

AUF DEN ERSTEN BLICK mag es seltsam anmuten, eine Bildungs- und Wirkungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie (Fischer 2008) in einer soziologischen Fachzeitschrift rezensiert zu sehen. Nicht nur stellt sich die Frage, inwiefern diese eigentümlich auf den deutschen Sprachraum beschränkte Denkströmung überhaupt Beiträge zur Soziologie erwarten ließ bzw. heute noch erwarten lässt; noch ehrgeiziger erscheint das hier zu besprechende Projekt Joachim Fischers, wenn man berücksichtigt, dass die Philosophische Anthropologie nie ganz den Eindruck eines retrospektiven schulgeschichtlichen Artefakts, eines „Phantoms“ (S. 14), abstreifen konnte, war doch das Verhältnis der drei bekanntesten Protagonisten Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen weit mehr durch persönliche Verwerfungen als durch eine kollektive Selbstidentifikation des Denkansatzes als Denkansatz gekennzeichnet.

Das Vorhaben Fischers lässt sich als der anspruchsvolle, äußerst quellenintensiv und materialreich durchgeführte Versuch verstehen, trotz dieser Umstände einen Theoriekern kenntlich zu machen, der sich sowohl real- wie ideengeschichtlich nachweisen lässt und dessen Prägungskraft sich letztlich auch auf die „Soziologisierung des Wissens vom Menschen“ (Rehberg 1981) erstreckt. Die Untersuchung setzt an mit dem komplizierten Entstehungskontext der Philosophischen Anthropologie, und bereits dieser gleicht einem höchst undurchsichtigen Geflecht von verletzten akademischen Eitelkeiten und oft wechselseitigen Plagiatsvorwürfen, dessen Entwirrung Fischer vorzüglich gelingt. Als Ausgangspunkt wählt er nicht erst die ingeniose Schrift Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* aus dem Jahre 1928, die in dicht gedrängter Form den Ansatz einer biologisch informierten Theorie des Organischen enthält, wie sie dann – nahezu zeitgleich, aber weitaus elaborierter und unter erklärtem Metaphysikverzicht – Helmuth Plessner in seinen *Stufen des Organischen* vorlegen sollte. Er verortet den Beginn der Bildungsgeschichte bereits im Köln der frühen und mittleren 20er Jahre, in dem der Versuch, die so unterschiedlichen Impulse von Neukantianismus, Lebensphilosophie, Neovitalismus, Evolutionstheorie und vergleichender Verhaltensforschung aufzunehmen und

* Über Joachim FISCHER, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2008).

zu einer anthropologischen Synthese zu verdichten, erste Formen annimmt.

Schon zu diesem frühen Zeitpunkt, so macht Fischer deutlich, ist das Verhältnis zwischen dem genialischen Max Scheler und Helmuth Plessner von Anziehung und Abstoßung zugleich durchzogen. Während ersterer in dieser Formierungsphase die Erwartungen an einen großen anthropologischen Wurf weckt und dieselben 1928 aufgrund des Programmcharakters von *Die Stellung des Menschen im Kosmos* nur teilweise erfüllen kann, hat letzterer von Anbeginn damit zu kämpfen, als strebsamer und kenntnisreicher, aber letztlich doch epigonaler Schüler Schelers wahrgenommen zu werden. Diese Konstellation, die durch das innerakademische Statusgefälle zwischen Scheler und Plessner noch an Brisanz gewinnt, schlägt in offenen Konflikt um, als Plessner sein seit 1924 projektiertes Werk zu den *Stufen des Organischen* präsentiert, das das Lebendige als „grenzrealisierendes Körperding“ begreift und von dort aus zum anthropologisch entscheidenden Axiom der „exzentrischen Positionalität“ vorstößt. Schon vor der Veröffentlichung – so legt Fischer lebhaft und detailliert dar – richtet Scheler insbesondere an das letzte, anthropologische Kapitel Plessners einen Plagiatsvorwurf, den auch die Vermittlungs- und Interventionsversuche Dritter nicht aus der Welt schaffen können. Jäh beendet durch Schelers plötzlichen Tod, hat dieser Konflikt dem Autor zufolge dennoch eine kaum zu unterschätzende Bedeutung für die „Realgeschichte“ des Denkansatzes: Zum einen zieht das Gerücht von Plessners lediglich mimetischer Begabung bis hin zu Cassirer und Heidegger weite Kreise, zum anderen führt nach Fischer die durch Plessners Exilierung 1933 noch vergrößerte Repräsentationslücke der Strömung im Dritten Reich zu der Annahme, dass „wesentliche ‚anthropologische Kapitel‘ des Denkansatzes noch nicht veröffentlicht oder geschrieben seien“ und eine „Bewährung der Grundidee“ (S. 134-135) noch ausstehe. Nur so ist es für Fischer erklärbar, dass in den 30er und 40er Jahren besonders zwei ehrgeizige Neueinsätze für die Philosophischen Anthropologie zu verzeichnen sind: Erich Rothackers *Schichten der Persönlichkeit* (1938) bzw. seine *Probleme der Kulturanthropologie* (1942) und schließlich Arnold Gehlens Werk *Der Mensch* (1940), das durch eine intensive Verarbeitung ethologischer, stammesgeschichtlicher, morphologischer und entwicklungspsychologischer Daten zu einer neuen, „einenden Gesamtauffassung des Menschen“ kommen will.

