

Ursula Reitemeyer

Geschichtsphilosophie versus (pädagogische) Anthropologie

Bevor wir uns in den gegenwärtigen Disput zwischen Vertretern einer geschichtsphilosophisch dimensionierten Bildungstheorie und einer im weitesten Sinne naturwissenschaftlich argumentierenden pädagogischen Anthropologie einarbeiten, müssen wir zunächst die Begriffe bzw. die Begriffsgeschichte rekonstruieren, um dadurch zugleich das jeweilige Forschungsfeld abzugrenzen.

Geht es der Geschichtsphilosophie etwa um den großen historischen Welt- oder Menschheitsentwurf (daher ihre Wurzeln in der sogenannten Universalgeschichte, Hume, Schlötzer, Enzyklopädisten et al), innerhalb dessen die Erziehung und Bildung des heranwachsenden Menschen eine zwar bedeutende, aber der Idee des menscheitsgeschichtlichen Fortschritts unterworfenen Rolle spielt, bezieht sich anthropologische Forschung – frei von jeglichen teleologischen Vorgaben – auf die physische, geistige und gesellschaftliche Entwicklung des Menschen. Während geschichtsphilosophisch argumentierende Bildungstheoretiker ihre Erziehungsziele, z. B. Mündigkeit, Humanität usw., einem Plan der Vernunft entnehmen, formuliert die (pädagogische) Anthropologie überhaupt keine Erziehungsziele, die außerhalb des biologischen und sozialen Reifungsprozesses liegen. Mündigkeit wäre aus anthropologischer Sicht also kein aus vernünftigen Überlegungen heraus entstandenes Erziehungsziel, sondern das natürliche Resultat eines individuellen Reifungsprozesses, die im Grunde genommen nur durch massive gewalttätige Einwirkung auf das Individuum verfehlt werden kann.

Insofern die anthropologische Position im Kontext pädagogischer Theoriebildung eigentlich immer, also seit der Erfindung der Mäeutik, vorherrschend war und selbst Autoren wie Rousseau kein anderes Erziehungsziel nennen als die Entfaltung der individuellen Fähigkeiten gemäß des Entwicklungsstandes des Zöglings, stellt sich die Frage, wieso während der Aufklärung, man könnte sagen, urplötzlich, geschichtsphilosophische Überlegungen Eingang finden in die pädagogische Theoriebildung.

Beinahe beiläufig entsteht der Begriff der Geschichtsphilosophie, nämlich in einer Rezension Voltaires zu Humes Universalgeschichte und damit ebenso beiläufig das geschichtsphilosophische Forschungsfeld als eine Abteilung der Philosophie. Diese Beiläufigkeit, das sei hier am Rande erwähnt, findet sich auch mit Blick auf den Entstehungszusammenhang des Begriffs der Bildungstheorie, den Humboldt in einem Brief an Körner in den 1790iger Jahren prägte, ohne voraussehen zu können, dass sich mit dieser Begriffsbildung ein ganz neues Forschungsfeld

innerhalb der Pädagogik etablieren würde. Doch trotz aller Beiläufigkeit, in der neue Begriffe zuweilen entstehen und sich in der Wissenschaftssprache festsetzen, stehen sie in Zusammenhang mit den Themen ihrer Zeit. Dies gilt für die Anthropologie, die sich als Begriff und als Wissenschaft vom Menschen in der Renaissance formte (Magnus Hundt 1501), d. h. im Zeitalter des Aufstiegs der Naturwissenschaften und des damit korrespondierenden Humanismus, aber auch für die Geschichtsphilosophie, deren disziplinäre Entstehung, so Voltaire, dem Bedürfnis der Zeit entsprach, Geschichte nach philosophischen Prinzipien zu ordnen statt nach einem heilsgeschichtlichen Stufengang.

