

Philosophische Anthropologie

Joachim Fischer

Philosophische Anthropologie nennt man das mit den Namen Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen verbundene Paradigma, das durch diese Philosophen und Soziologen, aber auch durch weitere bundesrepublikanische Soziologen wie z.B. Helmut Schelsky, Hans Paul Bahrdt, Heinrich Popitz oder Dieter Claessens die deutsche Soziologie des 20. Jahrhunderts (v.a. der zweiten Hälfte) mitgeprägt hat.

Der Denkansatz, der in den 1920er Jahren zeitgleich mit der Kritischen Theorie der Gesellschaft und dem Logischen Positivismus des Wiener Kreises auftaucht, wird bereits in den 50er Jahren kanonisiert (Rothacker 1964 [nach einer Vorlesung 53/54]; Habermas 1958), bleibt aber durch die tiefen wissenschaftsbiographischen Querelen und Rivalitäten zunächst zwischen Scheler und Plessner, dann zwischen Plessner und Gehlen in seiner Wahrnehmung von außen ständig gestört. Auch die Verwerfungslinie zwischen Autoren, die ihre Werke während der NS-Zeit hervorbrachten (Gehlen, Rothacker), und Exilautoren (Plessner) spielt eine irritierende Rolle, obwohl sie in letzter Hinsicht keine zentrale inhaltliche Differenz markiert. Es kommt zu keiner kontinuierlichen theoriegeschichtlichen Pflege, wie sie vergleichbar andere Denkrichtungen erfahren (z.B. die Phänomenologie, die Existenzphilosophie, die Frankfurter Schule, der Strukturalismus). Die Forschung hat aber inzwischen die wissenschaftsgeschichtliche und -systematische Theorieaffinität der sich als Einzelgänger stilisierenden Denker, ihr Kommunikationsnetz und auch ihre gemeinsame Wirkungsgeschichte aufgeklärt (Rehberg 1981; 1991; Joas 1984; Eßbach 2005; Fischer 2006; 2008).

Obwohl eine spezifisch deutsche Theoriebildung, trägt die Philosophische Anthropologie durch die deutsche Erstrezeption internationaler Denkrichtungen und ihrer Autoren (Bergson, Dewey, G.H. Mead, Lévi-Strauss, Goffman) und durch die erstmalige Rückbindung deutscher Theorieemigranten (Elias, Schütz) in den deutschen Wissenschaftsraum zur Internationalisierung der deutschen Soziologie bei.

Im Umkreis der Philosophischen Anthropologie entstehen eine Fülle von soziologischen Studien zu verschiedenen Themenfeldern (Technik und Industriearbeit, Familie und Sozialisation, Sexualität, Sport, Stadt und Öffentlichkeit, Macht und Gewalt, Moral und Recht, Wissensformen und moderne bildende Kunst). Leitkategorien sind Situation, Antriebs- und Reizüberschuss, Habitualisierung, Entlastung, Künstlichkeit, Institution, Öffentlichkeit, Rolle, Urbanität, Kompensation, Verkörperung, Distanz. Durch anthropologische Prämissen hindurch geht es dieser Forschung um ein sachliches Verhältnis zur krisenhaften Moderne. Insofern tritt die Philosophische Anthropologie auch gesellschaftstheoretisch auf – als eine kritische Ausgleichs- und Kompensationstheorie der zu Radikalisierungen neigenden Moderne. Mit ihrer starken Präsenz in der Soziologie der 50er und 60er Jahre bildet sie als soziologische Theorie eine dritte Position zwischen der neomarxistischen Frankfurter Schule (Horkheimer/Adorno) und der Kölner Schule der strukturfunktionalistisch gerahmten empirischen Sozialforschung (R. König/E. Scheuch), sowohl in der Konstitution

der Soziologie als Disziplin wie hinsichtlich einer ‚intellektuellen Gründung‘ der Bundesrepublik Deutschland. Trotz der von vielen Seiten vorgetragenen Anthropologie-Kritik, gerade auch neomarxistischer, neodarwinistischer und poststrukturalistischer Provenienz, knüpft die Forschung seit Anfang der 1990er Jahre aus verschiedenen Gründen erneut an diese Theorierichtung an.

1 Philosophische Anthropologie – Abgrenzungen

Für das weitere Verständnis ist es wichtig, eine Äquivokation in der Kennzeichnung ‚philosophische Anthropologie‘ aufzulösen und heuristisch scharf zwischen der *philosophischen Anthropologie* als einer *Disziplin* (einem Fachgebiet) und der *Philosophischen Anthropologie* als einem *Denkansatz* (einem Paradigma) zu unterscheiden. Seit den Zwanziger Jahren kommt es zu einer doppelten Emergenz: Es bildet sich eine Subdisziplin der Philosophie unter dem Titel der ‚philosophischen Anthropologie‘, in der sich eine Sichtung, Sammlung und Systematisierung der Aussagen über den Menschen in der (abendländischen) Reflexionsgeschichte organisiert (Groethuysen 1928, Landmann 1964, Thies 2004). Verschiedene zeitgenössische Denkansätze (Existenzphilosophie, philosophische Hermeneutik, Marxismus (der ‚frühe Marx‘), Psychoanalyse) tragen mit zur Ausbildung dieser Disziplin bei, die innerhalb der Philosophie mit den klassischen Disziplinen der Metaphysik, der Erkenntnistheorie, der Ethik und v.a. auch mit der Geschichtsphilosophie konkurriert (Marquard 1965). Neben der Ordnung der Fragestellungen zum ‚Menschen‘ und dem systematischen Vergleich der Antworten gehören zu dieser neuen philosophischen Disziplin auch die Versuche, implizite Anthropologien in verschiedenen Wissenschaften, Weltbildern und Kulturen freizulegen.

Hiervon unterscheiden muss man das zeitgleiche Auftauchen der ‚Philosophischen Anthropologie‘ als einem Denkansatz oder einer Theorierichtung, für die die Werke von Scheler und Plessner, dann Gehlen und anderen stehen. Hier handelt es sich um einen charakteristischen Griff, mit dem die im Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel, Schelling) geschulten, aber von der Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson, Dilthey) beeindruckten Philosophen einen neuartigen Kontakt zu den Einzelwissenschaften und ihren Resultaten, ihren verschiedenen Empirien einrichten, um einen adäquaten Begriff des Menschen unter den Bedingungen der Moderne zu gewinnen. Es geht um die neuartige Durchordnung der disziplinär spezialisierten Empirien *und* ihre Rückbindung an den Common Sense, eine verknüpfende Leistung, die keine Einzelwissenschaft von sich aus erbringen kann – deshalb ist „Philosophie“ unverzichtbarer Begriffsbestandteil der Kennzeichnung ‚Philosophische Anthropologie‘. Gehlen hat dieses Verfahren einmal als „empirische Philosophie“ bezeichnet: Philosophische Anthropologie ist nicht etwa ein philosophischer Empirismus, eine aufsummierte Empirie, sondern durch eine kategoriale Setzung seitens der Philosophie, eine Art Modellbildung, gelangen die verschiedenen fachwissenschaftlichen *Empirien* überhaupt in einen Übersetzungsprozess, in dem die Kontur des Menschen aufblitzt. Philosophische Anthropologie ist also keine bloß reaktive Verarbeitung der Resultate von Einzelwissenschaften (Habermas 1958), sondern tritt als eine konstruktive Begründungsleistung auf, die Anschlussforschungen ermöglichen soll – nicht zuletzt solche der Soziologie. Und Philosophische Anthropologie als Denkansatz ist auch keine Synthese einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse der Biologie, Ethnologie, Psychologie, Medizin, Sprachwissen-

schaft und Soziologie. Charakteristisch ist vielmehr eine bestimmte Verfahrensordnung, die *zunächst* die reflexive Auseinandersetzung mit der Biologie sucht, um dann die Einsichten anderer Disziplinen einzubeziehen. Dieser immanente Primat der philosophischen Biologie ist allen Grundtexten der Philosophischen Anthropologie als Theorierichtung eingebaut.

So wie der Bestandteil ‚Philosophie‘, so lässt sich der Stellenwert von ‚Anthropologie‘ in der Paradigmen-Bezeichnung aufklären. ‚Anthropologie‘ in Philosophischer Anthropologie meint nicht eine aus der Biologie heraus empirisch verlängerte zoologische Anthropologie oder Humanbiologie, wie sie in der vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie) oder der Soziobiologie vorliegen. ‚Anthropologie‘ ist aber auch nicht primär Ethnologie (wie in der englischen bzw. französischen Wissenschaftstradition einer ‚social anthropology‘/‚cultural anthropology‘ oder einer ‚Anthropologie sociale et culturelle‘). Insofern ist Philosophische Anthropologie nicht zu verwechseln mit der Denktradition einer ‚strukturellen Anthropologie‘ oder später ‚Historischen Anthropologie‘, die sich bei der Erschließung des vielschichtigen Phänomens ‚Mensch‘ auf die Resultate linguistischer, ethnologischer oder kulturwissenschaftlicher Forschung beschränkt.

So verstanden, ist der Terminus ‚Philosophische Anthropologie‘ als Spannung zwischen Theoriekonstruktion und *verschiedenen* Empirien eine treffende Kennzeichnung des Paradigmas. Selbstverständlich ist es als spezifische Theorierichtung dann auch einer der Denkansätze in der oben erwähnten Disziplin ‚philosophische Anthropologie‘. Oder, um es noch einmal in Analogie zu sagen: ‚Philosophische Anthropologie‘ als Paradigma verhält sich zur ‚philosophischen Anthropologie‘ als Disziplin so wie z.B. die Kritische Theorie der Gesellschaft (als Paradigma) zur Sozialphilosophie (als Disziplin, die auch andere Ansätze, z.B. den Neoaristolismus, kennt), oder so wie der Logische Empirismus (als Theorierichtung) zur Wissenschaftstheorie (als Disziplin, die ebenfalls mehrere Ansätze, z.B. auch die Phil. Hermeneutik kennt).

