

In this article, the Philosopher and essayist Jon Helleenes ask the question: What is a human being? Once the answer to this question was obvious; humans were beings created in the image of god. Today the answers are more diverse. The human can be both a biological machine, or a rational egocentric actor. This article concerns Plessner and his work on defining the human. Plessner, as an anthropologist, claimed it near impossible for humans to be able to define themselves. Still, a definition was to a certain extent possible through what Plessner called Philosophical Anthropology. That is an anthropology disconnected system-metaphysics characteristic of modern science. Plessner sought to interpret empirically derived knowledge, in a philosophical way. This Philosophical Anthropology never distinguished itself as a field of its own, as it always bore with it central philosophical themes and questions. The discipline was more of a philosophical reaction to the empirical sciences, and challenged traditional perceptions of man. Helleenes discusses the usefulness of Plessners position, and whether or not it can be regarded as a blind alley in seeking an answer to the question "What is a human being?"

FILOSOFISK ANTROPOLOGI À LA PLESSNER

Av Jon Helleenes

På spørsmålet «kva er mennesket?» var svaret ein gong opplagt: Mennesket er eit vesen som er skapt i Guds bilde. I dag finst det heilt andre typar svar, til og med eit som er slik: Mennesket er ein biologisk maskin, styrt av ein evolusjonært oppstått nevro-computer. I og med marknadsliberalismen er det også høgkonjunktur for ideen om at mennesket er ein rasjonell, nyttekalkulerande og egosentrisk aktør. På spørsmålet «kva (slags fenomen) er mennesket?» er der naturlegvis ei rad andre svar i tillegg. Det er berre det at desse ikkje lenger dominerer i media og i det allmenne snakket. For om lag 25 år sidan heitte det seg til dømes at mennesket er eit sosialt vesen, forma av sosiomaterielle faktorar og kulturelle mønster. Det finst framleis teoretikarar som seier dette, dei er ikkje utdøydd. Men dei har ikkje "tidsånda" på si side lenger. Dei møter ikkje same breie aksept for påstanden sin om at det meste er samfunnsmessig bestemt, at alt, eller nesten alt, ligg i dei sosiale relasjonane. Det er blitt meir vanleg å tru at alt, eller nesten alt, ligg i den genetiske koden. Men det er dumt å forveksle populariteten til ein bestemt teori om mennesket med at den er rasjonelt grunnlagt eller verifisert.

Jakta etter vesensdefinisjon

Idehistoria frå antikken og fram til i dag byr på ei mengd forsøk på å svare på spørsmålet om mennesket i ein såkalla vesensdefinisjon. Lista over forsøka kan bli lang: Mennesket er ein fjørlaus tofoting; mennesket er eit fornuftig dyr (*animal rationale*), eit politisk dyr; mennesket er det einaste levande vesenet som driv med overtaling/ overtyding av artsfrendane sine, det er eit retorisk dyr (*animal rhetoricum*); mennesket er det einaste levande vesenet som kan setje tommelen i opposisjon til dei andre fingrane; mennesket er eit vesen som kan le (*homo ridens*); mennesket er eit vesen som har medvit om sin eigen førekomst i verda, det einaste levande vesenet som veit om sin eigen føreståande død, det einaste levande vesenet med religion (*homo religiosus*); mennesket er det metafysiske dyret (*animal metaphysicum*); mennesket er det institusjonsbyggande dyret; mennesket er dyret med teknologi (*homo faber*); mennesket er det einaste dyret med kulturbestemte kjønnsroller, det einaste med incest-forbod; mennesket sitt vesen ligg i negasjonen (evna til å seie nei) - «der Mensch ist der Neinsagenkönner» osv.

Det er vel liten grunn til å prøve å gjere denne lange lista endå lengre. Men lengda seier ein del om kor vanskeleg det er å finne ein presis karakteristikk av mennesket som fenomen. Den tyske filosofen og antropologen Helmuth Plessner har eit godt poeng når han framstiller det som umulig for mennesket å hente seg sjølv inn i ein vesensdefinisjon. Ingen definitiv karakteristikk, inga endegyldig bestemming eller oppsummering er mulig, for mennesket overskrir stadig seg sjølv gjennom produksjon, refleksjon, sjølvtolking og sosial praksis. Men ei viss avklaring er oppnåeleg.

