden sich »im ganzen der Erkenntnis« ergänzen.

Ähnlich hat auch Habermas in seiner Rekonstruktion das gemeinsame Motiv von Hermeneutik und sprachanalytischer Philosophie in der jeweiligen Betonung des »Vorrang[s] des Sinnaprioris vor der Tatsachenfest-

stellung« (1999: 66) herausgestellt. Gleichwohl in der von Apel und Habermas begründeten Kommunikationstheorie der transzentalphilosophische Begründungsrahmen bewusst beibehalten wurde, findet der spätestens mit Dilthey in die Wissenschaftstheorie etablierte Leitgedanke der Überwindung der Trennung von ›theoretischer‹ und ›praktischer‹ Vernunft auch hier eine Fortführung, welche seit den 80ern insbesondere im angelsächsischen Diskursraum die sozialwissenschaftliche Grundlagendebatte angeheizt hat.

## Frankreich

Aus der Zusammensetzung differenter Quellen – Wittgenstein, Heidegger, Merleau-Ponty, Mauss – hatte Pierre Bourdieu seit den 60er Jahren damit begonnen, einen grundlagentheoretischen Ansatz zu entwickeln, der sogar in der Diktion (der deutschen Übersetzung) an Diltheys Formel der ›Kritik der historischen Vernunft‹ erinnert. Bourdieu's Unternehmen einer ›Kritik der theoretischen Vernunft‹ (1999: 47) war auf eine theoretische Analyse der Logik der sozialen Praxis und – ganz im Sinne des Diltheyschen Programms (vgl. Riedel 1978: 70) – auf die Überwindung der Separierung von ›theoretischer‹ und ›praktischer Vernunft‹ angesetzt.<sup>18</sup> Eine solche fundamentale Betrachtung, so Bourdieu, habe »über eine Beschreibung dessen hinweg[zu]gelangen, was das ›erlebte‹ Erfahren der Sozialwelt als solches charakterisiert« (1999: 50) und zuvörderst

»die von der wissenschaftliches Erkenntnis implizit angewandte Theorie der Praxis ans Licht zu ziehen und auf diese Weise eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis der Praxis und der praktischen Erkenntnis möglich zu machen« (ebd., 53).

Die beiden in den Sozialwissenschaften etablierten Denkrichtungen des Subjektivismus und Objektivismus stünden nämlich »gleichermaßen im Gegensatz zur praktischen Erkenntnisweise [..], der Grundlage der normalen Erfahrung der Sozialwelt« (ebd., 49). Daher ergab sich für Bourdieu, der im Übrigen mit Diltheys Werk offenbar nur flüchtig vertraut war oder es für theoretisch belanglos erachtete, die Notwendigkeit,

»die wissenschaftstheoretischen und sozialen Bedingungen, welche sowohl das reflexive Zurückkommen auf die subjektive Erfahrung der Sozialwelt als auch

---

18 Uns ist durchaus nicht entgangen, dass Bourdieu seine Haltung als über jede bloße Rehabilitierungsabsicht der Praxis hinausgehend verstanden wissen wollte (vgl. Bourdieu 1999: 53). Zum Ursprung der Bourdieuschen Programmatik bei Marcel Mauss siehe den Beitrag von Stephan Moebius in diesem Band.

die Objektivierung der objektiven Bedingungen dieser Erfahrung möglich machen, einer kritischen Objektivierung zu unterziehen« (ebd., 49f.).

Mit Bourdieu setzt also spätestens wieder eine radikal ausgerichtete Grundlagenreflexion der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Sozialwissenschaften ein, die auf eine Neukonzipierung resp. Erweiterung des wissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs drängt.