2 Philosophische Anthropologie – Genese und Theorieprogramm

Philosophische Anthropologie als ein solcher charakteristischer Denkansatz bildet sich in der Kölner Konstellation seit 1922 zwischen Scheler und Plessner aus und setzt sich später in den 1930er Jahren zwischen Rothacker und Gehlen als ein rivalisierendes Kommunikationsnetz fort. Wichtige Bezugsdenker der Biologie sind in der Theoriegenese der 1920er Jahre Hans Driesch (1921 [1909]) mit seiner neovitalistischen Theorie einer Eigengesetzlichkeit des Organischen, Jakob v. Uexküll (1921 [1909]) mit seiner Organismus-Umwelt-Korrelationstheorie, Louis Bolk (1926) mit seiner These der Persistenz juveniler Formen im erwachsenen menschlichen Lebewesen, F.J.J. Buytendijk (1933) mit seiner Theorie des Spielcharakters des Lebendigen. Bedeutsam ist auch die bahnbrechende Primatenforschung von Wolfgang Köhler. Eine Außenseiterschrift, die noch für Gehlen und später Claessens Bedeutung hat, ist das Buch des Mediziners Paul Alsberg (Das Menschheitsrätsel, 1922), der die Menschwerdung als Naturgeschichte der Distanz von Naturumwelten skizziert. Ernst Cassirer erweist sich als eine Grenzfigur des Denkansatzes, insofern seine anthropologische *Philosophie der symbolischen Formen* keine Fundierung in einer eigenen philosophischen Biologie sucht. „Cassirer weiß zwar auch, dass der Mensch ein Lebewesen ist, aber er macht philosophisch davon keinen Gebrauch“, wie Plessner später bemerkt hat. Die Initiation Gehlens in den Kreis ereignet sich 1941 mit einer Besprechung seines Buches

durch Nicolai Hartmann, eine bereits bei Schelers und Plessners Durchbruch Mitte der zwanziger Jahre bedeutende Hintergrundfigur (Hartmann 1941/42). In den 40er Jahren stößt noch der Baseler Zoologe Adolf Portmann zu der Denkergruppe und wird mit seiner biologische und neurologische Forschung aufarbeitenden „basalen Anthropologie“ eine Bezugsgröße für Plessner, Gehlen und Rothacker.

Bereits in der Kölner Formationsphase der Theoriebildung liegt bei Scheler eine disziplinäre und institutionelle Verknüpfung von Philosophie und Soziologie vor (Direktor der Abteilung Soziologie des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften). Für Plessner, dann vor allem für Gehlen und Schelsky wird *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* wichtig, wie sie programmatisch Hans Freyer 1930 konzipiert hat (Rehberg 1999). Als Denkansatz konkurriert die Philosophische Anthropologie in der Philosophie mit dem Neukantianismus, der Lebensphilosophie, der Existenzphilosophie, der Phänomenologie, dem evolutionsbiologischen Naturalismus, auch mit einer ‚völkisch‘ oder von einer Rassenprämisse aus angelegten Anthropologie; in der Soziologie mit der Frankfurter Schule und dem Positivismus bzw. Strukturfunktionalismus. Eine partielle Familienähnlichkeit mit Denkmotiven des amerikanischen Pragmatismus (Dewey 2004 [1922]; Mead 1968), die bereits von Scheler gesehen wird, wird dann v.a. in den 40er Jahren von Gehlen und Schelsky offensiv vorgetragen (Joas 1984; Rehberg 1985).

Die Autoren der Philosophischen Anthropologie zielen auf einen adäquaten Begriff des Menschen, der seine „Sonderstellung“ in der Natur, im „Kosmos“ ausdrückt. Charakteristisch ist dabei das *indirekte* Verfahren, mit dem sie den Begriff des Menschen erreichen. Sie setzen das Selbstbewusstsein des Menschen, seine Intersubjektivität voraus, aber sie fangen nicht damit an, sondern in einem Umwegverfahren mit dem Blick auf Objekte im Kosmos, in der unbelebten und belebten Natur. Zwischen „etwas“ (Dingen) und „jemand“ (Akteuren, Subjekten) fokussiert ihre Begriffsarbeit das Phänomen des „Lebens“, das „lebendige Ding“, das sie in seiner so genannten „psychophysischen Neutralität“ beschreiben: es ist sowohl physisch wie psychisch und damit ein eigengesetzliches Phänomen, das sich als solches auch an seiner Erscheinungsoberfläche, im „Ausdruck“ seiner Grenzfläche zeigt. Das lebendige Ding entfaltet sich in Korrelativität zu seiner je spezifischen Umwelt, gleichsam als System-Umweltverhältnis (v. Uexküll 1921 [1909]). Durch den *kontrastiven* Pflanze-Tier-Mensch-Vergleich wird nun eine nicht-teleologische Stufentheorie des Lebendigen rekonstruiert, die Typen des Organismus-Umwelt-Verhältnisses charakterisiert. Inspirierend war hier die Kreativitätstheorie des Lebendigen, wie sie Henri Bergson in Auseinandersetzung mit der darwinistischen Anpassungstheorie versucht hatte (Schöpferische Entwicklung 1921 [1907]). Entscheidend ist der kontrastive Tier-/Mensch-Vergleich. Im Unterschied zur Evolutionsbiologie, die auf die Kontinuität alles Organischen achtet und für die der Unterschied zwischen Tier und Mensch bei allen Differenzen nur ein gradueller der Natur sein kann, konstatieren die Philosophischen Anthropologen auf dem Niveau des menschlichen Lebens eine Diskontinuität, einen Bruch. Das menschliche Lebewesen ist der Bruch, die Gebrochenheit des Lebens im Leben als sinnoperierende Überbrückung. In diesem Bruch wird dieses Lebewesen den Rückbezug zur sinnlichen Körperlichkeit nicht los. Alle menschlichen Monopole (Selbstbewusstsein, Intersubjektivität, Sprache, Vernunft, Technik, Kunst etc.) funktionieren so gesehen als spezifisch menschliche Möglichkeiten also nicht jenseits seiner Natur oder Körperlichkeit, sondern sie sind Verhältnisbestimmungen des Menschen zu seiner Lebendigkeit, Auseinandersetzungen mit seiner organischen Sonderstellung, „Abstand im Körper zum Körper“ (Plessner). Durch ihr Umwegverfahren

erzeugt die Philosophische Anthropologie somit systematisch eine spezifische, nicht-cartesianische Kultur- und Sozialtheorie.

Man kann diese charakteristische Argumentationsstruktur in Variationen bei Scheler, Plessner und Gehlen erkennen, wobei die Theorieaffinität zugleich die Differenzen hervortreten lässt.

2.1 Scheler (1874-1928)

Um die „Sonderstellung“, die „Stellung des Menschen im Kosmos“ (Scheler 1976 [1928]) begrifflich zu klären, beginnt Scheler mit dem Umweg einer Charakterisierung des Lebens insgesamt. Anders als das anorganische Ding weist bereits die Pflanze einen „Gefühlsdrang“ auf, der sie in ihrer Dinglichkeit über ihre Grenze hinaus in ein sie umgebendes Medium treibt. Entlang der Begriffe „Instinkt“, „assoziatives Gedächtnis“ und „praktische Intelligenz“ verfolgt Scheler Stufen des „biopsychischen Aufbaus“ von Pflanzen über Tiere bis zum Primaten, wobei jeweils die Korrelativität von Organismus und seiner Sphäre (Medium, Umfeld, Umwelt) charakterisiert wird. Auf der Stufe des menschlichen Lebewesens konstatiert Scheler im Verhältnis zum Prinzip Leben ein neues Prinzip, das er „Geist“ nennt. Entscheidend ist dabei seine nicht-dualistische Argumentation. Der ‚Geist‘ ist autonom gegenüber dem Leben, aber in der Realisierung als Prinzip auf die Dynamik des Lebens angewiesen; alle Macht, alle Kraft zur Tätigkeit nimmt er sich vom Prinzip „Drang“. Der Drang wiederum differenziert und öffnet sich durch das „Neinsagenkönnen“ des Geistes zu neuartigen Sublimierungen. Im Menschen sind also das Prinzip des Biopsychischen und das Prinzip des Geistes verschränkt; der Mensch ist das „weltoffene“ Vitalwesen, er ist „Person“. Indem der Geist mit seiner Negation die Widerstandserfahrung des instinktiven Lebens einklammert, kann sich dieses Lebewesen durch die Umweltgebundenheit hindurch zur „Gegenständlichkeit“ durchöffnen, zum „Weltraum“ durchbrechen, den Sachgehalt der Phänomene erschließen und sie handhaben, sich von den Sach- und Wertverhalten bestimmen lassen und dabei den eigenen Aktvollzug begleitend beobachten. Scheler gibt damit eine philosophisch-anthropologische Begründung der phänomenologischen Verfahrensweise als Musterbeispiel der menschlichen Fähigkeit zur Distanzierung von Umweltgegebenheiten wie von Triebregungen. Es ist wichtig, zu beachten, dass Scheler die These zur Sonderstellung des Menschen im Zentrum seiner Philosophischen Anthropologie nicht metaphysisch (oder gar theologisch) begründet (wie später behauptet wurde). Vielmehr fundiert Scheler umgekehrt überhaupt die Möglichkeit einer metaphysischen oder religiösen Disposition dieses Lebewesens aus seiner Sonderstellung. Zwar zeigt sich Scheler in einem weiteren Schritt selbst an einer „modernen Metaphysik“ interessiert, aber seine Philosophische Anthropologie selbst bedarf keiner metaphysischen Stütze und darf auch keine haben, damit sich für Scheler überhaupt die Möglichkeit einer nachkantischen „modernen“ Metaphysik eröffnet. Scheler hat wegen seines überraschenden Todes 1928 die groß geplante kultur- und sozialwissenschaftliche Durchführung seiner Philosophischen Anthropologie nicht mehr vorlegen können (Scheler 1987). Die Forschungskonsequenzen des Ansatzes werden am ehesten deutlich in der zeitgleich zur Anthropologie ausgearbeiteten „Soziologie des Wissens“ (Scheler 1924), in der er die Verschränkung von Leben und Geist in dem dynamischen Aufeinanderverwiesensein von materialen Interessen (Nahrung, Fortpflanzung und Macht) und den autonomen „Wissensformen“ verfolgt, die als Leistungswissen, Bildungs-

