

Max Webers Grundbegriffe im Lichte der Daseinsanalytik Martin Heideggers

Weiß, Johannes

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Weiß, J. (2008). Max Webers Grundbegriffe im Lichte der Daseinsanalytik Martin Heideggers. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 5371-5379). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-154075>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Max Webers Grundbegriffe im Lichte der Daseinsanalytik Martin Heideggers

Johannes Weiß

1.

Die folgenden Bemerkungen sind sehr kurz und vorläufig. Ich wäre zufrieden, wenn es gelänge, die Problemstellung verständlich zu machen, und zwar einschließlich dessen, dass sie aus einer ernst zu nehmenden, jedenfalls nicht unbesehen zu vernachlässigenden *philosophischen* Betrachtungsweise entspringt und – gründlich erörtert – auch zu nichttrivialen Einsichten führen könnte.

Mir ist sehr bewusst, aber es stört mich auch nicht, dass Max Weber die von mir unternommenen Erörterungen wohl nicht für unsinnig, aber, im Blick auf die Forschungstätigkeit der »sozialen Kulturwissenschaften«, auch nicht für unverzichtbar gehalten hätte.¹ Das könnte seinen Grund unter anderem darin haben, dass er wusste, was er tat und warum er es genauso tat (als er die Soziologie nach seinen Vorstellungen auf die Bahn brachte), wohingegen eben dies, auch unter sogenannten Weber-Forschern bis heute nicht zureichend und einvernehmlich geklärt ist.

Für Klaus Lichtblau (2006: 250f.) lautet die Frage aller Fragen, die sich beim Nachdenken über Webers Grundbegriffe oder Kategorien der verstehenden Soziologie stellt:

»Welche Kriterien hat Weber bei der Bildung seiner Grundbegriffe bzw. Kategorien der verstehenden Soziologie zugrunde gelegt, wenn es nicht das von den »Logikern« seiner Zeit vertretene Ideal einer Deduktion aller Verstandesfunktionen bzw. Kategorien aus einem obersten Prinzip war?«

Lichtblau beschränkt sich bei seiner Antwort auf die Gesichtspunkte, an denen Weber sich »faktisch« orientiert hat, und auch ich vermag die so gestellte Frage nicht angemessen, also in prinzipieller Weise zu beantworten. Wohl aber scheint mir möglich, einige Hinweise zu ihrer Beantwortung, insbesondere zu deren Ausgangspunkt und allgemeiner Zielrichtung, zu geben.

¹ Ich beanspruche also, um eine bekannte Bemerkung Webers zu Rudolf Stammler aufzunehmen, nicht darzulegen, was »Max Weber hätte meinen sollen«.

2.

Weder Immanuel Kants transzendente Apperzeption als Urgrund einer transzendentalen Deduktion der Kategorien noch Heinrich Rickerts gleichsam ersatzweise unternommener Rekurs auf ein System absoluter Werte wird von Weber zur Begründung der eigenen Grundbegriffe beansprucht. Aber eine »transzendente Voraussetzung« der kulturwissenschaftlichen Erkenntnis nennt er bekanntlich durchaus. Die Bedingung der Möglichkeit solcher Erkenntnis und ihrer Objektivität, so sagt er im Objektivitäts-Aufsatz, ist diese: »Daß wir *Kulturmenschen sind*, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt *Stellung* zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen«. Die Unausweichlichkeit der Sinnggebung führe dazu,

»daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus *beurteilen*, zu ihnen als *bedeutsam* (positiv oder negativ) Stellung nehmen. Welches immer der Inhalt dieser Stellungnahme sei, – diese Erscheinungen haben für uns *Kulturbedeutung*, auf dieser Bedeutung beruht allein ihr wissenschaftliches Interesse« (Weber 1968: 180f.).

3.

Es gibt keinen Grund anzunehmen, Weber habe seine »wirklichkeitswissenschaftlichen« Auffassungen in diesem Punkt grundsätzlich geändert, nachdem er sich daran gemacht habe, diejenigen Grundbegriffe in systematischer Form zu entwickeln, die der soziologischen Erkenntnis bestimmend zugrunde liegen sollten. Sie als »transzendente Voraussetzung« solcher Erkenntnis *im Sinne Webers* zu verstehen, verlangt also zu prüfen, ob und wie sich in ihnen Ordnungs- und Deutungsbedürfnisse von »Kulturmenschen« zum Ausdruck und zur Wirksamkeit bringen. Sowohl die Heraushebung und begriffliche Isolierung der *sozialen* Dimension der Kulturwirklichkeit und das spezielle Verständnis von Sozialität wie das ausgeprägte und zugleich begrenzte Streben nach Verallgemeinerung sind demnach – wie andererseits auch ein entschieden idiographisches, also rein historisches Erkenntnisinteresse – aus diesen Bedürfnissen des Kulturmenschen, und zwar in einer gegebenen geschichtlichen Lage, nicht so sehr »abzuleiten« als von ihnen her einsichtig und plausibel zu machen.