In den letzten Jahren wurde damit begonnen, eine soziologische Denkschule, die zwischen 1937 und 1939 unter der Titulation ›Collège de Sociologie‹ firmierte, einer »relativen Vergessenheit« (Moebius 2006: 133) zu entreißen.<sup>19</sup> Das gemeinsame Interesse der daran Beteiligten – Roger Caillois, George Bataille und Michel Leiris – war darauf gerichtet, soziale Handlungsformen jenseits der rationalen Vernunft und deren Bedeutung für den Zusammenhalt moderner Gesellschaften zu explorieren. Einer solchen »Sakralsoziologie« (ebd., 135), die unter einem gewissen Einfluss der deutschen und französischen Lebensphilosophie stand (vgl. ebd., 69, Moebius: im Erscheinen), ging es, wie Stephan Moebius resümierte, um »affektive, imaginäre oder symbolische Wahrnehmungsformen, gemeinsame Erlebnisse des Sakralen, Mythen, Narrationen, gemeinsame (Tabu-)Überschreitungen, Opfern und Ritualisierungen« (ebd., 141). Unter den zeitgenössischen französischen Sozialwissenschaftlern, die direkt an dieses Soziologieprogramm anknüpfen, ragt Michel Maffesolis ›Soziologie des Orgasmus‹ (1986) hervor.

Dass sich gegenwärtig eine Neuzuwendung zu diesen Autoren beobachten lässt, dürfte kaum zufällig sein, sondern fügt sich in das hier skizzierte allgemeinere Bedürfnis nach einer Überschreitung des sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffs über rein kognitive oder zweckorientierte Handlungsdimensionen hinaus. Dieses Motiv dürfte zweifellos auch derjenigen Theoriebewegung zugrunde liegen, die unter dem Rückgriff auf Marcel Mauss' ›Gabe-Theorem‹ ansetzend, versucht, diverse Unzulänglichkeiten und Verkürzungen der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Praxis- und Handlungstheorie zu beseitigen.<sup>20</sup>

Eine andere, ebenfalls aus Frankreich stammende, Spielart einer Neuzuwendung zur vorgängigen Erlebnissphäre, die zeitlich parallel zu derjenigen Bourdieus entwickelt wurde, wäre mit Michel Foucaults später Machttheorie benannt. Nach Foucaults Vorstellung war die moderne Macht durch zwei Revolutionen konstituiert: Zum einen die Entwicklung von Zurichtungstechniken seit dem 18. Jahrhundert, die auf den individuellen Körper gerichtet wurden; zum anderen die Ausbildung der ›Biopolitik‹ als auf ganze Bevölkerungen gerichtete Kontrollinstanz seit dem spä-

19 Siehe hierzu Hollier (1995), Richman (2002), Marroquín (2005), Moebius (2006).

20 Vgl. die Beiträge in Moebius/Papilloud (2006) und Moebius, in diesem Band.

ten 19. Jahrhundert. »Leben« ist in dieser Konzeption als »organisches Leben« und als derjenige Erfahrungsbereich in den Blick genommen, in dem sich Machtdispositive festsetzen. Erweitert und radikalisiert wurde diese Perspektive durch Agamben (2002). »Biopolitik« wird hier nicht mehr nur als modernes Phänomen, sondern zum Konstitutivum des Politischen überhaupt verallgemeinert. Agambens Archäologie geht bis zu Aristoteles und dessen Unterscheidung zwischen »biologischem Leben« (*>zoé<*) und einem »politisch-sozialen Leben« (*bíos*) zurück und erklärt, dass »Biopolitik« unaufhebbar mit souveräner Macht einhergeht. Als nicht der Politik, sondern vielmehr dem ökonomischen Gesetz der Akkumulation unterworfen, erscheint das »Leben« bei Hardt/Negri (2002). Entsprechend lautet ihre These: »Produktion und Leben (fallen) im imperialen Bereich der Biomacht immer mehr ineins« (ebd., 410).

»Leben« wird in der durch Foucault gestifteten Denktradition weniger als autonome Erkenntniskategorie oder als epistemologisch einzuholender Wahrnehmungsmodus aufgefasst, sondern vielmehr als vor-soziale Dimension, welche gegenüber manipulativen Eingriffen offen ist und daher zum Ansatzpunkt jeder kultur- und zeitgeschichtlichen Deutung zu nehmen ist.