wissen und Erlösungswissen für ihre Realisierung auf die Potentiale des „Dranges“ angewiesen sind. Zudem fungiert die Philosophische Anthropologie von 1927/28 als nachträgliche Fundierung seiner Sozialtheorie, die Scheler in der Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle (Scheler 1973 [1913]) bereits früher skizziert hatte: die biopsychische Stufung des „Gefühlsdranges“ und der Umschwung des Gefühls durch das Prinzip Geist in ein „intentionales Fühlen“ sichert die Stufung der Fühlakte, die Scheler als „Einsfühlen“, „Miteinanderfühlen“, „Nachfühlen“ und schließlich „Mitfühlen“ voneinander unterschieden hatte. Schelers philosophisch-anthropologische Sozialtheorie ist die Theorie einer nur dem menschlichen Lebewesen möglichen Konstitution der Interpersonalität in Ausdrucks-kundgabe und Fühlakten.

2.2 Plessner (1892-1986)

Um einen Begriff des Menschen zu erreichen, in dem seine Naturseite und seine Kulturseite sich verklammern, schlägt Plessner in seinem parallel zu Scheler konzipierten Hauptwerk ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘ (1965 [1928]) ebenfalls das indirekte Verfahren ein: er beginnt mit einer Charakterisierung des „Lebens“. Im Unterschied zum unbelebten Ding, das – wie der Stein oder die Wolke – mit einem scharfen oder unscharfen Rand aufhört, gehört dem „lebendigen Ding“ sein Rand als „Grenze“ an, über die es konstitutiv auf eine Umgebung bezogen ist. Plessner definiert dieses „grenzrealisierende Ding“ als „Positionalität“, und er verfolgt nicht-teleologische „Stufen des Organischen“, in denen Typen der Positionalität mit Bezug auf das jeweilige Positionsfeld sich entfalten. So lässt sich die Pflanze als „offene Positionalität“ bestimmen, während das Tier durch neuronal rückvermittelte Sensorik und Motorik den Charakter der „geschlossenen Positionsform“ annimmt. Innerhalb der Tiersphäre lässt sich noch einmal eine dezentrierte von „zentrischer Positionalität“ unterscheiden, wobei letztere auch die Schimpansen mit ihrem intelligenten Werkzeug- und Sozialverhalten umschließt. Auch die höchst entwickelte „zentrische Positionalität“ lebt aus dem natürlichen Ort der Mitte ihres Körpers, die sie nicht bemerkt. In Abhebung davon kennzeichnet Plessner nun die Struktur der menschlichen Lebensform als „exzentrische Positionalität“. Es ist das Lebewesen, das strukturell in Distanz zu seiner eigenen Körpermitte gerät, ohne sie verlassen zu können. „Positionalität“ und „Exzentrizität“ sind (wie bei Scheler Leben und Geist) bei Plessner zwei Prinzipien, die im Menschen aufeinander verwiesen sind: der exzentrische Blickpunkt ist autonom gegenüber der Positionalität (der jedem Leben entzogene Zuschauerpunkt), aber zugleich für seine Beobachtungen auf die Dynamik der Positionalität verwiesen; die Positionalität wiederum ist in ihrer Instinktivität unterbrochen und verlangt nach den Setzungen und Konstruktionen seitens der exzentrischen Beobachtung. Die gebrochene Struktur eines solchen Lebewesens zwischen „Leibsein und Körperhaben“ muss tätig bewältigt werden. Plessner hat für die Situation eines so positionierten Lebewesens „anthropologische Grundgesetze“ formuliert: „natürliche Künstlichkeit“, „vermittelte Unmittelbarkeit“, „utopischer Standort“. Ein solches Lebewesen muss seine Existenz durch Konstruktionen bewältigen, die ihm gegenüber ein Eigengewicht gewinnen: Werkzeuge, Sprache, Normen. Da exzentrische Positionalität „Abstand im Körper zum Körper“ bedeutet, hat Plessner auch ein subtiles Sensorium gerade für die *nichtsprachlichen* symbolischen Formen entwickelt, die je eine Sinnesmodalität des Organischen exzentrisch ausschöpfen: für die Eigenlogik der Geometrie als Vergeisti-

gung des Auge-Hand-Feldes und für die Eigenlogik der Musik und des Tanzes als Vergeistigung des akusto-motorischen Stimme-Gehör-Kreislaufes (Plessner 1983 [1923]). Der unaufhebbare sinnliche Körperbezug des Menschen, der schlechthin alle Sinnsysteme durchzieht, macht sich nicht zuletzt unüberhörbar und unübersehbar bemerkbar in Krisen der Sinnorientierung, die nur bei einem exzentrisch positionierten Lebewesen auftreten können: da wo unaufhebbare Mehrsinnigkeit oder plötzlich erzwungener Abbruch der Sinnoperation jede erlebende oder handelnde Anschlussselektion unterbinden, in diesen Krisen des Geistes springt der sich verselbständigende Körper ein: im Schluchzen (Weinen) einerseits, im unaufhaltsamen Gackern (Lachen) andererseits verfällt die Sinnorientierung an den Körper, bis sich eine neue sinnhafte Anschlussmöglichkeit ergibt. Nur der Mensch ist ein weinendes und lachendes Lebewesen (Plessner 1941). Aus seiner Philosophischen Anthropologie hat Plessner später nachträglich auch die Sozialtheorie fundiert, die er bereits 1924 als eine Theorie der Pluralität nicht aufeinanderrückführbarer Sozialformen (Vertrautheitsgemeinschaft, Gesellschaft, Sach- oder Vernunftgemeinschaft) formuliert hatte, um eine anthropologische als kritische Theorie der Überdehnung je einer Sozialform auf alle menschliche Zwischenmenschlichkeit zu gewinnen (Plessner 2002 [1924]). Plessners sozialtheoretischer Hauptpunkt ist, dass die exzentrische Positionalität, die für solcherart disponierte Lebewesen eine Art doppelte „Unergründlichkeit“ im Verhältnis zueinander mit sich bringt, nach der Künstlichkeit der „Masken“ und „Rollen“ verlangt, durch die hindurch menschliche Lebewesen überhaupt selektiv voreinander erscheinen können, um sich in dieser Entfremdung zugleich voreinander zu verschonen (Plessner 1985a [1961]; 1983 [1961]).

2.3 Gehlen (1904-1976)

Um einen nicht-naturalistischen und zugleich nicht-idealistischen Begriff des Menschen zu gewinnen, operiert Gehlen ebenfalls indirekt über einen kontrastiven Vergleich, der den Menschen als Lebewesen vom Tier abhebt (Gehlen 1983 [1940/1950]). Für instinktgeleitete Lebewesen sind Antriebssystem, Wahrnehmung von Auslösereizen und Bewegungsreaktion von Natur aus aufeinander abgestimmt. Vor diesem Hintergrund beobachtet Gehlen das menschliche Lebewesen als ein „Mängelwesen“, mit einem „Mangel an echten Instinkten“, einer unverarbeiteten „Reizüberflutung“ sowie einem notorischen „Antriebsüberschuss“ bzw. einer „Plastizität der Antriebe“. Die relativ geringe organische und instinktive Spezialisiertheit führt nun aber laut Gehlen nicht zu einem evolutiven Ausscheiden dieser Lebensform, sondern zu einem völlig neuen Lebenstypus. „Aus eigenen Mitteln und eigen-tätig muß der Mensch sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensführung umarbeiten.“ (Gehlen 1993 [1940/1950]). Das kategoriale Novum auf der Stufe des Menschen ist die „Handlung“. Gehlen verschachtelt in seinem Begriff der „Handlung“ die kausale Mobilität von Dingen, das Reiz-Reaktion-Verhältnis von Organischem überhaupt, das lernende Verhalten der Tiere und die nur dem menschlichen Lebewesen mögliche „Bewegungsphantasie“, das virtuelle Organ, das alle vorhergehenden Schichten durchdringt. Dadurch verwandelt er den Begriff der „Handlung“ in eine philosophisch-anthropologische Kategorie. Bereits *in* seiner Natur, mit den Mitteln seiner Natur entlastet sich der Mensch von den Überlebensrisiken seiner organisch mangelhaften Ausstattung durch die „Handlung“, die die Antriebe formt, die Wahrnehmungsfülle

durcharbeitet und die Motorik habitualisiert. Die Handlung als charakteristische Lebensform des Menschen bestimmt seine Lebensorganisation von den intellektuellen bis hin zu den vegetativen Zonen gleichermaßen, sie ist eine die Schichten durchlaufende Kategorie. Niemand unter den Philosophischen Anthropologen hat in seinen Analysen das Prinzip des Geistes so subtil im spezifischen Körperverhältnis des Menschen verfolgt. Von diesem Grundgedanken aus entwickelt er nun differenzierte Theoreme zu den Monopolen des Menschen, so zur Sprache (fünf nichtsprachliche „Wurzeln der Sprache“) und zur Technik (z.B. die Hand als führendes Organ der Handlung, die steinwerfend und steinschneidend als Organersatz, Organverstärkung, Organüberbietung fungiert). Durch Wort und Werkzeug kommt es zur „Entlastung“ der unmittelbaren Körperberührung durch Distanzmittel, zur „Körperausschaltung“ (Alsberg) im Verhältnis zur Naturumwelt. Vor allem aber gewinnt Gehlen aus den philosophisch-anthropologischen Prämissen seine Sozialtheorie, die in der Kategorie der „Institution“ sich verdichtet (Gehlen 1956). Die je für sich und untereinander irritierten „Mängelwesen“ erreichen demzufolge eine Stabilisierung nur indirekt, im rituell-darstellenden Verhalten z.B. des Totemtiers, das als der Dritte, als Umweg-Figur so in die Kommunikation einbezogen wird, dass vermittelt über diese „Entfremdung“ der Lebenssubjekte von sich selber der Kern einer „Institution“ sich bildet, an deren Haltbarkeit die nun füreinander indirekt stabilisierten und erwartbaren Subjekte „sekundäre Zweckmäßigkeiten“ ihrer Soziokultur (Tierhege, Verwandtschaftsstrukturen, Heiratsregeln, Teilung der Arbeit, Erziehungstechniken) anlagern können.