Der imposante Materialreichtum, mit dem Fischer – ausgehend von den eben angesprochenen Bildungsphasen – in philologischer

Feinarbeit die persönlichen, institutionellen und theoretischen Verästelungen der „Denkströmung“ bis hinein in psychiatrische, medizinische und theologische Diskurse der Nachkriegszeit offenlegt, kann hier unmöglich angemessen gewürdigt werden. Besonders beeindruckt allerdings die Konzentration, mit der Fischer das Wirken damals höchst einflussreicher Figuren im Feld der Philosophischen Anthropologie verortet: Zu nennen sind hier vor allem die Betrachtungen zur Person Nicolai Hartmanns, einem Katalysator des Denkansatzes, der zwischen den verhärteten Fronten engagiert vermittelte, ohne selbst Akteur der Strömung zu sein, die Ausführungen zu der Physiologie F. J. J. Buytendijks, deren biophilosophische Bedeutung für Schelers Konzeption des „Lebensdranges“ und für Plessners „Grenztheorie“ des Organischen erkennbar wird, oder eben die ausführliche Berücksichtigung Erich Rothackers – eines frühen Lehrers von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel –, dem Fischer die für die Zeit nach 1945 wohl folgenreichste Vermittlung der Philosophischen Anthropologie zuschreibt. Etwas verwundern muss dagegen die Entscheidung Fischers, das Werk Adolf Portmanns gleichrangig neben Schelers, Plessners, Gehlens und Rothackers Entwürfen zu verhandeln. Zwar haben viele verhaltenswissenschaftlich-biologisch gestützte Befunde Portmanns („extrauterines Frühjahr“, „sekundärer Nesthocker“ etc.) Eingang in philosophisch-anthropologische Überlegungen gefunden, aber gerade dieser Umstand – und Portmanns ungleich bescheidenerer philosophischer Anspruch – spricht dafür, dessen Werk eher als empirischen Materialsteinbruch des Denkansatzes denn als eigenständige Exposition desselben einzuordnen.

Aus soziologiehistorischer Sicht nun dürfte von besonderem Interesse sein, dass Fischer die Wirkungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie für die zweite Jahrhunderthälfte hauptsächlich in der Soziologie Westdeutschlands verankert, und an diesem Versuch lässt sich zugleich das m. E. zentrale Problem seiner Darstellung exemplarisch nachvollziehen. Dem Buch ist durchgehend das – wohl auch theoriepolitisch motivierte – Interesse anzumerken, an der schulbildenden Einheit der Philosophischen Anthropologie sowohl gegenüber den solitären Selbstbeschreibungen ihrer Protagonisten wie gegenüber angeblichen „Zersetzungs“-Versuchen Dritter (vgl. bes. S. 451 ff.) festzuhalten. Im Zuge dieses Bestrebens jedoch wird die Grenze der Rekonstruktion zur Konstruktion hin oft fließend. Zeitweise erweckt die Arbeit den Eindruck, dass – zugespitzt gesagt – kaum ein anderer als der Verfasser selbst einem *manifesten* Schulzusammenhang der Philosophischen Anthropologie Glauben schenkt, und von dieser