Der Anfang der Geschichtsphilosophie fällt historisch systematisch betrachtet aus doppeltem Grund in die Epoche der Aufklärung bzw. in das Zeitalter der Vernunft: erstens widersprach der faktische Geschichtsverlauf offenkundig der christlichen Annahme eines schon auf Erden beginnenden Heilsgeschehens, weshalb zweitens der göttliche Wille als Ordnungsinstanz der Menschengeschichte durch die menschliche Vernunft als Planungsinstanz ersetzt werden musste, sollte der Geschichte als fortlaufendem Prozess irgendein Sinn abgerungen werden. Kurz, die Idee eines vernünftigen Plans, welcher der Geschichte unterlegt werden muss, um ihr und dem Menschen eine moralische Wendung zu geben, entstand aus der Not, auf einen göttlichen Plan bzw. einen Plan der Schöpfung, der über die von der menschlichen Vernunft konstruierte zweckmäßige Anordnung der Natur hinausgeht, nicht mehr zurückgreifen zu können. Mit der Schöpfung ließ sich weder der Anfang der Geschichte bzw. des geschichtlichen Bewusstseins, noch die zweckmäßige Anordnung der Natur begründen, die nämlich für sich allein, also objektiv betrachtet, überhaupt keinen Zweck, wie Kant sagt (KdU), verfolgt.

Dennoch bietet die Naturforschung allein dem fragenden Menschen keinen Ersatz für die verlorene heilsgeschichtliche Sicherheit. Mit den Methoden der Naturforschung lassen sich womöglich die Entwicklung des Menschen vom Natur- zum Verstandeswesen erklären, nicht aber sein Bedürfnis, seinem Leben einen Sinn über die eigene Existenzsicherung hinaus zu geben, es gewissermaßen in den Dienst zukünftiger Generationen zu stellen, die es „einmal besser haben sollen“. Aus der ersten Fürsorge für den Nachwuchs, die wir auch bei den Tieren feststellen, entwickelt sich beim Menschen ein über die unmittelbare Gegenwart hinausgehendes geschichtliches Bewusstsein, das nicht nur aus vergangenen Erfahrungen Lehren für die Zukunft zieht, um diese planvoll zu gestalten, sondern diese Erkenntnisse so weitergibt, dass die nachfolgende Generation nicht bei Null wieder anfangen muss. Warum, so ließe sich mit Kant ganz evolutionstheoretisch fragen, sollte dem Menschen die Fähigkeit zur planvollen Zukunftsgestaltung gegeben sein, wenn die Geschichte ganz unabhängig von seiner Planung ihren vorbestimmten Weg geht? Dann brauchte es strenggenommen auch keine

Erziehung, um den Menschen zum Menschen zu machen, wie Kant sich ausdrückte, denn der vorbestimmte Lauf der Geschichte setzte sich aus den vorbestimmten Individualbiographien zusammen. Der menschliche Handlungsradius wäre so eingeschränkt, dass er sich vom tierischen Instinktverhalten qualitativ nicht mehr unterschiede. Die durch die Zukunftsperspektive eröffnete Optionenvielfalt weist daher unmittelbar zurück auf den freien Willen, den Kant im Anschluss an Rousseau für das entscheidende Wesensmerkmal des Menschen hält, das ihn vom Tier unterscheidet.

So entsteht Geschichtsphilosophie und parallel dazu eine Theorie der Bildung des Menschen im Zeitalter der Vernunft, das sich selbst unter einen Vernunftplan und damit auch unter den Fortschrittsgedanken stellt, aber, und dies gilt, mit Blick auf den in der Gegenwart gehandelten Widerspruch zwischen Geschichtsphilosophie und Anthropologie festgehalten zu werden, auf der Grundlage anthropologischer Voraussetzungen. Anthropologie, also die Wissenschaft vom Menschen, steht aus Sicht der Aufklärer nicht im Widerspruch zu einer Philosophie der Geschichte, sondern klärt die Bedingungen der Möglichkeit eines die Zufälle integrierenden, vernunftgeleiteten Geschichtsverlaufs. Die Geschichtsschreibung allein kann einen Vernunftplan der Geschichte nicht erstellen, da die bisherige Geschichte nur Indizien einer scheiternden Vernunft zu Tage fördert. Daher muss der Geschichtsphilosoph mit der anthropologischen Frage beginnen, ob die menschliche Natur so ausgestattet ist, dass sie sich einen moralischen Handlungszweck setzen und in (menschheits-) geschichtliches Handeln weiterleiten kann.

