

Personalität – Tätigkeitstheorie als politische Anthropologie. Wie modern ist die Tätigkeitstheorie?

Volker Schürmann

Das Anliegen des Textes ist das der gemeinsamen Selbstverständigung über die Tätigkeitstheorie. Sie wird hier als Anthropologie aufgewiesen. Die vertretene These ist dreiteilig. In die Tätigkeitstheorie geht a) notwendig eine Bestimmung des Unterschieds von organismischer und menschlicher Tätigkeit ein. Die Tätigkeitstheorie bestimmt diese anthropologische Bestimmung b) notwendig re-konstruktiv, d.h. in anti-naturalisierender Absicht rückschließend von menschlicher Tätigkeit aus. Sie ist deshalb aber c) gleichwohl keine aprioristische Vernunft-Philosophie, sondern spekulativ-politische Anthropologie im Sinne Plessners.

Das Anliegen dieses Vortrags ist das der gemeinsamen Selbstverständigung. Mein Thema ist nicht, welche empirischen, theoretischen und/oder politischen Probleme wir wie mit der Tätigkeitstheorie lösen können, sondern ist eine Anfrage gleichsam von Außen: Warum lösen wir denn diese Probleme gerade mittels der Tätigkeitstheorie? Warum setzen wir auf die Karte Tätigkeitstheorie? Und was bedeutet das eigentlich spezifisch – z.B. im Vergleich zu Verhaltens- oder Handlungstheorien, oder auch im Vergleich etwa zu Systemtheorien?

So zu fragen, ist einerseits ein wenig Luxus – als hätte man sonst keine Probleme! Andererseits gerät solches Fragen sehr leicht in die schlechte Tradition orthodoxer Gemeindebildung; hinter der vorgeblichen Einladung zur Selbstverständigung verbirgt sich zu oft nur mühsam der Gestus eines Politbüros, Abweichungen vom rechten Pfad diagnostizieren zu wollen. Vorab bleibt mir da nur eine Beteuerung: Mir geht es angesichts einer Pluralität von theoretischen Entwürfen innerhalb und außerhalb der Tätigkeitstheorie tatsächlich um Selbstverständigung.

Der Ausgangspunkt

Gelegentlich ist unklar, was genau wer von uns unter *Tätigkeitstheorie* versteht. Es kommen ja ganz verschiedene kanonische Texte, verschiedene Autoren und auch verschiedene Lesarten derselben Texte in Frage. Das alles soll an dieser Stelle nicht thematisiert sein. Ich selber beziehe mich auf Vygotskijs Krise (*Vygotski 1927*), auf Leont'evs *Probleme der Entwicklung des Psychischen* (Leont'ev 1959 [russ.]) sowie auf *Tätigkeit – Bewusstsein – Persönlichkeit* (Leont'ev 1979), auf einen Aufsatz von Rückriem und Messmann (Messmann & Rückriem 1978), sowie auf Lehrveranstaltungen bei Gerd Mannhaupt und Manfred Holodyski.

Mein Ansatzpunkt ist nicht dieser unterschiedlich mögliche Textkorpus, den jede und jeder Einzelne von uns mit der Tätigkeitstheorie in Verbindung bringt – wahrlich ein Anlass für Selbstverständigungen –, sondern vielmehr der Umstand, dass sich *Tätigkeit* in der Tätigkeitstheorie auf verschiedene Sachverhalte bezieht: Das Wort kann sich auf besondere Tätigkeiten beziehen – psychische Tätigkeit, Lern-Tätigkeit, Arbeits-Tätigkeit –, aber auch auf menschliche Tätigkeit generell, dann im Unterschied zu organismischer Tätigkeit – und das wiederum sagt schon mit, dass *Tätigkeit* sich mindestens bei Leont'ev auch auf den Bereich des Lebendigen insgesamt beziehen kann. – Hinzu kommt der Unterschied, einmal den jeweiligen Gegenstand zu bezeichnen, zum anderen das Erklärungsprinzip, also den Grund, warum und inwiefern die Tätigkeitstheorie das jeweilige Tun eben als Tätigkeit fasst.