## Der angelsächsische Diskurs

In eine ähnliche Richtung wie der Ansatz Bourdieus zur Überwindung des kruden Dualismus zwischen Objektivismus/Subjektivismus bzw. Struktur/Handlung in der soziologischen Theorie stieß aus dem Bereich der angelsächsischen Sozialwissenschaft Anthony Giddens' Versuch der Grundlegung der Sozialwissenschaften in einer »doppelten Hermeneutik«. Ähnlich wie Bourdieu argumentiert auch Giddens für eine Neukonzipierung des Verhältnisses des soziologischen Wissens zur Ebene von Praxis und Alltag. Zum einen gelte es zu berücksichtigen, dass bei der Wissenskonstitution die »immersion of the observer in a form of life« (Giddens 1976: 149) immer schon vorausgesetzt ist und man es also niemals mit »objektiven«, sondern vorstrukturierten Daten zu tun hat. »Verstehen« wird entsprechend nicht als spezifischer methodischer Zugang der Sozialwissenschaften bewertet, sondern als »the ontological condition of human society« (ebd., 151). Zum anderen sei aus demselben Grund sozialwissenschaftliche Begriffsbildung selbst als »a form of life in itself« und als »a mode of practical activity« (ebd., 162) zu begreifen. Sozialwissenschaftliches Wissen ist also auf doppelte Weise an das »Leben« gebunden – sowohl hinblicklich des Objektbereichs als auch des Erkenntnissubjekts. Mit dieser »Strukturierungstheorie« wird Giddens zu einem der wenigen Autoren, die den metatheoretischen Diskurs um den sozialwissenschaftlichen Erfahrungsbegriff am Leben gehalten haben (vgl. Matthes 1992: 120). Im Hinblick auf die Frage, inwiefern Giddens' Unternehmen letztlich erfolgreich

darin gewesen ist, ein ›interpretatives Paradigma‹ in der Soziologie zu befestigen, scheint Matthes eher skeptisch zu sein.

Seit Beginn der 1970er Jahre ging aus dem Bereich der angelsächsischen Kulturwissenschaften eine Theoriebewegung aus, welche die in den Sozialwissenschaften bis dato gebräuchlichen Grundkonzepte zur Revision zwang. Wie sich ihr Initiator, Clifford Geertz, im Rückblick erinnert, waren die Abwendung von abstrakten theoretischen Voraussetzungen und die Reorientierung an wirklichkeitsnäheren Ausgangspunkten das Ursprungsmotiv seiner Arbeit: »Wearied of slipping about on Kantian, Hegelian, or Cartesian iceflows, I wanted to walk« (2000: xii). Auch wenn Geertz seine philosophischen Quellen weitgehend im Dunkeln hielt (vgl. Colson 1975: 638), zeigen seine Anstrengungen unübersehbare Affinitäten zu den Helden der linguistischen Wende – insbesondere Wittgenstein – aber ebenso zum amerikanischen Pragmatismus und zur Hermeneutik. An seiner eigenen Zunft kritisierte Geertz das Festhalten an einer »stratigraphic conception of the relations between the various aspects of human existence« (Geertz 1973: 44), in der die verschiedenen Aspekte des menschlichen Weltzugangs voneinander separiert betrachtet würden. Dieses Wirklichkeitsmodell wollte er dagegen durch ein ›synthetisches‹ Modell ersetzt haben, »in which biological, psychological, sociological, and cultural factors can be treated as variables within unitary systems of analysis« (ebd.). Gleichwohl man sich hier unmittelbar an Diltheys Strukturtheorie erinnert fühlen mag, sucht man bei Geertz vergebens nach einer aufschlussreichen Referenz auf Dilthey.