Der Gegenstand der Geschichtsphilosophie ist abstrakt gesprochen das Vernünftigwerden der Geschichte. Konkret geht es um die Menschwerdung des Menschen, d. h. um seine Moralisierung bzw. Humanisierung. Wenn Voltaire fordert, dass Geist in die Geschichte kommen, also dass sich die Philosophie der Geschichte annehmen müsse, dann steht ihm der vernünftige Mensch vor Augen, der aus einer bloßen Ansammlung historischer Daten, Fakten und Geschichten ein geschichtliches Kontinuum konstruiert, das die Handschrift der Vernunft trägt. So wenig Voltaire an die gute Natur des Menschen, die weise Voraussetzung oder die prästabilisierte Harmonie glaubt, so sehr setzt er auf den Entfaltungsprozess der Vernunft, also darauf, dass der Mensch seinen Verstand gebraucht, wenn nicht zum Zwecke der Höherbildung, dann wenigstens zum Zweck des Fortschritts der Wissenschaften und Künste. Von oben, d. h. von der philosophischen Warte aus betrachtet, ist das Denken weiter als das Weltgeschehen, und dies nicht erst seit der Kritik am Absolutismus und seiner Politik, sondern immer schon. Nicht nur, dass die Geschichte seit Austritt des Menschen aus dem Naturzustand der Vernunft hinterherläuft, vielmehr trennt sich der faktische Geschichtsverlauf zunehmend von wissenschaftlichen Erkenntnissen und widerspricht aller

vernünftigen Einsicht. Deshalb muss die Geschichte von der Vernunft eingefangen, philosophisch begriffen werden, um vom Ende aus gedacht die Menschheit nicht einem natürlichen Vergessen auszuliefern, von dem – im Unterschied zum Dinosaurier – niemand mehr Kenntnis hätte, nicht einmal Gott, wie der skeptische Voltaire hinzufügen würde. Denn wenn es Gott gibt, braucht er gewiss nicht den Menschen, um seinen Willen durchzusetzen, weshalb der Mensch auf der Zeitschiene der Ewigkeit nur ein unbedeutendes Etwas, fast ein Nichts ist, an das sich Gott noch weniger erinnern muss als an die Einzeller, die nicht nur den Anfang des Lebens markieren, sondern sich ungeachtet der Entwicklung komplexeren Lebens erhalten haben.¹

Auch im neunzehnten Jahrhundert, dem Jahrhundert des anthropologischen und historischen Materialismus, bilden Anthropologie und Geschichtsphilosophie zunächst noch keinen Gegensatz. Marxens geschichtsphilosophischer Entwurf einer klassenlosen Gesellschaft steht auf dem Boden einer von Feuerbach kommenden Leibanthropologie, die in der Leibfeindlichkeit der christlichen Ethik den Ursprung und ein wesentliches Instrument sozialer Unterdrückung erkennt. Der in Fabriken und Bergwerken geschundene Leib der arbeitenden Menschen wird durch den Verweis auf seine Erlösung im Jenseits vollends negiert, sogar von den Leidtragenden selbst, die ihn hingeben, um dem Diesseits möglichst schnell zu entkommen. Darum beginnt der Klassenkampf mit der Befreiung des Leibes, d. h. als ein Kampf um verkürzte Arbeitszeiten, höheren Arbeitslohn und die Abschaffung von Kinderarbeit. Das Recht des Menschen auf Leib und Leben wird als Geltungsanspruch anthropologisch, d. h. auch immer: naturrechtlich, begründet und für die Industriegesellschaft neu in Anschlag gebracht. Auch wenn aus Sicht des 19. Jahrhunderts der Mensch von Natur aus und im Unterschied zu den Tieren ein *homo laborans* ist, bedeutet dies nicht, dass er als Sklave geboren wird, der von seinem Arbeitsertrag vollständig abgetrennt werden dürfe. Der aus der bewusstseinsgeschichtlichen Stufenfolge Hegels abgeleitete Entwurf einer die kapitalistische Funktionsweise überwindenden kommunistischen oder klassenlosen Gesellschaft erweist sich gleichermaßen als anthropologisches und geschichtliches Konstrukt. Denn erst in der zukünftigen Gesellschaft vermag der Mensch seine natürlichen Fähigkeiten voll zu entfalten und wäre im umfassenden Sinn Mensch geworden.