Dei tyske pionerane

I Tyskland på 1920-talet kom det i stand ei form for filosofisk antropologi i opposisjon mot den varianten som før var ein del av system-metafysikken. Den kom etter at dei empiriske vitenskapane om menneske og samfunn hadde etablert seg. Pionerane var filosofar, men dei hadde også ein solid bakgrunn frå andre fag. Helmuth Plessner (1892-1982) hadde utdanning i humanbiologi og zoologi. Max Scheler (1874-1928) hadde ei brei og allsidig vitenskapleg orientering. Dessutan var han ein viktig tenkjar innanfor den fenomenologiske rørsla. Dette er dei to som grunnla det som blei filosofisk antropologi i Tyskland. Dei to paradigmatisk verka, som begge kom ut i 1928, er *Die Stufen des Organischen und der Mensch* av Plessner og *Die Stellung des Menschen im Kosmos* av Scheler. Den sistnemnde døydde før Hitler kom til makta, og Plessner emigrerte. Men filosofisk antropologi blei ein respektert disiplin i Tyskland etter 1945. Det var då Arnold Gehlen fekk status som «den tredje store».

Utgangspunktet deira var at den nye disiplinen måtte løyse seg frå ei kvar binding til system-metafysikken og i staden relatere seg til dei empiriske vitenskapane. Dei såg det som sjølvstøtt at berre empirisk gransking kunne gi opphav til konkret kunnskap om menneska, og at humanbiologien, psykologien og samfunnsvitenskapane var relevante disiplinar. I så måte hadde dei tatt inn over seg den såkalla prosedyrale fornuftsoppfatninga og prinsippa i moderne vitenskap.

Moderne vitenskap inneber nøytralisering av dogmatisme og utgjer ein permanent læreprosess som fører til stadig revisjon av teoriar. Fallibilisme, prinsippet om det feilbarlege ved alle hypotesar, og den prosedyrale oppfatninga av fornufta høyrer med som vesentlege moment. I så måte inneber vitenskap institusjonalisert skepsis. I løpet av nytida har filosofien til Descartes og empirisk arbeid innanfor naturvitenskapane ført med seg ei oppfatning av fornufta som legg vekt på framgangsmåte eller metode, kort sagt: prosedyre. **Ut frå den prosedyrale tenkjemåten ligg ikkje rasjonaliteten i realiteten sjølv, berre i framgangsmåtane**, og at framgangsmåtane er rasjonelle, viser seg gjennom det eventuelle vitenskaplege framsteget. Innanfor empirisk vitenskap får teoriar ein hypotetisk status. Ein teori har aksept i forskarfellesskapet så lenge konsekvensane av teorien gir grunn til det, for eksempel ved at den er empirisk fruktbar og ikkje blir falsifisert gjennom eksperimentelle testar. Den fallibilismen som er knytt til vitenskapleg arbeid, er uforeinleg med den form for definitiv innsikt som filosofien gav seg ut for å kunne gi, så lenge den var opphengd i system-metafysikken. Plessner gikk aktivt inn for å kople antropologien av frå system-metafysikken.

Ein reaktiv disiplin

I den filosofiske antropologien galdt det å tolke den kunnskapen dei empiriske menneskevitskapane kom fram til, siktemålet var å utleggje resultatane på ein «filosofisk» måte. Plessner kalla det som kom i stand for ein perifer disiplin, den var perifer i høve til både filosofien og den empiriske vitenskapen. Likevel meinte han at den kunne utføre ei viktig filosofisk oppgåve.

Kva eigenskapar individ av arten homo sapiens har, og kva livsformer arten har utvikla, er det menneskevitskapane som kan uttale seg om, og dei gjer det i form av fallible, empiriske utsegner. For Plessner var det derimot spørjemåten som kjenneteiknar den filosofiske antropologien, og dei filosofiske spørsmåla er av dette slaget: Korleis skal vi menneske oppfatte oss sjølve på bakgrunn av det vi no veit? Kven er vi? **Den filosofiske antropologien søkjer avklaring av eit slags identitetsproblem med normativ og praktisk innbør**. Det er for eksempel opplagt at det ikkje kan finnast noko empirisk-vitenskapleg svar på spørsmålet om kor vidt omgrepet om menneskeverd (enno) er meiningsfullt. Det er eit filosofisk spørsmål. Plessners ide var at den filosofiske antropologien skulle vere ei gransking av mennesket, i ei praktisk

innstilling, med eit fortolkande (hermeneutisk) og identitetsavklarande siktemål. Denne aktiviteten skulle heile tida få si kritiske korrigerings i konfrontasjon med dei empiriske disiplinane.