Ganz anders bei einem weiteren Protagonisten des ›cultural turn‹, der am Ende seines Lebens über zufällige Wege zu Dilthey fand und ihn schließlich zum Zentrum seiner theoretischen Anstrengungen machte.<sup>21</sup> Ähnlich wie Tenbruck der Soziologie die ›Abschaffung des Menschen‹ vorhielt, bemängelte auch Victor Turner an der Anthropologie das »systematic dehumanizing of the human subjects« (1988: 72) sowie eine »dehydration of social life« (1982: 91). In Dilthey war er eines Erfahrungs-begriffes fündig geworden, der über die als ungenügend empfundene, funktionalistisch verkürzte Konzipierung in der ›British Social Anthropology‹ hinausging. Nach intensiver Lektüre von dessen Arbeiten entwickelte Turner schließlich eine ›Anthropology of Experience‹ (vgl. Šuber: im Erscheinen), für welche Dilthey zum intellektuellen Paten berufen wurde (vgl. Bruner 1986: 4). ›Erfahrung‹ wurde hier nicht mehr auf Sinneswahrnehmung beschränkt, sondern stattdessen die ›gelebte Erfahrung‹ (›lived experience‹) – »as thought and desire, as word and image« – zur »primary reality« (ebd., 5) stipulierte. Diese konzeptionellen Ausgangspunkte verband Turner schließlich mit seinen ethnographischen Beobachtungen und schärfte daraufhin seinen einflussreichen sozial-dramaturgischen Ansatz.

21 Siehe Szakolzai, in diesem Band.

In ganz ähnliche Richtung wie Turner wollte auch eine weitere Vertreterin der Britischen Sozialanthropologie, Mary Douglas, stoßen. Sie entwickelte (gemeinsam mit Steven Nye) eine »Critique of the Social Science« (Douglas/Nye 1998). Auch hier wurde die Einseitigkeit des sozialwissenschaftlichen Subjektbegriffs attackiert und konkret beklagt, dass »the social sciences' description of the self does not refer to a social being« (ebd., 89). Ihre Suche nach den in den Sozialwissenschaften »vermißten Personen« endete schließlich in einer Typologie von vier unterschiedlichen Subjektkonzepten (ebd., 109ff.). Dass es aus heutiger Sicht noch immer eines grundlagentheoretischen Reflexionsprozesses bedarf, belegt vielleicht am eindringlichsten die Aussage Johannes Fabians, der für einen anthropologischen Ansatz warb, der die Bedeutung von Leidenschaft (im doppelten Sinne) und Ekstase für die anthropologische Erkenntnis hervorhob, welcher zufolge ein solcher Versuch noch immer – im Jahre 2001! – allgemein als »skandalös« (2001: 31) empfunden würde. Die jüngst zu beobachtende, insbesondere von den »Cultural Studies« angestoßene, Öffnung auf Dimensionen des »Sehens«, »Hörens« (Bull/Back 2004), »Berührens« (Classen 2005) und »Riechens« (Drobnick 2006) darf man vielleicht schon als »Durchbruch« werten.

## Literatur

- Acham, Karl (1985). »Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 3. Jg. S. 9-51.
- Adair-Toteff, Christopher (1994). »Kant's Philosophical Influence on Classical German Sociology: Simmel's ›Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?‹«. In: *Simmel Newsletter* 4 Jg., Heft 1. S. 3-8.
- Agamben, Giorgio (2002). *Homo sacer*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Antoni, Carlo (1950). *Vom Historismus zur Soziologie*. Stuttgart: Koehler.
- Apel, Karl-Otto (1981), »Die Entfaltung der ›sprachanalytischen‹ Philosophie und das Problem der ›Geisteswissenschaften‹«. In: Ders.: *Transformation der Philosophie II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 28-95.
- Baier, Horst (1981/82). »Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence«. In: *Nietzsche-Studien* 10/11. Jg. S. 6-33.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bruner, Edward M. (1986), »Experience and its Expressions«. In: Turner, Victor W./Bruner, Edward M. (Hg.): *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press. S. 3-30.