Wenn man diesen Befund in der Sache ernst nimmt, dann ist eine nominalistische Lösung ausgeschlossen. Die Unterschiede in der Bedeutung von *Tätigkeit* sind dann nämlich nicht einfach verschiedene *label*; sie lassen sich nicht definitorisch festlegen und dadurch voneinander fein säuberlich abgrenzen. Zur Bedeutung von Tätigkeit gehört intrinsisch eine Abgrenzung, diese-und-nicht-jene Form von Tätigkeit zu meinen. Zur personalen Lerntätigkeit etwa gehört intrinsisch dazu, dass es eben das Lernen von Menschen, und nicht eine Tätigkeit von Tieren, meint, und zu menschlicher Tätigkeit gehört ebenfalls intrinsisch, und nicht bloß äußerlich dazu, dass wir Menschen lebendige Naturwesen sind.

In diesem Sinne ist es zunächst einmal einfach ein Befund, und noch keine aufregende These, wenn ich sage: In die Tätigkeitstheorie geht definitiv eine Verhältnisbestimmung von organismischer und menschlicher Tätigkeit ein, und in diesem

ganz basalen Sinn ist die Tätigkeitstheorie eine Anthropologie. Zum rechten Verständnis dieser Aussage gehört dazu, dass der Name „Anthropologie“ hier beliebig austauschbar ist. Es geht hier keinerlei Vorverständnis von Anthropologie ein, sondern gerade umgekehrt: Anthropologie ist jetzt und hier durch jenen basalen Sinn definiert. Dass dies lediglich ein Befund, und noch keine These ist, dokumentiert sich auch in dem Namen, den die Tätigkeitstheorie gemeinhin auch noch führt: eben *kultur*-historische Schule.

Die These

Jener Befund wird dann und dadurch zu einer These, dass der Charakter einer solchen Anthropologie näher bestimmt wird, was jetzt geschehen soll. Die These wird dadurch hier zu einer dreiteiligen:

a) der Befund selber: Tätigkeitstheorie als Anthropologie

b) Tätigkeitstheorie ist eine transzendentalphilosophische bzw. kritische, zuge-spitzt: metaphysisch-spekulative Anthropologie (spekulativ im Sinne Hegels, nicht im Alltagssinne des Ausgedachten)

c) sie ist das im nach-metaphysischen Zeitalter, d.h. im entschieden modernen Sinn – und insofern ist sie politische Anthropologie im Sinne Plessners oder auch im Sinne Gramscis: Das Mensch-sein ist nicht göttlich, naturrechtlich oder durch die Eine Vernunft bereits verbürgt, um von uns lediglich korrekt erkannt zu werden, sondern das, was Mensch-sein ist, ist politisch umkämpft und hegemonial stabilisiert. – Politische Anthropologie in diesem Sinne zielt in keinerlei Sinn auf eine Bestimmung des Gattungswesens *homo sapiens*, sondern liefert eine Charakterisierung von Personalität. Die Bestimmung des Mensch-seins (bei Plessner: Exzentrizität) ist keine Eigenschaft von bestimmten Naturwesen, sondern ein gesellschaftlicher Status. Personalität ist nur in wechselseitigem sich-Anerkennen das, was es ist – Anthropologie zielt auf den Nomos des gesellschaftlichen Miteinander, nicht auf ein den einzelnen Individuen zukommendes naturales Merkmal. Person kann man nicht allein sein. In diesem Sinne steht die Auto-Nomie von Personen zur Debatte. – Anthropologie ist dann Gesellschaftstheorie, und zwar aus der Sicht der Relata gesellschaftlicher Verhältnisse, im Unterschied zur Gesellschaftstheorie i.e.S., die die gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Sicht der Relationen thematisiert.

Die hier vertretene These ist philologisch unbekümmert. Sie will nicht zwingend mit dem Buchstaben der Texte von Vygotskij und Leont'ev verträglich sein, sondern mit dem Geist ihres Ansatzes – was freilich in einem zweiten Schritt dann auch der philologischen Prüfung bedarf. Für den Augenblick ist es eine systematische These dazu, was „kultur-historisch“ heißen kann oder heißen muss oder heißen sollte; es ist der Versuch einer theorie- und philosophiegeschichtlichen systematischen Verortung. Ich konfrontiere die Tätigkeitstheorie mit meinen Interpretationen von Feuerbach, Gramsci und vor allem Plessner. Abkürzend und formelhaft: Menschliche Tätigkeit im Sinne der Tätigkeitstheorie ist personale Tätigkeit, und personale Tätigkeit ist Tätigkeit von Exzentrikern im Sinne von Plessner.