¹ Die ersten Einzeller wurden 1674 von Antoni van Leeuwenhoek entdeckt, waren den Aufklären also als ältere Lebensform gegenüber Mehr- und Vielzellern bekannt. Vgl. Antony van Leewenhoek: Observations, Communicated to the Publisher by Mr. Antony van Leewenhoek, in a Dutch Letter of the 9th of Octob. 1676. Here English'd: Concerning little Animals by him observed in Rain- Well- Sea- and Snow Water; as also in water wherein Pepper had lain infused. In: Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Vol. 11, No. 133, 1677, S. 821–831.

Zugleich ist das neunzehnte Jahrhundert aber das Jahrhundert des Auseinanderfalls von Anthropologie und Geschichtsphilosophie. Niemand verkörpert diesen Bruch anschaulicher als Ludwig Feuerbach. Bis in die späten 1840iger Jahre ist seine anthropologische Umdeutung der im Schatten des Protestantismus stehenden Phänomenologie Hegels geschichtsphilosophisch dimensioniert. So findet sich sein gegen Hegel gerichteter leibanthropologischer Ansatz in Schriften wie den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* oder den *Thesen zur Reformation der Philosophie*, die im Titel schon den geschichtsphilosophischen Anstrich anzeigen. Die von Feuerbach geforderte Umwandlung von Theologie und spekulativer Philosophie in Anthropologie, um das vom Protestantismus versprochene Humanisierungsprogramm praktisch auf den Weg zu bringen, ist der Versuch, philosophisch auf die Geschichte einzuwirken, um von hinten herum, also über die „Behandlung der Kopfkrankheiten“ (Aufklärung), veraltete Politik, wirtschaftliche Not und soziale Ungleichheit abzuschaffen. Nach der Märzrevolution, deren Scheitern Feuerbach bereits bei ihrem Ausbruch 1848 aus verschiedenen Gründen befürchtete, bricht er mit der Geschichtsphilosophie und der in ihr enthaltenen Fortschrittsmetaphysik und zieht sich auf einen naturwissenschaftlich geprägten anthropologischen Standpunkt zurück, von dem ausgehend es schwerfällt, den Menschen vom Tier oder vom Leben schlechthin zu unterscheiden. Anthropologie, also die Wissenschaft vom Menschen, wird zu einer Unterabteilung der Biochemie (Physiologie), der Wissenschaft des Stoffwechsels.

Mit seiner Schrift *Der Mensch ist, was er isst*, markiert Feuerbach das Ende einer philosophischen, respektive geschichtsphilosophisch, dimensionierten Anthropologie und den Anfang eines anthropologischen Materialismus, der den Menschen ausschließlich als Gegenstand der empirisch arbeitenden Naturforschung begreift. Seitdem bewegen sich Geschichtsphilosophie und Anthropologie auf unterschiedlichen, wenn nicht sogar auf entgegengesetzten Pfaden. Daran ändert auch nichts die sogenannte Periode der *Philosophischen Anthropologie* während der Weimarer Republik, die mit Autoren wie Arnold Gehlen, Helmuth Plessner und Oswald Spengler verknüpft ist, deren Lehrstühle allesamt in der empirisch arbeitenden Soziologie beheimatet waren. Ihre anthropologischen Entwürfe stehen bei aller Unterschiedlichkeit einem naturwissenschaftlichen, biologischen Verständnis vom Menschen näher als einem (geschichts-)philosophischen und verzichten mit der Negation einer über das biologische Dasein hinausgehenden menschlichen Existenz zugleich auf die geschichtliche Welt als Raum der (moralischen) Höherbildung. Geschichte, wie wir sie uns als periodisches oder zyklisches Kontinuum denken, gibt es aus biologischer Sicht nur als Vorstellung, nicht als Realität, womit die

geschichtsphilosophische Frage nach der Bestimmung des Menschen oder dem Ziel der Geschichte auch erledigt ist.