- Bull, Michael/Back, Les (Hg.) (2004). *The Auditory Culture Reader*. Oxford: Berg.
- Bühl, Walter L. (1972). *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*. München: Nymphenburger.
- Clam, Jean (2002). Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? *Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Classen, Constance (Hg.) (2005). *The Book of Touch*. Oxford: Berg.
- Delitz, Heike (2006). »Helmuth Plessners Wissenssoziologie. Potenzierte Reflexivität der klassischen Wissenssoziologie«. In: *Sociologia Internationalis* 44. Jg., Heft 2. S. 167-191.
- Dierse, Ulrich/Rothe, Klaus (1980). »Art. ›Leben‹«. In: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 5. Basel: Schwabe & Co: Sp. 71-97.
- Dilthey, Wilhelm (1957). *Gesammelte Schriften V: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1957). *Gesammelte Schriften VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1959). *Gesammelte Schriften I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, Wilhelm (1982). *Gesammelte Schriften XIX. Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm (1990). *Gesammelte Schriften XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864 - 1903)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dilthey, Wilhelm (1993). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Douglas, Mary/Ney, Steven (1998). *Missing Persons. A Critique of the Social Science*. Berkeley: University of California Press.
- Drobnick, Jim (Hg.) (2006). *Smell Culture Reader*. Oxford: Berg.
- Durkheim, Émile (1987). *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Eberle, Thomas S. (2000). *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur verstehenden Soziologie*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Endreß (2001). »Zur Historizität soziologischer Gegenstände und ihren Implikationen für eine wissenssoziologische Konzeptualität von Soziologiegeschichte«. In: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1997/98. Opladen: Leske & Budrich. S. 65-90.
- Fabian, Johannes (2001). *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*. Stanford: Stanford University Press.

- Fellmann, Ferdinand (1980). »Simmels Theorie der historischen Erkenntnis und die Befreiung vom Historismus«. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62. Jg. S. 164-184.
- Fellmann, Ferdinand (1993). Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek: Rowohlt.
- Fischer, Karsten (1999). »Verwilderte Selbsterhaltung«. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno. Berlin: Akademie-Verlag.
- Fischer, Joachim (2004). »Leben – das >grenzrealisierende Ding<. Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv von Genombiologie und Biomachtdiskurs«. In: Bröckling, Ulrich/Bühler, Benjamin/Hahn, Marcus et al. (Hg.): Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik. Tübingen: Narr. S. 61-71.
- Fitzi, Gregor (1996). »Darstellungen der Simmelschen Lebensphilosophie«. In: *Simmel Newsletter* 6. Jg., Heft 1. S. 89-92.
- Fitzi, Gregor (2002). Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie. Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Gebhard, Jürgen (1992). »Gibt es >wissenschaftliche< Erfahrung vom Menschlichen?«. In: Schneider, Hans Julius/Inhetveen, Rüdiger (Hg.): Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie. München: Fink. S. 61-80.
- Giddens, Anthony (1976). New rules of sociological method: a positive critique of interpretative sociologies. Oxford: Polity Press.
- Griffioen, Sander (1998), »Rickert, Windelband, Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis«. In: Krijnen, Christian/Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): Sinn, Wert, Geltung. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 57-72.
- Gross, Neil (1997). »Durkheim's Pragmatism Lectures: A Contextual Interpretation«. In: *Sociological Theory* 15. Jg., Heft 2. S. 126-149.
- Gurwitsch, Aron (1971), »Einführung«. In: Alfred Schütz. Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S. XV-XXXVIII.
- Habermas, Jürgen (1999). »Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistischen Wende«. In: Ders.: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 65-101.
- Hahn, Alois (1999). »Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys. Für Niklas Luhmann«. In: *Berliner Journal für Soziologie* 9. Jg. S. 5-24.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002). Empire - die neue Weltordnung. Frankfurt/Main: Campus.
- Häußling, Roger (2000). Nietzsche und die Soziologie. Zum Konstrukt des Übermenschens, zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1988). Gesamtausgabe 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923). Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heilmann-Vollmer, Hanne-Lore (1985). »Bibliographie Populäre Lebensphilosophie und Lebensorientierung in Zeitschriften innerhalb des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 3. Jg. S. 285-308.
- Hennis, Wilhelm (1987a). Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks. Tübingen: Mohr.
- Hennis, Wilhelm (1987b). »Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers«. In: *Nietzsche-Studien* 16. Jg. S. 382-404.
- Hettling, Manfred (1997). »Das Unbehagen in der Erkenntnis. Max Weber und das ›Erlebnis‹«. In: *Simmel Newsletter* 7. Jg., Heft 1. S. 49-65.
- Hollier, Denis (1995). *Le Collège de Sociologie 1937 - 1939*. Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund (1959). *Husserliana VIII: Erste Philosophie* (1923 - 24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1962). *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976). *Husserliana III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1993). *Husserliana XXIX: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*. Den Haag: Nijhoff.
- Jay, Martin (2006). *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press.
- Joas, Hans (1987). »Durkheim und der Pragmatismus. Bewußtseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien«. In: Émile Durkheim. *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 257-288.
- Kerckhoven, Guy van (1984). »Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse«. In: Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert*. Freiburg: Alber. S. 134-177.
- Kerckhoven, Guy van/Lessing, Hans-Ulrich (1994-95). »Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zu Diltheys Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9. Jg. S. 66-91.
- Kettler, David/Meja, Volker/Stehr, Nico (1980). »Einleitung«. In: Karl Mannheim. *Strukturen des Denkens*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 9-31.
- Koppetsch, Cornelia (2001). »Heidegger und die Theorie der Praxis«. In: Weiß, Johannes (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin*

- Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 345-370.
- Koselleck, Reinhart (1991). »Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften? Zur Abgrenzung der Sozial- und Geisteswissenschaften«. In: Fröhwald, Wolfgang/Jauß, Hans Robert/Koselleck, Reinhart et al. (Hg.): Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 112-141.
- Krasnodebski, Zdzislaw (2003). »Alfred Schütz und die ›soziologische‹ Aneignung der Phänomenologie«. In: Subar, Ilja/Vaitkus, Steven (Hg.): Phänomenologie und soziale Wirklichkeit. Entwicklungen und Arbeitsweise. Oldenbourg: Leske & Budrich. S. 111-122.
- Krijnen, Christian (2001). Nachmetaphysischer Sinn. Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (2006). »Vorwort zur Reihe«. In: Dies. (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Berlin: Akademie Verlag. S. 7-9.
- Kühne-Bertram, Gudrun (1983). »Bibliographie der populären Lebensphilosophie des 19. Jahrhunderts in Deutschland«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 1. Jg. S. 289-305.
- Kühne-Bertram, Gudrun (2004). »Vorbericht der Herausgeberin«. In: Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften XXIV: Logik und Wert. Späte Vorlesungen, Entwürfe und Fragmente zur Strukturpsychologie, Logik und Wertlehre (ca. 1904-1911). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. XIII-XL.
- Landmann, Michael (1968). »Einleitung des Herausgebers«. In: Georg Simmel. Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 7-29.
- Lembeck, Karl-Heinz (1988). Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie. Dordrecht: Kluwer.
- Lenk, Kurt (1964). »Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16. Jg. S. 257-287.
- Lessing, Hans-Ulrich (1984). Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften. Freiburg: Alber.
- Lichtblau, Klaus (1994). »Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich«. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 527-562.
- Lieber, Hans-Joachim (1974). »Die deutsche Lebensphilosophie und ihre Folgen«. In: Ders.: Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur deutschen Philosophie der Jahrhundertwende. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 106-127.
- Luckmann, Thomas (1980). »Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben«. In: Ders.: Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen. Paderborn: Schöningh. S. 9-55.