Erläuterung der These

Der Befund ist, *dass* in die Tätigkeitstheorie definitiv eine Verhältnisbestimmung von organismischer und menschlicher Tätigkeit eingeht, und insofern eine Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur, von Natur und Geschichte, von Natur und Gesellschaft. Ich nenne das: In die Tätigkeitstheorie geht eine „anthropologische“ Bestimmung ein.

Die Frage ist dann, *wie* die Tätigkeitstheorie dieses Verhältnis bzw. den Übergang von Natur und Kultur bestimmt. Auf diese Frage will der zweite Teil der These eine Antwort sein und er besagt: Sie bestimmt dieses Verhältnis bzw. diesen Übergang nicht genetisch, sondern eben kultur-*historisch*. Und das wiederum heißt im Kern: Sie bestimmt das Verhältnis von organismischer und menschlicher Tätigkeit nicht primär durch die Analyse des Werdens vom Tier zum Menschen, sondern bestimmt dieses Verhältnis re-konstruktiv, also beginnend mit einer Bestimmung des Person-seins resp. von Gesellschaftlichkeit.

Das systematische Argument dafür ist sehr schlicht: Eine genetische Bestimmung reduziert Geltung auf Genese; aber jede Analyse des Gewordenseins und der Entwicklung von X verlangt bereits eine Bestimmung dessen, was sich da entwickelt. In diesem Sinne muss man schon einen Vorbegriff von Mensch-sein resp. von Gesellschaftlichkeit haben, wenn und falls man die Genese vom Tier zum Menschen untersucht. Anders gesagt: Die anthropologische Bestimmung, die in die Tätigkeitstheorie eingeht, ist eine Bestimmung dessen, was uns Mensch-sein *bedeutet* –

also von Personalität –, und nicht etwa die Angabe eines Merkmals von Mitgliedern der Gattung *homo sapiens*.

Mir liegt nichts an Grabenkriegen, auch nicht an Nostalgie, schon gar nichts an Autoritätsbeweisen. Gleichwohl scheint mir ein Vergleich mit Marx ein wichtiges Argument für die Frage, ob dieses Verständnis von *historisch*, im strikten Unterschied zu *genetisch*, mit dem Geist der Tätigkeitstheorie verträglich ist, die ja immerhin in marxistischer Tradition wurzelt. Und in der Tat ist jenes Verständnis von *historisch* auch das Marxsche Verständnis von Wissenschaft¹ – und deshalb findet sich dort die Formel, dass die Anatomie des Menschen ein Schlüssel zur Anatomie des Affen ist, nicht aber umgekehrt. Alles andere sind Versuche der Naturalisierung, Historisierung, Ontifizierung des Mensch-seins. Eine Bestimmung des Mensch-seins ist niemals pures Ergebnis einer Analyse des Gewordenseins, sondern einer solchen Genese bereits vorausgesetzt.

Hier ist jetzt endgültig die Gefahr des drohenden Tonfalls gegeben, den ich oben ansprach. Hier klingt alles nach dem Gestus, richtige von falschen Tätigkeitstheorien zu sortieren, und insofern droht hier ganz schnell die Exkommunikation durch das Politbüro – und zwar epochal wechselnd, je nachdem, welche Position dort gerade vertreten wird. Zutreffend daran ist immerhin, dass der Sache nach eine Ausschlussbeziehung formuliert ist: entweder historisch oder genetisch. Historisch und ein bisschen genetisch geht nicht – hier geht der Sache nach nur: entweder/oder, und das ist kein alteuropäischer Dualismus, sondern der Logik der Sache geschuldet.

Hier lohnt es deshalb, sich zu verständigen, gegebenenfalls auch, sich zu streiten. Ich folge diesem Kantschen und Marxschen Verständnis – nicht, weil ich Kant und Marx für sakrosankt halte, sondern weil die *politischen* Konsequenzen von Naturalisierungsstrategien m.E. fatal sind. Das kann man exemplarisch an der Naturalisie-

¹ „Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprocesses.“ (Marx 1872, 106; vgl. MEW 23, 89)

rung von *gender* studieren, aber auch anhand des Vortrags von Margarete Liebrand (in diesem Heft).