4.

Dass Weber die Soziologie als verstehende und auf das soziale Handeln abhebende Wissenschaft konzipiert, erklärt sich daraus, dass sie nach seiner Ansicht aus einem bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Handlungs- und Verständigungszusammenhang hervorgeht *und* auf diesen zurückzuwirken bestimmt ist. Dass sie das Handeln, auch das soziale Handeln, über den »subjektiv gemeinten Sinn« definiert, der es leitet und motiviert, und dass er deshalb nur Individuen als Subjekte solchen Handelns in Betracht ziehen kann, ist dann nur konsequent. Dass Weber zwischen *diesen* vier reinen Typen des Handelns (und dann auch z.B. zwischen genau diesen drei Typen legitimer Herrschaft) unterscheidet, und zwar ausdrücklich ohne Anspruch auf Letztbegründung und Vollständigkeit, dürfte seinen Grund darin haben, dass dem geschichtlichen Handeln in der gegebenen Situation genau diese Orientierungsalternativen deutlich vor Augen standen oder stehen mussten – ebenso wie der methodische (man könnte auch sagen: technische) Vorrang, der dem zweckrationalen Typus auch in außerwissenschaftlichen Verständigungs- und Handlungszusammenhängen eignet. Und schließlich folgt aus demselben Erkenntnisinteresse, dass Weber alle komplexen und verfestigten sozialen Gebilde vermittels des Begriffs der *Chance* – also handlungsrelativ – definiert.

5.

Wie ist dieses Erkenntnisinteresse näher zu bestimmen, wie wäre es in seinen Beweggründen und Zielen auszuweisen und damit zu rechtfertigen? Inwiefern und in welchem Sinne artikuliert sich hier eine »wirklichkeitswissenschaftliche« Auffassung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit? Weber hat ausdrücklich zugestanden, dass man nicht nur diese oder jene grundbegriffliche Unterscheidung anders treffen, sondern auch die Soziologie im Ansatz ganz anders anlegen, das Gesellschaftliche also auf sehr unterschiedliche Weise in den Blick nehmen, grundbegrifflich eingrenzen und ordnen könne.² Man mag bedauern, dass er darauf verzichtet hat darzulegen, warum er meinte, es gerade auf diese, seine eigene Weise tun zu sollen – etwa so, wie es Niklas Luhmann, der wie Weber keinen begrifflich-theoretischen Monopolanspruch vertrat, doch die Gründe für die eigene Option offengelegt und damit der kritischen Prüfung unterworfen hat.

² Die beiden anderen aus dem Triumvirat unserer Klassiker, Karl Marx und Émile Durkheim, hielten dagegen die eigene für die einzige wohlbegründete Möglichkeit.

Auch in der nachfolgenden Weber-Forschung hat man sich nur ansatzweise und wenig durchdringender Wirkung auf diese Aufgabe eingelassen.

Dieter Henrichs frühe, aber keineswegs überholte Arbeit über die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers (Henrich 1952) wäre hier vor allem zu nennen, außerdem die Arbeiten, in denen Wilhelm Hennis in den vergangenen Jahren »Max Webers Fragestellung« nachgegangen ist (Hennis 1987, 1996). Und Hennis bemerkt, wie sehr er in seinem ersten Zugang zu Weber von Karl Jaspers beeinflusst und inspiriert war, und tatsächlich wäre auch dessen Büchlein (Jaspers 1958) unter den hier angedeuteten Gesichtspunkten neu zu lesen. Jaspers aber ist zugleich das, was man im Blick auf den gegebenen Diskussionsstand das »missing link« zwischen Weber und dem Philosophen, auf den ich jetzt zu sprechen kommen möchte, nennen könnte.³

Natürlich ist in diesem Zusammenhang auch zu erwähnen, dass Alfred Schütz es in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* unternommen hat, die *als solche* außerordentlich geschätzte Webersche Soziologie mit dem fehlenden philosophischen Unterbau zu versehen. Dieses groß angelegte, von Schütz und dann vor allem von Thomas Luckmann später fortentwickelte, von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls zunehmend abgelöste Unternehmen ist aber nicht zum Medium der kritischen Selbstverständigung der an Weber anschließenden Soziologie geworden, sondern hat eine ganz eigene, in Teilen durchaus Weber-kritische Theorietradition begründet. Das ist ein erstaunlicher, hier aber nicht zu erörternder Tatbestand.