- Luckmann, Thomas (1999). »Das kosmologische Fiasko der Soziologie«. In: Hitzler, Ronald/Reichertz, Jo/Schröer, Norbert (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zu einer Theorie der Interpretation. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 309-318.
- Maffesoli, Michel (1986). Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgasmus. Frankfurt/Main: Syndikat.
- Mannheim, Karl (1980). Strukturen des Denkens. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Manzei, Alexandra/Gutmann, Mathias/Gamm, Gerhard (2005). »Vorwort«. In: Dies. (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld: transcript. S. 7-11.
- Marroquín, Carlos (2005). Die Religionstheorie des Collège de Sociologie. Von den irrationalen Dimensionen der Moderne. Berlin: Parerga-Verlag.
- Matthes, Joachim (1992). »Über das Erfahren von Erfahrung. Von den Schwierigkeiten des erfahrungswissenschaftlich orientierten Soziologen, mit gesellschaftlicher Erfahrung umzugehen«. In: Schneider, Hans Julius/Inhetveen, Rüdiger (Hg.): Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirie. München: Fink. S. 101-123.
- Misch, Georg (1984). »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«. In: Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 132-146.
- Moebius, Stephan (2006). Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Moebius, Stephan (im Erscheinen). »Über die kollektive Repräsentation des Lebens und des Sakralen. Die Verknüpfung von Durkheim und Nietzsche in Geschichte und Gegenwart der Soziologie und Kulturanthropologie«. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Frankfurt/Main: Campus.
- Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (Hg.) (2006). Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Morikawa, Takemitsu (2001). Handeln, Welt und Wissenschaft. Zur Logik, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften bei Friedrich Gottl und Max Weber. Wiesbaden: DUV.
- Müller, Horst (1960). Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel. Berlin: Duncker & Humblot.
- Nietzsche, Friedrich (1972). »Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«. In: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Friedrich Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. III, 1. Berlin: de Gruyter. S. 239-330.
- Orth, Ernst Wolfgang (1999). Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Vernunft und Kultur. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Piepmeyer, Rainer (1980). »Leben«. In: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel: Schwabe & Co. Sp. 62-71.
- Plé, Bernhard (1994/95). »Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey. Zur Rolle der ›Weltanschauungen‹ als kulturelles und wissenschaftliches Problem«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9. Jg. S. 293-317.
- Pöggeler, Otto (1963). Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Neske.
- Pöggeler, Otto (1989). »Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)«. In: Ders./Jamme, Christoph (Hg.): Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 255-278.
- Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter et al. (Hg.) (2008). Phänomenologie und Soziologie. Positionen, Problemfelder, Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rawls, Anne Warfield (1997). »Durkheim and Pragmatism: An old twist on a contemporary debate«. In: *Sociological Theory* 15. Jg., Heft 1. S. 5-29.
- Rawls, Anne Warfield (2004). Epistemology and Practice. Durkheim's ›The Elementary Forms of Religious Life‹. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1981). »Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland«. In: Lepsius, M. Rainer (Hg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 160-198.
- Renn, Joachim/Srubar, Ilja/Wenzel, Ulrich (Hg.) (2005). Kulturen verglichen: sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Richman, Michèle H. (2002). Sacred Revolutions: Durkheim and the Collège de Sociologie. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Rickert, Heinrich (1921). System der Philosophie. Tübingen: Mohr.
- Rickert, Heinrich (1922) »Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit«. Tübingen: Mohr.
- Rickert, Heinrich (1999). Philosophische Aufsätze. Tübingen: Mohr.
- Riedel, Manfred (1978). Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ringer, Fritz K. (1987). Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarinen 1890 - 1933. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmaus, Warren (2007). »Understanding and Explanation in France: From Maine de Biran's méthode psychologique to Durkheim's Les Formes élémentaires de la vie religieuse«. In: Feest, Uljana (Hg.): Historical Perspectives on *Erklären* and *Verstehen*: An Interdisciplinary Workshop. Berlin: Max Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte. S. 83-100.