2.4 Erweiterungen und Vertiefungen

Eine wichtige Vertiefung der Philosophischen Anthropologie bedeuten die Thesen von Adolf Portmann, der – inspiriert durch die Theoreme von Scheler und Plessner – beim Menschen die Phylogenese einer spezifischen Ontogenese beobachtet, die so genannte „normalisierte Frühgeburt“ oder das „extrauterine Frühjahr“ (Portmann 1962 [1956]). Auf Grund von Hirnvergleichsforschungen gelangt er zu der These, dass das menschliche Lebewesen konstitutionell ein Jahr zu früh zur Welt kommt. Mit diesem „extrauterinen Frühjahr“ erweisen sich die Organprimitivismen als permanent gewordene fötale Zustände. Wichtige organische Reifungsprozesse finden beim Menschen „extra-uterin“, außerhalb des Mutterleibes statt, also in einer natural riskanten, aber nun durch eine sozio-kulturelle symbolische Welt kompensierten Sphäre statt. Portmanns „extrauterines Frühjahr“ ist der ontogenetische Prozessausdruck für das, was Plessners Terminus „exzentrische Positionalität“ als Konstitution des Menschen kennzeichnet. Das Portmann-Theorem wird damit das Basistheorem aller Theorien der Konstitution der sozio-kulturellen Welt bzw. der „Lebenswelt“ aus den spezifisch menschlichen Bedingungen der ‚Welt des Lebendigen‘. Portmann, der in seiner philosophischen Biologie neben dem Prinzip der Selbsterhaltung und dem Prinzip der Arterhaltung das Prinzip der Erscheinungshaftigkeit alles Organischen betont, liefert damit auch die Basis, die im exzentrischen Umschwung zutage tretende besondere Kommunikabilität des menschlichen Gesichts zu begreifen (Portmann 1957).

Erich Rothacker erweitert die Philosophische Anthropologie durch die Ausarbeitung seiner „Kulturanthropologie“ (Rothacker 1965 [1948]), die ihr Komplement in seinem Buch ‚Schichten der Persönlichkeit‘ (Rothacker 1969 [1938]) hat. Die Kernkategorien für die spezifisch menschliche „Kultur“ sind „Anschauungsdistanz“ und „Lebensstil“, die

Rothacker ebenfalls kontrastiv im Tier-Mensch-Vergleich entwickelt. Während das Tier sich entlang von vorgeprägten Umweltwahrnehmungen in vorgegebenen Verhaltensformen orientiert, muss sich der Mensch in seiner situativ herausgeforderten exzentrischen Positionalität stattdessen „Bilder“ und „Verhaltensstile“ erfinden, die ihm Orientierung ermöglichen. „Anschauungsdistanz“ bedeutete nach Rothacker nicht primär Distanz des Begriffes *zur* Anschauung, sondern Distanz *in* der Anschauung selbst durch „Metaphern“, durch Übertragung anschauungs- und leibnaher Muster auf in der Weltoffenheit begegnende Phänomene. In seiner philosophisch-anthropologischen Herleitung des Menschen als eines Metaphern- und Stilisierungs-Lebewesens begründet Rothacker die notwendige Differenz von Kulturen. Seine Metaphorologie wird prägend für den Philosophen Hans Blumenberg (1961). Rothacker legt in seiner als Buch veröffentlichten Vorlesung von 1954 auch eine erste Kanonisierung der Philosophischen Anthropologie als Denkansatz vor, die für die Diffusion des Denkansatzes in verschiedene Wissenschaften und philosophische Forschungen, u.a. auch bei seinen Schülern Habermas, Apel und H. Schmitz wegbahnend wird.

Die Theorieaffinität der verschiedenen Denker der Philosophischen Anthropologie wird insgesamt deutlich in der Art ihrer Kategorienbildung. Im Umweg über die Lebenskategorie werden für den Menschen jeweils Begriffe einer gebrochenen, unterbrochenen Ganzheit gewonnen, ob nun im Begriff der „Weltoffenheit“, der „exzentrischen Positionalität“, des „Mängelwesens“ oder des „extrauterinen Frühjahrs“. Dieser Bruch des Lebens im Leben wird aber nicht – wie in einigen Richtungen der Lebensphilosophie (z.B. bei Nietzsche oder Klages) – heroisch oder tragisch genommen, sondern sachlich auf künstliche Überbrückungen, Kompensationen, Ausgleich hin beobachtet. In allen genuin philosophisch-anthropologischen Kategorien vibriert dieser „Abstand im Körper zum Körper“. Von hier aus werden alle so genannten menschlichen Monopole als gleichursprüngliche Konstituenten einer sozio-kulturellen Welt rekonstruiert, in denen der Schatten der Natur bzw. der menschlichen Körperlichkeit immer mitläuft.

3 Wirkungsgeschichte der Philosophischen Anthropologie in der Soziologie

Mit diesen Prämissen wirkt die Philosophische Anthropologie tief in die Soziologie hinein. Bereits bei Scheler liegt eine sachliche und akademische Verknüpfung zwischen Philosophie und Soziologie vor, zu der die Philosophische Anthropologie das Zwischenstück bildet. Auch der Philosoph Rothacker versteht sich bereits Ende der 20er Jahre als Kulturosoziologe. Nach 1945 kommt es zum parallelen Übergang von Plessner und Gehlen von philosophischen auf neue soziologische Lehrstühle. Diesen Übergang von der Philosophie zur Soziologie vollzieht auch der jüngere Helmut Schelsky, der Schüler und Freund Gehlens. Selbst Hans Paul Bahrtdt und Heinrich Popitz, die bei Plessner studieren, sind ausgebildete Philosophen, bevor sie im Wege der soziologischen Feldforschung zu Fachsoziologen werden.

Bei allen thematischen und wissenschaftsbiographischen Differenzen zwischen Scheler, Plessner und Gehlen vollzieht sich die Wirkung der Philosophischen Anthropologie auf jüngere Soziologen durchaus als Paradigma. Das lässt sich deutlich sehen bei Bahrtdt und Popitz, bei Claessens und Berger/Luckmann, die immer sowohl auf Plessner wie Gehlen rekurrieren, ergänzt durch weitere Bezugsautoren wie z.B. Portmann. Selbst Schelsky kombiniert in seiner – sich von seinem Lehrer Gehlen abhebenden – Theorie reflexiv wer-

dender Institutionen bzw. Institutionen mit reflexiven Mechanismen gleichermaßen auf Gehlens Stabilisierungstheorem und Plessners Distanztheorem (Schelsky 1965 [1949]). Die philosophisch-anthropologisch orientierten Soziologen gewinnen den Anschluss an die Gründungsfiguren der Soziologie wie Tönnies, Simmel und Weber insofern, als sie deren – aus einem neukantianischen Geist gesetzten – soziologischen Grundbegriffe nunmehr material von anthropologischen Prämissen aus aufzuschließen bestrebt sind.

Das erste bundesrepublikanische Lehrbuch der Soziologie stammte aus der philosophisch-anthropologischen Richtung (Gehlen/Schelsky 1955) und wurde vom jungen Jürgen Habermas als ‚Come-back der deutschen Soziologie‘ besprochen. Die Wirkung der Philosophischen Anthropologen in der Soziologie ist überhaupt verknüpft mit einer entschiedenen Internationalisierung der deutschen Soziologie. Das liegt daran, dass es die Denker dieses Paradigmas sind, die erstmals G. H. Mead (v.a. durch Gehlen 1950 in der umgearbeiteten Ausgabe von *Der Mensch* 1993), M. Merleau-Ponty (1966; Plessner 1970) und C. Lévi-Strauss (ebenfalls Gehlen in Gehlen/Schelsky 1955) systematisch in die soziologische Theoriebildung einbeziehen. Hinzu kommt die erstmalige inhaltliche Remigration von N. Elias’ Zivilisationstheorie (v.a. durch D. Claessens) und die Erschließung (und Popularisierung) der phänomenologischen Soziologie von A. Schütz aus dem Hintergrund philosophisch-anthropologischer Theoreme sowohl Plessners wie Gehlens, wie sie P. L. Berger und Th. Luckmann (1969) Mitte der 60er Jahre vorlegen.

