

Karl Mannheims Krisendiagnosen der Weimarer Republik. Mit einem Exkurs zum frühen Heidegger und Mannheims „Kehre“ vom Neukantianismus zu Dilthey<sup>1</sup>

Stephan Moebius<sup>2</sup>

**Zusammenfassung:** Der Beitrag rekonstruiert Karl Mannheims Krisendiagnosen der Weimarer Republik im chronologischen Verlauf und zeigt, wie sich seine kultursoziologischen und wissenssoziologischen Arbeiten jeweils an konkreten Krisenerfahrungen entfalten. Analytisch werden drei miteinander verflochtene Diagnosekomplexe herausgearbeitet: Kulturkrise, epistemische Krise und politisch-soziale Krise. Ein Schwerpunkt liegt auf dem Nachweis einer theoretischen „Kehre“ um 1920: Ein Exkurs plausibilisiert, dass Mannheims Besuch von Lehrveranstaltungen bei dem frühen Heidegger in Freiburg seine Abwendung vom Neukantianismus bewirkte und die Rezeption Diltheys (Weltanschauungsanalyse, Betonung des Erlebnis- und Lebenszusammenhangs) entscheidend vermittelte. Vor diesem Hintergrund werden Mannheims Programm soziologisch-genetischer Sinndeutung, seine dokumentarische Methode sowie sein Synthese- bzw. später Multipolaritätsdenken als Antworten auf die Krisen der Epoche interpretiert; abschließend skizziert der Beitrag Verschiebungen im englischen Exil.

**Abstract:** This article presents Karl Mannheim’s analysis of the crises in the Weimar Republic in chronological order, demonstrating how his work in cultural sociology and the sociology of knowledge evolved in response to his experiences of these crises. Three inter-related diagnostic categories are identified: cultural crisis, epistemic crisis, and political-social crisis. The article centers on a theoretical “turning point” around 1920, plausibly arguing that Mannheim’s attendance of Heidegger’s early Freiburg courses caused him to turn away from Neo-Kantianism and decisively shaped his reception of Dilthey (worldview analysis and an emphasis on the nexus of lived experience and life-contexts). Against this background, Mannheim’s program of sociological-genetic interpretation of meaning, his documentary method, and his idea of synthesis – later reformulated as “multipolar” thinking – are interpreted as responses to the crises of the era. The article concludes by outlining shifts during his exile in England.

- 1 Der Text ist die ausgearbeitete Version eines Vortrages, den ich am 17. Februar 2026 bei dem *Groupe de Recherche sur la Culture de Weimar* im Maison de la Recherche der Universität Sorbonne in Paris hielt. Ich danke der *Forschungsgruppe Weimar* sehr herzlich für den anregenden Austausch. Ebenso danke ich Oliver Neun und Klaus Lichtblau für Hinweise zum Text sowie der Forschungsgruppe 1 (Theorie und Geschichte der Soziologie) am Institut für Soziologie der Universität Graz für die Diskussion einer Erstversion. Mein Dank gilt auch dem *Deutschen Literaturarchiv Marbach* für die Bereitstellung des Fotos „Husserls Freiburger Seminar 1920“ von Karl Löwith.
- 2 Stephan Moebius ist Universitätsprofessor für Soziologische Theorie und Ideengeschichte an der Universität Graz und wirkliches Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (ÖAW).

**Schlachworte:** Karl Mannheim – Weimarer Republik – Wissenssoziologie – Krisendiagnosen – Heidegger-Dilthey-Rezeption

Karl Mannheim formulierte unterschiedliche Krisendiagnosen der Weimarer Republik. Im folgenden Beitrag werden ihre zentralen Annahmen und Argumente sowie ihre wissenssoziologische Pointe im chronologischen Verlauf herausgearbeitet. Identifiziert werden dabei variierende Krisendiagnosen innerhalb seines Werks, seine Lösungsvorschläge und – anhand von Autoren wie Alfred Weber und Max Scheler – ihre Einordnung im Horizont ausgewählter zeitgenössischer soziologischer Krisendiagnosen. Zuvor noch in knapper Form etwas zum Begriff der „Krise“: „Krise“ war bereits unter den Zeitgenossen der Weimarer Republik ein gängiges Deutungsmuster, das auf alle gesellschaftlichen Bereiche wie Ökonomie, Politik, Soziales oder Kultur Anwendung fand. Bereits damals bezeichnete „Krise“ nicht nur pessimistisch das Alte, das durch eine Krise Vergangene oder Zerstörte, sondern eröffnete auch optimistische Zukunftsperspektiven und Visionen gesellschaftlicher Erneuerung.<sup>3</sup> Das galt auch für Karl Mannheim. Nur dass dieser gleichzeitig soziologisch mitreflektierte, dass Krisendiagnosen und Zukunftsentwürfe je nach Weltanschauung, politischer Einstellung, sozialer Herkunft und intellektueller Tradition, also je nach Habitus der Soziolog:innen, unterschiedlich ausfallen. Wir haben es deshalb – gemäß der unterschiedlichen Weltanschauungen – auch nicht mit *einer* Krisendiagnose und *einer* Soziologie, sondern mit *vielen* Krisen und *vielen* Soziologien in der Weimarer Republik zu tun (vgl. Moebius 2025a).

Krisen der Weimarer Republik waren etwa die Hyperinflation 1923, die Arbeitslosigkeit, die Krise der Demokratie, die Krise des Staates, die „Panik“ (Geiger) im expandierenden Mittelstand, die Individualisierungs- und Desintegrationstendenzen, die Ängste vor der Massengesellschaft, das Relativismusproblem, die „Krisis des Historismus“ (Troeltsch) sowie eine allgemein ausgemachte Sinn- und Kulturkrise<sup>4</sup>.

Einige dieser Krisen waren Ausdruck oder Auslöser von Strukturproblemen moderner Vergesellschaftung, die bis heute nachwirken; man denke zum Beispiel an die Krisen des Kapitalismus, das Verhältnis zwischen Kapitalismus und Demokratie, der Krieg, die Geschlechterfrage, der Umgang mit Autoritarismus und antidemokratischen Strömungen, die Herausforderungen an soziale Kohäsion angesichts von Individualisierung, der Sinnverlust durch Relativismus, die Rolle neuer Medien oder die gegenwärtig unter dem Stichwort „Posthumanismus“ verhandelten Fragen nach dem „neuen Menschen“.

In der Weimarer Zeit spitzten sich Krisenphänomene und Strukturprobleme moderner kapitalistischer Gesellschaften zu.<sup>5</sup> Es entstanden dabei gesellschaftliche Konstellationen, an denen sich die Soziologie als neue wissenschaftliche Disziplin erprobte, professionalisierte

3 Grundlegend zu Krisen und Krisendiskursen in der Weimarer Republik: Föllmer/Graf (2005) und Graf (2007, 2008).

4 Zum historischen Kontext und diesen Krisen siehe Raphael (2026), zur sozialhistorischen und soziologiegeschichtlichen Kontextualisierung Moebius (2025a). Vgl. zur Kulturkrise und Soziologie die einschlägige Studie von Lichtblau (1996), der die Genealogie der deutschen Kultursoziologie seit Nietzsches Kulturkritik anhand von Simmel, Weber, Scheler und Mannheim rekonstruiert.

5 Zum Kapitalismus schrieb Mannheim später kritisch und an Georg Lukács' Verdinglichungstheorem erinnernd, dass „unter dem Kapitalismus [...] leicht alles und jedes als Ware betrachtet wird [...]. Dabei entwickeln sich [...] Phänomene der Selbstentfremdung und Entmenschlichung und es entsteht ein Menschentyp, für den ein Baum nicht ein Baum, sondern ein Nutzholz ist.“ (Mannheim 1935: 21 f.).

und institutionalisierte. Exemplarisch lässt sich das an der soziologischen Entwicklung Karl Mannheims zeigen.<sup>6</sup>

Im Folgenden werden drei eng miteinander verflochtene Krisendiagnosen Mannheims herausgearbeitet und analytisch getrennt.<sup>7</sup> Zugleich bündeln sich seine Lösungsvorschläge im Leitthema einer von ihm so genannten „dynamischen Synthese“: 1. die Diagnose einer Kulturkrise, 2. einer epistemischen Krise und 3. einer politisch-sozialen Krise. Entlang dieser Krisendiagnosen wird Mannheims Werk rekonstruiert; leitend ist dabei die These, dass seine Schriften, ihre theoretischen Verschiebungen und die jeweiligen Krisenbearbeitungen unmittelbar zusammenhängen. Einen besonderen Stellenwert erhält dabei, so meine These, eine theoretische Verschiebung um 1920, die ich in einem Exkurs skizziere: Mannheims Denken und somit auch seine Antwort auf die epistemische Krise bzw. Krise des Historismus erfuhren eine zentrale „Kehre“ vom Neukantianismus zur Lebensphilosophie und Weltanschauungsanalyse Diltheys, nachdem er 1920 Lehrveranstaltungen bei Martin Heidegger in Freiburg besucht hatte. Am Ende folgt ein kurzer Ausblick auf Mannheims Werk im englischen Exil nach 1933.

## 1. Kulturkrise

Mannheims frühe Krisendiagnostik entsteht im Kontext jener Kulturkrise, die bereits im Kaiserreich diskutiert worden war und nach 1918 erneut virulent wurde; ein intellektuelles Klima, das für die deutsche Soziologie insgesamt konstitutiv war.<sup>8</sup> Um 1900 formierte sich die Kulturkritik zu einem heterogenen Diskurs, in dem biologistisch-darwinistische, lebensphilosophische, nationalistische, ästhetische und andere, teils widersprüchliche Strömungen aufeinandertrafen. Dieser kulturkritische Diskurs reichte von lebensreformerischen Bestrebungen bis hin zur Soziologie und spannte sich von pessimistisch-tragischen Zeitdiagnosen bis zu hoffnungsvollen Zukunftsentwürfen.<sup>9</sup> Mannheim selbst schildert diese Stimmung, wie sie auch nach dem Ersten Weltkrieg noch vorherrschte, in seinen Heidelberger Briefen: „Überall gibt es das Warten auf Propheten, die Luft ist voll von kleinen und großen Propheten. Der eine schwört auf Steiner, andere auf Spengler. Es gibt Blüher, Keyserling, Zentren, die ganze Kulturen reformieren, es gibt die Apostel Wynekens und Georges. Eine unerhörte – geistige, aber nicht seelische – Bereitschaft der Menschen für irgendeine Erlösung ist vorhanden, eine gewisse Leere, ein Mangelgefühl, das es nicht gelingt auszufüllen.“ (Mannheim 1921/1922/1985: 81).

Die vornehmlich vom politisch machtlos gewordenen Bildungsbürgertum forcierte Kulturkritik führte zu einer Art Kulturalisierung des Sozialen, in der jegliche gesellschaftlichen Prozesse und Probleme auf Kulturprobleme zurückgeführt wurden. Selbst die „soziale

6 Zu den Krisendiagnosen und Reaktionen anderer Soziologinnen und Soziologen der Weimarer Republik siehe Moebius (2025d), allgemein zur Soziologie der Zwischenkriegszeit und zur Soziologie in Deutschland: Moebius (2021a, 2021b, 2025a).

7 „Analytisch getrennt“, um sie systematischer und damit verständlicher darzustellen; dies bedeutet jedoch zugleich, dass sich die Krisendiagnosen historisch wie sachlich vielfach überlappen. Entsprechend lassen sich auch Mannheims Bearbeitungs- und Lösungsvorschläge nicht strikt einer einzelnen Krise zuordnen, sondern greifen ineinander.

8 Siehe dazu Lichtblau (1996) sowie Moebius (2025b).

9 Zu der – im Vergleich zur Kulturkritik um 1800 – „geistesaristokratischen Verengung der Kulturkritik um 1900“ siehe Bollenbeck (2005: 21).

Frage“ wurde *kulturalisiert*: Jenseits sozialistischer Diskurse galt sie um 1900 weniger als ökonomisches, denn als „Kulturproblem ersten Ranges“ (Achelis 1899: 142). Ein besonderes Problem sahen die frühen soziologischen Klassiker in der Nivellierung durch die so genannte Massenkultur und in der Auflösung überlieferter Weltbilder und Kulturwerte. Funktionale Ausdifferenzierung, also die zunehmende Autonomie gesellschaftlicher Teilsysteme (Ökonomie, Politik, Kunst) sowie die Erosion eines einheitlichen Weltbezugs zugunsten divergierender Weltanschauungen und individueller Kulturen verstärkten die Wahrnehmung soziokultureller Desintegration und der Inkommensurabilität „eigengesetzlicher Weltganzheiten“ (Simmel 1918/1999: 243). Die empfundene Sinnleere löste Sehnsüchte nach neuer Identität, Synthese, überhistorischen „Endzwecken“ und durch Tradition, Religion oder Wissenschaft fundierten Weltanschauungen aus. Mit Beginn des Ersten Weltkrieges wandelten sich die bislang eher kulturpessimistischen Stimmungen des Bildungsbürgertums. Viele Gelehrte, darunter Simmel und Weber, begrüßten den Krieg als Erlösung aus Kulturkrise, Werterelativismus, Desintegration und anomischer Fragmentierungen. Nur wenige, wie etwa der Soziologe und Ökonom Emil Lederer (1915/2014), in Heidelberg Lehrer und später Gutachter Mannheims, legten eine nüchterne soziologische Analyse des Krieges vor.<sup>10</sup>

Zugleich eröffnete der Verlust eines übergeordneten Orientierungspunkts – so Helmuth Plessner damals – den Blickwinkel, einen „früher nicht geahnten Reichtum der Perspektiven“ (Plessner 1935/2003: 95). Ein genauer Analytiker dieser Kulturprozesse, der Entwicklungen moderner Vergesellschaftung und ihrer Ambivalenzen war Georg Simmel. Bereits in den 1890er Jahren arbeitete er in moralwissenschaftlichen Abhandlungen die Unbegründbarkeit letzter Werte sowie den perspektivischen Charakter selbst „fundamentalster“ „Elemente unseres Weltbildes“ heraus (Simmel 1893/1991: 22). Damit begründete er (s)einen „Relativismus der Wertungen“ – er bezeichnete sich selbst als Relativist (Köhnke 1996: 473–489) – und, wie später Mannheim, seinen soziologischen Relationismus.

Ich rücke Simmel nicht nur bewusst in den Mittelpunkt dieser knappen Beschreibung der damaligen Kulturkritik, weil Mannheim kurz bei ihm studiert hat, sondern auch, weil Simmels Denken den zentralen Hintergrund von Mannheims erster Krisendiagnose bildet. Wie er zu dieser Position kam, zur Rolle Georg Lukács' und des intellektuellen Budapester Sonntagskreises, auch zu Mannheims früher Beschäftigung mit Meister Eckhart und der Mystik sowie der hier schon beginnenden Suche nach Einheit der Perspektiven etc. – das kann hier nur angedeutet werden.<sup>11</sup>

Mannheims Diagnose einer Krise der Kultur war Thema seines Vortrags *Die Seele und die Kultur*, den er 1918 an der 1917 gegründeten „Freien Schule für Geisteswissenschaften“, einem Projekt des Budapester Sonntagskreises, hielt. Der Titel knüpft an Simmel und an *Die Seele und die Formen* (1911) von Georg Lukács an, der ebenfalls bei Simmel studiert hatte.<sup>12</sup>

10 Siehe zum Themenkomplex Krieg und Sozialwissenschaften umfassend Joas/Knöbl (2008). Max Webers, Schelers und auch Tönnies' anfängliche Kriegsbegeisterungen schwächten sich im Laufe des Krieges jedoch deutlich ab (Joas/Knöbl 2008: 194 f.).

11 Siehe dazu grundlegend Laube (2004: 304 ff.) sowie Kettler (1967). Mannheim hatte 1917 in der Zeitschrift *Huszadik Század*, dem Vereinsorgan der 1901 gegründeten ungarischen *Sozialwissenschaftlichen Gesellschaft*, deren Chefredakteur Mannheims Freund und „Mentor“ Oskár Jászi (1875–1957) von 1912–1919 war (Müller 2020: 539 ff.), auch Simmels Buch *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze* (1917) besprochen (in diesem Simmelband ist auch Simmels Rede *Die Krisis der Kultur* (1916/1999) enthalten, auf die sich Mannheim bezieht).

12 Lukács hatte Simmels kultur- und lebensphilosophisches Theorem der dialektischen Spannung zwischen Leben und Form aufgegriffen und 1923 in seine Kulturkritik der Verdinglichung in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) überführt.

Simmel geht in Anlehnung an Nietzsche und Bergson davon aus, dass sich Leben nur in Gestalten und Formen ausdrückt, nie unmittelbar; Formen, die es zugleich immer wieder vitalistisch überschreitet. Simmel hat diese Dialektik zwischen Leben und Form auf die zeitgenössische Kultur übertragen, wobei er zur Diagnose einer „Tragödie der Kultur“ bzw. „Krisis der Kultur“ gelangte (Simmel 1911/1987; 1916/1999): Die von dem schöpferischen Kulturwesen des Menschen hervorgebrachte „objektive Kultur“ (Wissenschaft, Technik, Kunst, Religion etc.) wächst derart an und verselbständigt sich, dass die Subjekte, die diese Kultur geschaffen haben – weil sie anthropologisch als Kulturwesen gar nicht anders können – sie immer weniger subjektiv aneignen und zur eigenen Kultivierung als Mittel der individuellen Selbstverwirklichung nutzen können. Das führt zu kultureller Entfremdung.

Mannheim hatte sowohl Nietzsche, Bergson, bei dem er ebenfalls kurz studiert hatte, als auch Simmel in jungen Jahren gründlich gelesen. Er greift Simmels Diagnose teils wortwörtlich auf.<sup>13</sup> Gleich zu Beginn von *Seele und Kultur* betont er, die „größte Gefahr der gegenwärtigen Kultur“ bestehe darin, „daß sie über uns hinauswächst und unser Verhältnis zu ihr immer prekärer werden läßt.“ (Mannheim 1918/1964: 66). Der Abstand zwischen Subjekt und „objektiver Kultur“ sei „ungemein groß geworden“ (ebd.: 67). Wenn das Subjekt nur über objektivierte Kultur in ein Verhältnis zu sich selbst und anderen gelangt, dann, so Mannheims Diagnose, sei es seelisch heimatlos – sein damaliger Freund und Mentor Georg Lukács sprach von „transzendentaler Obdachlosigkeit“ – weil die kulturellen Werke eine Eigengesetzlichkeit erlangen und so dem Menschen zu einer „entfremdeten Wirklichkeit“ werden (ebd.: 74); zumal dann, wenn „den aufeinanderfolgenden Generationen allmählich die enge seelische Verflechtung des Werkes mit seinem zwangsläufig schaffenden Urheber“ entgeht, wie Mannheim ausführte (ebd.: 73). Die Kultur gleiche „dem Golem [...], der eine unabhängige Existenz erwirbt und sein eigenes Leben führt.“ (ebd.: 74). „Wie man sieht, vollzieht sich auf jedem Kulturgebiet ein Entfremdungsprozeß [...]. Da wird es klar, daß die alten Formen fremd geworden sind und ihre Gegenwärtigkeit verloren haben. Wir leben in einem solchen geschichtsphilosophischen Zeitalter [...].“ (ebd.: 75).

Mannheim beließ es jedoch nicht bei der Diagnose kultureller Entfremdung und dieser „unaufhaltsamen Krise“, wie es in seiner zeitgleichen Besprechung von Simmels „Krisis der Kultur“ 1917 hieß (Mannheim 1917/1995: 78). Vielmehr sah er darin auch Chancen einer Öffnung des Blickwinkels, der Perspektivierung und kulturellen Erneuerung. Die Entfremdung und objektivierende Distanz zur Kultur ermöglichen eine „Beobachtung zweiter Ordnung“ (Laube 2004: 331), eine neue „Objekteinstellung“, die die Pluralität der unterschiedlichen Stile erst klar wahrnehmbar macht. Diese kulturelnerneuernde Fähigkeit schreibt Mannheim in dem Vortrag insbesondere seiner Generation zu. Sie befinde sich an einem historisch bedeutsamen Augenblick. „Es ist meine Überzeugung“, so Mannheim, „daß nur eine in ihrem Lebensgefühl verwandte Generation in der Lage ist, die objektivierte Kultur in einem einheitlichen Querschnitt darzustellen“ (Mannheim 1918/1964: 67). Ziel ist, Pluralität einer Synthese zuzuführen, in der diese nicht getilgt, sondern im Sinne eines Bewahrens „aufgehoben“ wird, ohne dass es zu einer Schließung kommt. Stattdessen zielt die Synthese auf eine offene, bewegliche Vermittlung und Relationierung, in der Pluralität als Strukturmoment mitgeführt wird.

13 Er verwendet zum Beispiel den bei Simmel auf Moritz Lazarus zurückgehenden Begriff der „objektiven Kultur“; vgl. zu Lazarus und Simmel Köhnke (1996). Die „intensive Lektüre“ Nietzsches zeigen etwa seine Arbeitshefte aus dem Jahr 1912 (siehe dazu Laube 2007: 277).

Wie gelangt man zu dieser synthetischen Perspektive? „Daß wir das Gefüge der Kulturobjektivationen klar zu sehen glauben“, so Mannheim, „hängt, wie gesagt, mit unserer historischen Lage zusammen“ (Mannheim 1918/1964: 83). Die „wertvollsten Leistungen der gegenwärtigen Generation auf diesem Gebiet“ lägen daher „im Bereich der akut gewordenen Objekteinstellung“; an der Freien Schule habe man die „Strukturanalyse einzelner Kulturabschnitte“ und deren Gesetzmäßigkeiten in Angriff genommen (ebd.: 77) – Mannheim selbst promovierte 1918 über „Strukturanalysen der Erkenntnistheorie“ und reflektiert später die Rolle von Generationen. Sichtbar geworden sei ein Pluralismus der Wirklichkeiten, die in „verschiedenen und vielverzweigten Formen“ erscheinen. Dies habe zu einem „methodologischen Pluralismus“ und zu unterschiedlichen Spezialforschungen kultureller Objektivationen geführt. Neben Logik, Ästhetik, Volkskunst oder Ideengeschichte nennt Mannheim Forschungsfelder, die er später selbst systematisch verfolgt: Strukturen des Denkens (ebd.: 82 f.) und die Frage, ob Kulturobjektivationen, wie z.B. Kunstformen, mit Gesellschaftslagerungen, etwa Klassen, verbunden sind. Lukács mit seiner *Geschichte des Dramas*, aber auch Ervin Szabó, damals einer der führenden unorthodoxen Marxisten in Ungarn vor dem Ersten Weltkrieg, gelten ihm dafür als beispielhafte Vorläufer (ebd.: 81).<sup>14</sup> Die Frage nach der Beziehung zwischen Ideen und sozio-historischem Kontext war also bereits im Sonntagskreis virulent. Aber zu diesem Zeitpunkt fehlten Mannheim noch die hinreichend ausgearbeiteten begrifflichen und methodischen Mittel, diese Einsicht systematisch an konkrete, sozial verankerte Erfahrungs- und Erlebniskontexte zurückzubinden und zu einem Verfahren einer soziologisch-genetischen Sinndeutung auszuarbeiten, wie dies dann seit 1920 in seiner Kultur- und Wissenssoziologie der Fall werden sollte.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die durch Simmel geprägte Wahrnehmung der Kulturkrise ist für Mannheim kein Anlass für Kulturpessimismus, sondern Anstoß zu einem Neubeginn des Nachdenkens über Kultur, der in den Folgejahren in die Ausarbeitung einer eigenen Kultursoziologie mündet. Bereits 1918 plädiert er in *Seele und Kultur* für eine kulturelle Erneuerung, die er seiner jungen „Generationsgemeinschaft“ zuschreibt, denn diese erlebe zwar die Entfremdung existenziell, aber sei noch nicht so sehr mit den leer gewordenen Kulturformen verstrickt, daher habe sie die nötige Distanz für Erneuerung. Am Ende des Vortrags heißt es programmatisch: Die Synthese aufgehobener pluraler Perspektiven, die „einheitliche Theorie der Kulturobjektivationen beruht auf dem gemeinsamen Blickfeld dieser Generation“ (Mannheim 1918/1964: 83).

In dieser frühen Diagnose und ihren Lösungsvorschlägen lassen sich bereits Grundmuster seiner späteren Argumentation erkennen: Die „Tragödie der Kultur“ etwa wird in der Folge historistisch durch den Relativismus der Weltanschauungen ersetzt; und später treten als potenzielle Träger kulturernerender Impulse zur jungen Generation Intellektuelle sowie marginalisierte Bevölkerungsgruppen wie Frauen oder jüdische Minderheiten hinzu. „Diese Argumentation – die Diagnose einer Krise mit ihrer impliziten, durch notwendige historische

14 Im intellektuellen Feld des damaligen Budapest wurden neben einem undogmatischen Marxismus u. a. auch Bergson und die Durkheim-Schule diskutiert, so zum Beispiel in der bereits erwähnten Zeitschrift *Huszadik Század*, in der auch Szabó schrieb und in der Oskár Jászi im Oktober 1906 zum Beispiel die „Eskimostudie“ von Marcel Mauss und Henri Beuchat erörterte (Gabel 1991/2017: 8, 12) und sie als „induktive Begründung/Bestätigung des historischen Materialismus“ mit Marx und Engels kurzschloss, da sie beweise, dass die „Ideologie aus dem materiellen Substrat“ entstehe (Jászi 1906: 286). Bereits die Durkheim-Schule hatte die gesellschaftlichen Ursprünge von Klassifikationsweisen, Denkmuster und Kategorien analysiert. Diese Art Wissenssoziologie konnte Mannheim also bereits sehr früh bekannt sein, allerdings bezogen sich die Forschungen der *durkheimiens* mehr auf religiöse und weniger auf politisch-ideologische Weltbilder.