Die aus dem unphilosophischen Verständnis der menschlichen Natur sich entwickelnden Unterabteilungen der Anthropologie wie Rassenkunde und Eugenik brachten nun aber nicht die naturalistische Anthropologie in Verruf, die aus allgemeinen Prinzipien des Lebens Erkenntnis- und Handlungsprinzipien ableitet, sondern die Geschichtsphilosophie, deren Tendenz es sei, ungelöste Probleme der Gegenwart entweder als Resultat einer gescheiterten Geschichte zu begreifen oder in eine unbestimmte geschichtliche Zukunft auszulagern (Volker Gerhardt). Die kritische Theorie, die als einzige der Geschichtsphilosophie die Stange hielt und sie gegen den geschichtslosen Naturalismus und Existentialismus in Anschlag brachte, ist aus Sicht der sprachphilosophischen und metaethischen Diskurse der Gegenwart, auch in Gestalt ihrer wirkmächtigsten Periode als Frankfurter Schule, nur eine unbedeutende Episode innerhalb der Geschichte der Philosophie und ohne systematischen Wert.

Aus der Sicht eines selbstgenügsamen philosophischen Rationalismus gibt es wohl eine Geschichte der Philosophie, eine Geschichte der unterschiedlichen Epochen, Kulturen und Nationen oder auch eine Universalgeschichte, die aber allesamt, um geschrieben zu werden, keiner geschichtsphilosophischen Implikationen bedürfen. Genauso wenig wie eine zeitgemäße Anthropologie ein nur geschichtlich einzulösendes Ziel wie die Humanisierung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse vor Augen haben müsse, um die Sonderstellung des Menschen in der Natur zu bestimmen, genau so wenig sei die Geschichtsschreibung auf einen Plan verwiesen, um Kontexte herzustellen. Aus der Perspektive der historisch philosophischen oder genetisch kritischen Methode, die Ludwig Feuerbach vor seinem Bruch mit der Metaphysik anwandte (Leibniz, Von Bacon bis Spinoza, Das Wesen des Christentums), kommt Geschichtsschreibung dagegen nicht ohne ein spekulatives Moment aus. Es könne, so Feuerbach, keine Geschichte, respektive keine Geschichte der Philosophie, jenseits eines eigenen philosophischen bzw. erkenntnistheoretischen Standpunkts geschrieben werden, der wiederum Ausdruck seiner Zeit, also historisch vermittelt sei. Zu Ende gedacht, bedeutet dies nichts anderes, als dass die Geschichtsphilosophie der Geschichtsschreibung als Wissenschaftstheorie vorgelagert ist, nicht nur im Hinblick auf die Kontextualisierung bisheriger Geschichte, sondern auch im Hinblick auf die Erkenntnis von Tendenzen der Gegenwart, die in die geschichtliche Zukunft hineinreichen. Geschichte ohne Geschichtsphilosophie wäre ohne Zukunft, so wie die anthropologische Forschung ohne Berücksichtigung der Geschichtlichkeit, also der (unbestimmten) Bildsamkeit des Menschen, ihn um sein Potential und damit auch um seine Möglichkeit der Humanisierung/Moralisierung brächte.

Dieses Potential zu heben, haben die Aufklärer den Pädagogen zgedacht und als pädagogisches Ziel vorgegeben. Ginge es dem Pädagogen nur um die Vermittlung der jeweils erforderlichen Kulturtechniken, bedürfte es genaugenommen keiner Wissenschaft von der Erziehung des Menschen. Eine Wissenschaft des Unterrichtens, die verschiedene didaktische Modelle im Hinblick auf ein effizientes In- und Outputverhältnis erprobt, wäre ausreichend. Eine Anthropologie ohne Rücksichtnahme auf das zugegebenermaßen der Geschichtsphilosophie entnommene spekulative Bildsamkeitsaxiom – spekulativ deshalb, weil es davon ausgeht, dass die bisherige Bildungsgeschichte des Menschen seine ganze Natur noch nicht bloßgelegt hat – würde den Menschen um seine Zukunft bringen, die nur als unbestimmte, als bildungsgeschichtlich noch hervorzubringende Zukunft in seiner Verantwortung liegt.