Den filosofiske antropologien - i tysk utgåve frå 1920-talet og framover - driv altså gransking og refleksjon i grenselandet mellom filosofi og empirisk menneskevitskap. Materialet for det filosofiske arbeidet er henta frå vitenskapar som biologi, psykologi, sosialantropologi (tidlegare: etnografi), arkeologi, lingvistik, sosiologi osv. Følgjeleg kunne denne typen filosofi først bli til *etter at* det hadde kome i stand slike vitenskapar, og *etter at* dei alle hadde nådd eit relativt høgt nivå. Berre av den grunn er det klart at dette er noko kvalitativt anna enn det som blei kalla filosofisk antropologi tidlegare, for eksempel på slutten av 1700-talet. Trass i det spesielle materialet sitt skil ikkje den filosofiske antropologien til Plessner og Scheler seg ut frå filosofien, dvs. den konstituerer seg ikkje som eit eige fag slik som sosialantropologien, men ber heile tida med seg den sentralfilosofiske problematikken, i den monn den finst, og Plessner og Scheler meinte at den finst. Disiplinen utgjer blant anna ein filosofisk reaksjon på dei empiriske granskingsresultata som utfordrar dei tradisjonelle forestillingane om kva eit menneske er. Slike utfordringar har det jo vore mange av. Det er nok å minne om det kulturelle raset som blei løyst ut gjennom Darwin, evolusjonsteorien og læra om nedstamminga til arten homo sapiens.

I framstillinga si av den filosofiske antropologien i Tyskland i perioden 1945 til ca. 1970 brukar Jürgen Habermas (1973:92) termen 'reaktiv disiplin'. Den filosofiske antropologien er reaktiv på det viset at den føreset noko anna enn seg sjølv, nemleg dei empiriske menneskevitskapane, og dette andre er det primære. Det er dét disiplinen reagerer på og forhold seg til gjennom fortolking og refleksjon. Habermas peikar på den status-endringa som skjer ved dette. Filosofien har ikkje her nokon overordna posisjon. Den må ta inn over seg dei kjennsgjeringane som dei empiriske menneskevitskapane ber fram. Den er ikkje fundamental i nokon forstand. Den eksisterer berre som eit systematisk forsøk på å samle tankane ved å kombinere ulike informasjonar frå dei relevante natur- og samfunnsvitskapane. Oppgåva er for eksempel den å finne ut kva som er og kva som ikkje er råkande allmenne karakteristikkar av menneska, ikkje i form av utsegner om ein ahistorisk menneskenatur, men på det aktuelle stadiet av kunnskap.

Det ikkje fastlagde (fullprogrammerte) dyret

I *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) skriv Plessner at mennesket har ein «eksentrisk posisjon». Og det betyr at det ikkje har skjedd noka fullstendig tilpassing hos mennesket til miljøet gjennom den biologiske evolusjonen, slik det har skjedd med dei andre dyreartane. Det manglar ein fastlagd organisk omgivnad («Umwelt»). Rett nok prøver mennesket å finne ein fast posisjon, det bind seg til den og utviklar relasjonar av ymse slag. Men refleksjonen kjem forstyrrende inn i alt som er umiddelbart, og det blir verande

eit «distansevesen». Mennesket er «eksentrisk» i forhold til både verda og seg sjølv. Gjennom handling flettar det seg inn i verda, men refleksjonen fører det ut igjen.

Det finst ein del gjennomgangsmotiv hos dei filosofiske antropologane: Sansane til mennesket er ikkje korrellerte med ein bestemt, avgrensa omgivnad. Derimot har dyra reaksjonsmåtar og åtferdsmønster som er artsspesifikke; der er visse ting dei reagerer på, andre ikkje; dei er i omgivnaden sin på ein sikker, instinktiv og veltilpassa måte. Hos menneska er instinkta svake, men driftsoverskotet stort. Dessutan er organa mykje mindre spesialiserte enn hos dyra. Hans Skjervheim illustrerer dette med skilnaden mellom ei ørneklø og ei menneskehand: «Ørnekløa er eit spesialisert organ, vel eigna til å gripa og halda fast byttet, som er mindre dyr og fuglar. Men det er mange ting ørnekløa ikkje høver serleg til. Ho er ikkje serleg eigna til å utføra mekaniske konstruksjonar, heller ikkje til å slå med, til å halda ei skei med eller til å hjelpa kalvar til verda. Alt dette og mykje meir er menneskehand eigna til, utan å vera spesielt eigna til nokon av delane; den er ikkje eit spesialisert organ på same måten som ørnekløa» (Skjervheim 1996:156). Ein del eigenskapar som er typiske for menneskekroppen - skalleform, munnstilling, skapnaden til hender og føter - finst også hos visse apar, men her berre på fosterstadiet. Hos dei høyrer altså dette mønsteret berre til eit overgangsstadium, men hos mennesket blir den verande.