Voraussetzung aus nimmt das Sprachspiel von „Durchbruch“, „Pflege“, „Fortführung“ und „Zersetzung“ des Denkansatzes teils recht fiktive Züge an und veranschlagt intertextuelle Bezüge oftmals viel zu großzügig. Dies spiegelt sich vor allem wider in mal missverständlichen, mal ungedeckten Formulierungen wie denen, dass in Gehlens Konzeption der „Faktenaußenwelt“ – bei ihm handelt es sich allerdings um ein „erworbenes Apriori“ des Monotheismus – „unausgesprochen“ (S. 296) Plessners Differenzierungen von Außen-, Innen-, und Mitwelt wiederkehrten, dass es sich bei Gehlens Anthropologie um eine „unvorhersehbare Durchführung der Scheler-Plessnerschen Idee“ (S. 178) handle, dass Gehlen Theoreme Plessners „in verwandelter Form“ (S. 219) aufgenommen habe oder dass Gehlens und Plessners Denken eine „unabgesprochene, echte Komplementarität“ aufweise, die dem Denkansatz seine „Überzeugungskraft“ (S. 197) gesichert habe. Die Kriterien für jene Kontinuitätsvermutungen und angeblichen Bezugnahmen bleiben jedoch weitgehend ungeklärt – und dieses philologische Problem zeigt sich an der von Fischer behaupteten *soziologischen* Wirkungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie deshalb am deutlichsten, weil dort die Annahme eines einheitlichen Schulzusammenhangs genauso vorsichtig gehandhabt werden sollte wie die eines homogenen Theoriekerns. Zweifelsohne haben einige Autoren, die Fischer im Wirkungsbereich der Philosophischen Anthropologie verortet, einen eminenten Einfluss auf die soziologische Theoriebildung gehabt, und besonders die Bedeutung Helmuth Plessners und Arnold Gehlens, die um 1950 jeweils auf einen soziologischen Lehrstuhl wechselten, wurde in der bisherigen Fachgeschichte – im Vergleich zur „Kölner Schule“ um René König und der „Frankfurter Schule“ um Adorno und Horkheimer – deutlich unterschätzt. Allerdings ist fraglich, ob dieser Einfluss sich wirklich als der einer philosophisch-anthropologischen Denkungsart nachzeichnen lässt oder nicht doch eher als derjenige charismatischer Einzelpersönlichkeiten, deren Beiträge zur bundesdeutschen Sozialtheorie nach 1945 zudem weitaus indirekter, unsystematischer und heterogener ausfallen, als es die Rede von einer gemeinsamen „Art der Kategorienbildung“ (vgl. S. 519 ff.) vermuten lässt. Sind die unterschiedlichen Resonanzräume dieser beiden Autoren wirklich nur auf die – präsumtive – innerschulische Konkurrenz oder die „fortlaufende Störung der Identifizierbarkeit eines [...] Identitätskerns durch interessierte Dritte“ zurückzuführen, deren Folge dann eine „Spaltung der Denkergruppe“ (S. 500) war? Fischer scheint – nicht nur in solchen Formulierungen – kaum in Betracht zu ziehen, dass das Ausbleiben einer veritablen Schulbildung ebenso