Material arbeiten und forschen die philosophisch-anthropologisch orientierten Soziologen zu verschiedenen Schlüsselfeldern der Gesellschaft. Einschlägig wird die industri soziologische Doppelstudie über die Hüttenindustrie im heart of darkness der Bundesrepublik Deutschland, die Heinrich Popitz und Hans Paul Bahrtd (zus. mit Hanno Kesting und Ernst A. Jüres, 1957a und 1957b) im Ruhrgebiet der 1950er Jahre unternehmen. In *Technik und Industriearbeit* dokumentieren sie sorgfältige Beobachtungen der Arbeitsabläufe von Industriearbeitern, bei denen Körperbeherrschung an ihren und mit ihren Maschinen sich fügt mit sozialen Kooperationen. Komplementär führen sie ausführliche Interviews mit diesen Industriearbeitern zu ihren Einstellungen und „Gesellschaftsbildern“, aus denen sie hermeneutisch eine Typologie von Selbstverortungen der Arbeiterschaft in der Sozialstruktur ermitteln (*Das Gesellschaftsbild des Arbeiters*). In einer ähnlichen Methodenkombination von statistischer Erhebung, phänomenologisch geschulter Beobachtung und qualitativen Interviews organisiert Schelsky Erhebungen zu einem anderen Schlüsselfeld, den *Wandlungen der deutschen Familie* (1967 [1953]). Schelsky tritt auch mit einer *Soziologie der Sexualität* hervor, die ausdrücklich an die Philosophische Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen anknüpft (Schelsky 1955). Die Generationenkategorie verknüpft er Ende der 50er Jahre mit einer Gegenwartsdiagnostik (*Die skeptische Generation*, 1957). Trotz weiter existierender dichotomischer „Gesellschaftsbilder“, die auch Bahrtd und Popitz ermittelten, kommt Schelsky in der Abwägung der verschiedenen Forschungen insgesamt in der sozialstrukturellen Diagnostik zum Theorem einer „nivellierten Mittelstandsgesellschaft“ (Schelsky 1965). In einer neuen Kombination der Theoreme von Scheler, Plessner, Gehlen und Portmann begründet dann Dieter Claessens, der eine Zeit lang neben Schelsky in Münster lehrt, die Familiensoziologie und die Sozialisationsforschung (*Familie und Wertsystem*, 1972 [1962]). Den Grundgedanken der eigentümlich ontogenetischen Menschwerdung nimmt er später in seiner philosophisch-anthropologischen Rekonstruktion der phylogenetischen Menschwerdung wieder auf (Claessens 1980). Er beschreibt die Verkoppelung des Mechanismus eines hinsichtlich der Körperanpassung riskierten, redardier-

ten, instinktarmen nicht-festgestellten Lebewesens mit dem Mechanismus einer „Insulation“ (Hugh Miller), eines Mediokosmos, in der die Grenzleistung des Organismus an die neue Grenze des sozio-kulturellen Binnenraumes verlagert wird; diese Grenzstabilisierung einer Zwischenwelt im Kosmos mit dem Kern des Mutter-Kind-Verhältnisses räumt der exzentrischen Positionalität den Schon- und Entfaltungsraum ein, um die Weltoffenheit je auszuhalten und auszuleben (vgl. Sloterdijk 2001).

Gegenüber dem von J. Habermas historisch-kritisch rekonstruierten Begriff einer diskursiven, aufgeklärt vernunftkommunikativen Öffentlichkeit akzentuiert Plessner Ende der 50er Jahre seinen Öffentlichkeitsbegriff in der Soziologie als repräsentativen, dramaturgischen sozialen Raum der stilisiert und maskiert handelnd voreinander Erscheinenden, also eine Art Urbanitätstheorie des Sozialen (*Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* 1960). *Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung* (Gehlen 1963) bildet den Koinzidenzpunkt zwischen Plessner und Gehlen, den bei allen Unterscheidungsgegnungen tiefen Punkt ihres philosophisch-anthropologischen Theorieverständnisses. Das Buch zur bundesrepublikanischen Stadtsoziologie (*Die moderne Großstadt*) kommt ebenfalls aus dem Hintergrund der Philosophischen Anthropologie. Hans Paul Bahrdt, Schüler von Plessner und sein Lehrstuhlnachfolger in Göttingen, entwickelt ausgehend von Webers Unterscheidungen zur okzidentalsten Stadt eine Anthropologie des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Privatheit, aus der er mit Blick auf die „moderne Großstadt“ architektur- und stadtsoziologische Konsequenzen zur Urbanitätssicherung angesichts von Krise und Kritik der Großstadt empfiehlt. In thematisch anderer Weise knüpft Heinrich Popitz an Weber an, indem er dessen Machtbegrifflichkeit in Prozessanalysen der „Machtbildung“ überführt und dabei der Frage des Legimitätsglaubens eine anthropologische Fundierung verschafft (*Phänomene der Macht* 1992). Popitz ist auch interessiert an Fragen der Normen, ebenso wie Gehlen, der in seinem Alterswerk *Moral und Hypermoral* (1969) eine Theorie pluraler Quellen von Normativität (Ethos der auf die Körperlichkeit bezogenen Tugenden z.B. des Mitleids, das Familienethos, der Eudämonismus, das Ethos des Staates) vorlegt (wie sie bereits Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* enthielt). Gehlens Kritik an der „Hypermoral“ oder „Elagierung“ eines Moralprinzips zugunsten der anderen Sozialregulationen geht mit Plessners „Kritik des sozialen Radikalismus“ verschiedener Formen der Gemeinschaft konform. Die Kritik der Überdehnung, Elagierung, Radikalisierung eines „Aspekts“ zu Lasten anderer Aspekte ist seit Scheler typisch für die Philosophische Anthropologie als kritischer Theorie der Gesellschaft. Zu einem Schwerpunkt wird die Soziologie des Rechts schließlich bei Schelsky (1980), der in seiner Theorie reflexiver Institutionen bzw. institutionalisierter Reflexion (*Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?* Schelsky 1965) vor allem das Recht moderner Gesellschaften als das Medium rekonstruiert, in dem sich die Stabilisierungsleistung von Institutionen mit der Frage des sozialen Wandels verknüpft (Schelsky 1970; 1965 [1949]). Schelsky gleicht gerade durch diese Soziologie des Rechts als in Ausnahmungsprozessen institutionalisierter „juridischer Rationalität“ die von Gehlen und auch von ihm selbst zunächst stark akzentuierte Industriegesellschafts- und Technokratietheorie aus (Gehlen 2004 [1957]). Plessner (1985 [1956]) und sein Schüler Chr. Graf v. Krockow etablieren die Sportsoziologie, in der sie den Sport als Resonanz- und zugleich Kompensationsphänomen der Moderne analysieren. Nicht zuletzt ist zu erwähnen, dass sowohl Plessner wie vor allem Gehlen (*Zeitbilder. Zur Ästhetik und Soziologie der modernen bildenden Kunst* 1960) aus einer Ästhesiologie und Anthropologie des Blickstrahls und seiner Brechungen zu soziologischen Deutungen der Genese und Funktion der modernen bildenden

Kunst gelangen; in Zeiten des „Bilderstreits“ um die Moderne tragen sie zu deren Akzeptanz beitragen. Im Leitbegriff der „exzentrischen Positionalität“ ist der kulturkritisch befürchtete „Verlust der Mitte“ (H. Sedlmayr) bildbegrifflich bereits als Konstitution des Menschen eingebaut.

Gesellschaftstheoretisch dominiert in der Philosophischen Anthropologie eine Ausgleichs- und Kompensationstheorie der Moderne. Bereits Scheler macht in seiner modernediagnostischen Schrift *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* die Tendenz und die Praxis der stabilisierten Spannung gegenläufiger Tendenzen und Kulturen zum Schlüsselthema der modernen Gesellschaft. Das wird wieder aufgenommen bei Kompensationsanalysen von Plessner (am Beispiel des Sports 1985 [1956]) und Schelsky, wird von Gehlen in den Theoremen der „kulturellen Kristallisation“ bzw. der Posthistorie generalisiert und findet schließlich bei Claessens zur Formel *Das Konkrete und das Abstrakte* (Claessens 1980). Die Herausdrehung oder „Emanzipation“ des „Abstrakten“, der Systembildungen der Moderne, die von Gehlen, Plessner und Schelsky scharf beobachtet wird, und die für die exzentrische Positionalität unhintergehbare Rückvermittlung des „Abstrakten“ an das „Konkrete“, an die Sinnlichkeit, Emotionalität, Körperlichkeit, Spatialität und Situativität des Menschen, ist darin als Daueraufgabe der Moderne selbst bestimmt. Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten entspricht dem prekären Spannungspotential, das in der philosophisch-anthropologischen Leitformel der „exzentrischen Positionalität“ selbst angelegt ist.

Die Philosophische Anthropologie bildete eine dritte Position zwischen der Frankfurter Schule der Kritischen Theorie und der Kölner Schule des Strukturfunktionalismus aus. Bedeutsam für die von ihr aus operierenden Soziologen ist deshalb auch nicht der so genannte Positivismusstreit zwischen diesen beiden Lagern, sondern die „Rollendebatte“ Anfang der 60er Jahre. In der Debatte um den begrifflichen Status des *Homo sociologicus* (R. Dahrendorf 2006 [1959]) haben sich die philosophisch-anthropologisch inspirierten Soziologen beteiligt und untereinander erneut erkannt (Plessner, Popitz, Gehlen, Claessens, Schelsky, Bahrdt, Tenbruck). In der Rollenkatgorie lässt sich demonstrieren, dass der Mensch von seiner eigentümlichen Natur aus auf die Darstellung und Verkörperung von und in Rollen angewiesen ist, um überhaupt einen individuellen Eigenraum zu gewinnen, wie umgekehrt die Gesellschaft als Verbund von Rollen auf die Funktionsübernahme durch die konkreten Individuen verwiesen ist (Plessner 1985b [1960]; Popitz 1975 [1963]). Mit dieser philosophisch-anthropologischen Sozialtheorie, die sich zusätzlich den symbolischen Interaktionismus z.B. von Erving Goffman anverwandelte, werden auch Pathologien des Rollenverhaltens thematisierbar (Dreitzel 1980 [1967]). An der Frontbildung im Positivismusstreit bleiben die genannten Soziologen indessen desinteressiert, weil sie bei ihrer „Suche nach Wirklichkeit“ (Schelsky 1965) von vornherein in ihrer einschlägigen empirischen Sozialforschung eine Kombination nicht aufeinander rückführbarer, nicht durcheinander ersetzbarer Methoden anstreben: zwischen quantitativer Bestandsaufnahme, phänomenologischer Vergewisserung in der Beobachtung und hermeneutischer Interpretation qualitativ erhobener Äußerungen der interviewten Erzähler. Schließlich gehen die beiden bedeutendsten originären soziologischen Theoriebildungen der bundesrepublikanischen Soziologie, die sprachanthropologisch gestützte Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas und die System-Umwelt-Theorie von Luhmann aus der produktiven Auseinandersetzung mit der Philosophischen Anthropologie hervor; deren Theoriesprache bildet noch den Hintergrund der erheblichen Differenzbildung in der Debatte zwischen beiden Theoretikern (Haber-