6.

Klaus Lichtblau (2006: 246ff.) weist darauf hin, wie verbreitet in jener Zeit das Bemühen um »Grundbegriffe« (bestimmter Einzelwissenschaften oder ganzer Wissenschaftsgruppen) war. An diesen Bemühungen beteiligte sich auch ein junger Philosoph, der seit 1912 in Freiburg im engen Austausch mit Rickert stand und 1915 sein Habilitationsvorhaben mit einer Probevorlesung zum Thema »Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft« abgeschlossen (und dabei diesen Zeitbegriff mit dem naturwissenschaftlichen konfrontiert) hatte.⁴ Es war Martin Heidegger, der sich in den nachfolgenden Jahren auf seinen eigenen Denkweg begab, der ihn über

³ Zu den – wohl vergeblichen – Bemühungen von Jaspers, Heidegger zu einer intensiveren Beschäftigung mit Weber zu bewegen vgl. Weiß 2001: 21.

⁴ Und dies, nachdem er seine Habilitationsschrift zur Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus vorgelegt hatte, in der er deren auf gegenwärtige und systematische Problemlagen zielende Intention sehr deutlich hervorhebt (so auch in der »Selbstanzeige«).

eine »Hermeneutik der Faktizität« zur Daseinsanalytik (in fundamentalontologischer Absicht) von *Sein und Zeit* führte. Zwei Jahre vor dem Erscheinen dieses Hauptwerks hatte er eine Serie von Vorträgen in Kassel (*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*) mit der Feststellung eingeleitet, dass sich »alle Wissenschaften und Wissenschaftsgruppen« (ausdrücklich genannt werden die Physik, die Mathematik, die Biologie und auch die Theologie) »in einer großen Revolution, einer tiefen Krise« befänden, die sich »aus der Vorkriegszeit« herleite. Das rühre daher, dass sich die Frage nach dem Sinn und der Wirklichkeit des »menschlichen Lebens« und damit nach der Wirklichkeit überhaupt in einer ganz neuen und radikalen Weise stelle. In dieser Lage komme der Philosophie, nicht als »Weltanschauungslehre«, sondern als »Logik« der wissenschaftlichen Erkenntnis eine große Bedeutung zu: Ihre Aufgabe bestehe nicht bloß in einer »nachträglichen Formulierung des Verfahrens der Wissenschaften« (wie, so ist offenbar gemeint, in der neukantianischen Wissenschaftslehre), sondern »eine vorauslaufende Führerin, die die Grundbegriffe erschließt«. Dieser Anspruch wird auch in den Vorträgen am Zeitbegriff, und zwar nunmehr am – durch die Relativitätstheorie erneut zum Problem gewordenen – Zeitbegriff der Physik, exemplifiziert: Nur im Rückgang auf »die Zeit als Realität unserer Selbst« bzw. auf das Verhältnis der Zeitlichkeit des »einzelnen Daseins« zum »Miteinandersein in der Zeit« könne die philosophische Reflexion Wesentliches zur Klärung dieser Problematik beitragen.⁵ Dieses Interesse an den Grundlagenproblemen der Wissenschaften im allgemeinen und an der Klärung resp. Bestimmung ihrer Grundbegriffe tritt in *Sein und Zeit* zwar in den Hintergrund, wird aber durchaus (unter dem Titel »ein existentialer Begriff der Wissenschaft«) weitergeführt. Das geschieht, von verstreuten Bemerkungen abgesehen, vor allem im § 69 b, in dem es um die Entwicklung eines »existentialen Begriffs der Wissenschaft« überhaupt geht, sowie in den späteren Analysen, die sich der Fundierung der Geschichtswissenschaft in der Geschichtlichkeit des Daseins widmen.

7.

»Grundbegriffe« sind für Heidegger solche Begriffe, die »ganze Gegenstandsgebiete im allgemeinen vor uns bringen (...) solche Gebiete sind die Natur, die Geschichte, der Staat, das Recht, der Mensch oder das Tier oder was immer sonst« (Heidegger 1981: 1). Es erscheint mir der Mühe wert und vielversprechend, Grundbegriffe, die das Gegenstandsgebiet der Soziologie »vor uns bringen«, im Ausgang von der

⁵ Siehe dazu das Nähere in Weiß 2001: 13–16.