Kräfte erzeugten Bedrohung und ihrem Versprechen; der Erneuerungsauftrag einer Gruppe, die ihrer selbst bewusst werden muss; und die Forderung, daß die Gruppe das Gebot des historischen Augenblicks erfüllen muß, ohne die Zukunftsentwicklung zu antizipieren – ist in ihrer Struktur charakteristisch für das ganze künftige Werk Mannheims; auch ist sie so vertraut, weil sie in der Form so genau der gründlichen [...] Lukácsschen Marx-Interpretation der frühen 20er Jahre entspricht.“ (Kettler 1967: 25).

Was macht Mannheims Diagnose und Lösungsversuch in dieser Zeit bedeutsam? Auch wenn er die Diagnose einer Kulturkrise mit vielen Intellektuellen teilt, so dramatisiert er sie – anders als die damals prominente Untergangsmetaphysik Oswald Spenglers (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918) – weniger apokalyptisch. Vielmehr beginnt er sie zu soziologisieren. „Krise“ ist kein naturwüchsiges oder anthropologisches Schicksal, wie es auch noch im Simmelschen Begriff der „Tragödie“ anklingt,<sup>15</sup> sondern ein kultursoziologisch bearbeitbares Strukturproblem. Auch das Ziel ist neu: Kein Zurück in eine vermeintlich verlorene Einheit, keine normative Überhöhung deutscher Kultur gegenüber westlicher Zivilisation wie bei Alfred Weber oder dem zu dieser Zeit noch „unpolitischen“ Thomas Mann, keine resignative Flucht in individuelle Verantwortungsethik eines „individuellen Gesetzes“ (wie bei Simmel oder Weber)<sup>16</sup> und auch kein Aufbruch in einen neuen, rückwärtsgewandten elitären Mythos wie im George-Kreis. Stattdessen plädiert Mannheim für Anerkennung, epistemische Analyse und Reflexion der Pluralität von Perspektiven. Ziele sind erstens eine *reflexive Synthese*, in der die Pluralität nicht ausgelöscht, sondern reflexiv aufgehoben bleibt, als Ausgangspunkt einer neuen Kultursoziologie, die diese Pluralität nicht monistisch einebnet; und zweitens eine daran orientierte *kollektive* Kulturerneuerung. Für ihn eine Art pädagogischer Auftrag: Denn als Mannheim 1919 in der Ungarischen Räterepublik – kurzfristig und durch Lukács' Unterstützung – Professor für Kulturphilosophie war, sah er sich in der Mission des Pädagogen. Er wollte diese erneuernde, „umgestaltende Wirkung der Kultur“ in der sozialistischen Räterepublik verwirklichen, indem er auf die „Kultivierung“ der Menschen zielte – eine Aufgabe, die er allerdings selbst als eine „unendliche“ bezeichnete (Mannheim 1919/1985: 231).

Das reflexive Kulturverständnis prägt auch seine Heidelberger Schriften zur Kultursoziologie, die er ab 1921 im Exil verfasste und die erste Habilitationsentwürfe darstellten (Laube 2004: 416). Sie zielten auf eine *Systematisierung der reflexiven Kultursoziologie*, die sich ihres eigenen gesellschaftlich-geschichtlichen Standorts und – anders als der George-Kreis – der Abhängigkeit der Kultur von der Welt bewusst werden soll. Statt einer Soziologie der Kultur, die sich in einem angeblich objektiven Außenpunkt der Kultur wähnt und von dort Kulturobjekte theoretisch auf einen Begriff zu bringen versucht, ist Kultursoziologie für Mannheim konstitutiv an den faktisch-historischen, lebendig-existenzialistischen Erlebnis-zusammenhang von Kultur geknüpft, ist sie Teil von Kultur, ist sie selbst eine erneuernde kulturelle Kraft. Nur in diesem existenziellen Bezogensein, in diesem konkret-historisch situierten Weltbezug, kann sie in seinen Augen zur kulturellen Erneuerung wirklich beitragen.<sup>17</sup>

15 Siehe zu „Schicksal“ und „Tragödie“ als kulturkritische Beschreibungen der gesellschaftlich-geschichtlichen Situation bildungsbürgerlicher Soziologen die instruktive Analyse von Lenk (1963, 1964).

16 Siehe zum „individuellen Gesetz“ als bildungsbürgerliches weltanschauliches Leitideal von Nietzsche, Simmel und Weber: Moebius (2022).

17 Mit der Reflexion auf den Seinsbezug bzw. den existenziellen Lebenszusammenhang und die Lebenstotalität von Kultur und Kultursoziologie ließ Mannheim zugleich Simmels Seelenbegriff, der noch an eine schöpferische Innerlichkeit („individuelles Gesetz“) erinnert, zunehmend hinter sich und „ersetzte“ diesen nach Woldring durch den überindividuellen, an Lebens- und Erlebniszusammenhänge orientierten Diltheyschen Ansatz der

Ein Beispiel ist seine Schrift *Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis* von 1922. Unter der Überschrift „Zur Soziologie der Soziologie“ zeigt Mannheim (1922/1980: 39 ff.) darin, warum Kultursoziologie überhaupt erst in der Moderne entstehen konnte: Die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Situation ermöglichte eine neue existenzielle Einstellung zur Welt, in der Phänomene überhaupt erst als „Kulturphänomene“ sichtbar wurden. Dieses „Reflexivwerden“ der Kultur im Modernisierungsprozess – die Erfahrung der Welt als „Welt der Kultur“ – versteht er als Resultat der Auflösung einer bis ins 19. Jahrhundert hinein wirksamen verbindlichen Wirklichkeitsdeutung. Mannheim knüpft hier explizit an Wilhelm Dilthey an (vgl. Woldring 1986: 93), der für ihn seit dem Besuch der Vorlesungen bei Martin Heidegger 1920 in Freiburg zentral wurde (dazu gleich mehr im Exkurs): Diltheys Weltanschauungsanalyse würdigt Mannheim als frühes soziologisches Programm einer „soziologisch-genetischen Sinndeutung“ und Konstellationsanalyse (Mannheim 1922/1980: 105).<sup>18</sup> In Anlehnung an Dilthey schreibt er in zahlreichen seiner Texte, es gelte „(wie Dilthey es nennt) den ‚ganzen Mensch‘“ zu analysieren (ebd.: 70),<sup>19</sup> wobei er gegen den Kantianismus hervorhebt, dass „das Subjekt der Kulturwissenschaften nicht das erkenntnistheoretische Subjekt, sondern der ganze Mensch ist“, so dass sich „geistige Realitäten“ erst „im *Erlebtwerden* [...] konstituieren und daß dadurch in ihre innere Struktur die Einstellung des erlebenden Subjekts hineinragt.“ (ebd.: 56).

Mit Dilthey (und frühem Heidegger) sowie gegen den Neukantianismus gerichtet betont Mannheim als Ausgangspunkt der kultursoziologischen Forschung die faktischen, historisch-konkret situierten kollektiven Lebens-, Handlungs- und Erfahrungszusammenhänge, die „strukturell zusammenhängenden Erlebnisreihen“, die das Substrat von Weltanschauungen und Denkformen bilden (Mannheim 1922/1980: 101). „Die alltägliche bzw. ‚allgemeine Welterfahrung hatte Dilthey zum Problem der Philosophie gemacht. Wir sehen in ihr eines der wichtigsten Probleme einer Kultursoziologie.“ (ebd.: 150, Fn. 27). Alltägliches Handeln, kollektive Lebenspraktiken, Lebensvollzug und *Erleben* werden gemäß Dilthey, Heidegger und Mannheim nicht von einem theoretisch reflektierten Wertschema geleitet, sondern von einem unbewusst geteilten, im existenziellen Lebenszusammenhang, in Gemeinschaft entstandenen, *gelebten* und *erfahrenen* Wertsystem. Ehemals hieß dieser letzte Wert Gott. In der Moderne ist dieses Wertzentrum brüchig geworden und hat seine ordnende und sinnstiftende Kraft für das gemeinschaftliche Leben eingebüßt. Es kam zur Ausdifferenzierung von Wertsphären, zur Erfahrung der Relativität und zur modernen Sinnkrise.

Mit der Säkularisierung setzte eine Ausdifferenzierung der Kultur und Lebenssphären und damit der Wertvorstellungen ein: „Umgruppierungen“ und Verschiebungen im Wertgefüge, eine „Anarchie der Werte“ (Dilthey), in der kulturelle Sphären, Weltanschauungen und

„Weltanschauung“; Mannheim wird seine eigene Weltanschauung als die des Historismus bezeichnen (Woldring 1986: 117). Die Art, wie Mannheim hier den Vollzugssinn von Kultur betont, erinnert, wie gleich ausgeführt wird, an die Art, wie Heidegger (1920/1993) das „Leben“ und die Entstehung der Philosophie behandelt; aus dieser Perspektive kann „Leben“ nicht neukantianistisch von außen als Objekt betrachtet werden, sondern nur im Vollzugssinn einer „faktischen Lebenserfahrung“, die erst zur Philosophie führt.

18 Als Gegenpart des proto-soziologischen Dilthey fungiert dabei in Mannheims Schrift von 1922 Heinrich Rickert und dessen Begründung einer historischen Wissenschaft entlang der Ausrichtung an individuellen Einmaligkeiten (historische Persönlichkeiten oder Kollektive) (Mannheim 1922/1980: 106, Fn. 49 – wobei Mannheims Seitenverweis bei Rickert wohl falsch ist und Seite 166 ff. bzw. 276 heißen müsste; s.a. ebd.: 190). Zu Heideggers Kritik an Rickerts „objektivierenden Vergegenständlichung“ und „Versachlichung“ von Erlebnissen sowie „Lebensferne“ siehe Großheim (1991: 9 ff.).

19 Auch in anderen Texten seit 1920 kommt Mannheim immer wieder auf Diltheys „ganzen Mensch“ zurück, siehe zum Beispiel auch Mannheim (1922/1980: 54; 1925/1964: 379; 1929/2024: 96, 107).

Wertgefüge in Konkurrenz treten, alle mit dem jeweiligen Anspruch, letztes Weltdeutungsprinzip zu sein. Die Weltbezüge und -deutungen werden problematisch. An die Stelle der Evidenz eines selbstverständlichen Weltbildes tritt – ähnlich wie zu dieser Zeit in der Physik – die Erfahrung der Relativität und Geschichtlichkeit aller Kulturformen und Werte; hinzu kommt die Erkenntnis, dass vormoderne Problembeschreibungen und -lösungen nicht mehr greifen. Der moderne Kulturbegriff versucht hingegen, so Mannheim, diese Erfahrung begrifflich zu fassen. Und es ist die Kulturosoziologie, die diesen Prozess wissenschaftlich reflektiert; in potenziert und damit objektiverer Form, indem sie sich selbst als Teil dieses Prozesses analysiert, in Form einer Objektivierung der Objektivierung, einer „Soziologie der Soziologie“<sup>20</sup>. Diese radikale Selbst-Reflexion der eigenen sozio-historischen Standortgebundenheit bedeutet für Mannheim auch, ausländische Vorbilder, etwa die US-amerikanische Soziologie, nicht einfach zu kopieren, sondern – wie er 1929 in Anlehnung an Diltheys und Heideggers Begrifflichkeit betont – Soziologie „aus dem eigenen Lebens- und Fragezusammenhang“ heraus entstehen zu lassen (Mannheim 1929/2004: 595).<sup>21</sup>

## 2. Epistemische Krise

Mannheims Krisenwahrnehmung der entfremdeten Kultur und Ausdifferenzierung der Wertsphären verdichtet sich Mitte der 1920er Jahre zur Diagnose einer epistemischen Krise: Die Kulturkrise erscheint nun als Kampf der Wertsphären und als Krise der Ordnungsleistung von Wissen insgesamt.<sup>22</sup> Von hier aus bereitet er den Schritt zur soziologischen Strukturanalyse von Weltanschauungen, Wissens- und Denkprozessen vor: Hinter Kulturgebildeten, Wissensformen und Denkformen vermutet er gesellschaftlich vermittelte Weltanschauungen, deren Struktur und soziale Bedingungen sichtbar gemacht werden müssen.

Diese Forschungsperspektive ist zugleich Echo der damaligen Debatten über die „Krise der Wissenschaften“, insbesondere der „Krise der Geisteswissenschaften“ (Bock 1994). Max Webers Vortrag *Wissenschaft als Beruf* bildet darin eine zentrale Referenz.<sup>23</sup> Weber führt 1917

20 Eine Einstellung bzw. „Soziologie der Soziologie“ (Mannheim 1922/1980: 39 ff.; Laube 2004: 417 f.), die seit einigen Jahren unter dem Stichwort „Reflexive Soziologie“ diskutiert wird; vgl. etwa Bourdieu (2022), Bourdieu/Wacquant (1992), aber auch bereits Gouldner (1970).

21 Das teilt er bei aller Differenz zum Beispiel mit dem rechtsrevolutionären Hans Freyer, der daraus aber die Begründung einer völkischen Soziologie ableitet (vgl. dazu Moebius 2025a, 2025b).

22 Hier könnte man einwenden: Mannheim habe sich doch bereits in seiner Dissertation zur *Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* (1918) intensiv mit erkenntnistheoretischen Geltungsproblemen beschäftigt. Mannheims Auseinandersetzung mit Erkenntnistheorie beginnt in der Tat bereits vor bzw. spätestens mit dieser Arbeit 1918, in der er in neukantianischer Manier strukturelle Paradoxien traditioneller Erkenntnislehren analysiert. Die Argumentation blieb dabei jedoch geltungstheoretisch-immanent, also noch ohne Rückbindung an geschichtliche Lebens- und Erfahrungskontexte. Seit den frühen 1920er Jahren verdichten sich seine Krisenwahrnehmungen einer entfremdeten Kultur und der Ausdifferenzierung der Wertsphären jedoch zur expliziten Diagnose einer epistemischen Krise: Nun beschreibt er die aus den Lebenszusammenhängen hervorgehende Pluralisierung der Standpunkte und Perspektiven nicht mehr nur als innerphilosophisches Problem, sondern als Symptom eines gesellschaftlich erzeugten Orientierungsverlusts und der Auflösung einheitlicher Wahrheitsansprüche.

23 Zur kontroversen Debatte um Webers Vortrag und die Krise der Wissenschaft siehe die Debattenbeiträge zusammenfassend und interpretierend Lichtblau (1996: 420–458) und Pohle (2009). Zur Weimarer Wissenschaftskrise siehe auch Kracauer (1923/1977). Neben Weber und anderen formulierte Arthur Liebert (1878–1946) in seiner Schrift *Die geistige Krisis der Gegenwart* (1923) eine philosophische Zeitdiagnose der epistemischen Krise im Sinne eines Verlusts eines verbindlichen Welt- und Geltungshorizonts. Mit Lieberts *Das Problem der Geltung* (1914) hatte sich der junge Mannheim 1916 in seiner ersten Veröffentlichung, einer Besprechung des Buches, auseinandergesetzt und dort bereits gegen einen logizistischen Monismus gerichtet für

zum einen die Tendenz der modernen Wissenschaft vor Augen, ein bildungsfernes „Fachmenschtum“ heranzuzüchten: Wissenschaft hat ihre Orientierungsmacht und Bildungsfunktion eingebüßt, wie Nietzsche dies bereits in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* beklagt hatte. Hier ist Weber völlig illusionslos.<sup>24</sup> Noch schwerer wiegt für ihn ein anderes, letztlich unlösbares Problem: der durch den „Historismus“ des 19. Jahrhunderts aufgeworfene Erkenntnis- und Werterelativismus, der damit verbundene Partikularismus der Weltanschauungen, der „Polytheismus der Wertordnungen“, der ewige, unaustragbare „Kampf der letzten überhaupt *möglichen* Standpunkte zum Leben“ (Weber 1917/1919/1994: 16, 20) und die damit einhergehende allgemeine „Verunsicherung über die Aufgabe und den Wert der Wissenschaft“ (Bock 1994: 162). Darin sieht Weber die eigentliche, höchst beunruhigende Problematik. Seine Antwort darauf lag ganz auf der Linie Nietzsches: in der heroischen Annahme dieser Situation und der Verpflichtung, dem individuellen Gesetz, oder mit Goethe gesprochen: dem eigenen „Dämon“ zu folgen, wie er den perplexen Zuhörern am Schluss seines Vortrags mit auf den Weg gab.

Auch Webers Freund und Hausgenosse Ernst Troeltsch versteht die „Krisis des Historismus“, so der Titel seines einschlägigen Problemaufrisses von 1922, und die damit verbundene „Anarchie der Werte“ als „eine tiefere innere Krise der Zeit überhaupt“ (Troeltsch 1922a/2002: 451) und beansprucht damit, „das geheime Grundgefühl der Zeit“ auszusprechen (Troeltsch 1913/2016a: 678).

Mannheim teilt diese Diagnosen einer epistemischen Krise, ohne sie jedoch wie Weber kulturpessimistisch zu deuten. Historismus und Wertpluralismus zeigen, so Mannheim, dass jede Deutung perspektivisch und historisch gebunden ist. Aber anders als man glaube, führe gerade „das Festhalten an einer absoluten, der Seinsverbundenheit entzogenen Wahrheitserkenntnis“, so Mannheim, „angesichts der Tatsache dieser Seinsverbundenheit aller Erkenntnis zum uferlosen Relativismus“ (Mannheim 1929 in Demm 1999: 449). Die Frage lautet nun: Wie lassen sich unter Bedingungen von Pluralität und Historizität überhaupt noch allgemein gültige Wissensbestände formulieren? Können die Wege, die die seinsverbundene Perspektivität in Rechnung stellen, zur Wahrheit führen? Oder ist diese verzweifelte Suche nach absoluter Wahrheit gerade das Kernproblem der epistemischen Krise? Ist diese Krise somit auch Ausdruck herkömmlicher, vom faktisch-lebendigen, gesellschaftlich-geschichtlichen Sein enthobener erkenntnistheoretischer Einstellungen?

Der Diagnose und Lösung der epistemischen Krise lassen sich mehrere Schriften Mannheims zuordnen: Da ist zunächst sein Aufsatz *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation* von 1923 zu nennen.<sup>25</sup> Eine mögliche Synthese der unterschiedlichen

eine Öffnung auf unterschiedliche Perspektiven und Geltungs-Ebenen plädiert. Noch wird die Pluralität aber hier als Problem der Geltungslogik und methodischen Begründung verhandelt, nicht in der seit 1920 einsetzenden Weise als Frage geschichtlich situierter Erlebens und seiner Erfahrungshorizonte.

24 So bereits Mannheim über Weber in seiner Konservatismusstudie (Mannheim 1925/1984: 210). Die 1984 publizierte Konservatismusstudie stellt eine Kompilation zwischen der ursprünglichen, nur unvollständig überlieferten Fassung der Habilitationsschrift von 1925 und einem 1927 erschienenen Konservatismus-Aufsatz Mannheims dar; es wird dennoch die Jahreszahl „1925“ angegeben, um das Auftreten des Gedankengangs zu dokumentieren. Vgl. zu Webers Hoffnungslosigkeit und pessimistischer Diagnose einer ausweglosen Situation instruktiv auch Eich/Tooze (2017).

25 Der Text erschien 1923 im Wiener *Jahrbuch für Kunstgeschichte* I (XV), 4, (1921/1922); nahezu zeitgleich wurde der Text 1923 als eigenständige Broschüre (Band 2 der Reihe *Kunstgeschichtliche Einzeldarstellungen*. Nachdrucke aus dem Jahrbuch für Kunstgeschichte) im Verlag Hölzel in Wien publiziert. Oft wird das Erscheinungsjahr fälschlicherweise auf 1921/1922 datiert, vgl. zur Richtigstellung auch Laube (2004: 405, Fn. 341). Natürlich kann auch der Text *Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis* (1922), je nach Perspektive und Akzentuierung, in ihrer Systematisierung ebenfalls bereits als eine Antwort auf die epistemische

Perspektivierungen, so Mannheim, setzt deren Verständnis, deren Hermeneutik voraus. Mannheim fragt daher, wie wir fremde Weltanschauungen verstehen können, wenn sie jeweils in sich geschlossene Sinngebilde darstellen. Mit Dilthey begreift er Weltanschauungen dabei nicht als rein theoretische Systeme, sondern als vitale, gesellschaftlich-geschichtliche Dimensionen des erkennenden, handeln-wollenden und fühlenden faktischen Weltbezugs des Menschen. Wie gelangte Mannheim jedoch zur Rezeption Diltheys und zu jener sinnigen, in Erlebniszusammenhängen fundierten Weltanschauungsanalyse, die seit 1920 in seinen Schriften eine prominente Rolle spielt?

\*

### Exkurs: Martin Heidegger und Mannheims Übergang vom Neukantianismus zur Dilthey-Rezeption

Der Umschlag in Mannheims Denken, von einem noch in seiner Budapester Dissertation *Az ismeretelmélet szerkezeté elemzése* (1918)<sup>26</sup> erkennbaren Neukantianismus hin zu Wilhelm Diltheys Weltanschauungsanalyse und Lebensphilosophie, lässt sich wesentlich auf den Besuch von Vorlesung und Seminar bei Martin Heidegger in Freiburg im Jahr 1920 zu-

Krise gelesen werden. Hier gibt es Überlappungen, so wie sich auch die Krisendiagnosen überlappen und hier nur analytisch getrennt sind.

- 26 Auf Deutsch erschien die Arbeit 1922 in erweiterter Form als *Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* (Mannheim 1922), wobei die deutsche Version sich nach Laube (2004: 389) durch eine „verschärfte Historisierungserfahrung“ ausweise. Mannheim zeigt, wie „der Rückgriff auf überzeitliche Geltungszusammenhänge als unbefriedigende Ausflucht zu begreifen sei“ (ebd.: 390), so dass Mannheim schließlich in der Fassung von 1922 ganz im Sinne Diltheys festhält, „daß auch wir letzten Endes in diesen geschichtlichen Prozeß eingeordnet sind und uns als geschichtliche Wesen betrachten müssen“ (Mannheim 1922: 36). Dennoch möchte er an einer „statischen Logik“ festhalten, wie er in einer Anmerkung festhält. Auch wenn er die Grundierung durch eine „Logik“ noch in diesem Text aufrecht erhalten möchte, zeigen sich also auch in der deutschen Dissertationsversion bereits Züge von Mannheims Umdenken, das er aber hier noch nicht so weit treibt, wie in späteren Texten, in denen etwa die faktischen Lebenszusammenhänge und -erfahrungen sowie der „existenzielle Hintergrund“ der Ideen und Begriffe betont werden (Mannheim 1925/1964: 386) oder die „überzeitliche Logik“ als Flucht vor der lebendigen Pluralität gekennzeichnet wird (Mannheim 1936/1952/2015: 38). Gegen die hier von mir vertretene These eines Umschlages oder „Kehre“ zu Diltheys Weltanschauungsanalyse und Lebensphilosophie ließe sich einwenden, warum soll Mannheim dann seine ehemals neukantianisch grundierte Dissertation überhaupt noch einmal veröffentlichen, wie er es tat, und zwar ausgerechnet in den *Kant-Studien* (Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft, H. 57)? Zwar bleibt die in der Dissertation aufgeworfene Frage nach einer „neuen Erkenntnistheorie“ präsent, doch nun wird, wie gesagt, zunehmend die Kritik deutlich, dass die sich „kritisch gebende“ Erkenntnistheorie für Mannheim weniger Fundamentalwissen hervorbringt als vielmehr „Rechtfertigungswissen für eine je schon daseiende Denkweise“ (Mannheim 1928/1929: 81, dort ergänzt er: „Im historisch-sozialen Zusammenhang sind Erkenntnistheorien nur vorgeschobene Posten im Kampf der Denkstile.“). Bereits kurz nach 1920 verliert der neukantianische Ansatz rasch an Gewicht und wird in mehreren Schriften als „statische Vernunftphilosophie“ sowie aufgrund einer „problematischen Form-Inhalt-Unterscheidung“ kritisiert (Mannheim 1924: 9f.; vgl. Laube 2004: 401), während Diltheys Denken für ihn seit 1920 zentral wird, wie sich bereits in den frühen kulturoziologischen Aufsätzen von 1922 oder 1924/1925 zeigt. Und später heißt es etwa im Artikel *Wissenssoziologie* im Vierkant-Handwörterbuch, „daß eine gesunde Entwicklung der Erkenntnistheorie und Noologie nur dann möglich ist, wenn man sich das Verhältnis im folgenden Sinne vergegenwärtigt: Neue Wissensarten tauchen letzten Endes stets aus dem kollektiven Lebenszusammenhang auf und entstehen nicht erst, nachdem eine Prinzipienwissenschaft ihre Möglichkeit demonstriert hat, also nicht vorher durch eine Erkenntnistheorie legitimiert.“ (Mannheim 1931: 669). Plausibler ist daher, die Publikation der deutschen Dissertationsfassung als akademisch-strategische Sichtbarmachung im Horizont der zunächst bei Rickert anvisierten Habilitation zu lesen, weniger als Ausdruck einer fortdauernden neukantianischen Bindung.

rückführen (Heidegger 1920/1993).<sup>27</sup> Mannheim traf im Februar 1920 in Freiburg im Breisgau ein. Nach einem kurzen Aufenthalt im Hotel Hohenzollern wohnte er bei dem Philosophen Vilmos Szilasi, ebenfalls ehemaliges Mitglied des Sonntagskreises, inzwischen Husserl-Schüler sowie Heidegger-Freund, der seine Begeisterung für Heidegger mit Mannheim teilte (Congdon 1991: 270).<sup>28</sup>



Löwith, Karl; 90.15.3; Husserls Freiburger Seminar; von Husserl (rotes Kreuz über dem Kopf) nach links: Thust; Brecht; Ebbinghaus; Manasse; Mannheim; ?; Ephraim; ?; von Husserl nach rechts: ?; Heidegger; Löwith; Walther; Becker; ?; Karsch; ?; unten rechts: Wach; 1920 © DLA Marbach

27 Siehe zum Nachweis des Besuchs der Lehrveranstaltungen Heideggers: Laube (2000: 282), Woldring (1986: 17), Congdon (1991: 266, 270). Das Seminar „phänomenologische Übungen“ Heideggers besuchten neben Mannheim auch u. a. Karl Löwith und Paul Ludwig Landsberg (Laube 2000: 282). Auch Norbert Elias war im Sommersemester 1920 in Freiburg und hörte dort ebenfalls Vorlesungen bei Husserl und Heidegger (Jitschin 2021: 151 ff.); ob sich Mannheim und Elias hier schon begegneten, wäre einzeln zu prüfen, ich habe dazu bislang keinen Hinweis gefunden. Mannheim war in Freiburg i.Br. von Februar bis Oktober 1920 (siehe dazu die Akte zum Einbürgerungsgesuch von Mannheim von 1929, Generallandesarchiv Karlsruhe 235 Nr. 2289, Seite 15 („Juli – Verzeichnis Nr. 12“)). Ein Foto eines Husserl-Seminars von 1920, auf dem auch Mannheim und Heidegger zu sehen sind, hat Karl Löwith in seinen Lebenserinnerungen abgedruckt (Löwith 2007: 143) und ist hier mit freundlicher Genehmigung des *Deutschen Literaturarchiv Marbach* (DLA) zu sehen.