Die Konsequenz dieses Verständnisses von *historisch* ist klar: Die Analysen zum Tier-Mensch-Übergangsfeld (Kritische Psychologie), die *Theoretische Anthropologie* von Georg Litsche, viele Ansätze von Wolfgang Jantzen („Am Anfang war der Sinn“) sind logisch-systematisch sekundär – sie können selber immer nur re-konstruktiv vom bereits eingenommenen Standpunkt des Mensch-seins resp. von Gesellschaftlichkeit aus verfahren. Und dann gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder solche Ansätze wissen um diesen ihren re-konstruktiven Charakter – dann hat dies sicht- und spürbare Unterschiede, die ein genetisches von einem (hier terminologisch so genannten) genealogischen Verfahren unterscheidet; oder aber sie unterstellen implizit oder explizit, die Bestimmung des Mensch-seins sei lediglich das Ergebnis dieser empirisch-theoretischen Rekonstruktion ☐ dann handelt es sich um nichts weiter als um die Herrschaftstechnik der Verschleierung des eigenen Standpunkts, also um den „göttlichen Trick“, wie Donna Haraway das nennt.

Anders und formelhaft gesagt: Man benötigt zunächst eine anthropologische Bestimmung des Mensch-seins, also eine Bestimmung dessen, was Mensch-sein bedeutet bzw. als was uns der Mensch gilt – abkürzend: eine Bestimmung von Personalität –, um auf dieser Basis dann genealogische Analysen durchzuführen. Für eine materialistische Theorie sind genealogische Analysen unverzichtbar, denn die Bestimmung von Personalität soll im materialistischen Paradigma nicht einfach ausgedacht sein oder dezisionistisch festgelegt werden, sondern hat mit der tatsächlichen Entwicklung verträglich zu sein. Logisch-systematisch sekundär zu sein, ist also keineswegs eine Abwertung, sondern ausschließlich eine These zur Verortung der systematischen Rolle.

Oder um es in einer für Materialisten verstörenden Terminologie zu sagen: Personalität ist für eine kultur-historische, anti-naturalisierende Gesellschaftstheorie eine apriorische Bestimmung, eine Transzendentalie – sie ist das Ergebnis einer Kritik der Gesellschaft im gleichen Sinne von Kritik wie Kants *Kritik der reinen Vernunft* oder Marxens *Kritik der Politischen Ökonomie*. Vygotskijs Bemerkung, dass es ein *Kapital* für die Psychologie braucht, indiziert die Verwandtschaft im kultur-

historischen Geist, und sie gilt überdies auch eine Stufe höher: Es braucht auch ein *Kapital* für die Gesellschaftstheorie resp. Anthropologie.

Zur Logik bedingter Notwendigkeit

Der dritte Teil der These ist dann eine Antwort auf das Folgeproblem: Wie kann eine solche Transzendentalie in der Weise bestimmt werden, dass sie nicht ihrerseits als unwandelbar, als ein-eindeutig, als göttliche Bestimmung konzipiert werden muss? Sprich: Was kann eine moderne, gar postmoderne Version von Metaphysik sein? Was kann eine spekulativ-historische Gesellschaftstheorie sein?

Die Antwort auf dieses Folgeproblem ist, selbstverständlich, schwierig und notorisch strittig. Der wohl wichtigste Punkt liegt darin, dass die an dieser Stelle zu gebende Antwort nicht den zweiten Teil der These wieder zurücknimmt – genau das wäre eben eine Naturalisierungsstrategie. Auch eine kultur-historische Theorie muss daran festhalten, dass eine *Kritik* im Marxschen Sinne eine Version von Transzendentalphilosophie resp. spekulativer Gesellschaftstheorie ist (dazu immer noch unhintergebar Hartmann 1970). Wer diese Härte nicht bereit ist, gedanklich auszuhalten, der verfolgt eine Naturalisierungsstrategie – und dies ist entschieden keine Androhung von Exkommunikation, sondern eine Feststellung. Niemand muss müssen, und niemand muss Anti-Naturalisierer sein, wenn ihm oder ihr die theoretischen und praktischen Folgekosten zu hoch sind. Es ist jedenfalls genau die Not dieses Folgeproblems, die oft (oder in der Regel?) doch wieder zur Naturalisierung führt. Es *historisch*, also anti-naturalisierend bloß zu meinen, hilft an dieser Stelle nicht; es ist einfach zu leicht gesagt, dass Transzendentalien selber geschichtlich wandelbar zu sein haben. Das stimmt zwar, aber das kann jetzt gerade nicht mehr heißen, dass sie das *Ergebnis* der Analyse einer historischen Entwicklung sind, denn sie sind solchen Analysen bereits vorausgesetzt. Transzendentalien haben ein auf ihre eigene Genese unreduzierbares rhetorisches, quasi-dezisionistisches, politisches Moment. Das mag eine sehr bedenkliche Nähe zu Carl Schmitt haben, aber wer dieses quasi-dezisionistische Moment leugnet und meint, auch diesen Setzungscharakter noch restlos durch Verweis auf sein Gewordensein auflösen zu können, der kennt auch in der Moderne noch ein Besitztum von Wahrheit (in der Hand einer Herrschafts-Elite).