inhaltliche, motivgeschichtliche und bildungsbiographische Gründe gehabt haben könnte, die klar außerhalb eines „gemeinsamen Theorieprogramms“ der Philosophischen Anthropologie liegen: Während Gehlen – von einem aktionistisch gedeuteten Fichte herkommend, der ihm nach eigener Aussage jedoch bald als „zu verrückt“ erschien – nach einem erfahrungswissenschaftlichen Unterbau für sein Unternehmen suchte, die „Handlung“ in den Vordergrund menschlicher Selbstbehauptung und –steigerung zu rücken, war Plessner schon früh daran gelegen, die Untersuchung menschlicher Verhaltensformen an der Erscheinung und *Ermöglichung* öffentlichkeitsfähigen „Ausdrucks“ zu orientieren. Vor allem aus diesem Schwerpunkt erklärt sich die Attraktivität, die Plessners Denken für die Diskussion um die soziologische Rollentheorie in den 70er Jahren und – nach der rezenten „Wiederentdeckung“ von *Grenzen der Gemeinschaft* (vgl. Eßbach/Fischer/Lethen 2002) – für ein gegenwartsadäquates Konzept liberaler Öffentlichkeit hatte und hat. Diese für die Soziologie so attraktiven Akzente sind jedoch nur schwerlich aus einem vorgängigen „Theorieprogramm“ ableitbar; vielmehr entspringen sie gerade beim frühen Plessner einem komplexen Gemenge aus kulturkritischen, politiktheoretischen und sozialphilosophischen Motiven, mit denen wenn auch nicht die biokategoriale, so doch die *anthropologische* Theoriebildung in Wechselwirkung steht. Selbst die wohl augenfälligste Übereinstimmung mit Gehlen, nämlich die Positivierung des Entfremdungstheorems (vgl. Gehlen 1983c; Plessner 1985), dürfte nicht so sehr auf eine affine Art der anthropologischen Kategorienbildung zurückzuführen sein, sondern auf eine bei beiden Autoren in verschiedener Ausformung schon früh anzutreffende „Verhaltenslehre“ (vgl. hierzu Lethen 1994), die – so wertvoll und anregend sie für eine „Soziologie des Indirekten“ nach wie vor auch ist – eher nach einer (sorgsam begrenzten) Historisierung verlangt als nach der Verortung in einem gemeinsamen philosophisch-anthropologischen Denkraum. Auf welch dünnem Eis sich letztere bewegt, zeigt sich im Falle Gehlens noch ungleich deutlicher: In Selbstzeugnissen kokettierte dieser – so in einem Brief an Alexander Szalai vom 2. April 1957 – geradezu mit dem „imaginären“ Konstruktionsprinzip seiner Kategorien, und wirkungsgeschichtlich war es die suggestive Griffigkeit seiner oftmals „intuitiv“ (Gehlen 2004, S. 136) gewonnenen Denkfiguren, die relativ unabhängig von einem einheitlichen philosophisch-anthropologischen Theorieprogramm das soziologische Interesse von Habermas, Luhmann oder Rehberg weckten.

Gerade für die Frage nach dem „Driften“ des Denkansatzes (S. 331-449) hätten diese unterschiedlichen Schwerpunkte, Methoden und

Resonanzräume keinesfalls Marginalien sein dürfen, die durch den Nachweis einer „tiefenstrukturellen Denkgemeinsamkeit“ (S. 506) nachträglich aus dem Weg zu räumen wären. In Anbetracht der philologischen Intensität, mit der Fischer „realgeschichtlich“ den Schulzusammenhang der Philosophischen Anthropologie behaupten will, verwundert es daher doch etwas, dass jene substanziell bedingten Brüche, die tatsächlich „der schönen Schulbildung von Beginn an dazwischen gekommen“ (S. 11-12) sind und sich auch in dezidierten Stellungnahmen der Autoren (vgl. das neue Vorwort in Plessner 1965; Gehlen 1983 b, S. 404) spiegeln, beim Rekonstruktionsvorhaben kaum mehr eine nennenswerte Rolle spielen oder dialektisch in eine implizite, kompetitiv verlaufene Anerkennung des Identitätskerns (vgl. z. B. S. 22, 89) umgedeutet werden. Wie sehr es sich bei diesen unterschiedlichen Motivquellen um eine auch wirkungsgeschichtlich entscheidende Differenz handelt, ist wohl am ehesten daran zu ersehen, dass Helmut Schelsky – eine auch wissenschaftspolitisch zentrale Figur der deutschen Nachkriegssoziologie, deren Wirken recht unbesehen der „Denkströmung“ als ganzer zurechnet – sich von Gehlens Einzelwerk ungleich beeindruckter zeigte als von einem etwaigen Gesamtansatz der Philosophischen Anthropologie. Als Plessner Schelsky darüber zur Rede stellte, warum er in einem Arbeitsentwurf zur „tierischen Subjektivität“ wiederum keine Erwähnung fand, nutzte dieser die Anfrage gar zur Loyalitätsversicherung an seinen Lehrer. In aller Deutlichkeit gab er Plessner zu verstehen, dass er eine „irgendwie maskierte Überführung der Probleme in die Kategorien der alten Geisteswissenschaften“ ablehne und eine solche maskierte Überführung vor allem in der für Plessner so zentralen Kategorie des Ausdrucks vermute – um dann im publizierten Aufsatz die eigentliche Einlösung des Anspruchs, einen psychophysisch neutralen Begriffsapparat entwickelt zu haben, unumwunden Gehlens Handlungsbegriff zuzuschreiben (vgl. hierzu die gründliche Darstellung von Dietze 2006, bes. S. 460-464).