28 Siehe zu Heidegger und Szilasi, der seit 1947 Husserls und Heideggers Lehrstuhl leitete, die Studie von Zoltán Szalai (2016).

Noch in Ungarn hatte Mannheim Heideggers *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (Habitationsvortrag von 1915) mit Begeisterung gelesen und darin eine Affinität zur von ihm bewunderten Philosophie Béla Zalais erkannt (ebd.). Allerdings befand sich Heidegger 1915 noch nicht in jener lebensphilosophisch akzentuierten Phase, die für Mannheim dann prägend werden sollte, als er 1920 bei ihm studierte. Erst in Freiburg begegnete Mannheim bei Heidegger deutlicher die Gegenüberstellung zwischen „Logik“ und „Leben“ – eine Problemfigur, die ihm bereits aus seiner frühen Rezension (1916) von Arthur Lieberts *Das Problem der Geltung* (1914) vertraut war (vgl. Laube 2004: 384) –, sowie dem Heideggerschen, auf Dilthey gestützten Insistieren auf der historisch-situierten, lebensfaktischen Seinsgebundenheit philosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Denkens.

Für die Einordnung von Mannheims einsetzender Dilthey-Rezeption ist neben Heideggers Vorlesung auch bedeutsam, dass er Rickerts neukantianische Position nicht übernehmen wollte. Zwar erwog er zunächst, sich mit seinem neukantianischen Hintergrund in Heidelberg bei Heinrich Rickert zu habilitieren, nahm davon jedoch rasch Abstand, weil Rickert ihn habe zwingen wollen, „genauso zu denken wie er“ (Demm 2000: 252; Laube 2004: 415). Mannheim wollte nicht so denken wie Rickert: Bereits 1920 hatte er sich unter dem Einfluss Heideggers an Dilthey orientiert. Da in der Philosophie an Rickert kaum ein Weg vorbeiführte, wandte er sich der Soziologie als Habitationsfach zu und fand in Alfred Weber einen offeneren Ansprechpartner, der ihn bei seinen ersten kultursoziologischen Arbeiten unterstützte, in denen Dilthey dann bereits eine zentrale Rolle spielte.<sup>29</sup>

Heidegger befand sich 1920 in seiner „lebensphilosophischen Phase“.<sup>30</sup> Er entwickelte in der von Mannheim besuchten Vorlesung mit dem Titel *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* in einer Art dekonstruktiven Lektüre eine Kritik am Neukantianismus. Insbesondere kritisiert er den im Neukantianismus konstitutiv beschränkten Zugang zum faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug bzw. zur „faktischen Lebenserfahrung“ und zum konkret historischen Dasein; demgegenüber betont er den jeder Subjekt-Objekt-Dualität vorausliegenden „ursprünglichen Existenzbezug“ bzw. Weltbezug (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) in der faktischen Lebenserfahrung des historisch konkreten Daseins (Heidegger 1920/1993: 10, 36 ff., 86).<sup>31</sup> Zudem fragt Heidegger kritisch, wie es zu der neukantianischen Tendenz kommen konnte, das „Apriori“ als überhistorisches, von der faktischen Lebensvollzugswelt ab-

29 Siehe allgemein zu Mannheim und Alfred Weber: Demm (2000). Zur Kritik an Rickert und Windelband siehe auch u. a. Mannheim (1924/1925/1980: 176 f.; 190), dem es nach eigenen Angaben um die „Totalität der Welt“ und nicht neukantianisch um die „Totalität einer abstrakten Begriffsebene“ ging (ebd.: 224). Mannheim bestätigt Rickert, am Problem des Verstehens gescheitert zu sein, wobei hingegen Dilthey „auch bereits hier das Wichtigste gesehen“ habe (ebd.: 190).

30 Siehe zur zentralen Prägung Heideggers durch Dilthey neben den frühen Vorlesungen die Studien von Scharff (2013; 2018), der Diltheys Einfluss höher veranschlagt als den Husserls (ebd.: 133). Zu Heidegger und Diltheys Einfluss vgl. zudem die Beiträge im Dilthey-Jahrbuch, Bd. 4 (1986) sowie u. a. die Studien von Imdahl (1997: 94 ff.), Kim (2001: 66 ff.) und Schmidt (2005: 103 ff.). Zur lebensphilosophischen Phase Heideggers sowie – neben Dilthey – zur Bedeutung der Lebensphilosophie Simmels vgl. Großheim (1991), der Heideggers Verständnis von „Leben“ auf Simmel und Dilthey zurückführt. Heideggers Denkweg führte aber in den Folgejahren nach 1920 bekanntlich weg von Simmel und auch teilweise weg von Diltheys Hermeneutik des faktischen Lebens zur Ontologie des Seins; siehe zur teilweisen Ablösung von Dilthey und zu den dann auftretenden Unterschieden u. a. Nelson (2013).

31 Was er unter „faktischer Lebenserfahrung“ als eine konkret historisch situierten Lebensvollzug versteht (siehe dazu auch Fußnote 33), erläuterte Heidegger ein Semester später, im Wintersemester 1920/1921, in dem übrigens auch Max Horkheimer und Friedrich Pollock in Freiburg bei ihm studierten, wobei „faktisch“ nach Heidegger „nur vom Begriff des Historischen her verständlich“ wird (Heidegger 1920/1921/1995: 9; siehe auch Kisiel 1986); auch in dieser Vorlesung ist Dilthey (noch) ein positiver Bezugspunkt.

gelöstes Strukturmoment zu denken, wodurch der Bezug zum konkreten Dasein weitgehend verloren ging (ebd.: 67).<sup>32</sup>

Im Gegensatz zum Neukantianismus (und in Teilen auch in Kritik an Husserl) hebt er an Dilthey positiv hervor, dass dieser das Leben nicht primär als methodisch geformten Gegenstand wissenschaftlicher Konstitution fasst, sondern vom Leben in seinem zeitlich-existenziellen Vollzug ausgeht; Erkenntnis entspringt demnach erst im und durch den historischen Lebensvollzug, von dem erst Erkenntniskonstitution ausgeht, statt umgekehrt den Lebensvollzug von vornherein unter konstitutive Bedingungen zu stellen (wie im Neukantianismus). Trotz dessen Historisierung des Lebens und der Abkehr vom zeitlosen Subjekt diagnostiziert er bei Dilthey eine Tendenz, den Lebenszusammenhang erneut theoretisch zu systematisieren – und damit wieder auf Distanz zum faktischen Lebensvollzug zu geraten. Demgegenüber will Heidegger, an Diltheys Impuls anknüpfend, Philosophie aus dem Vollzug des faktischen Lebens heraus neu beginnen. Grundsätzlich würdigt er Dilthey jedoch explizit: „Die Lebensphilosophie ist für uns eine notwendige Station auf dem Wege der Philosophie, im Gegensatz zur leer formalen Transzendentalphilosophie. Man bringt Dilthey unter den Begriff des Historismus und fürchtet in ihm das Gespenst des Relativismus, aber wir müssen die Furcht vor diesem Gespenst verlieren.“ (Heidegger 1920/1993: 154).

Heideggers (und Diltheys) Kritik am Neukantianismus radikalisiert Mannheim später. In der von ihm bereits früh (in der Liebert-Rezension) ausgemachten Gegenüberstellung zwischen „Logik“ und „Leben“ entscheidet er sich nun für das „Leben“. In *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken)* (1924/1925) greift Mannheim die Kritik am Neukantianismus von Dilthey und Heidegger auf und plädiert dafür, „von der Erkenntnisrelation als einer existentiellen auszugehen; und erst dann enthüllt es sich, daß der immanente Erkenntnisbegriff des Kantianismus nichts anderes war als die Hypostasierung einer spezifischen ontologischen Erkenntnisbeziehung“ (Mannheim 1924/1925/1980, Fn. 26: 316)<sup>33</sup>. Und in *Das Problem einer Soziologie des Wissens* – um noch eines von vielen anderen möglichen Beispielen anzuführen<sup>34</sup> – schreibt er explizit, dass sich seiner Ansicht nach weder mit dem Positivismus noch mit der „formalen Geltungsphilosophie (Neukantianismus)“ „die entscheidenden Probleme der Fundierung einer Soziologie des Wissens und Erkennens“ herausarbeiten lassen (Mannheim 1925/1964: 333).

Heidegger bindet wie Dilthey – und unmittelbar nach Heideggers Vorlesung auch Mannheim – die Weltanschauung an die konkreten Erlebniszusammenhänge, Situationen und faktischen Lebenserfahrungen zurück. So heißt es bei ihm: Weltanschauung ist ein

32 Im Zusammenhang der Kritik an der „Aprioritendenz der Philosophie“ kommt Heidegger (1920/1993: 70 ff.) auch auf Simmels Theorem der „Tragödie der Kultur“ zu sprechen, mit dem Mannheim ja bereits bestens vertraut war, und problematisierte dieses ebenfalls, da der konkrete historische, lebendige Mensch und sein faktischer Lebensvollzug, der eigentliche Ort des Sinns, darin nur als historischer Durchgangspunkt dieses überhistorischen, idealistischen „Prinzips“ der „Tragödie“, des tragischen Lebens-Kultur-Prozesses, erscheint.

33 Ebenso kritisiert Mannheim die transzendentalphilosophische „Trennung zwischen theoretischem und praktischem Verhalten“ (Mannheim 1924/1925/1980: 206).

34 Es lässt sich auch in Briefen Mannheims diese Nähe zu Dilthey und zum frühen Heidegger ausmachen, etwa in einem Brief an Max Wertheimer vom 2. Mai 1931, in dem er unter Rückgriff auf aus Heideggers frühen Vorlesungen vertrauten Denkfiguren und Begriffen wie „Mitwelt“, „Umwelt“, „Selbstwelt“ und „Aktvollzug“ in genetisch-historischer Weise argumentiert, dass geistige Gegenstände in ihrer Sinnqualität keine unabhängig vom Lebensvollzug gegebenen Einheiten sind, sondern sich erst in der konstitutiven Verschränkung von Erleben, Sinnggebung und Selbstausslegung bilden (Mannheim 1931/2003: 54 f.). Zugleich grenzt er sich gegen Ende des Briefes von einem radikalen Historismus ab, indem er die vollzugsgeschichtliche Konstitution geistiger Gegenstände von der Frage ihrer methodologisch-hermeneutisch abgesicherten, objektiv kontrollierbaren Erkenntnis unterscheidet, ohne sie jedoch neukantianisch zu fundieren.

„Gebilde, das seinem Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn nach ganz in die Grundstruktur der faktischen Lebenserfahrung gehört. [...] [D]ann besagt Weltanschauung: der lebendige konkrete Motivationszusammenhang der Grundstellungen, Entscheidungen und Lebenswelten, der die Situation *eines* Lebens durcherrscht. Weltanschauung wächst und fällt dem konkreten Leben aus und in der faktischen Lebenserfahrung zu [...]“ (Heidegger 1920/1993: 10)

Die Akzentverschiebung hin zu Historismus und lebensphilosophischen Motiven Diltheys setzt bei Mannheim – wie erwähnt – seit 1920 und vermittelt durch Heidegger ein.<sup>35</sup> Pointiert gesagt: Heideggers Betonung des faktisch-geschichtlichen Lebensvollzugs, der „Faktizität des Lebens“<sup>36</sup> und seine Kritik an einem von den Lebenszusammenhängen abgelösten Neukantianismus haben Mannheim verstärkt auf Diltheys Programm einer aus konkreten Erfahrungs- und Erlebniskonstellationen hervorgehenden genetischen Sinndeutung aufmerksam gemacht und zum Umschlag seines Denkens zu Dilthey geführt. Nicht nur der Neukantianismus, sondern auch Simmel, der für Mannheims Kultur-Vortrag von 1918 noch maßgeblich war, rückt dagegen in den Hintergrund. Dessen „formale Soziologie“ charakterisiert Mannheim nun als „atomisierende[s], mechanistisch orientierte[s] Denken“, bei dem „sowohl der Ausgangspunkt, der intensive Reminiszenzen an Kant aufweist, wie auch die wesentlichsten Formen, die er als repräsentative Beispiele anführt (wie die Formen, die er Über- und Unterordnung, Konkurrenz usw.) verraten, daß es sich hier um eine *verschleierte Sehnsucht nach Apriorität* handelt.“ (Mannheim 1922/1980: 115, 120). Stattdessen orientieren sich Mannheims Kulturosoziologie und Weltanschauungsanalyse seit 1920 vornehmlich am Historismus und an Dilthey, dem er 1922 in *Über die Eigenart kulturosoziologischer Erkenntnis* bescheinigt, der Vorgänger des soziologischen Programms einer „soziologisch-genetischen Sinndeutung“ und Konstellationsanalyse zu sein (ebd.: 105). Diese Orientierung bleibt auch im englischen Exil virulent; dort realisiert Mannheim 1944 in seiner Buchreihe *International Library of Sociology and Social Reconstruction* (Routledge & Kegan Paul) eine Edition zu Wilhelm Dilthey (Woldring 1986: 56).<sup>37</sup>

Dilthey und Heidegger betonen die Lebensgebundenheit historisch unterschiedlicher, jeweils aspekthafter Weltanschauungen.<sup>38</sup> Diese verweisen nicht lediglich auf die materielle

35 Auch Kettler, Meja und Stehr betonen die Bedeutung Heideggers für Mannheims Kulturosoziologie, siehe Kettler et al. (1980: 9), ohne dies jedoch näher auszuführen oder die Vorlesung Heideggers inhaltlich zu erwähnen. Interessanterweise spielt Simmel dann für Mannheim auch kaum mehr eine solche Rolle, wie er dies noch 1918 tat.

36 Mit „Faktizität des Lebens“ ist die je schon gegebene, geschichtlich situiert-vollzogene Lebenswirklichkeit, die historisch situierte Weltbezogenheit bzw. die gelebte Vollzugswirklichkeit (später bei Heidegger in *Sein und Zeit* dann: die Geworfenheit) des Daseins gemeint, aus der heraus erst theoretische Bestimmungen möglich werden. Zur „Faktizität“ bei Heidegger siehe Kisiel (1986), der auch zeigt: So wie Dilthey von der Trias von Erleben, Ausdruck und Verstehen ausgeht, so Heidegger von der Verflochtenheit (später heißt es: „Gleichursprünglichkeit“) von Faktizität, Anschauung und Ausdruck (Kisiel 1986: 101).

37 Die Edition wurde vom Philosophen und Moot-Kreis-Mitglied Herbert Arthur Hodges eingeleitet und enthielt eine Sammlung von ins Englische übersetzten Texten Diltheys (Hodges 1944). Hodges hatte nach Mannheims Tod Joseph Houldsworth „Joe“ Oldham vom Moot-Kreis folgende Erinnerung geschickt: Bei einem Spaziergang erzählte Mannheim etwas über seine Geschichte, er hatte erst unter Rickert gearbeitet, „but that he was repelled by the abstractness and academic aloofness of Rickert’s thought.“ „He was deeply influenced by Dilthey, to whom Rickert was constantly unfair.“ (Hodges an Joe [Oldham] vom 16. 4. 1949, Mappe: Korrespondenz über Karl Mannheim, K. Bliss Papers, Karl Mannheim Sammlung, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz). Ich danke Oliver Neun für diesen Hinweis.

38 Und somit betonen sie auch die historisch-konkrete Lebensgebundenheit der Philosophie und Erkenntnistheorie, wie dies Mannheim insbesondere dann in *Wissenssoziologie* von 1931 betont. Auch Georg Lukács würdigt um 1920 Diltheys Versuch, Phänomene bzw. die Philosophie aus der Gesamtheit des historisch-konkreten Lebens zu erfassen, so in seiner Besprechung des 1921 posthum erschienenen Buches *Die Jugendgeschichte Hegels* von Dilthey; so lasse sich mit Dilthey erkennen, dass auch die logischen Aussagen Hegels (und der Philosophie

Basis eines ideologischen „Überbaus“, sondern auf allgemeinere historisch-lebendige Seinserfahrungen, auf Lebensvollzug, Erlebnis-, Erfahrungs- und Erwartungszusammenhänge.<sup>39</sup> Mannheim greift dies explizit u. a. in Begriffen wie „konjunktiver Erfahrungsgemeinschaft“, „Erlebniszusammenhang“, „Lebenszusammenhang der Erfahrungsgemeinschaft“ oder „Lebensvollzüge der Lebensgemeinschaft“ in seiner Weltanschauungsanalyse, Ideologiekritik, Lehre vom konjunktiven Erfahrungszusammenhang, Kultur- und Wissenssoziologie auf (Mannheim 1924/1925/1980: 227).<sup>40</sup> Vermittelt über Heidegger knüpft er damit direkt an Dilthey an, wie sich auch an zahlreichen anderen Gedankengängen, etwa der „Sinngenesse“, zeigen lässt (vgl. dazu u. a. Acham 1985: 34, 36 f.; Barboza 2009: 48, Fn.1.; Woldring 1986: 96 ff.; Plé 1994), und arbeitet heraus, wie Erlebnis, Lebensvollzug, Sinngebung und Auslegung konstitutiv miteinander verschränkt sind und wie sich aus ihnen Weltanschauung ausbildet.<sup>41</sup>

Ausgehend von den konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Lebenszusammenhängen untersucht Mannheim in mehreren Texten wissenssoziologisch das Aufkommen und Dominantwerden des bislang vorherrschenden erkenntnistheoretischen Ansatzes und legt damit zugleich dessen Partikularität frei. Mannheim kritisiert daran den methodologischen, „übertriebenen theoretischen Individualismus“ (Mannheim 1936/1952/2015: 26 ff.), die Tendenz zur schroffen Trennung zwischen „Geltung“ und „Sein“ (Mannheim 1931: 671; 1936/1952/

allgemein) sowie dessen Entwicklung der dialektischen Methode durch die Lebenszusammenhänge bestimmt werden (Lukács 1922). Zeitgleich bezog sich auch Karl Korsch positiv auf Diltheys Geschichtsverständnis; siehe dazu und zu Lukács auch Arato/Breines (1979: 175); der positive Bezug auf Diltheys Historismus der „westlichen Marxisten“ zu dieser Zeit spricht dafür, dass Mannheims Dilthey-Rezeption sich nicht ohne Weiteres als Zeichen einer absoluten Abgrenzung von Lukács lesen lässt, zumal dieser, etwa über Begriffe wie „Stil“ oder „Totalität“ ohnehin als impliziter Referenzpunkt im Hintergrund präsent bleibt.

39 Zu dem für Dilthey fundamentalen Begriff des „Zusammenhangs“ siehe Heidegger (1920/1993: 165). Mannheims Begriffe von Erfahrung und Erwartung werden übrigens später auch für die Geschichtswissenschaft bei Reinhard Koselleck zentral.

40 Es wäre auch interessant, dem Begriff der „Situation“ genauer nachzugehen, den Mannheim öfter benutzt (etwa in Mannheim 1924/1925/1980: 294; 1925/1964) und der in den frühen Vorlesungen Heideggers ebenfalls eine zentrale Rolle spielt. In *Ideologie und Utopie* spricht er sich explizit für eine „Situationsanalyse“ und „Situationsdiagnose“ aus. Zu Differenzen und Übereinstimmungen von Mannheims Wissenssoziologie mit Heideggers Ontologie siehe Gourdain (2018), wobei der Beitrag allerdings nicht auf den frühen Heidegger eingeht, sodass die ideengeschichtlich und sinngenetisch besonders aufschlussreiche Prägung Mannheims durch Heidegger hier außerhalb des Blickfeldes bleibt; ebenso bei dem interessanten Aufsatz von Henning (2024), der Mannheims dokumentarische Methode mit Heideggers „Frage“ in Beziehung setzt.

41 Sowohl Heidegger als auch Mannheim sprechen von „Motivationszusammenhang“, um den „Erlebniszusammenhang“ von Weltanschauungen zu kennzeichnen (Heidegger 1920/1993: 10; Mannheim 1922/1980: 77). Neben Dilthey und Heidegger werden teilweise auch Phänomenologen wie Scheler und Husserl (etwa Husserls „Analysen des sinnkonstituierenden Erlebens“) erwähnt sowie vereinzelt auch Ideen aus dem Kreis ihrer Schülerinnen und Schülern (neben Heidegger) in den Texten aufgegriffen (Srubar 2022) – oder sich wie im Falle von Schelers Wissenssoziologie explizit abgegrenzt –, wobei deren und Husserls Rolle jedoch im Vergleich zu Dilthey, wie dargelegt, geringer zu veranschlagen ist. Was Dilthey betrifft, fallen Mannheims Anleihen, betrachtet man etwa allein die Zitierungen (etwa auch die Akzentuierung des „ganzen Menschen“), deutlich stärker ins Gewicht als seine Bezugnahmen auf den Neukantianismus, Husserl oder Scheler. „Es ist bekannt, daß Kant und die ganze nachkantische Erkenntnistheorie mit einem sogenannten erkenntnistheoretischen Subjektbegriff arbeitet. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Dilthey dagegen den ‚ganzen Menschen‘ in den Vordergrund der erkenntnistheoretischen Analyse stellte [...]. ist es wohl zweifelsfrei, daß von einem solch überzeitlichen Subjekt her kaum alle Typen des Denkens adäquat erfassbar sind [...]. Deshalb ist es für das konjunktive Erkennen so wichtig, mit dem überzeitlichen, übergemeinschaftlichen Subjekt in der Methodologie und Erkenntnistheorie aufzuräumen.“ (Mannheim 1924/1925/1980: 238 f.). In einer Fußnote macht 1924/1925 er den Bezug zur Phänomenologie und Existenzphilosophie noch einmal deutlich: „Der Vorzug, das Erkennen von der Existenz aus zu sehen, ist bei Kierkegaard und bei den Vertretern der phänomenologischen Schule lebendig. Aus dieser Richtung, einmal konsequent zu Ende gedacht (indem man nicht von der individuellen Existenz ausgeht), entsteht unser Versuch einer soziologischen Theorie des Denkens.“ (ebd.: 314, Fn. 13).

2015: 74) sowie die Entzeitlichung, Entemotionalisierung, Entsinnlichung und Entleiblichung der Erkenntnis bis hin zur „Entpersönlichung und Entgemeinschaftung der Erkenntnis“ (Mannheim 1924/1925/1980: 170, 208 f.; vgl. auch Mannheim 1931: 670), und hält dem zugleich entgegen: „Das Erkennen beginnt nicht bei der Verbegrifflichung“, sondern in der existentiellen Beziehung, in der „existentiellen Berührung“, im „*Kontagion*“, im lebendigen Bezogensein (Mannheim 1924/1925/1980: 207 f.). In deutlich diltheyanischer Perspektive heißt es entsprechend auch später noch im Handwörterbuchaufsatz *Wissenssoziologie*: „Neue Wissensarten tauchen letzten Endes stets aus dem kollektiven Lebenszusammenhange auf.“ (Mannheim 1931: 669).