mas/Luhmann 1972). Habermas' – gegenüber der älteren geschichtsphilosophischen Tradition unternommene – anthropologische Tieferlegung der Kritischen Theorie der Gesellschaft ist durch die im Studium bei Erich Rothacker erworbene intime Kenntnis der Philosophischen Anthropologie und ihrer Schlüsselautoren motiviert gewesen. Luhmann, dessen Zweitkarriere als Soziologe von Schelsky gefördert wurde, nahm in seinem Leitbegriff „Reduktion von Komplexität“ die Gehlensche Formel von der „Entlastung“ auf, auf die ein durch exzentrische Positioniertheit reiz- und triebüberflutetes Lebewesen angewiesen ist, und machte in seiner ersten dezidierten Veröffentlichung zur „Theorie sozialer Systeme“ (1967) noch auf diesen Hintergrund aufmerksam: „Überhaupt trifft die hier skizzierte Theorie sozialer Systeme sich in wesentlichen Punkten mit einer anthropologischen Soziologie, welche die ‚Weltoffenheit‘ und die entsprechende Verunsicherung des Menschen zum Bezugspunkt von (letztlich funktionalen) Analysen macht: Siehe auch Helmuth Plessner, *Conditio humana*.“ (Luhmann 1967, S. 643; vgl. auch Baier 1994; Fischer 2002; Hahn 2004).

4 Anthropologiekritik

Bereits das Auftauchen der Philosophischen Anthropologie ist von einer Kritik der Anthropologie begleitet, v.a. bei dem von Max Scheler sich herausgefordert fühlenden Heidegger (1951 [1929]). Das existenzphilosophische Argument moniert, dass die Philosophische Anthropologie in ihrer Philosophie mit dem „Fernsten“, dem organischen Körper ansetze, statt mit dem Nächsten, mit der im „Dasein“, dem es um sich selbst geht, verankerten Sorge. Dieser sogenannte fehlleitende Objektivismus, v.a. auch die damit verbundene konstruktive Bezugnahme auf die Naturwissenschaft in Gestalt der Biologie, bleibt ein sich durchziehender Einwand bis hin zu leibphänomenologischen Ansätzen (Waldenfelds, Schmitz). Zeitgleich tritt die Kritik der Anthropologie seitens der Kritischen Theorie auf, vorgegeben durch Max Horkheimer (Horkheimer 1988 [1935]). Die geschichtsphilosophisch erwartungsvolle, normativ gehaltvolle kritische Theorie der Gesellschaft kann in den anthropologischen Begriffen Schelers (und Plessners) nur die Verdinglichung des Wesens des Menschen, insgesamt eine ideologische Figur einer bestimmten Gesellschaftsformation erkennen. Habermas hat in seiner Phase als Schüler Horkheimers und Adornos später diese Kritik zugespitzt und verbindlich formuliert: „Soziologie kann sich nicht [...] durch Anthropologie [...] die Maßstäbe vorgeben lassen; vielmehr muß sich die Anthropologie grundsätzlich ihren Begriff des Menschen erläutern lassen durch den Begriff der Gesellschaft, in dem er entsteht und nicht zufällig entsteht“ (Habermas 1958, S. 34; Lepenies/Nolte 1971). Spätestens seit Gehlens Durcharbeitung des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie 1940 erfährt die Denkrichtung auch eine systematische Kritik seitens der Evolutionsbiologie, und zwar in der Gestalt der Vergleichenden Verhaltensforschung von K. Lorenz und seinen Schülern. Bereits die erste Rezension von Gehlens Buch aus diesem Umkreis moniert, dass er, statt das Augenmerk auf das Kontinuum des Organischen vom Tier zum Menschen zu richten, den Fokus auf die Diskontinuität, den Bruch verschieben würde: „Doch erstaunt es uns, zu sehen, wie Gehlens Ziel, die Sonderstellung des Menschen herauszuarbeiten, ihn anscheinend blind macht für unser allerdings genau entgegengesetzt gerichtetes Arbeitsziel: das Gemeinsame im tierischen und menschlichen Handeln aufzufinden.“ (Koehler 194/41, S. 410; Karneth 1991). Später, nach dem linguistic turn, kommen noch Argumente aus der sprachanalytischen Philosophie, der Philosophischen

Hermeneutik, dem Strukturalismus, hinzu, die alle darin konvergieren, dass die Philosophische Anthropologie ein inadäquates Vorgehen sei, weil sie statt von der primären sprachlichen Verfasstheit und Vermitteltheit ‚des Menschen‘ auszugehen und mit ihr anzusetzen, umgekehrt die Sprache als Resultat einer allgemeineren menschlichen Grundstruktur – der „exzentrischen Positionalität“ – zu rekonstruieren suche. Eine Variante dieser Anthropologiekritik bildet innerhalb des ‚cultural turn‘ schließlich der Poststrukturalismus als neue Form eines kritischen Historismus: ‚Der Mensch‘ einschließlich der ‚Anthropologie‘ sei eine diskursanalytisch einzukreisende historisch diskursive Erfindung bzw. Konstruktion, die bei einem Umbruch der episteme, des historischen Apriori auch wieder vergehe: „Der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (Foucault 1971, S. 462).

5 Leistung und neuere Entwicklungen

Die Philosophische Anthropologie hat sich – nach einer Phase abgeschwächter Präsenz seit Mitte der 1970er Jahre – trotz der differenzierten Anthropologie-Kritik im Feld soziologischer Theorien behauptet (Honneth/Joas 1980; Fischer/Joas 2003). Das hat v.a. drei Gründe. Erstens stellen sich ihre konkreten Forschungen zu verschiedenen Feldern der bundesrepublikanischen Moderne, z.B. in der Industrie- und Techniksoziologie, der Stadtsoziologie, der Familien-, Macht- und Rechtssoziologie, auch im Nachhinein als treffende Diagnostiken mit Orientierungswert heraus (Fischer 2006). Überzeugend erscheint aus heutiger Sicht dabei auch von Beginn an der kombinierte Einsatz von quantitativen *und* qualitativen Methoden der Sozialforschung, innerhalb der letzteren noch einmal differenziert die Handhabung phänomenologischer und hermeneutischer Methoden. Zweitens tritt, je ausgeprägter das „biologische Zeitalter“ (Illies 2006) der Moderne sich theoretische und praktische Geltung verschafft, der unicate Vorteil der Philosophischen Anthropologie hervor, als einer der wenigen Ansätze innerhalb der Kultur- und Sozialwissenschaften von Beginn an die theorietechnische Auseinandersetzung mit Grundbegriffen der Biologie, gerade auch in Unterscheidung zum naturalistischen Paradigma der Evolutionsbiologie gesucht zu haben (Lipp 1997). „Positionalität“ als Grundbegriff des Organischen ist prägnanter als der spätere Begriff der „Autopoiesis“, weil er gegenüber dem aktivistischen Moment der Selbsterzeugung das Widerfahrnismoment der tatsächlichen „Gesetztheit“ in die je eigene zu leistende Grenzregulierung einfängt, die allem Lebendigen eignet – bis hin zum Menschen. Der ‚cultural turn‘, der mit seiner Grundannahme, die menschliche Welt sei restlos durch symbolische Ordnung konstruiert, keine Rückbindung mehr an die Stellung des Menschen *in* der Natur, im Kosmos sucht, erscheint im Vergleich zum Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie, das die Verschränkung von Kultur und Natur im Blick hält, als unterkomplex. Drittens hat die Philosophische Anthropologie mit dem [artifizialen] Begriff „exzentrische Positionalität“ bereits in den zwanziger Jahren im Vorgriff auf das Phänomen der Weltgesellschaft einen enteuropäisierten Begriff für das Phänomen ‚Mensch‘ vorgeschlagen, der in seiner neutralen Fassung verschiedene Kulturen füreinander übersetzbar hält (Plessner 1982 [1931]).