Heideggerschen Daseinsanalytik zu erschließen. Zu diesem Zweck wäre, am Leitfaden eines existentialen Begriffs von Wissenschaft überhaupt, zu klären, wie – über welche Schritte der Selbstausslegung des Daseins also – das Mitsein in seinen vielfältigen Vollzugs- und Erscheinungsformen zum Gegenstand erfahrungswissenschaftlicher Theorie zu werden vermag.

Wie, das heißt aus welchen Motiven und in welchen Schritten, vollzieht sich der Übergang von einer Selbsterfahrung und Selbstbeschreibung in Begriffen der Daseinsanalytik (also in »Existentialien«: Dasein, Jemeinigkeit, Mitsein, Fürsorge etc.) zu einer Selbstbeschreibung in Begriffen der Soziologie? Und wie erklärt sich die Mehrzahl solcher soziologischer Grundbegrifflichkeiten und Selbstbeschreibungen (mit Grundbegriffen wie: Rolle, System, Gesellschaft, Kollektivbewusstsein, soziales Handeln, Institutionen etc)? Wo setzt die eine und die andere an?

Zur Vorbereitung und zur Erhellung der eigentümlichen Voraussetzungen und der Zielrichtung solcher Analysen wäre es hilfreich, Heideggers Weg von einer transzendentalen Wertphilosophie Rickertscher Prägung über die Phänomenologie (Husserls) zur Hermeneutik der Faktizität nachzuzeichnen. Eine gleichsam subkutane Aufnahme phänomenologischer Elemente glaubte Heidegger schon bei Rickert selbst, und zwar unter dem Einfluss des von ihm und Rickert gleichermaßen geschätzten Emil Lask, bemerken zu können (siehe dazu Heidegger 1987; Heidegger/Rickert 2002), und eine vergleichbare phänomenologische Wendung kennzeichnet, in einer bisher zu wenig beachteten Weise, auch die Wissenschaftslehre Max Webers.

In dem Maße, in dem der Übergang Heideggers zur Daseinsanalytik überzeugt, müßte es auch überzeugend oder doch wenigstens nahe liegend erscheinen, die Webersche Soziologie aus dieser Perspektive in den Blick zu nehmen. Je länger, je mehr glaube ich, dass es eine besondere Affinität gibt zwischen der Daseinsanalytik und der Art und Weise, wie Weber *auch* die Soziologie aufgefasst und auf die Bahn gebracht hat, gibt. Diese Affinität erklärt sich vornehmlich daraus, dass beide Denker von einer ähnlichen geschichtlichen Erfahrung bestimmt sind (was die Aporien der modernen Kultur und die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Weltanschauung und Zivilisation angeht), doch gibt es mancherlei Hinweise darauf, dass Heidegger in dieser Hinsicht nicht nur mittelbar von Weber (wie auch von Georg Simmel) inspiriert worden ist.

Der Stand meiner Überlegungen ist noch nicht derart, dass ich zu diesem Thema mehr als solche Andeutungen vortragen könnte. Ich will es deshalb fürs erste bei einigen allgemeineren Bemerkungen belassen.

8.

Aus der Perspektive der Daseinsanalytik läßt sich folgendes beobachten: Die Soziologie kann mit ihren Grund-Begriffen auf *der* Erfahrungsebene ansetzen, die in Heideggers Analytik des »Man« thematisiert ist.⁶ Damit wäre das, was als soziologisch interessant und relevant gelten soll, in einer sehr bestimmten Weise festgelegt.

Die Soziologie kann aber auch versuchen, genau diese Festlegung zu vermeiden. Allerdings können sie *ihre* Grundbegriffe keineswegs den Existentialien des *eigentlichen* Daseins nachbilden. Die Analytik des Mitseins und Mitdaseins nämlich ist erst recht keine Soziologie und auch keine Protozoziologie. Einzig möglich ist es, die Soziologie nach beiden Seiten offen zu halten. Dabei ist es zwar nicht a priori geboten (aber auch nicht, wie z.B. Ralf Dahrendorf in seiner Rollentheorie behauptet, a priori verboten oder ausgeschlossen), eine spezifische Offenheit, vielleicht auch eine Präferenz der soziologischen Begriffsbildung/Begrifflichkeit für *die* Weisen menschlichen Daseins zu demonstrieren, die Heidegger als »eigentliche«, also in *seinem* Sinne freie oder unentfremdete auffasst. Dies wäre aus Gründen der Erklärungsreichweite der Soziologie (einschließlich der Selbsterklärung der soziologisch Forschenden) wünschbar, aber auch wegen der Anschließbarkeit an eine reflektierte sozio-politische Praxis.