Wie für Dilthey ist auch für Mannheim eine „Weltanschauung“ ein kollektiv gelebter Weltbezug: eine aus dem faktisch-historisch-gesellschaftlichen Lebensvollzug, „existentiellen Beziehungen“ und „konjunktiver Erfahrungsgemeinschaft“ (Mannheim 1924/1925/1980: 179 f., 215) gewachsene kulturelle Ausdrucksform des Erlebens, Deutens, Wollens, Urteilens und Wahrnehmens; sie bündelt ein soziales, von Generationen, Klassen oder Gruppen geteiltes „einheitliches Lebensgefühl“ und Orientierungsgefüge (Mannheim 1922/1980: 142) und umfasst Grundstellungnahmen, Wertungen und Wertentscheidungen, „Weltbilder“, Weltdeutungen, Leitbilder, Lebenshaltungen sowie Handlungs- und Willensdispositionen, einschließlich unbewusst-irrationaler Tiefenschichten des kulturellen Ausdrucks.

Von Weltanschauungen können Denkstile unterschieden werden.<sup>42</sup> Neben Simmel hatte Lukács (1910/1973: 34 f.) in seiner „Theorie der Literaturgeschichte“ den Begriff des „Stils“ schon aus dem engen Begriffsrahmen der Ästhetik herausgenommen und als eine „soziologische Kategorie“ bezeichnet. Denkstile sind Stile im soziologischen Sinn: im kollektiven Lebensvollzug, also in geteilten Praxis- und Erfahrungszusammenhängen, entstandene gesellschaftlich-geschichtliche Formen, Logiken und Schemata des Denkens und Deutens, die in Gruppen, Milieus oder sozialen Feldern geteilt und erlernt werden.<sup>43</sup> Sie strukturieren, anders als Weltanschauungen, weniger den Inhalt dessen, *was* gedacht oder geglaubt wird, sondern *wie*, also die Art des Denkens. Als wiederkehrende Muster des Wahrnehmens, Denkens, Beurteilens und Argumentierens präformieren sie, was in einer Situation oder in einem Feld plausibel, evidenzfähig oder „vernünftig“ gilt. Es lassen sich zum Beispiel rationalistische, historistische, formalistische, organisistische, romantische, intuitiv-vitalistische, pragmatisch-funktionale oder dialektische Denkstile differenzieren. Diese können sich auch überlappen oder kombiniert auftreten. Dass Weltanschauungen und Denkstile nicht identisch sind, zeigt sich daran, dass dieselbe Weltanschauung in unterschiedlichen Denkstilen formuliert werden kann bzw. umgekehrt, ein Denkstil verschiedene Weltanschauungen tragen und strukturieren kann. Eine liberale Weltanschauung etwa lässt sich historistisch als

42 Diese Differenzierung ist ein Vorschlag meinerseits, bei Mannheim ist die Unterscheidung nicht immer so klar. Thomas Jung schlägt vor, beide Begriffe so auseinanderzuhalten, dass „Weltanschauung“ angelehnt an Dilthey eher den umfassenden erlebnismäßigen Horizont der kognitiven, voluntativen und emotionalen Ebenen beinhaltet („das Ganze“), „Denkstil“ hingegen (als „Teilmoment des Ganzen“) eher die intellektuellen Ausdrucksformen (also die kognitive Ebene) des Ganzen bedeutet (Jung 2007: 192).

43 Für Mannheim ist „Stil“ als Form eines Weltbezugs und Weltverhältnisses in Anlehnung an u. a. Simmels Stilanalyse aus der *Philosophie des Geldes* (1900) und an Lukács eben nicht nur eine ästhetische, sondern auch eine – wie Lukács (1910/1973: 34 f.) es ausdrückte – „soziologische Kategorie“ (vgl. Laube 2004: 362, Fn. 212). Lukács: „Der Stil ist eine soziologische Kategorie, weil er von Zuständen und Wechselwirkungen unter den Menschen ausgeht, von Verhältnissen, die unter gewissen Umständen zu gewissen Zeiten innerhalb einer bestimmten Gesellschaft zustandegekommen sind. Der Stil ist aber zugleich auch eine ästhetische Kategorie, weil er eine Wertkategorie ist, für die es keine Rolle spielt, wie lang die Zeit und wie groß der Raum ist, in denen sie gilt.“ (Lukács 1910/1973: 34 f.). Mannheim verwendet „Weltanschauung“ und „Denkstil“ zwar meist, aber nicht immer durchgehend analytisch strikt getrennt (wie hier vorgeschlagen).

Ergebnis einer Freiheitsgeschichte erzählen oder formalistisch als System von Rechten und Regeln begründen. Und: Ein liberaler Denkstil kann sowohl eine konservative Weltanschauung (Sicherheit/Ordnung) als auch eine progressive Weltanschauung (Gleichheit/Teilhabe) in der Sprache von Grundrechten, Rechtsstaat und fairen Verfahren ausdrücken.<sup>44</sup>

Zusammenfassend gesagt, kann analytisch unterschieden werden zwischen Weltanschauung als in kollektiven Lebensvollzügen sozial verankerter Orientierungs-, Einstellungs- und Deutungszusammenhang und Denkstil als historisch-sozial gebundenem Modus des Denkens und Formprinzip der Weltauslegung, der bestimmt, wie Wirklichkeit erschlossen wird: welche Methoden, Kategorien, Evidenzen, Wahrheitskriterien und Argumentationsgänge als legitim gelten – und der je nach Situation einen bestimmbaren Geltungsbereich hat.

Eine „Weltanschauungstotalität“ nennt Mannheim einen Gesamtstil von Deutungs-, Empfindungs-, Wertungs- und Orientierungsmustern. Als solcher kann sie auch den soziokulturellen Hintergrund philosophischer Systeme bilden, wie dies Dilthey am Idealismus, Naturalismus oder Positivismus gezeigt hat. Zugleich kritisiert er an Dilthey, dass dieser die Voraussetzungen seines lebenspsychologischen Ausgangspunktes nicht noch einmal reflexiv einer solchen Weltanschauungsanalyse unterzieht:<sup>45</sup> nämlich der Annahme einer relativ konstanten, am *Individuum* ansetzenden Erlebnisstruktur. Mannheim wird demgegenüber die Lebensgebundenheit von Weltanschauungen nicht nur hermeneutisch aus Ausdrucksgebilden erschließen, sondern sie standortbezogen *soziologisch* auf gesellschaftliche Gruppen und Erfahrungsgemeinschaften zuspitzen. Angelehnt an Dilthey und den frühen Heidegger begreift er Erkenntnis und Denken nicht als etwas außerhalb des Lebens, sondern als etwas, das von Lebenszusammenhängen seinen Ausgang nimmt und so mit dem Leben „eine werdende Seinseinheit“ bildet (Mannheim 1924/1925/1980: 199 f.). Konzeptionell übernimmt er ihren Erlebnisbezug, rekonstruiert aber Erlebniszusammenhänge sowie Weltanschauungen (Sinn-

44 Das Verhältnis zwischen Weltanschauung und Denkstil erinnert dabei an die im Sonntags-Kreis hoch geschätzte Philosophie Béla Zalais. Dieser ging, folgt man dem Kunstsoziologen und Studienfreund Mannheims, Arnold Hauser (siehe dazu Laube 2004: 372), ähnlich wie der (Post-)Strukturalismus davon aus, dass die Elemente in einem System an sich keine Bedeutung haben, sondern diese erst durch ihre Funktion innerhalb des Ganzen erhalten, also durch ihre Beziehungen zu den anderen Elementen. Dieselben Elemente können daher in unterschiedlichen Systemen verschieden „arbeiten“. Übertragen auf Mannheim heißt das, dass er vor Bourdieu schon eine *Art soziogenetischen Strukturalismus* entwickelte: Trägergruppen sind die sozialen Kollektive, in denen im Lebensvollzug und Erlebniszusammenhängen Denkstile ausgebildet, als richtig angesehen und tradiert werden; über diese Denkstile wird festgelegt, wie Signifikanten/Elemente relational verknüpft und plausibilisiert werden. Begriffe wie zum Beispiel „Freiheit“ sind zunächst semantisch „beweglich“ und gewinnen ihre Bedeutung erst in relationalen Konstellationen. Denkstile bezeichnen die Artikulationslogik, nach der Signifikanten/Elemente zu Differenzen, Oppositionen und „Äquivalenzketten“ (Laclau) verknüpft und dadurch plausibilisiert werden. Weltanschauungen sind die (vorläufig) stabilisierten Gesamtgefüge solcher Verknüpfungen – ein fixierter Deutungs- und Orientierungshorizont. „Freiheit“ kann dann je nach Denkstil/Argumentationsmuster entweder über Rechte und Verfahren (formalistisch) oder über geschichtliche Selbstwerdung (historistisch) an andere Signifikanten angeschlossen werden; die jeweilige Kette stabilisiert dann unterschiedliche weltanschauliche Horizonte. Vgl. in Bezug auf den Freiheitsbegriff auch Mannheim (1931: 663).

45 Matthias Jung weist zu Recht darauf hin, dass der Begriff der „Anschauung“ hier von Dilthey eigentlich „unglücklich“ gewählt wurde, da dieser die Bevorzugung des anschaulich-erkennenden Weltbezug insinuieren. Aber Dilthey selbst betont: Sie seien keine „Erzeugnisse des Denkens“, die dem „bloßen Willen des Erkennens entspringen“ (Dilthey 1911/1960: 86). Jung hält demgemäß fest: „Dilthey's lebensphilosophische Pointe besteht aber gerade in der Behauptung, daß unsere Deutungen der Realität nicht primär kognitiv sind. Sie schließen immer Wertungen und Handlungs- und Willensorientierungen ein, die nicht aus dem ‚Weltbild‘, wie Dilthey ihren kognitiven Anteil nennt, abgeleitet werden können.“ (Jung 1996: 180). In Anlehnung an Heidegger wirkt der Begriff „Anschauung“ so, als bliebe der Vollzugssinn unterbelichtet. Passender wäre daher, den akt-haften Charakter des Mit-gehenden-Explizierens hervorzuheben und eher von „Weltauslegung“ zu sprechen. Allerdings wäre damit das affektive Moment noch nicht erfasst. Konsequenterweise müsste man analytisch unterscheiden zwischen Weltanschauung, Weltauslegen, Weltwollen und Weltfühlen.

und Wertorientierungen) und Denkstile (Muster des Argumentierens) primär über kollektive Trägergruppen, soziale Lagen, Generationen, das Kollektivbewusstsein (Mannheim 1922/1980: 107) und spricht vom „*Kollektivsubjekt in uns*“ (Mannheim 1924/1925/1980: 239); wie er selbst betont, erweitert bzw. korrigiert er Dilthey dabei durch Marx (Mannheim 1924/1925/1980: 192).<sup>46</sup>

\*

Mannheim verstand seine „Theorie der Weltanschauungs-Interpretation“ als methodologischen Beitrag zu einer synthetischen Forschung, einer „historischen Einheitssynthese“ (Mannheim 1923/1964: 97 f.). Verschiedene Kulturobjektivationen einer Epoche wie Philosophie, Kunst, Musik, Religion oder Sitten und Gebräuche lassen sich gleichermaßen als Sinngebilde, als Bruchstücke einer „Weltanschauungstotalität“ begreifen, zugleich ist die Weltanschauung in jedem dieser Bruchstücke inhärent. Nehmen wir etwa die bürgerlich-liberale Weltanschauung um 1900: Neukantianische Philosophie, Bildungsroman, protestantische Innerlichkeitsreligion und bürgerlicher Lebensführungsstil bilden Bruchstücke dieser „Weltanschauungstotalität“, weil in all diesen Ausdrucksfeldern dasselbe Leitbild oder „Weltwollen“ wirksam ist: das Ideal eines gebildeten, arbeitsamen, innerlich disziplinierten und moralisch verantwortlichen Individuums.

Der Begriff der Totalität – zeitgenössisch prominent auch bei Lukács<sup>47</sup> – bezeichnet, dass sich im Teil das Ganze offenbart – ähnlich wie Simmel in Alltagsphänomenen das Ganze der Kultur offenlegt.<sup>48</sup> Eine bloß positivistische Addition der Bruchstücke allerdings, ohne diese deutend aufeinander zu beziehen und ihre „Homologien“ zu erfassen (Mannheim 1923/1964: 121), würde das Ganze der Weltanschauungstotalität nicht sichtbar machen; ähnlich wie in Michel Foucaults Diskursanalyse wird das Ganze erst jenseits der Oberfläche erkennbar, wenn man rekonstruiert, welche gemeinsamen Ideale und Motive sich in diesen Bruchstücken ausdrücken.

46 Entsprechend schrieb Mannheim im Zuge der Curtius-Debatte am 15.12.29 an den Dilthey-Schüler und Sozialpädagogen Hermann Nohl: „Ich danke Ihnen herzlichst für Ihre freundliche Zuschrift gelegentlich meiner Polemik mit Curtius. Ich bin mir dessen vollständig bewusst, wie Dilthey und seine Schüler von der weltanschaulichen Front her in einer gemeinsamen Position mit mir stehen, umso mehr als ich ja mich Dilthey in unendlich vielen Dingen verpflichtet fühle. Was ich zu dieser Stellungnahme hinzufügen möchte, ist ja nur die soziale Dimension, in der wir auch zu denken lernen müssen, wenn wir alle jene Möglichkeiten der Welterkenntnis und Selbstklärung uns aneignen wollen, die unser heutiges Dasein uns nahelegt.“ (Mannheim an Nohl, Nachlass Herman Nohl, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Korrespondenz Nohl, COD. MS. H. NOHL 326). Für diesen Hinweis und eine Kopie des Briefes danke ich herzlich Reinhard Laube. Nohl hatte 1920 u. a. ein Buch über *Stil und Weltanschauung* publiziert, das Mannheim in seinem Text zur Weltanschauungsinterpretation auch mehrfach zitierte, zum einen an einer Stelle, die in ihrem Verweis auf Dilthey auch Bezüge zu Heidegger aufweist (Mannheim 1923/1964: 97 f., Nohl: Fn. 6), zum anderen aber auch eine, die Dilthey/Nohl gemäß Heideggers Begriff von Zeitlichkeit – wie oben angegeben – kritisiert (Mannheim 1923/1964: 143).

47 Gabel hat in seiner Studie zu Mannheim und dem ungarischen Marxismus die Begriffsgleichheit von Lukács’ „dialektischer Totalität“ und Mannheims „Synthese“ herausgearbeitet; beide würden damit „exactly the same thing“ bezeichnen (Gabel 1991/2017: 72).

48 Mannheim betont zugleich „gegen den heute so beliebt gewordenen Verächtern des Theoretischen und Rationalen“ – gemeint ist u. a. der George-Kreis – und im Vorgriff auf Alfred Schütz, dass auch Erleben oder vermeintlich Irrationales theoretisch analysierbar ist; denn auch die vorwissenschaftlich alltägliche Erfahrung sei „theoretisch durchsetzt“ (Mannheim 1923/1964: 100). Später sollte dieses Alltagswissen auch Ausgangspunkt einer anderen theoretischen Entwicklung der Wissenssoziologie werden, die allerdings weniger auf Dilthey setzte, sondern auf Husserls transzendentaler Bewusstseinsphilosophie: der auf Alfred Schütz aufbauenden phänomenologischen Wissenssoziologie.

Um zu einer solchen synthetischen Analyse einer Weltanschauungstotalität zu gelangen, unterscheidet Mannheim drei Arten einer Sinnanalyse, die zu einer Synthese verbunden werden können. Er differenziert zwischen objektivem Sinn – zum Beispiel Gattung eines Textes (wissenschaftlich, Manifest) –, Ausdruckssinn – Tonfall, Gestik, Sprachbilder als Hinweise auf den subjektiv intendierten Sinn des Autors – und dokumentarischem Sinn.<sup>49</sup> Letzterer legt die formale Struktur und den gemeinsamen Lebens- und Deutungsstil einer Weltanschauung frei, indem er grundlegende Einstellungen, Wertorientierungen und Weltbilder hinter den Aussagen und Ausdrucksweisen sichtbar macht, etwa in wiederkehrenden Motiven, Leitunterscheidungen und typischen Wertakzenten. Mannheim spricht hier von der Analyse des „gesamtgeistigen ‚Habitus‘“ (Mannheim 1923/1964: 109), durch die ein Text oder ein anderes Kulturobjekt als „ungewolltes Dokument“ einer Weltanschauung dechiffriert wird. Mit der Methode des dokumentarischen Sinns lassen sich so aus Einzelphänomenen und Partikularansichten neue Totalitäten erschließen.<sup>50</sup>

Mannheim entwickelt so als *einen* Ausweg aus der Sinnkrise eine hermeneutische Methode der Pluralität: Verstehen heißt, die strukturierte Perspektivität der jeweiligen Weltanschauungen durchsichtig zu machen. Auch sein kultursoziologisches Programm des Verstehens ist von Dilthey geleitet,<sup>51</sup> ebenso wie die Betonung des „ganzen Menschen“, der von einer kantianischen und rationalistischen, auf einem erkenntnistheoretischen Subjekt fundierten und „mit einem überzeitlichen Bewußtsein operierenden“ Methodologie „nicht wirklich“ erfasst werde, wie Mannheim in seinem Text *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit* (1924/1925) festhält (Mannheim 1924/1925/1980: 190 f., 239). Dort heißt es ferner:

„Auch in anderer Beziehung sind Diltheys Ansätze der hier verborgenen Problematik wichtig. Er hatte bisher in großartigster Weise sowohl in historischen Forschungen wie in methodischen Essays die Verwirklichung einer Durchforschung der geschichtlichen Ideenwelt wie auch der Bewusstseinsstrukturen in Angriff genommen. Sein Bestreben, die Weltanschauungsanalyse als theoretische Aufgabe zu versuchen und dabei nicht nur die rationalen Gebiete in den Betrachtungskreis einzubeziehen, bleibt der wichtigste Ausgangspunkt einer jeden nachfolgenden, ähnlich ausgerichteten Bestrebung.“ (ebd.: 191)

Mannheim setzt dem kantianischen und nachkantianischen Subjektbegriff den „ganzen Menschen“ entgegen und entwickelt entlang von Dilthey, Marx und Durkheim ein Subjektverständnis, das konstitutiv mit den historisch-konkreten Erlebniszusammenhängen und der Gemeinschaftserfahrung zusammenhängt. In diesem Sinne schreibt er, es sei methodologisch

49 In einer Vorlesung an der Freien Schule für Geisteswissenschaften hatte bereits Adalbert Fried/Béla Fogarasi eine Interpretationstheorie vorgetragen, die zwischen intentionellem, objektivem und transzendtem Sinn unterschied (Fogarasi 1918/1985). Mannheim (1926/1964: 400, Fn. 7) verwies später auch auf diese Vorlesungen (hier unter Verwendung des deutschsprachigen Namens Adalbert Fried) als wichtige Anregungen für seine Interpretations- und Sinntheorien. In seiner Vorlesung von 1920/1921 unterscheidet Heidegger interessanterweise zwischen Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn (Heidegger 1920/1921/1995: 63).

50 Später heißt es in *Ideologie und Utopie*: „Totalität bedeutet deshalb in unserem Sinne nicht eine nur einem göttlichen Auge zumutbare, unmittelbare, ein für allemal gültige Schau, nicht ein relativ in sich geschlossenes, auf Ruhe tendierendes Bild. Totalität bedeutet Partikularansichten in sich aufnehmende, diese immer wieder sprengende Intention auf das Ganze [...]“ (Mannheim 1929/2024: 47).

51 Dies betont er auch noch 1936 in Bezug auf die Wissenssoziologie, wobei es nahezu nach einer Art „Hermeneutik der Faktizität“ klingt: „Das, was ich nach Dilthey das verstehende Erfassen des ‚ursprünglichen Lebenszusammenhangs‘ nennen möchte, kommt hier zu sich selbst. Mit Hilfe der verstehenden Methode wird die gegenseitige funktionelle Durchdringung seelischer Erlebnisse und sozialer Situationen unmittelbar verständlich. Wir begegnen hier einem Seinsbereich, in dem das Auftauchen seelischer Reaktionen im Innern notwendig evident wird und nicht bloß wie eine äußere Kausalität nach dem Wahrscheinlichkeitsgrad ihrer Häufigkeit zu verstehen ist.“ (Mannheim 1936/1952/2015: 40)

notwendig, mit einem „überzeitlichen“ und „übersozialen“ Subjektverständnis „aufzuräumen“; die „adäquate Subjektkonstruktion“ sei hingegen „das kollektive Gemeinschaftssubjekt in uns“, das „*Kollektivsubjekt in uns*“ (ebd.: 239).

Mannheims kultursoziologisches Programm und die dokumentarische Sinnanalyse verknüpfen sich schließlich zu einer an Dilthey angelehnten Weltanschauungsanalyse, die er in *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit* (1924/1925) mit Marx „gesellschaftlich-ökonomisch“ „verankert“ (Mannheim 1924/1925/1980: 192). Dilthey plus Marx, so könnte man pointiert sagen, ergeben für ihn die Grundlagen der kultursoziologischen Weltanschauungsanalyse und schließlich auch den Ausgangspunkt der Wissenssoziologie. Die „Weltanschauung einer sozialen Gruppe oder einer ganzen Epoche“ gilt ihm als „gemeinsamer Nenner, welcher die Sphäre des *Geistigen* mit derjenigen des rein *Sozialen* verbindet“ (Lichtblau 1996: 511). Entsprechend plädiert er für eine kultursoziologisch-genetische Sinndeutung von Weltanschauungen, für eine „dynamische Kultursoziologie“, die Weltanschauungen „funktional“ bzw. wissenssoziologisch auf soziale Lagen, kollektive Erlebniszusammenhänge und einen „gemeinschaftlichen Erlebnisstrom“ bezieht (Mannheim 1922/1980: 142). „Weltanschauung“ bzw. „weltanschauliches Engagiertseins“ fungieren damit als Vermittlungsbegriffe zwischen „sozialem Sein“ und dem Stil kultureller Praxis bzw. „geistigen Gehalten“ (Mannheim 1925/1964: 378).

Zugleich bleibt diese Kultursoziologie nicht reduktionistisch: Zwar lässt sich bei einem Kunstwerk etwa die Kongruenz zwischen Stil, Weltanschauung und deren sozialen Bedingungen „dokumentarisch“ rekonstruieren, dennoch behalten Ausdruckssinn und objektiver Sinn eine relative Autonomie des kulturellen Feldes. Treffender lässt sich daher von einer „Konstellationsanalyse“ sprechen (Mannheim 1925/1964: 328; Kettler et al. 1980: 17).

Im Hintergrund steht bereits Mannheims Grundgedanke: Die Ausdifferenzierung und Pluralisierung weltanschaulicher Wahrheitsansprüche sowie der zugrunde liegenden sozialen und politischen Lager bilden das gesellschaftliche Substrat des Relativismus, verstanden als Partikularismus „standortgebundener“ und „seinsverbundener“ Weltanschauungen, Denkstile und Problemstellungen, die in Konkurrenz zueinander stehen (Mannheim 1928/1929). In ihrer Konkurrenz bilden sie aber eine relationale Struktur. Die moderne Kultur- und Wissenskrise kann nur bewältigt werden, wenn diese Strukturen und sozialen Bedingungen der Weltanschauungen, die unsere kulturellen Praktiken leiten, transparent werden.

Damit entwirft Mannheim eine andere Kultursoziologie als die damals dominierende. Denn der eigentliche Doyen der Kultursoziologie ist zu Beginn der 1920er Jahre sein Heidelberger Lehrer Alfred Weber. Weber sieht die Kulturkrise zwar auch in Säkularisierung, Historismus oder Kampf der Wertsphären begründet, aber ähnlich wie Max Scheler oder Werner Sombart<sup>52</sup> beunruhigt ihn noch mehr die Dialektik zwischen ökonomischer Krise und einer allgemeinen Ökonomisierung des Sozialen. In seinem Vortrag *Die Not der geistigen Arbeiter* von 1922 kritisiert Weber scharf die schrankenlose Herrschaft des Ökonomischen, die zum Bedeutungsverlust von Kultur, Bildung und Wissenschaft geführt habe (Weber 1922/1923). Zentral für diese Diagnose des Niedergangs der Kultur durch den Aufstieg des Ökonomischen ist seine Unterscheidung von Gesellschaftsprozess (soziale Strukturen, Institutionen, Herrschaftsformen, Klassen etc.), Zivilisationsprozess (Rationalisierung, Wissenschaft, Technik, Daseinsbeherrschung, Entdeckungen) und Kulturbewegung (geistig-seeli-

52 Siehe zu Schelers Kulturkritik und Kritik an dem „Wirkprimat des Ökonomismus“ nach 1918 u. a. Agard (2021) und Acham/Moebius (2025: 100 ff.); zu Sombarts kulturkonservativer Kritik an der Ökonomisierung des Sozialen siehe Lenger (2024).

scher Ausdruck, einmalige Schöpfungen, Sinngebung des „Stoffes (= Gesellschaft/Zivilisation) etwa in Kunst, Religion, Philosophie“ (vgl. Weber 1921/2000). Weltanschaulich ist diese noch von der im Krieg normativ aufgeladenen Gegenüberstellung deutscher Kultur und westlicher Zivilisation geprägt, wie sie später Webers und Mannheims Schüler Norbert Elias genauer analysieren sollte (Elias 1937/1939/1977). Weber sieht die Kulturbewegung zunehmend durch Gesellschafts- und Zivilisationsprozess bedroht. Abhilfe verspricht er sich von einem vitalistischen Kulturbegriff, gestützt auf seine historisch-lebensphilosophische Kultursoziologie, die die zweckfreien, schöpferischen und vitalen Kräfte des Menschen historisch erfassen, revitalisieren, zu einem organischen Ganzen fügen und so den „Geschichtskörper“ wieder mit Sinn füllen soll (Weber 1921/2000: 171).<sup>53</sup> Trotz mancher Überschneidungen – etwa der Befürwortung von Konstellationsanalysen – lag doch hier die entscheidende Differenz: Mannheim glaubte weder an eine Autonomie der Kulturbewegung noch an eine seinsun-gebundene, den faktischen Lebenszusammenhängen enthobene Sphäre des „geistig Schöpferischen“ (Demm 2000: 262).