- Schnädelbach, Herbert (1974). Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus. Freiburg: Alber.
- Schnädelbach, Herbert (2000). »Erkenntnis der Erkenntnis? Eine Verteidigung der Erkenntnistheorie«. In: Schnädelbach, Herbert (Hg.): Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 163-186.
- Schütz, Alfred (2004). Alfred Schütz Werkausgabe II: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Seyfert, Robert (2006). »Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie«. In: *Sociologia Internationalis* 44. Jg., Heft 2. S. 193-215.
- Simmel, Georg (1957). »Vom Wesen des historischen Verstehens«. In: Landmann, Michael (Hg.): Brücke und Tür. Stuttgart: Koehler. S. 59-85.
- Simmel, Georg (1997). Georg-Simmel-Gesamtausgabe 9: Kant. Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Zweite Fassung 1905/1907). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (2000). Georg-Simmel-Gesamtausgabe 13: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Soeffner, Hans-Georg (2004). Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Spranger, Eduard (1980). »Leben und Wissenschaft«. In: Ders.: Gesammelte Schriften VI: Grundlagen der Geisteswissenschaften. Tübingen: Niemeyer. S. 91-103.
- Šubar, Ilja (1983). »Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie. Zur philosophischen Position des späten Schütz«. In: Grathoff, Richard/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Sozialität und Intersubjektivität. München: Fink. S. 68-84.
- Stagl, Justin/Reinhard, Wolfgang (2005). »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen. Wien: Böhlau. S. 9-29.
- Stauth, Georg/Turner, Bryan S. (1986). »Nietzsche in Weber«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 15. Jg. S. 81-94.
- Stauth, Georg (1994). »Kulturkritik und affirmative Kultursoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur«. In: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hg.): Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik. Frankfurt/Main: Suhrkamp. S. 167-198.
- Stegmaier, Werner (1997). Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche. Stuttgart: Reclam.
- Ströker, Elisabeth (1997/98). »Georg Misch und die Phänomenologie«. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 11. Jg. S. 145-159.
- Šuber, Daniel (2006). »›Existenz‹ und ›Denken‹. Zu den (lebens)philosophischen Grundlagen der Wissenssoziologie Mannheims«. In: Tänzler, Dirk/Knoblauch, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Neue Perspektiven der

- Wissenssoziologie. Zur Aktualität eines Forschungsparadigmas. Thomas Luckmann zum 75. Geburtstag. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. S. 235-270.
- Šüber, Daniel (2007). Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900. Bielefeld: transcript.
- Šüber, Daniel (2008). »Phänomenologie/Lebensphilosophie. Zu einem zentralen Kapitel im Streit um die Phänomenologie«. In: Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter et al. (Hg.): Phänomenologie und Soziologie. Positionen, Problemfelder, Analysen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S. 109-120.
- Šüber, Daniel (im Erscheinen). »Dilthey's Theory of Knowledge and Its Potential for Anthropological Theory«. In: Kumar Giri, Ananta/Clammer, John (Hg.): Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations.
- Tenbruck, Friedrich H. (1959). »Die Genesis der Methodologie Max Webers«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11. Jg. S. 573-630.
- Tenbruck, Friedrich H. (1984). Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen. Graz: Styria.
- Tenbruck, Friedrich H. (1994). »Neukantianismus als Philosophie der modernen Kultur«. In: Orth, Ernst Wolfgang/Holzhey, Helmut (Hg.): Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 71-87.
- Tiryakian, Edward A. (1965). »Existential Phenomenology and the Sociological Tradition«. In: *American Sociological Review* 30. Jg. S. 674-688.
- Vollhardt, Friedrich (1986). »Nachwort«. In: Heinrich Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Stuttgart: Reclam. S. 185-207.
- Wanstrat, Renate (1950). »Das sozialwissenschaftliche Verstehen bei Dilthey und Max Weber«. In: *Schmollers Jahrbuch* 70. Jg. S. 19-44.
- Weber, Max (1968). Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr.
- Weiβ, Johannes (1992). »Das Verstehen des Lebens und die verstehende Soziologie (Dilthey und Weber)«. In: *Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch* 8. Jg. S. 353-368.
- Weiβ, Johannes (1993). »Die Soziologie und die Aufhebung der Philosophie«. In: Weiβ, Johannes (Hg.): Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 46-56.
- Weiβ, Johannes (Hg.) (2001). Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.