9.

Ein *bestimmter* Bezugs- und Relevanzrahmen, innerhalb dessen soziologische Kategorien (als allgemeinste, grundlegende Begriffe) zu suchen und zu finden sind, ist *nicht* vorgegeben. So könnte ein bestimmtes Ideal von exakter, kausal erklärender (Natur-)Wissenschaft einen solchen Bezugsrahmen liefern, aber auch eine benachbarte Wissenschaft wie die Rechtswissenschaft, die über eine große Erfahrung und ein besonderes Leistungspotential verfügt, was die Entwicklung und Systematisierung allgemeinsten Begriffe angeht. Möglich wäre aber auch, dass jener Bezugsrahmen im vor- und außerwissenschaftlichen Umgang mit den fraglichen Gegebenheiten gesucht und gefunden wird. Ein wichtiges, aber oft übersehenes Kriterium bei der Entscheidung für den einen oder anderen Bezugsrahmen liegt im folgenden: Die Soziologie muss nicht, aber sie sollte doch imstande sein, ein möglichst großes Spektrum von Formen des sozialen Handelns in den Blick nehmen, unterscheiden

⁶ Karl Mannheim fand genau diesen Teil von Sein und Zeit soziologisch besonders bemerkenswert, und dies, obwohl Heidegger selbst damit durchaus keinen Beitrag zur Soziologie hatte leisten wollen.

und erfassen zu können – vom zwanglosen Zwang des besseren Arguments bis zu den zwanghaftesten Zwangs- und Herrschaftssystemen.

10.

Sinn und Zielrichtung dieser nur angedeuteten Argumentation lassen sich, etwas überspitzt, so formulieren: Bei Kant heißt es, dass die transzendente Apperzeption, das »Ich denke«, alle meine Vorstellungen muss begleiten können (als Ur-Synthese, die sich in die Kategorien und damit in die synthetischen Urteile a priori ausfaltet). Analog könnte man zumindest versuchsweise sagen, dass die Bildung und Verwendung soziologischer Kategorien von der Selbsterfahrung des Daseins als eines jeweiligen und mitdaseienden begleitet werden muss/sollte. Wenn das geschieht, ist die Soziologie nicht notwendigerweise erkenntnistechnisch besser, also erklärungskräftiger, aber sie wüsste doch besser, was sie warum tut und zu welchem Ende.

Literatur

- Crespi, Franco (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Bologna.
- Habermas, Jürgen (1998), *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1981), *Grundbegriffe*, Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie* (Gesamtausgabe Bd. 56/57), Frankfurt a.M., (darin S. 189–203: »Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie« sowie S. 205–414: »Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums«).
- Heidegger, Martin/Heinrich Rickert (2002), *Briefe 1912–1933 und andere Dokumente*, Frankfurt a.M.
- Hennis, Wilhelm (1987), *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen.
- Hennis, Wilhelm (1996), *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen.
- Henrich, Dieter (1952), *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen.
- Jaspers, Karl (1958), *Max Weber. Politiker – Forscher – Philosoph*, München.
- König, René (1975), *Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie*, München.
- Lichtblau, Klaus (Hg.) (2006), *Max Webers »Grundbegriffe«. Kategorien der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung*, Wiesbaden.
- Löwith, Karl (1962), *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt.
- Simmel, Georg (1983), »Exkurs über das Problem: wie ist Gesellschaft möglich?«, Ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, S. 21–30.

-
- Weber, Max (1968), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen.
- Weber, Max (1976), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen.
- Weiß, Johannes (1988), »Georg Simmel, Max Weber und die ›Soziologie‹«, in: Rammstedt, Otthein (Hg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt a.M., S. 36–63.
- Weiß, Johannes (1991), »Die Entzauberung der Welt«, in: Speck, Josef (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Die Philosophie der Gegenwart II*, Göttingen, S. 9–47.
- Weiß, Johannes (1992), *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München u.a.
- Weiß, Johannes (Hg.) (2001), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz.
- Weiß, Johannes (2001), »Einleitung«, in: Ders. (Hg.), *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz, S. 11–56.