Mitte der 1920er Jahre vertieft Mannheim seine Reflexionen über die epistemische Krise und entwickelt seine Wissenssoziologie. Ein Schlüssel- oder Scharniertext zwischen früherer Philosophie, Kultursoziologie und neuer Wissenssoziologie ist sein *Historismus*-Aufsatz von 1924.<sup>54</sup> Darin bezeichnet er in impliziter Auseinandersetzung mit Lukács, der im Hintergrund steht, und expliziter mit Troeltschs Historismusanalyse den Historismus als mittlerweile unhintergehbare „Voraussetzung der Forschung“ (Mannheim 1924: 2).<sup>55</sup> Bemerkenswert ist hier, dass Mannheim versucht, das Historismusproblem konstruktiv zu wenden, also aus dem diagnostizierten Problem die Lösung zu machen (vgl. auch Mannheim 1924/1925/1980: 196 ff.).

Troeltschs Lösungsidee besteht in der Entwicklung einer „gegenwärtigen Kultursynthese“ (Troeltsch 1922/2016: 772). Die Maßstäbe hierfür sollen genealogisch aus einer universalhistorisch fundierten europäischen Kulturgeschichte und der Reflexion des eigenen historischen Standortes gewonnen werden (ebd.: 694–772).<sup>56</sup> Intention ist, „Geschichte durch

53 Vgl. Loader (2000: 175), zu Alfred Weber allgemein Loader (2012).

54 Für Mannheims Übergang zur Wissenssoziologie sind u. a. seine Bekanntschaft mit Lukács und das Heidelberger Umfeld um Emil Lederer bedeutsam, in dem der lange Zeit dominierende Neukantianismus durch das kritische Engagement der jüngeren Generation hinter einer an Krisenanalysen orientierten Gesellschaftswissenschaft zurücktritt (siehe dazu instruktiv Voller 2022). Mannheim verbindet gleichsam Dilthey mit der Gesellschaftswissenschaft in Anlehnung an den in diesem Umfeld der jüngeren Generation grassierenden Anti-Neukantianismus. Zugleich erkennt man an Mannheims neu akzentuierter Wissenssoziologie die an Dilthey orientierte Überschreitung der Heidelberger Frontstellung zwischen irrationalistischem George-Kreis und rationalistischem Max-Weber-Kreis, wie er sie in seinen Heidelberger Briefen eindrücklich schildert, indem er die konkurrierenden Denkstile als sozial positionierte Weltanschauungen rekonstruiert (Mannheim 1921/1922/1985).

55 Wie Mannheim interessanterweise bemerkt, hätte er die „Grundprobleme des Historismus“ nicht nur anhand von Troeltschs Buch, sondern auch mit Georg Lukács' (1885–1971) *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) behandeln können (Mannheim 1924: 50; vgl. dazu Löwy 1996: 176 und Laube 2004: 235, 239 ff.), was insofern „lohnend“ gewesen wäre, wie er selbst meint, da er dann derselben Problembeschreibung bei zwei „politisch verschieden orientierten Autoren“ nachgegangen wäre (Mannheim 1924: 50, Fn. 30). Löwy sieht in der Lektüre von Troeltsch und Lukács eine „entscheidende Wende“ in Mannheims Denken „zwischen 1923 und 1924“ hin zum Historismus und zur Wissenssoziologie (Löwy 1996). Wie gezeigt, findet diese „Kehre“ aber bereits 1920 durch die von Heidegger vermittelte positive Dilthey-Rezeption statt und ist bereits in den frühen kultursoziologischen Schriften deutlich vorhanden. Zur Historismusdebatte in der Weimarer Republik Bialas/Raulet (1996).

56 Vgl. dazu auch Laube (2004: 215 ff.). Vorgeprägt wurde Troeltschs Synthesebegriff, wie Laube (2004: 227, Fn. 131) anmerkt, durch Wilhelm Wundts „Prinzip der schöpferischen Synthese“ (Wundt 1908: 268 ff.), das besagt, dass durch die Wechselwirkung psychischer Elemente etwas vollkommen Neues mit „neuen Eigen-

Geschichte [zu] überwinden“; darin knüpft er an Nietzsche an. Troeltschs Konzept der „Kultursynthese“ liefert Mannheim zwar das Stichwort, aber nicht den Lösungsweg. Pointiert formuliert: Beide sehen im Historismus ein Potenzial der Erneuerung, weil erst durch die durch ihn freigesetzte Perspektivierung neue Synthesen ermöglicht werden; während Troeltsch, der im Text nahezu als Idealtyp der Mannheimschen Intellektuellenfigur vorgestellt wird (Mannheim 1924: 17), jedoch die Synthese aus der Vergangenheit der europäischen Kulturgeschichte entwickeln will, wählt Mannheim statt des kulturhistorischen den Weg einer historisch-soziologischen Relationierung und Partikularisierung.

Im Historismus-Aufsatz und in der ein Jahr später daran anschließenden „Soziologie des Wissens“ (Mannheim 1925/1964) präzisiert und formuliert Mannheim seine Lösung als an Hegel orientierte „Totalsynthese“ (Mannheim 1964/1925: 370). Er reagiert auf das Historismusproblem mit einem dialektischen Denkstil, spricht von „dynamischer Synthese“, „dynamischer Totalität“ und einer „Totalsynthese“ der Perspektivierungen und Aspektstrukturen (Mannheim 1924: 5; 1964/1925: 370),<sup>57</sup> die sich einer dialektischen Bewegung verdankt:

„Man muss unumgänglich durch die Antithese hindurch,<sup>58</sup> man muss die vollständige Dynamisierung durchgemacht haben – in diesem Sinne ist auch der relativistisch gewordene Historismus der Lösung näher, als die statische Philosophie mit ihren formalen Absolutheiten –, um die Auflösung der Problematik in der Synthese finden zu können.“ (Mannheim 1924: 56), so Mannheim gegen Ende des Historismusaufsatzes.

Bereits hier wehrte er sich gegen den naheliegenden Einwand, die Relationierung allen Wissens auf unterschiedliche Denkperspektiven, Weltanschauungen und ihre sozialen Grundlagen verstärke den Relativismus oder führe in einen performativen Selbstwiderspruch – ein Vorwurf, der Jahrzehnte später auch von Jürgen Habermas gegenüber der sogenannten *French Theory* formuliert wird (Habermas 1985; Moebius 2010). Den „unendlich oft, bis zum Ueberdruß“ vorgebrachten Einwand, der Nachweis der gesellschaftlichen „Standortgebundenheit“ von Wahrheitskonzeptionen, Wissen und Denken trete selbst als Absolutheitsanspruch auf (Mannheim 1924: 56), konterte Mannheim mit dem Hinweis: Wahrheit ist nicht beliebig relativ, sondern ist immer eine dynamische Wahrheitskonzeption zu einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Gruppe; (ähnlich wie für Foucault) ist nach Mannheim der Wahrheitsbegriff historisch wandelbar; damit wird nicht Wahrheit aufgehoben, sondern genauso wie die Vorstellung eines zeitlosen Subjekts die Vorstellung eines statischen Absoluten

schaffen“ entstehe, das nicht allein auf die einzelnen Elemente, in denen dieses Neue in „kausaler Beziehung“ steht, zurückgeführt werden kann, sondern das mehr sei „als die Summe seiner Faktoren“ und die „Resultante seiner Komponenten“ (Wundt 1908: 274). Zum Anschluss von Curtius an Troeltschs Idee einer Kultursynthese aus der europäischen Kulturgeschichte siehe Hoeges (1994: 162–167), hier auch instruktiv zur Trias Mannheim-Curtius-Troeltsch.

57 Siehe dazu auch Löwy (1996: 180) oder Laube (2004: 294). Hier wiederum finden sich Ähnlichkeiten zu Georg Lukács' hegelianisch-lebensphilosophisch und marxistisch geprägtem Begriff von *Totalität*, der von Mannheim und Alfred Weber z. B. in einem gemeinsamen Seminar vom 21. Februar 1929 auch positiv hervorgehoben wird, siehe dazu das Seminarprotokoll in Demm (1999: 444 ff.). Neben Hegel und Lukács verweist der Totalitätsbegriff bei Mannheim auch auf den Systembegriff von Béla Zalai (vgl. Laube 2004: 378 ff.; 2007: 227), der ihn wiederum u. a. der Gestalttheorie entnimmt und der selbst auf den Begriff der „Weltanschauungstotalität“ verweist. Denn interessant ist, dass Zalai das System ähnlich wie Dilthey, Simmel oder Heidegger aus dem Leben entspringen sieht und zwischen eigentlichen und uneigentlichen Systemen unterscheidet. Ebenso führt er die Wirklichkeit auf das Sein zurück. Im Gegensatz zum Neukantianismus versucht er eine „Metaphysik des reinen Seins“ zu erarbeiten (Smith 1994). Ob die Verbindung des Seinsbegriffs von Zalai zu Mannheims „Seinsverbundenheit“ dominiert (vor Marx' oder Heideggers Seins-Begriffen), oder Mannheim hier aus allen drei (und noch mehr) Seins-Begriffen schöpft, gilt es noch weiter ideenhistorisch zu prüfen. Jedenfalls war Zalai für die intellektuelle Entwicklung des frühen Lukács und Mannheim zentral.

58 Das erinnert an die einige Jahre später von Theodor W. Adorno ausgearbeitete Denkbewegung der „negativen Dialektik“.

(ebd.: 56), einer „Wahrheit-an-sich-Sphäre“ (Mannheim 1931: 670, 676), wird die Vorstellung einer außerhalb des Werdens stehenden, einer zeitlosen, absoluten, apriorischen Wahrheit verworfen (Mannheim 1924: 56). Wahrheit ist somit aus Mannheims Sicht dynamisch und relational an den Lebensvollzug – bzw. ähnlich wie im Pragmatismus – an die lebenspraktischen Probleme gebunden und ändert sich mit diesen (vgl. Jung 2007: 75–93).

Im Historismus-Aufsatz zeigt Mannheim, dass die epistemische Krise und das damit verbundene Relativismusproblem selbst historische Produkte sind, die nur verständlich werden, wenn man die gesellschaftlich-geschichtliche „Standortgebundenheit“ jeder Erkenntnis mitreflektiert und auf eine höhere Reflexionsebene hebt (Mannheim 1924: 24). Es handelt sich also um ein Problem und eine dadurch ausgelöste Krise, die mit der Ermöglichung und Sichtbarwerdung multipolarer Perspektiven *dialektisch* zugleich das Moment ihrer Lösung enthält.<sup>59</sup> Diejenige akademische Disziplin, die diese vom Historismus eröffnete Perspektivierung wissenschaftlich systematisch und konsequent fortführen und in einer Art Hegelscher „Aufhebung“ der Perspektiven auf einer höheren Ebene eine Synthese dieser vorbereiten und so die Gegenwarts Krise lösen kann, ist für Mannheim nun die Wissenssoziologie.<sup>60</sup>

Mit den Aufsätzen *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit* (1924/1925) und *Das Problem einer Soziologie des Wissens* von 1925 versucht Mannheim im Anschluss an den Historismus-Aufsatz, die epistemische Krise noch einmal auf einer systematischeren Ebene zu fassen. Es findet nun endgültig – wiederum in kritischer Absetzung von Positivismus und Neukantianismus (Mannheim 1925/1964: 329–333) – die „Akzentverschiebung“ (Laube 2004: 400) zur Wissenssoziologie statt. Diese erfasst erstens die unterschiedlichen Wirklichkeitskonstruktionen, das „weltanschauliche Engagiertsein“ und „Weltwollungen“ (Mannheim 1925/1964: 378, 385), analysiert zweitens deren Seinsverbundenheit,<sup>61</sup> drittens deren wechselseitige differentielle Abhängigkeit, fragt viertens nach einer

59 Später beschreibt das Mannheim in lebensphilosophischem Duktus so: „Es gibt einen Punkt, wo die Bewegung des Lebens, zumal in seiner größeren Krise, sich über sich erhebt und der eigenen Grenzen bewußt wird, dort nämlich, wo der politische Problemkomplex von Ideologie und Utopie zum Gegenstand der Wissenssoziologie wird und Skeptizismus und Relativismus [...] zu einem Heilmittel werden.“ (Mannheim 1936/1952/2015: 42). Dieser Satz stammt nicht aus der Originalfassung von *Ideologie und Utopie* von 1929, sondern aus dem extra für die englischsprachige Version von 1936 neu verfassten (und dann später aus dem Englischen rückübersetzten) ersten Kapitel („Erster Ansatz des Problems“) der seitdem auch in Deutschland bis heute meistens verwendeten Version von *Ideologie und Utopie* (Mannheim 1936/1952/2015). Dass diese bei weitem nicht mit der Originalfassung von 1929 übereinstimmt sowie insgesamt zum Editionsprozess siehe das instruktive Vorwort von Klaus Lichtblau zur Neuausgabe der Originalfassung in der Reihe *Klassiker der Sozialwissenschaften* (Lichtblau 2024).

60 Die Wissenssoziologie ist – und Mannheim war sich dessen bewusst und hat es ausdrücklich hervorgehoben – selbst ein Produkt der Krise und der zeitgenössischen Problemwahrnehmung, so wie er in einem Seminar mit Alfred Weber zum Beispiel – sich gleichzeitig zur „Auffassung des Marxismus“ bekennend – „die Denksammenhänge als eine Kette sieht, die ihren Ursprung immer in einer gegenwärtigen Not [...] habe.“ (Mannheim in Demm 1999: 447). In Anschluss an den US-amerikanischen Pragmatismus lässt sich diese methodologische Grundfigur auch für die Wissenschaftsgeschichte fruchtbar machen: Dann wären nicht nur Handlungen, sondern ebenso die Genese von Theorien als (durch gesellschaftlich-geschichtliche Strukturen, Denkweisen, Ausdrucksweisen etc. geformte) kreative Antwort- und Lösungsversuche auf gesellschaftlich-geschichtliche Situationen zu rekonstruieren, die als problematisch wahrgenommen oder erfahren werden, so dass wissenschaftshistorisch und -soziologisch die Theorien, Methoden oder allgemeiner: Wissen oder Ideen als Ausdruck von Problemwahrnehmungen und -deutungen rückbezogen werden, Problem und Lösung also wie bei Mannheim dialektisch verbunden sind (vgl. Moebius 2018: 31 ff., dort auch zum Bezug zu Bourdieus Feldsoziologie).

61 Bei Mannheim bezeichnet Seinsgebundenheit, dass Denken, Wollen und Erfahren/Erleben prinzipiell an bestimmte, spezifische, konkrete und genau lokalisierbare Bedingungen, genauer: Lebenszusammenhänge, Seins- bzw. Soziallagen gebunden ist, von diesen wesentlich bestimmt wird und das Denken von dort aus seine Perspektive gewinnt. Seinsverbundenheit bezeichnet demgegenüber den allgemeineren „ontologischen“ Ge-

Einheit in der Differenz und reflektiert fünftens noch einmal die eigene Beobachtungsposition (Laube 2004: 402).

Die Wissenssoziologie, die Mannheim dabei entwickelt, grenzt er explizit und grundlegend von der zeitgleich entstehenden Variante Max Schelers ab (Mannheim 1925/1964: 365 ff.). Scheler (1924) trennt strikt zwischen Idealfaktoren (einem eigenständigen Reich apriorischer Wahrheiten und Werte, deren Geltung gesellschaftsunabhängig ist) und Realfaktoren (sozialen und psychischen Kräften, die in einer Art Schleusenfunktion lediglich beeinflussen, *welche* dieser an sich gültigen Wahrheiten jeweils aufgenommen, durchgesetzt und realisiert werden). Wissenssoziologie untersucht bei ihm das Zusammenwirken, das „dynamische Werden“, der Wirkfaktoren. Mannheim hingegen stellt diese radikale Trennung von Geist und Sozialem in Frage und fasst die Seinsverbundenheit des Wissens insofern viel weiter.<sup>62</sup>

Denn wie bereits die Weltanschauungsanalyse gezeigt hat, sind Erkenntnisweisen, Denk-, Wissens- und Wahrnehmungsprozesse für ihn seinsverbunden: auf gesellschaftlich-geschichtliche Standorte, konjunktive lebendig-existenzielle Erfahrungsräume und Generationenerfahrungen rückführbare „Denkströmungen“, „Denkstile“ und Aspektstrukturen (Mannheim 1925/1964: 372 ff.). Wissen steht in einem funktionalen Verhältnis zu den Seinslagen – was er dann u. a. in seinem berühmten Artikel *Wissenssoziologie* in Alfred Vierkants *Handwörterbuch der Soziologie* (1931) als „Seinsverbundenheit des Wissens“ bezeichnet (Mannheim 1931: 660).<sup>63</sup> Anders als in mancher der von Marx inspirierten Ideologiekritik geht er davon aus, dass kein Standpunkt allein Wahrheitsanspruch erheben kann. Entscheidend ist zudem nicht nur das „Interesse“ einer Klasse, wie im „Vulgärmarxismus“ oder in der klassischen Ökonomie, sondern – auf einer darüber liegenden Ebene – andere an den existenziellen Lebensvollzug bezogene Relationierungen wie „weltanschauliches Engagiertsein“ oder „Weltwollungen“;<sup>64</sup> auf Seiten des gesellschaftlichen Substrats geraten daher auch quer zu den sozialen Klassen stehende soziale Gruppen wie Generationen in den Blick (Mannheim 1925/1964: 378 f.).

Mannheim, der in dieser Zeit auch die Generationssoziologie begründet (Mannheim 1928),<sup>65</sup> knüpft seine Wissenssoziologie zunächst noch eng an die frühen kultursoziologi-

denken, dass alles Denken, Wollen und Erleben funktional in geschichtliche und gesellschaftliche Zusammenhänge eingelassen ist, die zwar nicht aufgehoben, wohl aber reflexiv rekonstruiert, hermeneutisch verstanden und methodisch kontrolliert werden können. Vielleicht ähnlich wie Heideggers „Ins-Sein-Geworfen-Sein“ und das „Seins-Verständnis“. So wie Heidegger früh noch wenig von Sein, sondern von Existenzbezug und „vorriffsgebunden“ oder „Leibgebundenheit“ spricht (Heidegger 1920/1993: 35, 177), schreibt Mannheim (1924/1925/1980: 200) von „existenzverbunden“ (statt „seinsverbunden“) bzw. Seinsgebundenheit, aber auch ganz in der Linie des frühen Heidegger, dass die Begrifflichkeiten als Teil eines „existentiellen Gesamtprozeß“, „von diesem existentiellen Bezug her“ aufgefasst zu werden haben (ebd.: 219). Der Begriff der Seinsgebundenheit hat zumindest Anklänge an Heideggers Begrifflichkeiten. Zu den beiden Begriffen siehe auch die Überlegungen von Kettler et al. (1984: 24). In der englischen Ausgabe von *Ideologie und Utopie* (1936) fehlt schließlich die Differenzierung zwischen den beiden.

62 Siehe dazu Mannheims Scheler-Kritik (Mannheim 1925/1964: 341 ff.).

63 Zu diesem Handwörterbuch siehe Moebius (2026).

64 Mannheim schreibt von „Weltwollungen“ in Anlehnung an Alois Riegls Begriff des „Kunstwollens“, ohne jedoch dessen engen kunsthistorischen Rahmen zu übernehmen (vgl. Tanner 2009). Er umschreibt es als „unbewußte latente Tendenz“ (Mannheim 1925/1964: 381, Fn. 20), wobei in Bezug auf den Begriff der „Tendenz“ wiederum Heidegger anklingt, der in seinen Freiburger Vorlesungen über die „motivierender Tendenz“ als „Grundcharakter Lebens“ sprach (vgl. Kisiel 1986: 100).

65 1928 erschien die erste Studie Mannheims zur Generationssoziologie in den *Kölner Vierteljahrsheften*. Wie bereits im Vortrag *Die Seele und die Kultur* sollten „Generationen“ auch weiterhin Thema in späteren Schriften bleiben. Mannheim unterschied in seiner Generationssoziologie zwischen „Generationslagerung“ („dieselbe

schen Überlegungen: „Nur auf diesem Umwege über den Begriff der Weltanschauungstotalität (auf dem Umwege durch eine Kultursoziologie) kann also der Versuch einer Soziologie des Wissens unternommen werden [...]“ (Mannheim 1925/1964: 379), schrieb er 1925. Seine im selben Jahr eingereichte, von Emil Lederer, Alfred Weber und Carl Brinkmann<sup>66</sup> begutachtete Habilitationsschrift widmete sich dann der detaillierten Analyse eines Denkstils: dem Alt-Konservatismus.<sup>67</sup> Damit war der Schritt hin zu wissenssoziologischen Analysen politisch-sozialer Weltanschauungen getan, die für seine spätere Diagnose politisch-sozialer Krisen zentral werden.

Den Übergang zu diesen Diagnosen politisch-sozialer Krisen markiert der „Streit um die Wissenssoziologie“. Auslöser sind Mannheims Vortrag „Die Konkurrenz auf dem Gebiete des Geistigen“ auf dem Deutschen Soziologentag 1928 in Zürich<sup>68</sup> und das 1929 erschienene Buch *Ideologie und Utopie*. Die daran anschließende Debatte gehört zu den größten soziologischen und intellektuellen Kontroversen der Weimarer Republik und macht Mannheim schlagartig zum „shooting star“ der zeitgenössischen Soziologie (Matthiesen 1989: 72). Er bündelt in Vortrag und Buch nicht nur die Diagnose der epistemischen Krise, sondern radikalisiert sie, indem er zeigt, dass es auch im wissenschaftlich-geistigen Feld weniger um das hehre Ideal der Wahrheit als um Konkurrenzkämpfe um Deutungs- und Repräsentationsmacht geht.

„Vertreter aller Generationen der deutschen Gelehrten“ (Srubar 2010: 60 ff.) – von Alfred Weber und Werner Sombart bis hin zu Otto Neurath, Max Horkheimer, Ernst Robert Curtius, Max Adler, Eduard Spranger, Hannah Arendt, Günter Stern, Herbert Marcuse oder Karl August Wittfogel – alle diskutieren Mannheims Thesen kontrovers (vgl. Meja/Stehr 1982). Ihm werden Soziologismus, Relativismus, Klassenneutralität, soziologischer Materialismus oder verkappter „Submarxismus“ vorgeworfen. Gerade diese Abwehrreaktionen bestätigen jedoch seine These von der „Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen“. Die Wissenssoziologie erscheint vielen zugleich als „Bedrohung der Wissensautonomie anderer Disziplinen“ und als potenzielle „zukünftige wissenschaftliche Zentraldisziplin“ (Srubar 2010: 61). Während Marxisten sich an der radikalen Relativierung der Unterscheidung von wahren und falschem Bewusstsein stören, sehen viele Geisteswissenschaftler die Autonomie ihrer Fächer gefährdet. Norbert Elias berichtet später, Mannheims Vortrag sei als „revolutionär“ und „geistiges „Feuerwerk“ empfunden worden (Elias 1990: 141, 145); Alfred Weber, der bereits Anfang der 1920er Jahre von Mannheim tief beeindruckt war und sich nachdrücklich für dessen Habilitation eingesetzt hatte (Demm 2000: 253), lobte den Zürcher Vortrag und gestand ihm analytische Schärfe zu, kombinierte diese Anerkennung jedoch

historische Lebensgemeinschaft“ qua Geburtsdatum), „Generationszusammenhang“ („Partizipation an den gemeinsamen Schicksalen“ und gemeinsamer Problemhorizont) und „Generationseinheit“ (die spezifische, etwa im Sinne eines liberalen oder konservativen Denkstils geleistete Wahrnehmung und Verarbeitung der Schicksale sowie manchmal auch gegensätzliche Reaktion auf Probleme der Zeit).