Moment av det slaget eg har nemnt no, kan fort løyse ut spekulasjonar om at det nettopp er dei biologiske «manglane» til menneskearten - manglande instinkt, organspesialisering og miljøtilpassing - som har gjort mennesket til «kulturvesen». Iallfall kan vi seie med Plessner at mennesket ikkje blir bore oppe av livet slik andre dyr blir, men må sjølv **føre** livet sitt. Og livsførsla skjer ved hjelp av institusjonar og artifakt. Det å vere kunstig eller artifiisiell er «naturleg» for vår art. Mennesket formar og omformar seg sjølv gjennom endringar av den samanhengen det til ei kvar tid eksisterer innanfor.

Det er uråd for mennesket å hente seg sjølv inn i ein vesensdefinisjon. Ingen definitiv karakteristikk, inga endegyldig bestemming er oppnåeleg, slik Plessner ser det. Eit forsøk i denne retninga vil alltid skje innanfor ei referanseramme, men dei referanserammene som kulturen vår kan by på - religionen, etikken, vitskapen osv. - er ikkje endegyldige. Dei er sjølve menneskeskapte, produkt av praksis ned gjennom historia.

Nietzsche-ordet om at mennesket er «das nicht festgestellte Tier» - det ikkje fastlagde dyret - blei nærmast eit motto for disiplinen. Karakteristikken går ut på at mennesket er «uferdig» frå naturen si side, og at det må «vidareføre» seg sjølv utan at det finst noka sikker oppskrift for korleis dét skal gjerast. Mennesket er slik det er blant anna i kraft av den måten det sjølv definerer seg på. Men her kan det gå vill og bli offer for illusjonar.

Teorimangfald og makt

Det som ter seg som *ein* «ting» i livsverda, kan bli oppfatta som fleire *ulike* «ting» i vitskapssamfunnet. Eller med andre ord: Det kan bli gjenstand for ulike tilnærmingar og utforska av ulike vitskapar. For eksempel kan fleire vitskapelege disiplinar vere aktuelle med omsyn til utforsking av vatn: kjemi, økologi, biologi, geopolitisk orientert samfunnsgeografi med meir. Alle kan gi opphav til teoriar som i ein rimeleg forstand er haldbare, men teoriane er ueinsarta.

Denne forma for teorimangfald er eit viktig emne i vitskapsteorien, og ein som har drøfta det grundig over ein lang serie publikasjonar, er Gunnar Skirbekk. Også i boka *Den filosofiske uroa* (2005) tar han opp «den vitskapsteoretiske perspektivismen», og han får fram eit særeige maktproblem: Utanom-vitskapelege faktorar kan føre til at ein av dei relevante disiplinane får eit slags monopol i høve til saka, mens andre, like relevante disiplinar blir skyvde i bakgrunnen. Skirbekk framhevar behovet for reflektiv fagkritikk: «Det er også viktig fordi det i eit samfunn med ulike interesser og maktrelasjonar vil vere eit permanent behov for å fokusere på spørsmålet om korleis ulike faglege perspektiv set seg gjennom i ulike samanhengar, til fortrengsel for andre faglege perspektiv som også er sakleg relevante. Den disiplinbaserte perspektivismen kan lett ta form av dominans ved bestemte perspektiv, både som forståingshorisont i den offentlege meiningsdanninga og som premiss for politiske vedtak og praktiske tiltak, og som bakgrunn for handlingane hos kvar og ein av oss» (Skirbekk 2005:119).