Darum geht es um mehr als um die Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie in Zeiten der Fundamentalontologie auf der einen und einer evolutionären Pädagogik auf der anderen Seite. Es geht um das pädagogische Ethos, das sich kaum entfalten kann, wenn das Kind als eine den evolutionären und entwicklungspsychologischen Vorgaben entsprechende formbare Masse verstanden wird. Um den heranwachsenden Menschen zu bilden, so dass er auch in ein reflexives Verhältnis zu seiner unmittelbaren Gegenwart treten kann, braucht der Pädagoge genau dieses Ziel als Zweck seines Handelns vor Augen. Ob er dieses Ziel erreicht, wird er in den meisten Fällen nicht wissen, denn nach einer gewissen Zeit trennen sich die Wege von Lehrer und Schüler. Aber dass ohne diese Zielvorgabe pädagogisches Handeln dem Schüler gegenüber unredlich und aus Lehrerperspektive sinnlos wäre – warum sollten sich Lehrer und Schüler den Mühen der Bildung aussetzen, wenn die Natur, evolutionär betrachtet, ihren Gang so oder so, mit oder ohne pädagogisches Zutun, geht – dürfte jedem Menschen, der in pädagogischer Beziehung steht, deutlich sein.

Literatur:

Ch. Darwin: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (1859). Chicago 1952.

F. Engels: Dialektik der Natur. Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen (1876). In: Marx-Engels-Werke. Berlin 1969 ff. Bd. 20.

L. Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1836). In Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 3.

Ders. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 9.

Ders. Das Wesen des Christentums (1841). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. V.

Ders. Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums“ (1842). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 9.

Ders. Thesen zur Reformation der Philosophie (1843). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 9.

Ders. Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 9.

Ders. Über das „Wesen des Christentums“ in Beziehung auf Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (Replik) von 1845. In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 9.

Ders.: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 10.

Ders.: Die Naturwissenschaft und die Revolution (1850). In: Gesammelte Werke. A. a. O. Bd. 10.

J. A. de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines (1853–56). Dt. Die Ungleichheit der Menschenrassen. Berlin 1935.

G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807). Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt 1975. Bd. 3.

Ders.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Dritter Teil (1830). In: Theorie-Werkausgabe. A. a. O. Bd. 10.

J. G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Bd. I (1784). Berlin/Weimar 1965.

M. Hundt: Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis. Leipzig 1501.

I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: Theorie-Werkausgabe. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1968. Bd. XI.

Ders.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: Theorie-Werkausgabe. A. a. O. Bd. VII.

Ders.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). In: Theorie-Werkausgabe. A.a.O. Bd. XII.

K. Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. München 1928.

G. Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein (1923). Neuwied 1968.

K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: Werke in sechs Bänden. In: Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. H.-J. Lieber u. P. Fürth. Darmstadt 1981. Bd. 1. Bd. 1.

K. Marx u. F. Engels: Die deutsche Ideologie (1846). Marx-Engels-Werke (MEW). Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED (1956–1990). Bd. 3.

J. Moleschott: Die Physiologie der Nahrungsmittel. Ein Handbuch der Diätetik. Darmstadt 1850.

U. Reitemeyer: Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft. Frankfurt 1988.

Dies.: Perfektibilität gegen Perfektion (1996). Münster 2013 (Zweite Auflage). Dies.: Bildung und Arbeit zwischen Aufklärung und nachmetaphysischer Moderne. Würzburg 2001.

Dies.: Der entleibte Mensch. In: Ludwig Feuerbach (1804–1872). Hrsg. v. U. Reitemeyer, T. Shibata u. F. Tomasoni. Münster 2006.

Dies.: Umbruch in Permanenz. Eine Theorie der Moderne zwischen Junghegelianismus und Frankfurter Schule. Münster 2007.

Dies.: Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Wendepunkte. Münster 2019.

J.-J. Rousseau: Discours sur L'Origine et les Fondements de L'inégalité parmi les Hommes (1754). In: Schriften. A. a. O. Bd. I (Zweiter Diskurs).

Ders.: „Émile“ oder über die Erziehung (1762). Paderborn 1985 (7. Aufl.).

M. Stirner: Der Einzige und sein Eigentum (1844/45). In: Max Stirner. Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. In: Max Stirner – Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. Hrsg. v. H. G. Helms. München 1970 (dritte Auflage).

W. Wundt: Neuere Leistungen auf dem Gebiete der physiologischen Psychologie. In: Vierteljahrsschrift für Psychologie, Psychiatrie und gerichtliche Medicin 1867. Band 1.

Ders.: Grundzüge der physiologischen Psychologie (1874). Leipzig 1908–11 (sechste Auflage).

Ders.: System der Philosophie. Leipzig 1889.

Ders.: Probleme der Völkerpsychologie. Stuttgart 1921 (zweite Auflage).