66 Zur Konstellation der Heidelberger Sozialwissenschaften dieser Zeit siehe Blomert (1999).

67 Kettler, Meja und Stehr zeigen in ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe, dass Mannheims Habilitationsschrift ironisch oder als dekonstruktive Praxis gelesen werden muss, da er darin in seiner Analyse der Genese des Historismus „Phänomene, die von konservativen Kritikern als unverwurzelt und zersetzend angesehen werden [der Relativismus des Historismus, S.M.] [...] als legitime Erben des deutschen Konservatismus“ ausweist (Kettler et al. 1984: 23). Das betrifft letztlich auch seinen eigenen Denkstil, der Elemente des herausgearbeiteten konservativen Denkstils beinhaltet: das aus dem faktischen Lebensvollzug stattfindende „Klären“, das auch liberal-rationalistische sowie sozialistisch-dialektische Züge aufweist, die Synthese und damit wiederum eng verbunden die Dialektik sowie der Vitalismus (siehe dazu Kettler et al. 1984: 28–34).

68 Die Erkenntnistheorie und deren Funktion, Fundamentalwissen zu produzieren, wird nun, wie erwähnt, als „Rechtfertigungswissen“ entlarvt und dekonstruiert (Mannheim 1928/1929: 81; vgl. auch Laube 2004: 401).

zugleich mit Vorbehalten, indem er auf einer eigenständigen Sphäre des geistig Schöpferischen beharrte. Mannheim charakterisierte er als „sublimierten Intellektualisten“ und historischen Materialisten (Weber 1929: 92), mit dem er aber anschließend in gemeinsamen Seminarsitzungen engagiert weiterdiskutierte (Demm 2000: 262).

Besonders herausgefordert fühlen sich die Philosophen, gilt ihre Disziplin doch bislang als Grundlagenfach, das die Voraussetzungen aller Wissenschaften zu begründen verspricht. Der Romanist Ernst Robert Curtius bringt diese alte Rangordnung in einer trotzigen Replik auf Mannheim auf den Punkt: „Die Philosophie – sie allein ist die Königin der Wissenschaften.“ Die Soziologie sei dagegen nur „Teilwissenschaft“ (Curtius 1929/1982: 424). Er ging noch weiter und beschwört das Gespenst einer „Verflechtung“ von Judentum, Marxismus und Soziologismus, die die Fundamente des „deutschen Geistes“ bedrohe. Mannheim attestiert er eine nihilistisch-relativistische „Bewußtseinshaltung entwurzelter moderner Intellektuellenschichten“ (Curtius 1932: 86, 90).<sup>69</sup> Gerade mit diesen Invektiven bestätigt auch Curtius jedoch wiederum Mannheims These, dass Wissenschaft kein neutraler, allein der Wahrheit verpflichteter Ort ist, sondern ein Kampfplatz politischer und ideologischer Positionen.<sup>70</sup>

Nicht alle, so Mannheim in einem an Max Weber erinnernden Duktus, könnten es ertragen, in der wissenssoziologisch offengelegten Relativität, einem dauernden Schwebestand ohne Halt und Boden zu leben. Manche flüchten in Fanatismus, andere reagieren mit neuen Absolutheitsansprüchen, Fundamenten oder ahistorischen Setzungen.<sup>71</sup> In der Soziologie der Weimarer Republik ließen sich entsprechende Tendenzen etwa bei Leopold von Wiese und dessen formaler Soziologie ausmachen, aber auch bei Scheler und Plessner mit ihrer philosophischen Anthropologie, bei Karl Dunkmanns und Hans Freyers völkischem Gemeinschaftskult oder Otto Neuraths formalistischem Positivismus und dem Glauben an eine *unified science*. Einige wenige versuchen hingegen, so Mannheim, Kulturrelativismus und Umwertung der Werte heroisch auszuhalten, um – wie etwa Heinrich Heine – zu Ironikern oder, wie Mannheim schreibt, zu „unerschütterlichen Wahrheitssuchern“ und „radikalen Desillusionierern“ zu werden (Mannheim 1933/2022: 91), zu denen er Max Weber (vgl. Mannheim 1925/1984: 211) und wohl teilweise auch sich selbst zählt<sup>72</sup> – jedenfalls spätestens 1933, als die frühere Hoffnung auf eine kulturellerneuernde „junge Generation“ in ihr Gegenteil, in eine faschistische Mobilisierung, umgeschlagen war.

Der Streit um die Wissenssoziologie und Mannheims Zürcher Vortrag von 1928 gehören zunächst zur Diagnostik und Radikalisierung der epistemischen Krise – einer Zuspitzung, die Mannheim als Voraussetzung für die Überwindung der Krise in der Synthese begreift: Zugleich markieren der Vortrag und das viel diskutierte Buch *Ideologie und Utopie* (1929) den

69 Vgl. insgesamt zu Mannheim und Curtius die instruktive Studie von Hoeges (1994).

70 Auch hier lassen sich wiederum Homologien im Denken zwischen Mannheim und Bourdieu festmachen. Aber auch in Begrifflichkeiten wie etwa, wenn Mannheim von „sozialem Raum“ schreibt (Mannheim 1931: 661).

71 Vgl. dazu im Detail mit Bezug zur Weimarer Soziologie: Moebius (2025b).

72 So greift Mannheim im Historismusaufsatz beispielsweise Webers Abschluss des Vortrags „Wissenschaft als Beruf“ wieder auf, angesichts der „Lebensproblematik“ fehlender letztgültiger Absolutheiten (nach Goethe) den „Forderungen des Tages“ gerecht zu werden (Mannheim 1924: 58). Mannheim arbeitete Ende der 1920er Jahre an umfangreicheren Essays bzw. einem Buch über Max Webers Werk (siehe Briefwechsel mit Paul Siebeck im März und Oktober 1929 sowie mit Philosophischer Fakultät der Universität Heidelberg, Mannheim 1929/2003a, b, c), das aber wahrscheinlich wegen seiner Berufung nach Frankfurt nicht zustande kam. Einige Unterschiede zu Weber lassen sich festmachen; hier sei nur andeutungsweise auf Mannheims Charakterisierung verwiesen, wonach Weber methodisch den Positivismus nicht verlassen habe und „Totalitätskonstruktionen abhold“ gewesen sei (Mannheim 1925/1984: 211 f.), während Mannheim gerade jenseits des Positivismus nach „Weltanschauungstotalität“ und „Totalsynthese“ strebt.

Übergang zur wissenssoziologischen Diagnose der politisch-sozialen Krise. Diese verortet Mannheim vor allem in der wachsenden politisch-sozialen Polarisierung seiner Zeit. Sein Fokus liegt dabei weniger auf polit-ökonomischen Antagonismen als auf der Frage, wie sich diese politisch aufgeladenen Konflikte im geistigen Feld artikulieren und dort als konkurrierende politische Weltanschauungen sichtbar werden.

### 3. Politisch-soziale Krise

Die gesellschaftliche Krisensituation um 1930 ist geprägt von Weltwirtschaftskrise, Massenarbeitslosigkeit, sozialer Verelendung, der Erosion von Demokratie und Parlamentarismus, massiven politischen Lagerbildungen, „Panik im Mittelstand“ (Geiger 1930), kulturellem Orientierungsverlust, dem Aufstieg reaktionärer, nationalistischer, nationalsozialistischer Bewegungen und ideologischen Grabenkämpfen.<sup>73</sup>

Mannheim thematisiert diese Krisen insbesondere auf der Ebene der politisch-weltanschaulichen Lagerbildung. Zwar schreibt er 1930 auch über die „Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens“ sowie über die (auch sozialpsychologischen) Auswirkungen der Wirtschaftskrise auf die Subjektivierungsprozesse, „Menschenformung“ und „Gestaltung des Menschen“ (Mannheim 1930/2023), doch liegt der Fokus seiner Krisendiagnose insgesamt weniger auf der Ökonomie als auf der Polarisierung der polit-ideologischen Lager und später auf der Frage, wie Demokratien durch wissenschaftlich-rationale Planung, gezielte Lern- und Erziehungsprozesse und geistige Eliten stabilisiert werden könnten (vgl. Boris 1971).

In *Ideologie und Utopie* entwirft Mannheim 1929 eine wissenssoziologische Krisenanalyse der polarisierten Weltanschauungen und einen Lösungsvorschlag. Er zeigt, wie die Gesellschaft in geschlossene, einander kaum zugängliche Weltanschauungslager zerfällt, die jeweils ihre eigene „Totalperspektive“ ausbilden und damit eine gemeinsame Verständigungsbasis zerstören. Diese Lager deuten die soziale Wirklichkeit selektiv, sodass politische Konflikte nicht mehr als sachlich lösbare Probleme erscheinen, sondern als Ausdruck unvereinbarer Sichtweisen, in denen der Gegner fundamental delegitimiert wird.<sup>74</sup> Die Krise verschärft sich, weil große Ideologien – konservative, liberale, sozialistische, faschistische – sich wechselseitig verfestigen und radikalieren. Mannheim diagnostiziert, in kritischer Auseinandersetzung mit Georges Sorel und Vilfredo Pareto, eine „große Verlockung“, die vom „fascistisch-aktivistischen Erlebnis“ mit seinem Aktionismus, seinen irrational-geschichtslosen Mythen und „dumpfen vitalen Instinkten“ ausgeht (Mannheim 1929/2024: 79 f.). In seinen Vorlesungen zur „Allgemeinen Soziologie“ von 1930 interpretiert er die Krise des Historismus und die Orientierungslosigkeit als Nährboden solcher „Reprimitivierungen“: sowohl in faschistischen als auch in orthodox-marxistischen und bolschewistischen Tendenzen (Mannheim 1930/2000: 80 ff.) fänden sich so viele Anhänger, weil sie versprechen, die moderne komplexe Lebenswelt radikal zu vereinfachen. Dabei redet er allerdings keiner historisch undifferenzierten, verkürzten Totalitarismustheorie das Wort, sondern betont, dass sich der „Leninismus“ niemals zu einem „völligen Irrationalismus“ verflüchtigt

<sup>73</sup> Siehe dazu Raphael (2026).

<sup>74</sup> Zugleich diagnostiziert er einen Utopieverlust, der eine Verdinglichung hervorruft, eine „statische Sachlichkeit“, „in der der Mensch selbst zur Sache wird“ und dadurch den „Willen zur Geschichte und damit den Blick in die Geschichte verliert.“ (Mannheim 1929/2024: 169).

habe und seine „aktivistische intuitionistische Theorie stets [...] von der Lehre einer rationalen Erkennbarkeit des Geschichtsprozesses“ gestützt war (Mannheim 1929/2024: 80).<sup>75</sup>

Mannheims Antwort auf die ideologischen Polarisierungen ist erneut die Synthese, diesmal aber mit einer konkret benannten gesellschaftlichen Trägergruppe dieser Synthese: der „relativ klassenlosen Schicht“ der „sozial freischwebenden Intelligenz“ (ebd.: 88).<sup>76</sup>

Damit knüpft er eigentlich an ein bereits im Kaiserreich verbreitetes sozial- und kulturpolitisches Programm des Bildungsbürgertums an: eine normative Überhöhung der Gebildeten, die sich selbst einen über den Interessengruppen schwebenden, ideologiefreien „Überblick“ „über die Entwicklung der menschlichen Dinge“ zuschrieben (Brentano 1890: 3).<sup>77</sup>

In der Haltung der Intellektuellengruppen sieht Mannheim die Lösung der weltanschaulichen Kämpfe und der „unversöhnlichen Pluralität der Denkstile“. In Anlehnung an Max Webers Jesaja-Zitat aus *Wissenschaft als Beruf* (1917) ernennt er sie zu „Wächtern [...] in einer sonst allzu finsternen Nacht“ (Mannheim 1929/2024: 92), zu politischen und wissenschaftlichen Hoffnungsträgern. Sie sollen erstens – ähnlich wie ein Parlament – eine Verständigung zwischen polarisierten ideologischen Standpunkten ermöglichen; hier zeigt sich, dass Mannheims eigene Weltanschauung eher dem Liberalismus entspricht. Bei Mannheims intendierter „Totalsynthese“ geht es jedoch nicht um einen liberalen Kompromiss im Sinne eines Mittelwegs oder Konsenses auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, sondern um eine reflexive, mehrstimmige Meta-Perspektive – eher einem Kaleidoskop vergleichbar –, in der die unterschiedlichen Perspektiven in ihrem Zusammenhang und ihrer wechselseitigen Bedingtheit durchsichtig werden. Zweitens verkörpern die Intellektuellen einen „neuen Typus der Objektivität“: eine wissenssoziologisch reflektierte, relationistische Annäherung an einen prozessualen Wahrheitsanspruch, die dialektisch nur als Resultat aus der „Totalsynthese“ der Partikularperspektiven gewonnen werden kann.<sup>78</sup> In dieser durch die Intellektuellen hergestellten „dynamischen Synthese“ zeigt sich eine gewisse Nähe zu Alfred Webers Hoffnung auf eine geistige Elite, auch zu Schellers „Idee des Ausgleichs“ (vgl. Agard 2021), nur dass dort eine religiös-geistige Wertelite, bei Mannheim eine wissenssoziologisch geschulte Intelligenz Trägerin dieser Synthese ist.<sup>79</sup>

75 Zugleich kritisiert er auch das „amerikanische Bewusstsein“ als Gefahr für ein wissenssoziologisches und historisches Verständnis der Welt, da dieses Bewusstsein, das „mit der kapitalistischen Wirklichkeit viel schneller als unser Denken in völlige Deckung geriet“ die gesamte „Weltsicht“ an der „organisatorisch-technischen Wirklichkeitsbeherrschung orientiert“ sowie historische Sinnzusammenhänge positivistisch auf „ewiggleiche Gesetzmäßigkeiten“ und Typen reduziert (Mannheim 1929/2024: 163 f.).

76 Der Topos einer „freischwebenden Intelligenz“ war keine Erfindung Mannheims, aber auch nicht allein Webers, den Mannheim diesbezüglich anführte, sondern in Variationen als Ideal im Heidelberger Professorenmilieu durchaus verbreitet. Der Soziologe Carl Brinkmann hatte 1921 bereits von einer freien, losgelöst schwebenden „Intelligentsia“ gesprochen. Auch Emil Lederer, ebenfalls Professor in Heidelberg und Lehrer Mannheims, hatte im selben Jahr ein Verständnis von den Intellektuellen als gesellschaftliche Synthetisierungskraft entwickelt; siehe zu Intellektuellensoziologie in der Weimarer Republik detailliert Moebius (2025c).

77 Zu Mannheims Theorem der „relativ freischwebenden Intelligenz“ siehe Moebius (2025c; 2025e); dort werden auch die intellektuellensoziologischen Studien, die Mannheim in den 1930er Jahren seit dem Ende der Weimarer Republik verfasste, genauer behandelt; zu diesen Texten siehe auch den informativen Text von Oliver Neun, der diese Texte erfreulicherweise nun auf Deutsch zugänglich gemacht hat (Neun 2022); zu dem Theorem der freischwebenden Intelligenz als sozial- und kulturpolitisches Programm Mannheims siehe Neusüss (1968: 184).

78 In dem der englischen Ausgabe von *Ideologie und Utopie* vorangestellten Kapitel heißt es (in der deutschen Übersetzung): „In den Sozialwissenschaften ist ein neuer Typus von Objektivität nicht dadurch zu gewinnen, daß man die Wertung ausschließt, sondern daß man kritisch um sie weiß und sie kontrolliert.“ (Mannheim 1936/1952/2015: 7).

79 Auch ist das Durchsichtigmachen der Synthese bei Mannheim streng genommen kein „Ausgleich“ (Scheler), da Mannheim nicht auf eine letztlich endgültige harmonische Einheit abzielt. Zudem setzt er neben den Intellek-

Im Grund entsprechen Mannheims Intellektuellen mit ihrer Totalperspektive funktional Georg Lukács' Proletariat (Lukács 1919/1923/1979: 89) (mit dem Mannheim übrigens eine dialektische Totalitätsauffassung teilt). Warum aber sollten die Intellektuellen für eine Totalperspektive besonders prädestiniert sein? Weil sie qua Bildung und gemeinsamer Bildungskultur<sup>80</sup> über ein geschärftes Reflexionsvermögen verfügen, deshalb ihre eigene Seinsgebundenheit leichter als andere soziale Schichten erkennen, sich partiell davon lösen und sich so in gegnerische Standpunkte besser einfühlen können. Es geht ihm dabei nicht um eine bloß abstrakte „Diskussionsgemeinschaft“ im Sinne Habermas' – auch wenn er dessen Begriff der „deliberativen Demokratie“ vorweggenommen hat (Mannheim 1929/2024: 90, 92 ff.) –, sondern um eine „Realdiskussion“, die voraussetzt, dass die Beteiligten wissenssoziologisch geschult sind und als Träger einer soziologischen Einstellung erkennen, dass hinter ihren Ansichten „willens-, macht- und interessengebundene Kollektivkräfte“ stehen (Mannheim 1929/2024: 63). Zugleich hält er zu dieser Zeit den inhaltlichen Gehalt der angestrebten dynamischen Synthese bewusst offen:<sup>81</sup> Die Intellektuellen sollen den Möglichkeitshorizont erweitern, nicht selbst aber letztgültig entscheiden.

Das Bild einer in den Wolken schwebenden, entwurzelten Intelligenz und die Hoffnung, Intellektuelle könnten die kulturellen und politischen Krisen lösen, provozierten Spott und zahlreiche Einwände.<sup>82</sup> Bereits Mannheims Heidelberger Schüler machten sich ein wenig darüber lustig, als sie 1930 Mannheim anlässlich der Berufung nach Frankfurt eine auf ihn zugeschnittene Fassung der Aristophanes-Komödie *Die Wolken* aufführten.<sup>83</sup> Die sich selbst als „Soziologisches Kollektiv 1930“ bezeichnete Schülerschaft nannte das Bühnenstück in Anlehnung an ein Kapitel aus *Ideologie und Utopie* „Die Wolke oder Politik als Wissenschaft“. Darin wetteiferte ein „Chor der entwurzelten Intellektuellen“ als gottgleiche Menschen mit dem „Chor der verwurzelten Existenzen“ um die Gunst der Jugend. Die entwurzelten, in luftigen Höhen schwebenden, relativierenden Intellektuellen à la Mannheim, der in dem Stück als verführerender „Privatsophist“ Sokrates und „Besitzer des ‚einzig richtigen Bewusstseins‘“ charakterisiert wurde, der die Jugend, genauer den jungen Pheidippides, intellektuell „verführt“, treffen auf noch an letzte Absolutheiten glaubende, verwurzelte (Heidelberger) Gelehrtenpersönlichkeiten. „Hier schwebend, hebst die Welt du aus den Angeln“, versprach Sokrates-Mannheim dem Jüngling. Am Schluss des Stückes trugen die Entwurzelten und das „Luftreich der Intelligenz“ den Sieg davon – ein leuchtender Funke der Hoffnung, den Sokrates-Mannheim noch befeuert: „Dort oben mag es kampfflos eingebor'ne Freiheit geben, hier unten müssen wir uns selber erst die Welt der Freiheit schaffen. Darum lehr' ich Euch die Gefangenschaft des Geistes seh'n. Darum die Seinsgebundenheit. Wir müssen die Ketten spüren, um uns zu befrei'n. Darum wird – wenn Ihr es wollt – der Traum von heute Wirklichkeit von morgen sein.“

tuellen noch auf anderen Gruppierungen, wie gleich noch erwähnt wird, etwa weiterhin auf die neue Generation, die auch der Wissenschaft neues Leben einhauchen könne – vorausgesetzt, auch deren Hochschullehrer versinken nicht in wissenschaftlicher Kontemplation und verlieren den Bezug der Wissenschaft zu den gesellschaftlichen Prozessen nicht (Mannheim 1922/2004: 576).

80 Zu „Bildung und Kultur“ als Deutungsmuster eines deutschen bildungsbürgerlichen Habitus siehe Bollenbeck (1994).

81 Siehe Loader (2000: 177). Das teilt Mannheim mit Marx, Engels und der Kritischen Theorie, die sich der genauen Angabe einer konkreten Utopieversion versagten.

82 Siehe dazu, besonders zu den Reaktionen seiner Schülerschaft, Moebius (2025e).

83 Ein Manuskript des Stückes befindet sich in den Archivalien von Hanna Papanek, hinterlegt in den Archivmaterialien ihrer Halbschwester und der Mannheim-Schülerin Nina Rubinstein (1908–1996), *Archiv für die Geschichte der Soziologie in Österreich* (AGSÖ), Signatur 39.2.1.2.

Theodor Geiger, ebenfalls aufstrebender Soziologe der späten Weimarer Republik, bezweifelte die relative Loslösung der Intellektuellen aus ihrer Seinsgebundenheit. Er gab zu bedenken, eine von ihnen hergestellte „Synthese der konkurrierenden Klassenideologien“ werde wiederum eine „eigene Schichtideologie der Intelligenz“ erzeugen (Geiger 1944/1949: 64). Siegfried Kracauer, der mit Mannheim das soziologische Projekt einer „Entmythologisierung“ und eines radikalen Bruchs mit Absolutheitsansprüchen teilte,<sup>84</sup> kritisierte Mannheims Lösung durch die Intellektuellen als zu formalistisch (Kracauer 1929/2011). Er gehörte aber zu den wenigen, denen auffiel, dass Mannheim von „relativ“, nicht von „absolut“ freischwebenden Intellektuellen sprach. Ging es ihm doch gerade nicht um eine Art völlig losgelösten, aus den Wolken schauenden „göttlichen Blick“,<sup>85</sup> sondern um die Möglichkeit einer Analyse der gesellschaftlichen Totalität, die verschiedene standortgebundene Perspektiven systematisch einbezieht und so einen höheren Grad an Objektivität beanspruchen kann.

Oft wird übersehen, dass Mannheim diese Fähigkeit nicht ausschließlich Intellektuellen zuschreibt. Anders als bei Marx oder seinem früheren Mentor Georg Lukács (1919/1923/1979: 89) ist es nicht ausschließlich das Proletariat, das das gesellschaftliche Ganze erkennt. Gleichwohl erweiterte er den Kreis potenzieller Träger einer kritischen Distanz zur sozialen Wirklichkeit: Neben der „soziologisch gewordenen Intelligenz“ nennt er die jüngere Generation, Frauen oder die jüdische Bevölkerung (Kettler/Meja 1993, 2017; Kettler et al. 1989: 90), die aufgrund von Diskriminierungs- oder Marginalisierungserfahrungen besonders disponiert seien, ebenso eine „soziologische Lebenshaltung“ aus reflexiver Distanz zur Gesellschaft zu entwickeln.

Aus der jüngeren Generation kritisierte Hans Speier, Mannheims erster Doktorand, an dessen Intellektuellensoziologie, sie folge noch einem Bildungsideal des 19. Jahrhunderts. Mannheim übersehe die klassenmäßig ungleiche Verteilung von Bildung. Seine Hoffnung auf eine geistige Elite verrate den Charakter einer „liberalen Ideologie“ mit „aristokratischem Anspruch“ (Speier 1930/1982: 538, 549).

Mannheim thematisiert in *Ideologie und Utopie* Bildung jedoch nicht nur im Sinne des klassischen Bildungsguts, sondern plädiert explizit für „politische Bildung“ im „Lehrbetrieb“ zugunsten einer „konkreten Lebensorientierung“ (Mannheim 1929/2024: 105).<sup>86</sup> Im Kontext der Debatten, etwa der Speier-Kritik, justiert Mannheim seinen Bildungsbegriff. Bildung bedeutet nun weniger geistesaristokratische Teilhabe am klassischen Bildungsgut, sondern die wissenssoziologisch forcierte „Erkenntnischance“ reflexiver Distanz von der eigenen Seinsgebundenheit (Mannheim 1933/2022: 36–41) sowie die Fähigkeit, „alle Möglichkeiten, die man sehen kann, durchzumachen“ (Mannheim 1930/2000: 93). Bildung fällt damit weitgehend mit der wissenssoziologischen Einstellung zusammen. Soziologie wird dementsprechend zur Königsdisziplin universitärer Bildung. Entsprechend wandelt sich die Figur des Intellektuellen: Intellektuell ist für Mannheim nur derjenige, der über diese moderne Bildung, also diese wissenssoziologische Fähigkeit zur Distanzierung von der eigenen Seinsgebundenheit verfügt; der/die Intellektuelle ist also gleichsam der/die Wissenssoziologe/in.

Zusammengefasst konzentriert sich Mannheims Diagnose der politisch-sozialen Krisen um 1930 vor allem auf Pluralisierung, Polarisierung und Radikalisierung der politischen Lager, und zwar auf deren weltanschaulichen Aspekte. Mehrere politische Programme mit

84 Siehe dazu Moebius (2025c, 2025e).

85 Vgl. dazu bereits die Kritik an Scheler in Mannheim (1925/1964: 371) sowie Mannheim (1930/2000: 109).

86 Siehe dazu auch Mannheims Überlegungen zu *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt* von 1932 (Mannheim 1932/2019).

gleichrangigen Wahrheitsansprüchen stehen sich unversöhnlich gegenüber. Das ist seine wissenssoziologische Krisendiagnose. Habe man die Entstehungsprozesse der unüberbrückbaren Gräben zwischen ihnen wissenssoziologisch aufgezeigt, bestehe eine größere Chance, diese zu überbrücken. Ökonomische Krisenprozesse, die von Geiger diagnostizierte „Panik im Mittelstand“, die vielfach kritisierte Massenkultur, die in der zeitgenössischen Soziologie breit diskutierte Demokratiekrise<sup>87</sup> oder die virulenten Gemeinschaftssehnsüchte jener Zeit<sup>88</sup> bleiben bei ihm demgegenüber randständig.