Dette er naturlegvis høgaktuelt i samband med spørsmålet «kva er mennesket?», for her er det mange disiplinar som har fagleg legitim rett til å melde seg på med sine respektive svar. Vi kan plassere dei langs eit kontinuum med biologiske disiplinar ved det eine ytterpunktet og humaniora-disiplinar ved det andre via ymse former for psykologi (åtferdsteori, kognitiv psykologi, sosialpsykologi, psykoanalyse m.m.) og dessutan sosialantropologi, sosiologi og heile serien av samfunnsvitskapar. Dersom vi seier at alle, eller nesten alle, produserer viktig kunnskap, reiser det seg eit problem: Det finst ikkje eitt vitskapsbasert svar på spørsmålet «kva er mennesket?», det finst mange. At svara også er ueinsarta, inneber at det, vitskapsteoretisk sett, ikkje kan finnast noko samla eller einskapleg svar som artikulerer kva mennesket eigentleg er. Søkinga etter ei einskapleg teoretisk innsikt som gjeld «heile» mennesket, må vel då seiast å vere basert på eit mistak. Dermed er også den filosofiske antropologien eit blindspor. Eller?

Det som talar for å vere atterhaldande med ein slik negativ konklusjon, ligg i det eg alt har vore inne på, nemleg at den tyske skolen frå første stund framheva at det fanst mange vitskapar om mennesket, og at ingen av dei hadde tolkingsmonopolet. Plessner var dessutan ein kritikar av den metafysiske jakta etter vesensdefinisjon, altså svaret på spørsmålet: kva er mennesket eigentleg og djupast sett? På det finst det berre pseudo-svar, meinte han. Dette er bakgrunnen for at somme har utnemnt Plessner til skeptikar. Likevel blei

han verande på det antropologiske feltet. Kvifor? I staden for å påstå at eg veit kva svaret er, skal eg seie litt om kva eg trur ein Plessner-disippel kan yte i dag.

Kritisk tenking

Den tenkte Plessner-disippelen kan for eksempel gjere seg til ein som formidlar mellom ulike ekspertkulturar som driv med menneskevitskap, og mellom slike ekspertkulturar og eit allemennt publikum. I denne formidlingsrolla er Plessner-disippelen særleg på vakt mot tendensen til å definere mennesket på ein snever måte. Han framhevar at vi menneske har endra oss gjennom produksjonsmåten, kulturelle innovasjonar, sjølvtolking og sosial praksis ned gjennom tida, og at vi framleis er undervegs. Han skjerpar medvitet om det eg, med tilvising til Skirbekks analyse, har kalla maktproblemet.

Korleis vil han stille seg til dei som oppfattar mennesket som ein biologisk maskin, styrt av ein evolusjonært oppstått neurocomputer? I perspektivet til dei som står for ein variant av fysikalistisk og reduksjonistisk naturalisme, er all tankeaktivitet, liksom alle andre psykiske prosessar, sideverknader av prosessar i hjernen, dvs. av naturhendingar. Det langsiktige håpet deira er at det ein dag vil finnast ein fullt utvikla nevrovitskap som er i stand til å forklare og predikere (forutseie) alle typar menneskeleg aktivitet, inkludert det som går for å vere tankar. Målet er å hente kunnskapsteorien inn i naturvitskaplege kategoriar ved å redusere utsegner om vilkåra for gyldig kunnskap til utsegner om korleis hjernen verkar.

Konfrontert med ein slik filosofi vil Plessner-disippelen naturlegvis ikkje kome med innvendingar mot biologisk og nevrovitskapleg utforsking av mennesket i og for seg. Han vil tvert om framheve at det er viktig å kunne forklare korleis hjernen fungerer, kva slags fysiologiske prosessar som går saman med tenking, og kva slags intellektuelle og/eller emosjonelle evner som forsvinn ved kva slags hjerneskode. Når det er slikt som er emnet, er det mangt ein må sjå bort frå av metodologiske grunnar. I denne spesielle vitskaplege konteksten er det fruktbart å betrakte mennesket som om det fullt ut er ein organisme eller eit organsystem. Her, innanfor desse grensene, kan det altså vere på sin plass med reduksjonisme. Det kontroversielle ligg derimot i det å eventuelt gjere den metodologisk motiverte utgreisinga av oppleving, sjølvmedvit og intellekt til noko mykje meir, nemleg til ein del av ein overordna ontologi, dvs. ei lære som grensar ut det som berre eksisterer tilsynelatande, og som gir seg sjølv retten til å definere kva som djupast sett er reelt. Då flyttar ein seg frå det vitskaplege nivået til det metafysiske. Om lag slik vil ein Plessner-disippel argumentere.