Dass Fischers Überschätzung der schulgeschichtlich-deduktiven Systematik allerdings aus *konstruktiven* Gründen auch ihre Vorteile haben könnte, zeigt besonders der zweite Teil der Untersuchung, denn hier gelingt es ihm tatsächlich, eine bisher kaum beachtete Koinzidenz der behandelten Autoren herauszuschälen. Eher eine bedeutende interpretatorische Eigenleistung denn eine schulgeschichtliche „Rekonstruktion“, legt er das Augenmerk auf den Umstand, dass Scheler, Plessner, Rothacker, Gehlen und Portmann auf biophilosophischer Grundlage „gebrochene und künstlich neu

vermittelte Lebenskreisbegriffe“ in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit rücken, ohne aber in eine naturalistische bzw. krisenrhetorische Geistfeindschaft oder in eine transnaturale Geistmetaphysik zu münden. Vielmehr eine der „Entschluss, ‚Geist‘ *im* ‚Leben‘ aufzubauen“ (S. 515), die Einzelkonzepte der Autoren, und in der Verdichtung auf diesen Aspekt hin gewinnt das, was Philosophischer Anthropologie in Zukunft tatsächlich klarere Konturen verleihen könnte, zunehmend an Gestalt. Ausgehend von Kant, der eine „physiologische“ noch von einer „pragmatischen“ Anthropologie trennte, sieht Fischer das Charakteristische der Philosophischen Anthropologie in einer Überblendung dieser Alternativen: „Die ‚physiologische‘ (oder biologische) Anthropologie geht dann darauf, wie die Natur den Menschen so macht, dass er etwas aus sich selbst machen muss und kann; die ‚pragmatische‘ Anthropologie untersucht nun umgekehrt, was er als freihandelndes Wesen aus seiner Natur *in* der Natur macht – als Kultur und Gesellschaft.“ (S. 557) Blickt man von hier aus auf bis heute gängige Stereotypen, rücken die Autoren tatsächlich dichter zusammen: Das Programm Schelers erscheint *weniger metaphysisch*, da bei ihm die Negationsfähigkeit des Menschen auf den naturalen Schichten des gebrochenen Lebensdranges aufruht, das Werk Plessners wirkt *weniger geisteswissenschaftlich-hermeneutisch*, weil es bei physiologischen Grenzreaktionen und menschlichen Monopolen wie „Lachen“, „Weinen“ oder „Lächeln“ durchaus biokategorial argumentiert, Rothackers Entwurf erweckt einen *weniger ästhetizistischen* Eindruck, da seine Lebensstil-Kategorie sich „*zwischen* den Vitalbegriff ‚Lebensform‘ und den Geistbegriff ‚Kunststil‘“ (S. 541, Hervorh. P. W.) schiebt, und Gehlens Denken erscheint *weniger biologisch-reduktionistisch*, da dieser „Geistigkeit“ keinesfalls negiert, sondern sie vielmehr „schon in den vitalen Schichten ‚vorberücksichtigt‘“ (Gehlen 1983a, S. 16).