Die Kompetenz für die Überwindung der Polarisierung schreibt Mannheim vor allem den Intellektuellen und der Wissenssoziologie zu. Pointiert gesagt setzt er auf eine soziologische Rationalität, die die grundsätzliche Relativität und Relationalität aller politischen Weltanschauungen reflektiert. In *Ideologie und Utopie* avanciert die Wissenssoziologie damit zu einer politischen Wissenschaft, die zwar nicht Politik im Sinne letzter Entscheidungen ersetzt, die aber deliberativ den Raum für politische Entscheidungen vorbereitet, in dem sie „den Strukturzusammenhang zwischen Entscheidung und Sicht, zwischen Sozialprozeß und Willensprozeß zum Thema der [...] Forschung“ macht und „das Blickfeld, von dem man aus zu entscheiden hat, erweitert“ (Mannheim 1929/2024: 94, 115).

Jede wissenssoziologische „Reflexivmachung der bislang uns beherrschenden Determinanten“ ist für Mannheim eine Form der Selbstkontrolle, durch die diese Determinanten mittels soziologischer Rationalisierung beherrschbar und steuerbar werden (Mannheim 1929/2024: 115). Das erinnert an Marx und Engels, wenn sie Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit fassen: Erst das Wissen um die natürlichen und gesellschaftlichen Prozesse und Notwendigkeiten ermöglicht, wie Engels im *Anti-Dühring* formuliert, eine bewusste historische Praxis, „den Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“ (Engels 1878/1988: 446). Durch das Aufzeigen der Determinanten werden Wahl und Entscheidung nicht obsolet, sondern auf eine höhere Reflexionsstufe gehoben. Oder anders gesagt: Der paradoxe Effekt wissenssoziologischer Reflexion besteht gerade darin, dass, so Mannheim, „die Chance einer relativen Befreiung von der gesellschaftlichen Determiniertheit sich mit der Einsicht in diese Determiniertheit proportional vergrößert.“ (Mannheim 1936/1952/2015: 43).

87 Siehe dazu Moebius (2025d) und Dahms (2026).

88 Siehe dazu zeitgenössisch-kritisch: Plessner (1924/2002). Im Gegensatz zu Plessner hebt Mannheim in den 1920ern sogar im Zusammenhang der an Dilthey und Heidegger angelehnten Betonung der faktischen, historisch-situierten Lebensvollzüge als Ausgangspunkt der Erkenntnis die Gemeinschaft positiv hervor, denn in ihr vollziehe sich das „konjunktive Erkennen“; Mannheim geht explizit von einem *methodologischen Kollektivismus* aus und lehnt sich hier neben Durkheim auch an Ferdinand Tönnies' Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft an (Mannheim 1924/1925/1980: 226), um dann dem Lebenszusammenhang der Gemeinschaft („dem Kollektivsubjekt in uns“) den Vorrang zu geben: „Wenden wir unsere Aufmerksamkeit dem historischen Entstehen des konjunktiven Erfahrungsraumes zu, so besteht kein Zweifel darüber, daß nicht das isolierte Individuum, sondern daß die Gemeinschaft mit ihrem konjunktiven Erfahrungsraum und mit der Sprache zuerst entstand. [...] Man hat die Dinge nicht, wie sie an sich sein könnten, sondern nur wie sie für die Gemeinschaft da sind.“ (ebd.: 229 f.).

#### 4. Von der Totalsynthese zur offenen Multiperspektive – Mannheim im Exil

Am Ende der Weimarer Republik, am 31. 12. 1932, veröffentlicht Mannheim im *Stuttgarter Neuen Tagblatt* den Beitrag „Die geistige Krise im Licht der Soziologie“. Darin betont er noch einmal, dass weder historische Überblicke, philosophische Wesensanalysen noch andere Formen der Verdrängung weiterführen würden, sondern nur die Erfassung der gesellschaftlichen Ursachen, das direkte Hineinbegeben in die konkrete Situation der menschlichen Nöte. Denn die geistige Krise sei „kein Prozeß des ‚Geistes‘ überhaupt“ (Mannheim 1932/2004: 600).<sup>89</sup>

Im Exil in England verabschiedet sich Mannheim von der umfassenden Hoffnung auf eine „Totalsynthese“ der Intellektuellen.<sup>90</sup> Zwar misst er geistigen und Funktions-Eliten weiterhin eine zentrale Gestaltungskraft bei (er selbst gehört nun zum intellektuellen Moot-Kreis); doch die Aufgabe der Intellektuellen (und mit ihnen der Wissenssoziologie und marginalisierter Gruppen) besteht nun darin, die unterschiedlichen ideologischen Perspektiven in ihrer „Multipolarität“ offen zu halten (Mannheim 1933/2022: 36, 40 f.). Ziel ist es, im Sinne dieser „Multipolarität der Sichtweisen“ in die Öffentlichkeit so viele Standpunkte einzubringen, „wie ihrem vielfältigen sozialen Hintergrund eigen sind. [...] Die Multipolarität dieses Befragungsprozesses schafft eine einzigartige moderne Neigung, hinter und über den Schein hinaus vorzudringen und jeden festen Bezugsrahmen, der auf Endgültiges beruht, zu sprengen.“ (ebd.: 40).

Ob diese Aufgabe der Intellektuellen, die „Sprengung von Endgültigkeiten“ und die Dekonstruktion „scheinbarer Beständigkeiten“, überhaupt erfolgreich sein kann, hängt für Mannheim nun nur noch begrenzt von den Intellektuellen selbst ab; entscheidend sind die konkreten gesellschaftspolitischen Verhältnisse. Kritische und vergleichende Ansätze benötigen eine *liberale* „Atmosphäre“, die die Entfaltung „multipolarer Standpunkte“ fördert.

Mit seinen Lösungsfiguren der Synthese und später der Multipolarität versucht Mannheim genau das einzulösen, was Carl Heinrich Becker, der maßgebliche Kulturpolitiker der frühen Weimarer Republik, sich von der Soziologie erhofft hatte, als er sie als Lehrfach institutionalisierte (vgl. dazu Moebius 2021b): die Fähigkeit, die Krise der Wissenschaft nicht durch Rückkehr zu alten Wertordnungen zu lösen, sondern durch reflektierte Offenlegung und Vermittlung unterschiedlicher Perspektiven. Der alte „Glaube an die Steuerungskompetenz der Kulturwissenschaften“ (Graf 1989: 120), der bereits durch den Ersten Weltkrieg erschüttert worden war, könne – so Beckers und Mannheims Überzeugung (Loader 2000: 187) – nur noch durch eine soziologisch informierte Betrachtung eingelöst werden; sozusagen

89 Am Ende des Beitrags greift Mannheim den seit Nietzsche – und besonders in der Weimarer Republik – intensiv diskutierten Topos des „neuen Menschen“ auf: „Denn es ist möglich, daß gerade dort, wo eine falsche Stellungnahme nur Vernichtung der Werte sieht, in vielen kleinen aufreibenden Kämpfen der *neue Mensch* entsteht.“ (Mannheim 1932/2004: 602). Mannheim hat schon früh, in seiner Besprechung von Simmels *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* (1917), bei Simmel das „Bild des neuen kommenden Menschen“ und Simmel als einen „der wertvollsten Kämpfer“ für den „neuen Menschen“ ausgemacht; er interpretiert den „Grundgedanken des neuen Menschen“ seines alten Lehrers als das Ergebnis des Wunsches Simmels, aus seiner Zeit auszubrechen (Mannheim 1917/1995: 79 f.). Zum Topos des „neuen Menschen“, in dem Nietzsches „Übermensch“ stets anklingt, und der auch etwa bei Scheler zum eschatologischen Menschenbild des „Allmenschens“ führte (Acham/Moebius 2025: 103), siehe u. a. Küenzlen (1994) und Dikovich/Wierzock (2018).

90 Er verabschiedet aber zum Beispiel nicht die Vorstellung der Synthese als einer „Denkmethode“, die bei der Analyse eines Phänomens unterschiedliche disziplinäre Perspektiven miteinbezieht (Mannheim 1946/1989: xxxi).

soziologische Schulung als Voraussetzung für demokratische Stabilisierung und plurale Orientierung. Für Becker und Mannheim ist Soziologie jene Wissenschaft, die zwischen den sich immer mehr ausdifferenzierenden Einzelwissenschaften eine geistige „Synthese“ herstellen soll (Becker 1919: 8f.). Mannheim war derjenige, der diese Vision am konsequentesten soziologisch zu realisieren versuchte.

Zugleich bleiben in Mannheims Krisendiagnosen bestimmte Problemlagen unberührt oder werden allenfalls angeschnitten, ohne dass er sie systematisch vertiefen konnte. Dazu zählen etwa die Rolle ökonomischer Machteliten beim Aufstieg autoritärer Regime, die von Geiger diagnostizierte „Panik im Mittelstand“ (Geiger 1930), ungleich verteilte Ressourcen für die Etablierung eines soziologisch-intellektuellen Habitus sowie jene Prozesse, die die Kritische Theorie später als die Herausbildung eines autoritären Charakters beschrieb. Allerdings deutet Mannheims kurz nach der Emigration formuliertes Forschungsprogramm zu den „Sociological Causes of the Cultural Crisis in the Era of Mass-Democracies and Autarchies“ an, dass er (trotz der Zuspitzung auf die kulturelle Krise) eine breiter angelegte Untersuchung autoritärer Formationen und ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen zumindest projektförmig ins Auge fasste.<sup>91</sup>

Im Exil verschob sich der Akzent dann tatsächlich, insofern die politisch-sozialen Krisen noch deutlicher als zuvor in den Vordergrund traten. Zwar blieb er weiterhin mit der „Wertungskrise“, wie er es nun nannte, befasst, doch seine Diagnosen zielten nun deutlicher auf die Krise der Demokratie, damit verbunden auf Fragen rationaler demokratischer Planung, „militanter“/wehrhafter Demokratie,<sup>92</sup> auf Massenerziehung und Sozialpsychologie, auf die Implementierung der soziologischen Einstellung im „Alltagsmenschen“ sowie – wie seine Vorlesungsskripte zeigen und damals geradezu progressiv emanzipatorisch – auf die Marginalisierung und Unterdrückung von Frauen und sexuellen Minderheiten. In *Diagnosis of our Time* von 1943 heißt es zum Beispiel: „All of us know that the greatest oppression in history is not that of the slaves, serfs or wage-earning labourers, but that of women in patriarchal societies.“ (Mannheim 1943: 34).

In dieser Phase entstanden Werke wie *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935), *Diagnosis of our Time* (1943) und posthum *Freedom, Power, and Democratic Planning* (1950). Das bereits um 1930 geplante Buch *Soziologie des Geistes*, das an Hegels *Phänomenologie* erinnert<sup>93</sup> und u. a. Texte über die Intellektuellen enthalten sollte, erschien leider nie.<sup>94</sup>

91 Vgl. dazu Mannheims Projektantrag bei der Pariser Niederlassung der Rockefeller Foundation (1933), noch vor seiner Ankunft in London: Beantragt wurde eine außergewöhnlich hohe Summe von 50.000 US-Dollar für eine kollaborative, interdisziplinäre Untersuchung der „Sociological Causes of the Cultural Crisis in the Era of Mass-Democracies and Autarchies“. Vorgesehen war ein Team aus exilierten Sozialwissenschaftlern und früheren Frankfurter Schülern, dem Mannheim mit dem Antrag helfen wollte; u. a. Theodor Reik, Alfred von Martin, Sigmund Neumann und Franz L. Neumann, Ernest K. Bramstead, Norbert Elias, Hans Gerth und Albert Salomon. Das Projekt wurde nach anfänglichem Interesse nicht bewilligt. Für den Hinweis auf diesen Antrag danke ich Oliver Neun. Zu diesem Antrag siehe auch Woldring (1986: 40) sowie Kettler/Meja (2012: 241).

92 Siehe dazu den bald erscheinenden, von Oliver Neun herausgegebenen Band zu Mannheims Reden zur Re-Education (Mannheim 2026).

93 Die ersten Texte von Mannheim waren 1911 Hegelübersetzungen in dem kurzlebigen philosophischen, an der Zeitschrift *Logos* orientierten Zeitschriftenprojekt *A Szellem* (Der Geist), herausgegeben von Lukács und Lajos Fülep.

94 Er kam auch auf die „Krise der Kultur“ zurück, etwa in Karl Mannheim, „The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies“ (Mannheim 1934). Kultur sei nun von zwei Seiten bedroht, von der Verflachung der Kultur in Massendemokratien – gewissermaßen eine frühe „Kulturindustrie“-These (Adorno) – und von Diktaturen, in den sie durch Propaganda oder Zensur ihre Autonomie verliere. Der Aufsatz floss auch ein in Mannheim (1935).

Die Wissenssoziologie Mannheims war eine Antwort auf die Zunahme der sozio-politischen Konflikte und Krisen der Weimarer Republik. Unter dem Eindruck der schrittweisen Erosion und der endgültigen Zerstörung der Weimarer Republik transformierte Mannheim seine Konzepte von „Kultur“, „Intellektuellen“ und „Bildung“ zu Bausteinen eines umfassenden Themenkomplexes gesellschaftlicher Planung (Loader 2000: 173). „Die Planungsvorstellung vereinte das Ideal der Interpretationstotalität aus den kulturellen Schriften und das politische Element aus *Ideologie und Utopie*.“ (ebd.: 192). Er verfolgte eine von Harold Laski geprägte Vorstellung von parlamentarisch-demokratisch kontrollierter „Planung ohne Reglementierung“, eine „militante Demokratie“, gedacht als Dritte-Weg-Lösung zwischen Laissez-Faire-Liberalismus/Kapitalismus und Totalitarismus (vgl. Canta 2023),<sup>95</sup> die aber zeitgenössisch bereits von neoliberaler Seite von Friedrich von Hayek als direkter *Weg zur Knechtschaft* (1944) scharf angegriffen wurde.<sup>96</sup> Mannheim kämpfte nun weniger für eine deliberative, als für eine wehrhafte, „militante Demokratie“ und entsprechende demokratische Erziehungsmaßnahmen. In seinen *Wartime Essays/Diagnosis of our Time* von 1943 hieß es zum Beispiel:

“Our democracy has to become militant if it is to survive. [...] The new militant democracy will therefore develop a new attitude to values. [...] But militant democracy will accept from Liberalism the belief that in a highly differentiated modern society – apart from those basic values on which democratic agreement will be necessary – it is better to leave the more complicated values open to creed, individual choice or free experimentation. The synthesis of these two principles will be reflected in our educational system in so far as the agreed basic virtues will be brought home to the child with all the educational methods at our disposal. But the more complex issues will be left open to save us from the evil effects of fanaticism.” (Mannheim 1943: 7 f.)

Eine zentrale Vorbedingung für das Funktionieren eines solchen demokratischen Systems sei soziale Gerechtigkeit (Mannheim 1943: 6), aber auch eine soziologische Erziehung zur Demokratie und zu kritischem Bewusstsein, denn: „sociology is a necessary supplement to education in our age, in whatever country or in whatever social system we may live.“ (ebd.: 60).

Mannheims zahlreiche Schülerinnen und Schüler hielten seine Wissens- und Intellektuellensoziologie lebendig, man denke an Norbert Elias,<sup>97</sup> Kurt Wolff, Hans Gerth, Hans Speier,

95 Siehe zu Mannheims Planungssoziologie genauer Dieter Boris (1971). Wie Mannheim am 16. Januar 1933 seinem damaligen „Mentor“ Oskár Jászi schrieb, sei die „demokratische Menschenformung“ als „Vorbedingung“ für den Sozialismus zu sehen (Mannheim 1933/2003: 63). Inwiefern der ansonsten als linksliberal geltende Mannheim doch insgesamt für einen Sozialismus votierte, müsste gesondert analysiert werden.

96 Siehe Hayek (1944: 51, 54, 117). Inwiefern Hayek davon entfernt ist, lupenreiner Demokrat zu sein, zeigen nicht nur Äußerungen in seinem Buch, wo er autokratischen Regimen attestiert, dort habe es oft mehr kulturelle und geistige Freiheit als in Demokratien gegeben (Hayek 1944: 52), sondern auch die Verstrickungen der sich auf Hayek berufenden „Chicago Boys“ mit Militärdiktaturen wie etwa in Chile. Aber auch andere kritisierten Mannheims Demokratiekonzept, etwa Hans J. Lietzmann (1996), der es als „autoritäre Führungsdemokratie“ bezeichnet und es sowohl in die Nähe der „Führerdemokratie“-Vorstellungen der Weber-Brüder stellt als auch in seiner „normativen Überhöhung von Führungstechnik“ Gemeinsamkeiten zu Carl Schmitt (und Elias) herausarbeitet. Demgegenüber lässt sich Mannheims Planungs- und Führungsvokabular als zeittypische Krisensemantik der Weimarer Republik lesen, die zwar an „starker Staat“-Topoi anschlussfähig war und die Rolle von Eliten betonte, diese jedoch gerade unter demokratische Kontrolle und Rechenschaftspflichten stellen sollte, so dass es normativ nicht auf Carl Schmitts Entparlamentarisierung zielte, sondern auf eine demokratische Rekonstruktion politischer Ordnung unter den Bedingungen moderner Massengesellschaft. Zur Diskussion der gegenwärtigen Relevanz von Mannheims demokratietheoretischer Position (Planung, Eliten, Grenzen von Partizipation) im Kontext von Populismus- und Postdemokratie-Debatten siehe Hammersley (2023), Seitz (2023), Voß (2025) sowie das Vorwort von Oliver Neun in Mannheim (2026).

97 Richard Kilminster bezeichnet Elias' Theorie des Zivilisationsprozesses als „eine Version der deutschen Wissenssoziologie“ im Sinne Mannheims, „die auf ein ernstes Lebensproblem antwortete: die Zunahme von inner-

Gislèle Freund oder Viola Klein, die mit *The Feminine Character* 1946 noch vor Simone de Beauvoirs *Le deuxième sexe* (1949) die erste Pionierarbeit der sich etablierenden Geschlechterforschung vorlegte.<sup>98</sup> Doch selbst nach dem Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft erkannte diese nachfolgende Generation, dass Intellektuelle mit dem Programm der Entmythologisierung und der Dekonstruktion ewiger Wahrheitsansprüche in einem geistigen Umfeld, das sich immer wieder nach letzten Absolutheiten sehnt, kaum auf Zustimmung oder gar auf Wertschätzung hoffen können.

Am Ende seines Werkes steht daher kein Syntheseprogramm mehr, wie Mannheim es in der Weimarer Zeit als Lösungsansatz verfolgt hatte. Angesichts des faschistischen Totalitarismus entwickelte er aus diesen konkret-historisch-gesellschaftlichen Lebenserfahrungen vielmehr ein *Programm der verantwortlichen Pluralität*: die bewusste Absage an Absolutheitsansprüche sowie die wissenssoziologisch reflektierte Öffnung der Perspektiven als demokratische Tugend. In dieser Verbindung von gesellschaftlich-geschichtlich situierter Krisendiagnose, wissenssoziologischer Sinn-genese- und Weltanschauungs-Analyse, dekonstruktiver Reflexivität sowie dem anschließenden Programm, demokratische Orientierung durch Perspektivenpluralität zu kultivieren, liegt eine zentrale Aktualität von Karl Mannheim.

## Literatur

- Acham, Karl (1985): Diltheys Beitrag zur Theorie der Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 3, S. 9–51.
- Acham, Karl/Moebius, Stephan (2025): Fortschritt und Niedergang in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt. Zu einschlägigen Annahmen in der deutschen und der österreichischen Soziologie der Zwischenkriegszeit. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum. Band 4. Wiesbaden: VS, S. 1–177.
- Achelis, Thomas (1899): Sociologie. Sammlung Göschen Band 101. Leipzig: Göschen.
- Agard, Olivier (2021): Wissenssoziologie und Liberalismuskritik bei Max Scheler. In: Dzwiza-Ohlsen, Erik Norman/Speer, Andreas (Hrsg.): Philosophische Anthropologie als interdisziplinäre Praxis. Leiden: Brill/mentis, S. 24–43.
- Arato, Andrew/Breines, Paul (1979): The young Lukács and the Origins of Western Marxism. London: Pluto Press.
- Barboza, Amalia (2009): Karl Mannheim. Konstanz: UVK.
- Becker, Carl H. (1919): Gedanken zur Hochschulreform. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Bialas, Wolfgang/Gérard Raulet (Hrsg.) (1996): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. Frankfurt/M. et al.: Lang.
- Blomert, Reinhard (1999): Intellektuelle im Aufbruch. Die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit. München: Hanser.
- Bock, Michael (1994): Die Entwicklung der Soziologie und die Krise der Geisteswissenschaften in den 20er Jahren. In: Nörr, Knut Wolfgang/Schefold, Bertram/Tenbruck, Friedrich H. (Hrsg.): Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik. Zur Entwicklung von Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Sozialwissenschaft im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Steiner, S. 159–185.

und interstaatlichen Konflikten in den 30er Jahren und das ‚Treiben auf einen Krieg zu‘ (eine von Elias und Mannheim gebrauchte Phrase).“ (Kilminster 1996: 372).

98 Vgl. dazu instruktiv Spickermann (2023).

- Bollenbeck, Georg (1994): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt/M.: Insel.
- Bollenbeck, Georg (2005): Goethe als kulturkritische Projektion bei Chamberlain, Simmel und Gundolf. In: Golz, Jochen/Ulbricht, Justus H. (Hrsg.): *Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich zum geteilten Deutschland*. Köln et al.: Böhlau, S. 13–32.
- Boris, Dieter (1971): *Krise und Planung. Die politische Soziologie im Spätwerk Karl Mannheims*. Stuttgart: Metzler.
- Bourdieu, Pierre (2022): *Retour sur la réflexivité*. Paris: EHESS.
- Bourdieu, Pierre/Loic Wacquant (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brentano, Lujo (1890): *Die Stellung der Gebildeten zur socialen Frage*. Vortrag gehalten im Verein Deutscher Studenten zu Leipzig. Berlin: Akademische Blätter.
- Canta, Alba Francesca (2023): *Education and Democracy: The Third Way in Karl Mannheim*. In: *Italian Sociological Review* 13, 1, S. 91–110.
- Congdon, Lee (1991): *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919–1933*. Princeton: Princeton University Press.
- Curtius, Ernst Robert (1932): *Deutscher Geist in Gefahr*. Stuttgart: DVA.
- Curtius, Ernst Robert (1982 [1929]): *Soziologie – und ihre Grenzen*. In: Meja, Volker/Steher, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissenssoziologie. Zweiter Band: Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 417–426.
- Dahms, Hans Joachim (2026): *Für und wider die Demokratie: die Diskussion auf dem Wiener Deutschen Soziologentag 1926 und deren Aktualität*. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum*. Band 5. Wiesbaden: VS, S. 421–467.
- Demm, Eberhard (1999): *Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der politische Weg Alfred Webers. 1920–1958*. Düsseldorf: Droste.
- Demm, Eberhard (2000): *Karl Mannheim und Alfred Weber*. In: Ders.: *Geist und Politik im 20. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze zu Alfred Weber*. Frankfurt/M. et al.: Lang, S. 251–266.
- Dikovich, Albert/Wierzock, Alexander (Hrsg.) (2018): *Von der Revolution zum Neuen Menschen. Das politische Imaginäre in Mitteleuropa 1918/19: Philosophie, Humanwissenschaften und Literatur*. Stuttgart: Steiner.
- Dilthey, Wilhelm (1911/1960): *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*. In: Ders. (1960): *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Gesammelte Schriften. VIII. Band. Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, S. 73–118.
- Eich, Stefan/Tooze, Adam (2017): „The Allure of Dark Times: Max Weber, Politics, and the Crisis of Historicism“. In: *History and Theory* 56 (2), S. 197–215.
- Elias, Norbert (1977 [1937/1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 1. Band: *Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1990): „Notizen zum Lebenslauf“. In: Ders.: *Norbert Elias über sich selbst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 107–197.
- Engels, Friedrich (1988 [1878]): *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)*. Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Band 27. Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*. Berlin: Dietz, S. 217–483.
- Föllmer, Moritz/Rüdiger Graf (Hrsg.) (2005): *Die „Krise“ der Weimarer Republik. Zur Kritik eines Deutungsmusters*. Frankfurt/M./New York: Campus.