Det omgrepet om metafysikk det dreiar seg om i ein samanheng som denne, er det som høyrer til i tradisjonen frå Aristoteles og dei aristoteliske skolastikarane i mellomalderen. Metafysikk i denne tydinga går ut på å finne ut kva som djupast sett eksisterer og er verkeleg, og kva som i siste instans er Den Korrekte

Forklaringsmåten. Den tar mål av seg til å vere ein rasjonelt basert teori av eit fundamentalt, generelt, overordna og sikkert slag. Kort sagt: Supervitskap. Pretensjonen har naturlegvis vist seg å vere altfor stor. I løpet av nytida braut prosjektet saman under den enorme bevisbøra.

Det finst ingen supervitskap lenger, heller ingen superfilosofi. Det finst berre fallible prosedyrar og teorianar, og dei endrar seg over tid. I løpet av det 20. hundreåret har denne vitenskapsteoretiske innsikta breidd seg i vitenskapskulturen. At det fallible ved all vitenskap ikkje er veikskap, men styrke, har fleire enn Karl Popper gjort klart.

Likevel skjer det av og til ideologiske vekkingar, også i vitenskapssamfunnet. Då kan det forme seg ei rørsle bak det som blir lansert som den djupe og overordna Vitenskapen om mennesket. Ei slik rørsle har vi i dag, og variantar av reduksjonistisk naturalisme breier seg. I ein slik situasjon vil ein Plessner-disippel vere ein som minner om at det som skjer, ikkje er vitenskapleg utvikling, men regress til eit førvitenskapleg, metafysisk nivå.

Ein disiplin med praktisk sikte

Min eigen konklusjon ut frå dette er at ingen einskild disiplin eller teoretisk vitenskap kan ta over det tolkingsmonopolet som den skolastiske metafysikken hadde tidlegare, og at det ikkje finst noko endegyldig *teoretisk* svar på spørsmålet «kva er mennesket?». Likevel finst det *praktiske* samanhengar der ein vanskeleg kan unngå å forhalde seg til "heile mennesket", der ideen om menneskeverd blir sett på prøve, og der det gjeld å unngå politiske mistak med store konsekvensar. Der kan det finnast dårlege svar på spørsmålet om mennesket - svar som kan føre galt av stad. Kritisk tenking vil då vere praktisk viktig. Eg trur at ein som har gått vegen om filosofisk antropologi à la Plessner, vil kunne fungere som ein fornuftig kritikar i slike samanhengar. Han vil ikkje kunne peike ut det "rette" svaret på spørsmålet om mennesket, men han vil kunne motverke at dei minst fornuftige får oppslutnad. Han vil minne oss om at vi menneske er refleksivt tilgjengelege for oss sjølve, og at sjølvforståinga vår har praktiske konsekvensar, noko som to sentrale samtidsfilosofar har gjort til viktige innsikter: Både hos Karl-Otto Apel og Jürgen Habermas finn vi ein dialektisk ide om at filosofien er ein stad for samlande refleksjon i deltakarperspektivet, og at den er forplikta på praktisk orientering. Det er også ein ide som gir eit poeng til filosofisk antropologi. Som *teoretisk* disiplin høyrer den filosofiske antropologien fortida til. Som disiplin med *praktisk sikte* kan det hende den har ei framtid.

Litteraturreferansar

- Habermas, J. 1973: „Philosophische Anthropologie“, i: *Habermas, Kultur und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Plessner, H. 1928. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin und Leipzig.
- Plessner, H. 1941. *Lachen und Weinen*. Bern: Verlag Francke; først òg i: Plessner (1970).
- Plessner, H. 1970. *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- Plessner, H. 1980 – 1985. *Gesammelte Werke in 10 Bänden*, hg. von G. Dux, O. Marquard, E. Ströker. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Scheler, M. 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt; først òg i: Scheler, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Bonn. Bouvier Verlag, 1976.
- Schnädelbach, H. 1983. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Skirbekk, G. 2005. *Den filosofiske uroa*, Oslo. Universitetsforlaget.
- Skjervheim, H. 1996. *Deltakar og tilskodar og andre essays*, innl. ved A. Aarnes, Oslo: Aschehoug; første utg. Oslo: Grundt-Tanum 1976.