Philosophische Anthropologie erweist sich als eine Theorietechnik und Theoriesprache, die durch ihr indirektes Verfahren eine Übersetzungsagentur zwischen verschiedenen Empirien bzw. Disziplinen zur Verfügung stellt, damit auch zwischen existenzphilosophischen und systemtheoretischen Motiven, zwischen evolutionsbiologischen und sozio-

kulturalistischen Ansätzen Grenzübergänge ermöglicht, ohne eine Synthese zu suggerieren. In allen ihren Hauptautoren bietet sie eine Konstitutionstheorie des Sozialen und fungiert zugleich als Limitationstheorie der Soziologie, insofern ihre Kommunikationstheorie der Mitwelt dieser gegenüber auch die Eigenlogik der unergründlichen Innenwelt wie das Eigengewicht der in der Weltoffenheit hineindrängenden Außenwelt, des Kosmos, des Seins zur Geltung bringt. Sie erweist sich, so wie gegenüber der Naturwissenschaft oder der Biologie, der Psychologie, der Theologie so auch gegenüber der Soziologie als Limitationsverfahren überdehnter disziplinärer Ansprüche im Zugriff auf den Menschen (Soziologismus). Nachdem sich der Schwerpunkt der Wahrnehmung der Philosophischen Anthropologie in der Soziologie vom Werk Arnold Gehlens (z.B. Honneth/Joas 1980; Wöhrle 2005) in den 1990er Jahren zur Wieder- bzw. Neuentdeckung Helmuth Plessners (z.B. Kuhlmann 1991; Eßbach/Fischer/Lethen 2002; Lindemann 2002) hin verschoben hat, kommt es nun auch zur Neurezeption der längere Zeit vernachlässigten Sozialtheorie und Soziologie Max Schellers, dem genialen Inspirator des Paradigmas (Gehlen 1983 [1975]; Srubar 1989; Joas 1997; Schloßberger 2005), dem vermutlich nur vorübergehend der Klassiker-Status in der Soziologie entzogen werden kann (vgl. gegenüber den neueren Auflagen der ‚Klassiker der Soziologie‘ noch: Bühl 1978). Neuere Entwicklungen zeugen – bei durchaus unterschiedlicher Akzentsetzung – von dem noch nicht ausgeschöpften Potential des Denkansatzes, so als anthropologische Soziologie des Körpers in der Nachfolge von Berger/Luckmann (Raab/Soeffner 2005), in der Anthropologie und Soziologie der Gewalt bei Popitz- und Bahrdschülern (v. Trotha 1997, Sofsky 1997), des politischen Handelns (Richter 2005), in der Theorie institutioneller Mechanismen in Geschichte und Gegenwart des Gehlen-Schülers Rehberg (1994), in einer lebenssoziologisch argumentierenden Wissenstheorie (Delitz 2006; Seyfert 2006), in der den Raumaspekt der Positionalität akzentuierenden Architektur- und Stadtsoziologie der Moderne (Fischer 2004, Delitz 2009), in der philosophisch-anthropologischen Rekonstruktion sozio-kultureller Übergangsphänomene (in) der Natur wie Weltraumfahrt und Künstlicher Intelligenz (Fischer 2002). Philosophische Anthropologie als Hintergrundtheorie führt zu realistischer und differenzierter Urteilsbildung bezogen auf das Themenspektrum der Biomedizin zwischen Abtreibung und Hirntod (Kuhlmann 1996; 2001; Lindemann 2002) und beteiligt sich an der Diskussion um die Neurobiologie (Krüger 2007). Neuere, durch Primaten- und Kleinkindforschung gestützte Theorien einer „evolutionären Anthropologie“ zur Tier-/Mensch-Differenz bestätigen und verfeinern (Tomasello 2002) die philosophisch-anthropologischen Modellbildungen zur Phylogenese der sozio-kulturellen Ontogenese, wie sie von Scheler über Portmann bis Claessens vorgeschlagen wurden. Das gesamte Netzwerk des Denkansatzes ist, wie inzwischen gezeigt wurde, mit seinem ausgeprägten Sinn für die aufgebrochenen und künstlich überbrückten Lebenskreisläufe im hohen Maße in die Geschichte der *Kybernetischen Anthropologie* im 20. Jahrhundert verflochten (Rieger 2005), dabei allerdings durchgehend die sinnliche Verkörperung, Darstellung und Verortung von sinnoperierenden Funktionskreisläufen mitbeobachtend. *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* (Illies 2006; Lipp 1997) bildet vermutlich eine bleibende Schlüsselressource für die soziologische Theoriebildung zwischen den Lebenswissenschaften, den Technikwissenschaften und den Kultur- und Sozialwissenschaften.

Literatur

- Alsberg, Paul (1922): Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung, Dresden. [Neuauf-
lage u. d. Titel: Das Menschheitsrätsel. Der Ausbruch aus dem Gefängnis, hrsg. u. mit einem
Vorwort von Dieter Claessens, Gießen 1975]
- Bahrdr, Hans Paul (1998 [1961]): Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städte-
bau, Opladen.
- Baier, Horst (1994): Die Geburt der Systeme aus dem Geist der Institutionen. Arnold Gehlen und
Niklas Luhmann in der ‚Genealogie‘ der ‚Leipziger Schule‘, in: Helmut Klages/Helmut Qua-
ritsch (Hrsg.), Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens, Berlin, S. 69-74.
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine
Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Pless-
ner, Frankfurt/M.
- Bergson, Henri (1921 [1907]): Schöpferische Entwicklung, Jena.
- Blumenberg, Hans (1981): Anthropologische Annäherungen an die Aktualität der Rhetorik, in: Ders.,
Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart, S. 104-136.
- Bolk, Louis (1926): Das Problem der Menschwerdung, Jena.
- Bühl, Walter L. (1978): Artikel: Max Scheler, in: Dirk Kaesler (Hrsg.), Klassiker des soziologischen
Denkens, Bd. 2: Von Weber bis Mannheim, München, S. 178-225.
- Buytendijk, F.J.J. (1933): Wesen und Sinn des Spiels. Das Spielen des Menschen und der Tiere als
Erscheinungsform der Lebenstriebe, Berlin.
- Claessens, Dieter (1972 [1962]): Familie und Wertsystem. Eine Studie zur zweiten sozio-kulturellen
Geburt des Menschen und der Belastbarkeit der Kernfamilie, Berlin.
- Claessens, Dieter (1972 [1967]): Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhal-
tens. Eine soziologische Anthropologie, Opladen.
- Claessens, Dieter (1980): Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie,
Frankfurt/M.
- Dahrendorf, Ralf (2006 [1959]): Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und
Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, Wiesbaden.
- Delitz, Heike (2006): Helmuth Plessners Wissenssoziologie. Zur potenzierten Reflexivität klassischer
Wissenssoziologie, in: Sociologia Internationalis, Bd. 44, S. 167-191.
- Delitz, Heike (2009): Expressiver Außenhalt. Die ‚Architektur der Gesellschaft‘ aus der Sicht der
Philosophischen Anthropologie, in: Joachim Fischer/Heike Delitz (Hrsg.): Die Architektur der
Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie, Bielefeld 2009, S. 167-198.
- Dewey, John (2004 [1922]): Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten, Zürich.
- Dreitzel, Hans Peter (1980 [1968]): Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft.
Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens [Göttinger Abhandlungen zur Soziologie
und ihrer Grenzgebiete, hrsg. v. H. Plessner/H. P. Bahrdr, Bd. 14], Stuttgart.
- Driesch, Hans (1921 [1909]): Die Philosophie des Organischen, Leipzig.
- Dux, Günter (1970): Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt. Ein Nachwort, in:
Helmuth Plessner, Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen, Das Lächeln, Anthro-
pologie der Sinne, hrsg. und eingeleitet von Günter Dux, Frankfurt/M., S. 253-316.
- Dux, Günter (1994): Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. Kritische Überlegun-
gen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, in: Ders./Ulrich Wenzel (Hrsg.),
Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung
des Geistes, Frankfurt/M., S. 92-115.
- Eßbach, Wolfgang (2005): Denkmotive der philosophischen Anthropologie, in: Justin Stagl/Wolf-
gang Reinhard (Hrsg.), Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen,
Wien/Köln/Weimar, S. 325-350.
- Eßbach, Wolfgang/Joachim Fischer/Helmut Lethen (Hrsg.) (2002): Plessners ‚Grenzen der Gemein-
schaft‘. Eine Debatte, Frankfurt/M.

- Fischer, Joachim (2002): Panzer oder Maske. ‚Verhaltenslehre der Kälte‘ oder Sozialtheorie der ‚Grenze‘, in: Wolfgang Eßbach/Joachim Fischer/Helmut Lethen (Hrsg.), Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘. Eine Debatte, Frankfurt/M., S. 80-102.
- Fischer, Joachim (2002): Androiden – Menschen – Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus, in: Richard Faber/Enno Rudolph (Hrsg.), Humanismus in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, S. 229-240.
- Fischer, Joachim/Hans Joas (Hrsg.) (2003): Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt/M./New York.
- Fischer, Joachim (2004): Exzentrische Positionalität. Der Potsdamer Platz aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie, in: Joachim Fischer/Michael Makropoulos (Hrsg.), Potsdamer Platz. Soziologische Theorien zu einem Ort der Moderne, München 2004, S. 11-32.
- Fischer, Joachim (2006): Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 35, Heft 5, S. 1-25.
- Fischer, Joachim (2008): Lévi-Strauss und die deutsche Soziologie: Strukturalismus, Philosophische Anthropologie und Poststrukturalismus, in: Michael Kauppert/Dorett Funcke (Hrsg.): Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss.
- Fischer, Joachim (2008): Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg/München.
- Foucault, Michel (1971): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M.
- Freyer, Hans (1964 [1930]): Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie, Darmstadt.
- Gehlen, Arnold (1956): Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt/M.
- Gehlen, Arnold (1960): Zeit-Bilder. Zur Ästhetik und Soziologie der modernen Malerei, Frankfurt/M./Bonn.
- Gehlen, Arnold (1963): Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied, S. 232-246.
- Gehlen, Arnold (1983 [1975]): Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers, in: Ders., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, hrsg. v. K.-S. Rehberg. Arnold Gehlen Gesamtausgabe, Bd. 4., Frankfurt/M., S. 247-258.
- Gehlen, Arnold (1993 [1940/1950]): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. 2 Teilbde. Mit Anmerkungen, textgeschichtlichen Nachweisen und einem Nachwort des Herausgebers. Arnold Gehlen Gesamtausgabe, Bd. 3, Frankfurt/M.
- Gehlen, Arnold (2004 [1957]): Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, in: Ders., Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische und andere Kulturanalysen, hrsg. v. K.-S. Rehberg. Arnold Gehlen Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt/M., S. 1-137.
- Gehlen, Arnold (1969): Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/M./Bonn.
- Gehlen, Arnold/Helmut Schelsky (Hrsg.) (1955): Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch der modernen Gesellschaftskunde, Düsseldorf.
- Groethuysen, Bernhard (1928): Philosophische Anthropologie, München.
- Habermas, Jürgen (1955b): Come back der deutschen Soziologie, FAZ 23.7.1955.
- Habermas, Jürgen (1958): Artikel: Anthropologie, in: Alwin Diemer/Ivo Frenzel (Hrsg.), Fischer-Lexikon Philosophie. Mit einer Einleitung von H. Plessner, Frankfurt/M., S. 18-35.
- Habermas, Jürgen/Niklas Luhmann (1972): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M.
- Hahn, Alois (2004): Der Mensch in der deutschen Systemtheorie, in: Ulrich Bröckling et al. (Hrsg.), Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach, München, S. 279-291.