Gerade weil diese Annäherungen – dicht am Material gearbeitet – durchaus überzeugen können, wäre es ratsam gewesen, den Erklärungsanspruch der Arbeit kriterial etwas genauer zu bestimmen bzw. zu begrenzen. Gewissermaßen zwischen „Real“- und „Ideen“-Geschichte des Denkansatzes wäre die Frage zu stellen gewesen, ob die gerade angesprochene auffällige Koinzidenz auch *ohne* einen manifesten Schulzusammenhang und ein „gemeinsames Theorieprogramm“ zustande gekommen sein könnte. Als eine Untersuchung angelegt, die sich nicht in diesem Maße auf den Nachweis eines gemeinsamen Identitätskerns versteift, hätte die Studie an Plausibilität womöglich noch gewonnen. Entscheidend wäre dann nicht so sehr gewesen, ob

sich die Autoren in einem gemeinsamen Denkraum „mit existierendem Kommunikationsnetz“ bewegen, sondern eher, an welchen problemgeschichtlichen Brennpunkten sie mit durchaus unterschiedlichen gedanklichen und methodischen Mitteln und Motiven ansetzen. Im Zuge eines solchen Verfahrens hätte Fischer die wechselseitigen Distanzbekundungen und auch die unterschiedlichen Wirkungslinien der Autoren ernst nehmen können, ohne das eigentliche Herzstück seiner Analyse opfern zu müssen: den Nachweis, dass – in den bündigen Worten Gehlens – „die Natur in uns sehr viel geistreicher verfährt, als man so ohne weiteres denkt“ (Gehlen 1963, S. 146), und dass Philosophische Anthropologie für diesen Sachverhalt eine Vielzahl an „psychophysisch neutralen“ Deutungsangeboten, Denkfiguren und Beobachtungen bereithält, die damals wie heute zwischen andrängenden Lebenswissenschaften und idealistischem Erbe einen alternativen Weg weisen können. Kontrolliert man die Arbeit Fischers an diesem deutlich defensiveren Anspruch, ist sie an synthetischer Kraft, philosophiehistorischer Kenntnis und innovativen Parallelektüren der Philosophischen Anthropologen schwerlich zu überbieten.

PATRICK WÖHRLE

BIBLIOGRAPHIE

- DIETZE Carola, 2006. *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985* (Göttingen, Wallstein-Verlag).
- EBBACH Wolfgang, Joachim FISCHER und Helmut LETHEN, Hrsg., 2002. *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*. Eine Debatte (Frankfurt am Main, Suhrkamp).
- FISCHER Joachim, 2008. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts* (Freiburg/München, Verlag Karl Alber).
- GEHLEN Arnold, 1963. „Stellungnahme zu den Hauptsachen“, in ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied, Luchterhand, S. 140-148).
- , [1940/1962] 1983a. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. *Arnold Gehlen Gesamtausgabe Bd. 3.1*, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt am Main, Klostermann).
- , 1983b. *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Arnold Gehlen Gesamtausgabe Bd. 4*, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt am Main, Klostermann).
- , [1952] 1983c. „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“, in ders., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Arnold Gehlen Gesamtausgabe Bd. 4*, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt am Main, Klostermann, S. 366-379).
- , [1957] 2004. „Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft“, in ders., *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Arnold Gehlen Gesamtausgabe Bd. 6*, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt am Main, Klostermann, S. 1-137).
- LETHEN Helmut, 1994. *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen* (Frankfurt am Main, Suhrkamp).

ZWISCHEN REKONSTRUKTION UND KONSTRUKTION

- PLESSNER Helmuth, [1928] 1965. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (Berlin, de Gruyter).
- , [1960] 1985. „Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung“, in ders., *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Gesammelte Schriften Bd. 10, hrsg. v. Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker (Frankfurt am Main, Suhrkamp, S. 212-226).
- REHBERG Karl-Siegbert, 1981. „Philosophische Anthropologie und die Soziologisierung des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland“, in RAINER M. Lepsius, Hrsg., *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*. Sonderheft 23 der KZfSS (Opladen, Westdeutscher Verlag, S. 160-198).
- ROTHACKER Erich, 1938. *Die Schichten der Persönlichkeit* (Leipzig, Barth).
- , 1942. *Probleme der Kulturanthropologie* (Bonn, Bouvier).
- SCHELER Max, 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt, Reichl).