- Fogarasi, Adalbert (1918/1985): Umriss einer Theorie der Interpretation. Theorie der immanenten Interpretation. In: Karádi, Éva/Vezér, Erzsébet (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Frankfurt/M.: Sendler, S. 164–181.
- Gabel, Joseph (2017 [1991]): Mannheim and Hungarian Marxism. London/New York: Routledge.
- Geiger, Theodor (1930): Panik im Mittelstand. In: Die Arbeit: Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde 7, 10, S. 637–654.
- Geiger, Theodor (1949 [1944]): Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft. Stuttgart: Enke.
- Gouldner, Alvin (1970): The coming crisis of Western sociology. New York: Basic Books.
- Gourdain, Sylvaine (2018): Le sens et la pensée entre sociologie de la connaissance et herméneutique. In: Phantasia 6. <http://popups.uliege.be/0774-7136/index.php?id=868> [24. 02. 2026] [DOI: 10.25518/0774-7136.868].
- Graf, Friedrich Wilhelm (1989): Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums. In: Bruch, Rüdiger vom/Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Stuttgart: Steiner, S. 103–131.
- Graf, Rüdiger (2007): Optimismus und Pessimismus in der Krise – der politisch-kulturelle Diskurs in der Weimarer Republik. In: Hardtwig, Wolfgang (Hrsg.): Ordnungen in der Krise. Zur politischen Kulturgeschichte Deutschlands 1930–1933. München: Oldenbourg, S. 115–140.
- Graf, Rüdiger (2008): Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918–1933. München: Oldenbourg.
- Großheim, Michael (1991): Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn: Bouvier.
- Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hayek, Friedrich August von (1944): The Road to Serfdom. Chicago. University of Chicago Press. [https://ia801500.us.archive.org/19/items/in.ernet.dli.2015.46585/2015.46585.Road-To-Serfdom\\_text.pdf](https://ia801500.us.archive.org/19/items/in.ernet.dli.2015.46585/2015.46585.Road-To-Serfdom_text.pdf) [24. 11. 2025].
- Hammersley, Martyn (2023): Karl Mannheim on Fascism: Sociological Lessons About Populism and Democracy Today?. In: Sociological Research Online 28, 2, S. 320–335.
- Heidegger, Martin (1920/1993): Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 59. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1920/1921/1995): Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: Ders. (1995): Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 60. Frankfurt/M.: Klostermann, S. 1–156.
- Henning, Christoph (2024): Die Kunst der Frage und die eigentliche Rede. Von Heideggers existenzieller Analytik zu Mannheims dokumentarischer Methode. In: Figurationen: Gender Literatur Kultur 25, 1, S. 77–92.
- Hodges, Herbert A. (1944): Wilhelm Dilthey. An Introduction. London: Kegan Paul.
- Hoeges, Dirk (1994): Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz“ in der Weimarer Republik. Frankfurt/M.: Fischer.
- Imdahl, Georg (1997): Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jászi, Oszkár (1906): A történelmi materializmus induktív igazolása. In: Huszadik Század 7, 10 [Oktober 1906], S. 274–286. [https://mtda.hu/huszadik\\_szazad/text/1906/1906%2010.pdf](https://mtda.hu/huszadik_szazad/text/1906/1906%2010.pdf) [10. 12. 2025].
- Jitschin, Adrian (2021): Das Leben des jungen Norbert Elias. Weinheim: Beltz Juventa.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jung, Matthias (1996): Dilthey zur Einführung. Hamburg: Junius.

- Jung, Thomas (2007): Die Seinsgebundenheit des Denkens. Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie. Bielefeld: transcript.
- Kettler, David (1967): Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19. Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- Kettler, David/Volker Meja (1993): Their 'Own Peculiar Way': Karl Mannheim and the Rise of Women. In: *International Sociology* 8, 1, S. 5–55.
- Kettler, David/Volker Meja (2012): Karl Mannheim's Jewish Question. In: *Religions* 3, 2, S. 228–250.
- Kettler, David, Meja, Volker (2017): Karl Mannheim and Women's Research. In: Dies. (Hrsg.): *The Anthem Companion to Karl Mannheim*. London/New York: Anthem Press, S. 85–116.
- Kettler, David et al. (1980): Karl Mannheims frühe kultursoziologischen Arbeiten. In: *Karl Mannheim: Strukturen des Denkens*. Hrsg. von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 9–31.
- Kettler, David et al. (1984): Mannheim und der Konservatismus. Über die Ursprünge des Historismus. In: *Karl Mannheim: Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 11–40.
- Kettler, David et al. (1989): Politisches Wissen. Studien zu Karl Mannheim. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kilminster, Richard (1996): Norbert Elias und Karl Mannheim – Nähe und Distanz. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.): *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 352–392.
- Kim, Jae-Chul (2002): Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kisiel, Theodore (1986): Das Entstehen des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 4, S. 91–120.
- Köhnke, Klaus Christian (1996): Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kracauer, Siegfried (1977 [1923]): Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs. In: Ders. (1977): *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 197–208.
- Kracauer, Siegfried (2011 [1929]): Ideologie und Utopie. Besprechung in der Frankfurter Zeitung vom 28. April 1929, Literaturblatt. In: Ders. (2011): *Essays, Feuilletons, Rezensionen. 1928–1931. Werke*. Bd. 5.3. Berlin: Suhrkamp, S. 133–136.
- Küenzlen, Gottfried (1994): *Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München: Fink.
- Laube, Reinhard (2000): Mannheims ‚Kategorie der Bürgerlichkeit‘: Bürgerlichkeit und Antibürgerlichkeit im Spiegel der Suche nach der ‚wirklichen Wirklichkeit‘. In: Endreß, Martin/Srubar, Ilja (Hrsg.): *Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung von 1930. Edition und Studien. Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996*. Opladen: Leske & Budrich, S. 263–291.
- Laube, Reinhard (2004): Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laube, Reinhard (2007): Zwischen Budapest und Berliner Historismus. Eine Pathologie der ‚Krise des Historismus‘ aus Sicht eines ungarischen Emigranten. In: Oexle, Otto Gerhard (Hrsg.): *Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 207–246.
- Lederer, Emil (2014 [1915]): Zur Soziologie des Weltkriegs. In: Ders.: *Schriften zur Wissenschaftslehre und Kultursoziologie. Texte von Emil Lederer*. Hrsg. und eingeleitet von Peter Gostmann und Alexandra Ivanova. Wiesbaden: VS, S. 101–130.
- Lenger, Friedrich (2024): Sombart's war against the cultural decay of capitalist world. In: *Journal of Classical Sociology* 24, 4, S. 362–374.

- Lenk, Kurt (1963): Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie der zwanziger Jahre. In: Frankfurter Hefte 18, 5, S. 313–320.
- Lenk, Kurt (1964): Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16, S. 257–287.
- Lichtblau, Klaus (1996): Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus (2024): Vorwort zur Neuausgabe. In: Mannheim, Karl (2024 [1929]): Ideologie und Utopie. Neuausgabe der Originalfassung von 1929. Hrsg. von Klaus Lichtblau. 2. Aufl. Reihe Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS, S. V–XV.
- Lietzmann, Hans J. (1996): Kriegerethos und Verfassungslehre. Karl Mannheims und Carl Schmitts Platz in Norbert Elias' ‚satisfaktionsfähiger Gesellschaft‘. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hrsg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 393–423.
- Loader, Colin (2000): Kann ein experimentelles Leben geplant werden? Mannheims zweite Übergangsperiode. In: Endreß, Martin/Srubar, Ilja (Hrsg.): Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung von 1930. Edition und Studien. Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996. Opladen: Leske & Budrich, S. 171–196.
- Loader, Colin (2012): Alfred Weber and the Crisis of Culture, 1890–1933. New York: Palgrave Macmillan.
- Löwith, Karl (2007): Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Neuausgabe. Stuttgart: Metzler.
- Löwy, Michael (1996): Karl Mannheim und der Historismus. In: Bialas, Wolfgang/Raulet, Gérard (Hrsg.): Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik. Frankfurt/M. et al.: Lang, S. 175–183.
- Lukács, Georg (1973 [1910]): Zur Theorie der Literaturgeschichte. In: Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur 39/40 [Oktober 1973], S. 24–51.
- Lukács, Georg (1979 [1919/1923]): Was ist orthodoxer Marxismus?. In: Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. 6. Aufl. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, S. 58–93.
- Lukács, Georg (1922): Die Jugendgeschichte Hegels [Rezension von Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, Bd. IV: Die Jugendgeschichte Hegels, 1921]. In: Die Rote Fahne (Berlin), Nr. 203, 3. 5. 1922, S. 5–6.
- Mannheim, Karl (1995 [1917]): Zur Philosophie des Krieges [Besprechung von Georg Simmel: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, München/Leipzig: Duncker & Humblot 1917]. In: Simmel Newsletter 5, 1 [Sommer 1995], S. 77–80.
- Mannheim, Karl (1964 [1918]): Seele und Kultur. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und hrsg. v. Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand, S. 66–84.
- Mannheim, Karl (1985 [1919]): Die Grundprobleme der Kulturphilosophie [Vorlesungen Mai–Juni 1919]. In: Karádi, Éva/Vezér, Erzsébet (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Frankfurt/M.: Sandler, S. 206–231.
- Mannheim, Karl (1985 [1921/1922]): Heidelberger Briefe [I und II]. In: Karádi, Éva/Vezér, Erzsébet (Hrsg.): Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis. Frankfurt/M.: Sandler, S. 73–91.
- Mannheim, Karl (1922): Strukturanalyse der Erkenntnistheorie. Kant-Studien. Ergänzungshefte im Auftrag der Kant-Gesellschaft Nr. 57. Berlin: Reuther und Reichard [Deutsche Fassung der Philosophischen Dissertation, Budapest 1918: Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése].
- Mannheim, Karl (1980 [1922]): Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis. In: Ders.: Strukturen des Denkens. Hrsg. v. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 33–154.
- Mannheim, Karl (2004 [1922]): Wissenschaft und Jugend [ursprünglich in: Wissenschaft und Jugend. Hochschulblatt der Frankfurter Zeitung, 30. November 1922, Nr. 859, S. 3]. In: Laube, Reinhard (2004): Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 576–581.

- Mannheim, Karl (1964 [1923]): Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und hrsg. v. Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand, S. 91–154.
- Mannheim, Karl (1924): Historismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 52, S. 1–60.
- Mannheim, Karl (1980 [1924/1925]): Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (Konjunktives und kommunikatives Denken). In: Ders.: Strukturen des Denkens. Hrsg. v. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 155–322.
- Mannheim, Karl (1964 [1925]): Das Problem einer Soziologie des Wissens. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und hrsg. v. Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand, S. 308–387.
- Mannheim, Karl (1984 [1925]): Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1964 [1926]): Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde. In: Ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und hrsg. v. Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand, S. 388–407.
- Mannheim, Karl (1929 [1928]): Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen. In: Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich. Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in den Sitzungen der Untergruppen. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 35–83.
- Mannheim, Karl (2003a [1929]): Brief an Paul Siebeck vom 23. März 1929. In: Ders.: Selected Correspondance (1911–1946) of Karl Mannheim. Scientist, Philosopher, and Sociologist. Hrsg. v. Éva Gábor. Lewiston et al.: Edwin Mellen Press, S. 34–35 (Nr. 23).
- Mannheim, Karl (2003b [1929]): Brief an die Philosophische Fakultät der Universität Heidelberg. In: Ders.: Selected Correspondance (1911–1946) of Karl Mannheim. Scientist, Philosopher, and Sociologist. Hrsg. v. Éva Gábor. Lewiston et al.: Edwin Mellen Press, S. 35 (Nr. 24).
- Mannheim, Karl (2003c [1929]): Brief an Paul Siebeck vom 10. Oktober 1929. In: Ders.: Selected Correspondance (1911–1946) of Karl Mannheim. Scientist, Philosopher, and Sociologist. Hrsg. v. Éva Gábor. Lewiston et al.: Edwin Mellen Press, S. 36–37 (Nr. 25).
- Mannheim, Karl (2004 [1929]): Über die Eingliederung der Erforschung des Zeitungswesens in die Universitätswissenschaft [ursprünglich in: Zeitungs-Verlag. Fachblatt für das gesamte Zeitungswesen, 1. Juni 1929, S. 20]. In: Laube, Reinhard (2004): Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 594–597.
- Mannheim, Karl (2024 [1929]): Ideologie und Utopie. Neuausgabe der Originalfassung von 1929. Hrsg. v. Klaus Lichtblau. 2. Aufl. Reihe Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS.
- Mannheim, Karl (2000 [1930]): Allgemeine Soziologie. Mitschrift der Vorlesung vom Sommersemester 1930. In: Endreß, Martin/Srubar, Ilja (Hrsg.): Karl Mannheims Analyse der Moderne. Mannheims erste Frankfurter Vorlesung von 1930. Edition und Studien. Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1996. Opladen: Leske & Budrich, S. 45–123.
- Mannheim, Karl (2023 [1930]): Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens. Ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie. In: Ders.: Schriften zur Wirtschafts- und Kulturosoziologie. Hrsg. v. Klaus Lichtblau und Amalia Barboza. Reihe Klassiker der Sozialwissenschaften. 2. Aufl. Wiesbaden: VS, S. 171–228.
- Mannheim, Karl (1931): Wissenssoziologie. In: Vierkandt, Alfred (Hrsg.): Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Enke, S. 659–680.
- Mannheim, Karl (2003 [1931]): Brief an Max Wertheimer vom 2. Mai 1931. In: Ders.: Selected Correspondance (1911–1946) of Karl Mannheim. Scientist, Philosopher, and Sociologist. Hrsg. v. Éva Gábor. Lewiston et al.: Edwin Mellen Press, S. 53–56 (Nr. 44).

- Mannheim, Karl (2019 [1932]): Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt. In: Ders.: Schriften zur Soziologie. Hrsg. von Oliver Neun. Reihe Klassiker der Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS, S. 67–108.
- Mannheim, Karl (2004 [1932]): Die geistige Krise im Licht der Soziologie [ursprünglich in: Stuttgarter Neues Tagblatt, 31. Dezember 1932/1. Januar 1933, Abendausgabe, Nr. 614, S. 2]. In: Laube, Reinhard (2004): Karl Mannheim und die Krise des Historismus. Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 598–602.
- Mannheim, Karl (2003 [1933]): Brief an Oskár Jászi vom 16. Januar 1933. In: Ders.: Selected Correspondance (1911–1946) of Karl Mannheim. Scientist, Philosopher, and Sociologist. Hrsg. v. Éva Gábor. Lewiston et al.: Edwin Mellen Press, S. 62–63 (Nr. 51).
- Mannheim, Karl (2022 [1933]): Das Problem der Intelligenz. Eine Untersuchung ihrer Vergangenheit und ihrer gegenwärtigen Rolle. In: Ders.: Soziologie der Intellektuellen. Schriften zur Kultursoziologie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Oliver Neun. Berlin: Suhrkamp, S. 7–97.
- Mannheim, Karl (1934): The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies. In: Sociological Review 26, S. 105–129.
- Mannheim, Karl (1935): Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden: A.W. Sijthoffs Uitgeversmaatschappij N.V.
- Mannheim, Karl (1943): Diagnosis of Our Time. Wartime Essays of a Sociologist. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mannheim, Karl (1989 [1946]): Foreword. In: Klein, Viola (1946): The Feminine Character. History of an Ideology. With a new introduction by Janet Sayers. London: Routledge, S. xxxv–xlii.
- Mannheim, Karl (1950): Freedom, Power, and Democratic Planning. New York: Oxford University Press.
- Mannheim, Karl (2015 [1936/1952]): Ideologie und Utopie. 9. um eine Einleitung von Jürgen Kaube erw. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Mannheim, Karl (2022): Soziologie der Intellektuellen. Schriften zur Kultursoziologie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Oliver Neun. Berlin: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (2026): Militante Demokratie. Reden zur Re-Education. Hrsg. v. Oliver Neun. Frankfurt/M.: Klostermann/Rote Reihe.
- Matthiesen, Ulf (1989): Kontrastierung/Kooperation. Karl Mannheim in Frankfurt (1930–1933). In: Steinert, Heinz (Hrsg.): Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte. Frankfurt/M.: Goethe-Universität Frankfurt am Main, S. 72–87.
- Meja, Volker/Stehr, Nico (Hrsg.) (1982): Der Streit um die Wissenssoziologie. Zweiter Band: Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Moebius, Stephan (2010): Debatten um Moderne und Postmoderne. In: Kneer, Georg/Moebius, Stephan (Hrsg.): Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 254–290.
- Moebius, Stephan (2018): Methodologie soziologischer Ideengeschichte. In: Ders./Ploder, Andrea (Hrsg.): Handbuch Geschichte der deutschsprachigen Soziologie. Teilband 2: Forschungsdesign, Theorien und Methoden. Wiesbaden: VS, S. 3–39.
- Moebius, Stephan (2021a): Sociology in Germany. A History. Cham: Palgrave Macmillan.
- Moebius, Stephan (2021b): Soziologie in der Zwischenkriegszeit in Deutschland. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum. Band 1. Wiesbaden: Springer VS, S. 31–176.
- Moebius, Stephan (2022): Georg Simmel's political thought. Socialism and Nietzschean Aristocracy. In: Journal of Classical Sociology 23, 1, S. 20–62. <https://doi.org/10.1177/1468795X211053993> [Open Access, Print 2023].
- Moebius, Stephan (2025a): Sociology in the Weimar Republic. Volume 1. Cham: Palgrave Macmillan.
- Moebius, Stephan (2025b): Historicism, Relativism, Perspectivism and the Resulting Foundational Efforts in the Institutionalising Sociology of the Interwar Period. In: Ders.: Sociology in the Weimar

- Republic. Volume II. Cham: Palgrave Macmillan, S. 1–71 [zuerst 2024 auf Deutsch: Einleitung: Historismus, Relativismus, Perspektivismus und die dadurch ausgelösten Fundierungsbestrebungen in der sich institutionalisierenden Soziologie der Zwischenkriegszeit. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum*. Band 3. Wiesbaden: Springer VS, S. 1–70].
- Moebius, Stephan (2025c): *Sociology of Intellectuals in Weimar Republic*. In: Ders.: *Sociology in the Weimar Republic*. Volume II. Cham: Palgrave Macmillan, S. 73–136 [zuerst auf Deutsch: *Soziologie der Intellektuellen in der Zwischenkriegszeit*. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum*. Band 4. Wiesbaden: Springer VS, S. 659–719].
- Moebius, Stephan (2025d): *Sociological Reactions to the Crises of Weimar Republic*. In: Ders.: *Sociology in the Weimar Republic*. Volume II. Cham: Palgrave Macmillan, S. 137–163.
- Moebius, Stephan (2025e): *Der freischwebende Intellektuelle und seine Kritiker*. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte*. Karl Mannheim XIX/3, S. 57–65.
- Moebius, Stephan (2026): *Soziologische Einführungs-, Lehr- und Handbücher vom Kaiserreich bis zum Ende der Weimarer Republik*. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum*. Band 5. Wiesbaden: VS, S. 469–531.
- Müller, Reinhard (2020): *Sozialwissenschaftliche Vereine zu Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. In: Acham, Karl (Hrsg.): *Die Soziologie und ihre Nachbardisziplinen im Habsburgerreich*. Ein Compendium internationaler Forschungen zu den Kulturwissenschaften in Zentraleuropa. Wien et al.: Böhlau, S. 519–553.
- Nelson, Eric S. (2013): *Dilthey, Heidegger und die Hermeneutik des faktischen Lebens*. In: Scholtz, Gunter (Hrsg.): *Dilthey's Werk und die Wissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 97–109.
- Neun, Oliver (2022): *Zur Entwicklung von Karl Mannheims Soziologie der Intellektuellen*. In: Mannheim, Karl: *Soziologie der Intellektuellen*. Schriften zur Kulturosoziologie. Hrsg. und mit einem Nachwort von Oliver Neun. Berlin: Suhrkamp, S. 158–236.
- Neusüss, Arnhelm (1968): *Utopisches Bewusstsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*. Meisenheim: Hain.
- Plé, Bernhard (1994): *Anknüpfungen der Wissenssoziologie Karl Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey*. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 9, S. 293–317.
- Plessner, Helmuth (2002 [1924]): *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (2003 [1935/1959]): *Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. In: Ders.: *Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Politische Schriften. Gesammelte Schriften VI. 2. Aufl. Darmstadt: WBG, S. 7–223.
- Pohle, Richard (2009): *Max Weber und die Krise der Wissenschaft. Eine Debatte in Weimar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Raphael, Lutz (2026): *Plurale Lebenswelten, wirtschaftliche Instabilität und politische Gemeinschaftsträume*. In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum*. Band 5. Wiesbaden: VS, S. 591–616.
- Scharff, Robert C. (2013): *Becoming a Philosopher: What Heidegger learned from Dilthey, 1919–1925*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 21, 1, S. 122–142.
- Scharff, Robert C. (2018): *Heidegger Becoming Phenomenological. Interpreting Husserl through Dilthey, 1916–1925*. Lanham (MD)/London: Rowman & Littlefield International.
- Scheler, Max (1924): *Probleme einer Soziologie des Wissens*. In: Ders. (Hrsg.): *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. München/Leipzig: Duncker & Humblot, S. 1–146.

- Schmidt, Ina (2005): *Vom Leben zum Sein. Der frühe Martin Heidegger und die Lebensphilosophie.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Seitz, Sergej (2023): *Widerstreit im Imaginären. Karl Mannheim und die Zukunft Radikaler Demokratie.* In: Lucas von Ramin et al. (Hrsg.): *Transformationen des Politischen. Radikaldemokratische Theorien für die 2020er Jahre.* Bielefeld: transcript, S. 59–86.
- Simmel, Georg (1991 [1893]): *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe.* Zweiter Band. Gesamtausgabe Band 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1987 [1911]): *Der Begriff und die Tragödie der Kultur.* In: Ders.: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 116–147.
- Simmel, Georg (1999 [1916]): *Die Krisis der Kultur.* In: Ders.: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung.* Gesamtausgabe Band 16. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 37–53.
- Simmel, Georg (1999 [1918]): *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* In: Ders.: *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung.* Gesamtausgabe Band 16. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 209–425.
- Smith, Barry (1994): *Béla Zalai und die Metaphysik des reinen Seins.* In: Brentano Studien. Internationales Jahrbuch der Franz Brentano Forschung 5, S. 59–68.
- Speier, Hans (1982 [1930]): *Soziologie oder Ideologie? Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz.* In: Meja, Volker/Stein, Nico (Hrsg.): *Der Streit um die Wissenssoziologie. Zweiter Band: Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 532–550.
- Spickermann, Lena (2023): *Viola Klein (1908–1973). Vordenkerin der Frauen- und Geschlechterforschung.* In: *Soziopolis. Gesellschaft beobachten.* <https://www.sozio-polis.de/viola-klein-1908-1973.html> [14. 11. 2025].
- Srubar, Ilja (2010): *Der Streit um die Wissenssoziologie.* In: Kneer, Georg/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Wissenschaft vom Sozialen.* Berlin: Suhrkamp, S. 46–78.
- Srubar, Ilja (2022): *Wesensschau und Konstitutionsanalyse – phänomenologisch orientierte Soziologie der Zwischenkriegszeit.* In: Acham, Karl/Moebius, Stephan (Hrsg.): *Soziologie der Zwischenkriegszeit. Ihre Hauptströmungen und zentralen Themen im deutschen Sprachraum. Band 2.* Wiesbaden: VS, S. 77–111.
- Szalai, Zoltán (2016): *Im Schatten Heideggers. Einführung zu Leben und Werk von Wilhelm Szilasi.* Freiburg/München: Alber.
- Tanner, Jeremy (2009): *Karl Mannheim and Alois Riegl: From Art History to the Sociology of Culture.* In: *Art History* 32, 4, S. 755–784.
- Troeltsch, Ernst (2002 [1922a]): *Die Krisis des Historismus.* In: Ders.: *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923). Kritische Gesamtausgabe Bd. 15.* Berlin/New York: de Gruyter, S. 437–455.
- Troeltsch, Ernst (2016a [1913]): *Moderne Geschichtsphilosophie.* In: Ders.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften Bd. 2.* Darmstadt: WBG, S. 673–728.
- Troeltsch, Ernst (2016 [1922]): *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie.* Gesammelte Schriften Bd. 3. Darmstadt: WBG.
- Voller, Christian (2022): *In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie.* Berlin: Matthes & Seitz.
- Voß, Carlotta (2025): *Zurück zur Utopie: Elon Musk, Karl Mannheim und die Krise des Liberalismus.* In: *Politik & Ökonomie. Beiträge zur politischen Ökonomie,* URL: <https://politischeoekonomie.com/zurueck-zur-utopie-elon-musk-karl-mannheim-und-die-krise-des-liberalismus> [12. 3. 2026].
- Weber, Alfred (1923 [1922]): *Die Not der geistigen Arbeiter [samt Aussprache und Schlußwort].* In: *Die Zukunft der Sozialpolitik/Die Not der geistigen Arbeiter. Jubiläumstagung des Vereins für Sozi-*

- alpolitik in Eisenach 1922. München/Leipzig: Duncker & Humblot, S. 165–184, 213–250, 254–259.
- Weber, Alfred (1929 [1928]): Diskussion über die ‚Konkurrenz‘. In: Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 88–92.
- Weber, Alfred (2000 [1921]): Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß und Kulturbewegung. In: Ders.: Schriften zur Kultur- und Geschichtssoziologie (1906–1958). Alfred Weber Gesamtausgabe Bd. 8. Marburg: Metropolis, S. 147–186.
- Weber, Max (1994 [1917/1919]): Wissenschaft als Beruf 1917/1919. In: Ders.: Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Studienausgabe. Tübingen: Mohr, S. 1–23.
- Woldring, Henk E.S. (1986): Karl Mannheim. The development of his thought: philosophy, sociology and social ethics, with a detailed biography. New York: St. Martin's Press.
- Wundt, Wilhelm (1908): Logik der Geisteswissenschaften. III. Band Logik, Dritte umgearbeitete Aufl. Stuttgart: Enke.

Open Access©2026 Autor\*innen. Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).