- Hartmann, Nicolai (1941/42): Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk ‚Der Mensch‘, in: Blätter für Deutsche Philosophie, Jg. 15, S. 173.
- Heidegger, Martin (1951): Kant und das Problem der Metaphysik (Max Scheler zum Gedächtnis), Frankfurt/M.
- Honneth, Axel/ Hans Joas (1980): Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M./New York.
- Horkheimer, Max (1988 [1935]): Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3: Schriften 1931-1936, hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt/M., S. 249-276.
- Illies, Christian (2006): Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur, Frankfurt/M.
- Joas, Hans (1984): Artikel: Anthropologie, in: Harald Kerber/Arnold Schmieder (Hrsg.), Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen, Reinbek b. Hamburg, S. 28-31.
- Joas, Hans (1997): Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M.
- Karneth, Rainer (1991): Anthro- und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen – im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule, Würzburg.
- Koehler, Oskar (1940/41): Besprechung: A. Gehlen, Der Mensch, in: Zeitschrift für Tierpsychologie, Jg. 4, S. 402-410.
- Krüger, Hans Peter, Hrsg. (2007): Hirn als Subjekt? Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 15., Berlin.
- Kuhlmann, Andreas (1991): Souverän im Ausdruck. Helmuth Plessner und die ‚Neue Anthropologie‘, in: Merkur, Jg. 45, S. 691-701.
- Kuhlmann, Andreas (1996): Abtreibung und Selbstbestimmung. Die Intervention der Medizin, Frankfurt/M.
- Kuhlmann, Andreas (2001): Politik des Lebens – Politik des Sterbens. Biomedizin in der liberalen Demokratie, Berlin.
- Landmann, Michael (1964): Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin.
- Lepenies, Wolf/Helmut Nolte (1971): Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Aggression, München.
- Lindemann, Gesa (2002): Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München.
- Lindemann, Gesa (2005): Die Verkörperung des Sozialen. Theoriekonstruktionen und empirische Forschungsperspektiven, in: Markus Schroer (Hrsg.), Soziologie des Körpers, Frankfurt/M., S. 114-138.
- Lipp, Wolfgang (1997): Biologie und Gesellschaft, in: Gerhard Reinhold (Hrsg.), Soziologie-Lexikon, München/Wien, S. 72-74.
- Luhmann, Niklas (1967): Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 19, S. 615-644.
- Marquard, Odo (1973): Zur Geschichte des philosophischen Begriffes ‚Anthropologie‘ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt/M., S. 122-144.
- Mead, G. H. (1968): Geist, Identität und Gesellschaft aus Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/M.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Plessner, Helmut (1983 [1923]): Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes, in: Ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Bd. III, Frankfurt/M., S. 7-315.
- Plessner, Helmut (1965 [1928]): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 2. Aufl. Berlin.

- Plessner, Helmuth (1941): Lachen und Weinen. Untersuchungen nach den Grenzen menschlichen Verhaltens, Bern.
- Plessner, Helmuth (1985 [1956]): Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, in: Ders., *Gesammelte Schriften X*, hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt/M., S. 147-166.
- Plessner, Helmuth (1982 [1931]): Macht und menschliche Natur. Zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt/M., S. 135-234.
- Plessner, Helmuth (1970): Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne, hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. Günter Dux, Frankfurt/M.
- Plessner, Helmuth (1983 [1961]): Die Frage nach der *Conditio humana*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Bd. VIII, Frankfurt/M., S. 136-217.
- Plessner, Helmuth (1985a [1960]): Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Bd. X, Frankfurt/M., S. 212-226.
- Plessner, Helmuth (1985b [1960]): Soziale Rolle und menschliche Natur, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Bd. X. Frankfurt/M., S. 227-240.
- Plessner, Helmuth (2002 [1924]): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Mit einem Nachwort v. Joachim Fischer, Frankfurt/M.
- Pohlmann, Friedrich (2005): Heinrich Popitz – Konturen seines Denkens und Werks, in: *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 14, S. 5-24.
- Popitz, Heinrich (1975 [1967]): Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie. Freiburger Antrittsvorlesung vom 7. Juli 1966 (Erweiterte Fassung), Tübingen.
- Popitz, Heinrich (1992 [1968]): *Phänomene der Macht*, 2., stark erw. Aufl., Tübingen.
- Popitz, Heinrich (2006): *Soziale Normen*, hrsg. v. Friedrich Pohlmann und Wolfgang Eßbach, Frankfurt/M.
- Popitz Heinrich/Hans Paul Bahrdt/Ernst August Jüres/Hanno Kesting (1957a): Technik und Industriearbeit. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie. [Soziale Forschung und Praxis, hg. v. der Sozialforschungsstelle an der Universität Münster, Dortmund, Bd. 16], Tübingen.
- Popitz, Heinrich/Hans Paul Bahrdt/Ernst August Jüres/Hanno Kesting (1957b): Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie [Soziale Forschung und Praxis, hg. v. der Sozialforschungsstelle an der Universität Münster, Dortmund, Bd. 17], Tübingen.
- Portmann, Adolf (1957): Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde, in: Klaus Ziegler (Hrsg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen, S. 29-41.
- Portmann, Adolf (1962 [1956]): Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Reinbek b. Hamburg.
- Raab, Jürgen/Hans-Georg Soeffner (2005): Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen, in: Markus Schroer (Hrsg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt/M., S. 166-188.
- 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: M. R. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, S. 160-197.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ‚Philosophischen Anthropologie‘, in: Hans Joas (Hrsg.), *Das Problem der Intersubjektivität*. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads, Frankfurt/M., S. 60-92.

- Rehberg, Karl-Siegbert (1991): Artikel: Philosophische Anthropologie, in: Gerhard Reinhold (Hrsg.), *Soziologie-Lexikon*, München, S. 446-449.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1994): Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard Göhler (Hrsg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden, S. 47-84.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1999): Artikel: Hans Freyer (1887-1960), Arnold Gehlen (1904-1976), Helmut Schelsky (1912-1984), in: Dirk Kaesler (Hrsg.), *Klassiker der Soziologie*, Bd. II: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, München, S. 72-104.
- Richter, Norbert A. (2005): *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/M.
- Rieger, Stefan (2005): *Kybernetische Anthropologie*, Frankfurt/M.
- Rothacker, Erich (1969 [1938]): *Die Schichten der Persönlichkeit*, Bonn.
- Rothacker, Erich (1965 [1942]): *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn.
- Rothacker, Erich (1964): *Philosophische Anthropologie* (Vorlesung WS 53/54), Bonn.
- Schäfers, Bernhard (1984): In Memoriam Helmut Schelsky (14. Oktober 1912 – 24. Februar 1984). Person und Institution, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 36, S. 420-426.
- Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie* (1973 [1913]): in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. v. Manfred Frings, Bern/München, S. 9-285.
- Scheler, Max (Hrsg.) (1924): *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* [Schriften des Forschungsinstituts in Köln, Bd. 2], München.
- Scheler, Max (1976 [1928]): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: Ders., *Späte Schriften*, hrsg. v. Manfred Frings. *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Bern, S. 11-71.
- Scheler, Max (1987): *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 3: *Philosophische Anthropologie*, hrsg. v. Manfred Frings, *Gesammelte Werke* Bd. 13, Bonn.
- Schelsky, Helmut (1955): *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*, Reinbek b. Hamburg.
- Schelsky, Helmut (1957): *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln.
- Schelsky, Helmut (1965): *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln.
- Schelsky, Helmut (1965 [1949]): Über die Stabilität von Institutionen, besonders Verfassungen, in: Ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln, S. 33-55.
- Schelsky, Helmut (1965 [1957]): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf, S. 250-275.
- Schelsky, Helmut (1967 [1953]): *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart*, Stuttgart.
- Schelsky, Helmut (1970): *Zur soziologischen Theorie der Institution*, in: Ders. (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf, S. 9-26.
- Schelsky, Helmut (1980): *Die Soziologen und das Recht. Abhandlungen und Vorträge zur Soziologie von Recht, Institution und Planung*, Opladen.
- Schloßberger, Matthias (2005): *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin.
- Seyfert, Robert (2006): Wissen des Lebens. Wissenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie, in: *Sociologia Internationalis* 2 (2006), S. 193-215.
- Sloterdijk, Peter (2001): *Das Menschentreibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Weimar.
- Soeffner, Hans-Georg (1988): *Kulturmythos und kulturelle Realität(en)*, in: Ders. (Hrsg.), *Kultur und Alltag. Sonderband 5 der Sozialen Welt*, Göttingen, S. 3-21.
- Sofsky, Wolfgang (1997): *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M.
- Srubar, Ilja (1989): Vom Milieu zur Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Theoriebildung, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt/M., S. 307-331.

- Thies, Christian (2004): Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt.
- Tomasello, Michael (2002): Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition, Frankfurt/M.
- Trotha, Trutz v. (1997): Zur Soziologie der Gewalt, in: Ders. (Hrsg.), Soziologie der Gewalt. Sonderband 37 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, S. 9-56.
- Uexküll, Jakob v. (1921 [1909]): Umwelt und Innenwelt der Tiere, 2. vermehrte und verbesserte Auflage: Berlin.
- Wöhrle, Patrick (2005): Handlung bei Arnold Gehlen – Schlüsselprinzip oder ‚Schlüsselattitüde‘?, in: Philokles. Zeitschrift für populäre Philosophie, H. 1/2, S. 35-68.