Systematisch gesprochen: Transzendentalien sind logisch-sekundär geschichtlich und kulturell *gewordene*; logisch-primär sind sie gegenwärtig-*bedingte* – also nicht absolut, nicht unbedingt, sondern ihrerseits nur in einem Konditionalsatz zu formulieren: Falls man unter Personalität dieses versteht, dann ergibt sich das und das – falls man aber unter Personalität jenes versteht, dann ergibt sich etwas anderes. Mit Plessner (1931, 148) explizit: Wir können den Menschen als exzentrisch konzipieren, aber wir müssen es nicht. – Anders gesagt: Die Bestimmung von Personalität ist immer auch Ausdruck eines ethos, einer Haltung, und ist also politisch umkämpft. Wieder mit Plessner (ebd. 221): Es gibt keine Bestimmung des Mensch-seins, die sich nicht schon im Ansatz ihrer Frage entschieden hätte.

Philosophiehistorisch gesprochen: Bei Kant ist die Eine Vernunft noch vorausgesetzt, und er propagiert sie als neutrale Richterposition über allen metaphysischen Streitigkeiten. Marx spricht demgegenüber von einer Kritik im Handgemenge – und wenn man diese Rede systematisch vor einem politischen Dezisionismus und Ideologie-Darwinismus bewahren will, muss man Hegel dazwischenschalten. Dann geht es nicht im engeren Sinne transzendentalphilosophisch um eine Kritik der Vernunft, sondern spekulativ um eine Kritik des Geistes (*spirit, not mind*) – und das heißt schon bei Hegel Kritik der Gesellschaft resp. der Mitwelt (Plessner). „Geist“ gilt Hegel nämlich als das Leben der Gemeinde.

Der entscheidende Punkt dieser Anthropologie liegt darin, dass Personalität ein gesellschaftlicher Status ist, und d.h. immer auch: Eine historische Errungenschaft, die umkämpft war und ist, und die letztlich auch wieder auf dem Spiel steht und preisgegeben werden kann. Person zu sein, heißt gerade nicht, aufgrund eines besonderen Merkmals Mitglied der Gattung *homo sapiens* zu sein. Genau in dieser Abkehr vom Gattungswesen hin zur Personalität als gesellschaftlichem Status liegt das entschieden Moderne: Personalität ist nunmehr weder göttlich, noch naturrechtlich noch vernunftrechtlich verbürgt, sondern wie Rousseau formuliert: Ein heiliges (also verbindliches, kategorisch geltendes) Recht, das auf Vereinbarung beruht.

Die Relevanz liegt darin, dass dann nicht klar und von vornherein festgelegt ist, wen wir zu den Personen zählen. Im Prinzip könnten wir auch intelligente Maschinen oder Haustiere oder höhere Säuger zu denen zählen, die zu Unsereins gehören, sprich: ihnen Würde zuschreiben. Ob das klug ist, ist eine andere Frage; der

entscheidende Punkt ist, dass ein gesellschaftlicher Status nicht in einem bestimmten naturalen Merkmal *begründet* ist. Die andere Richtung ist vielleicht noch relevanter: Denen, denen Würde zugesprochen wird, denen kommt Würde zu. Punkt. Man muss dann nicht mehr ›beweisen‹ wollen, was Behinderte oder Koma-Patienten auch noch alles können, um sie als Personen zu behandeln.

Darüber hinaus gibt es für die Tätigkeitstheorie eine Meta-Relevanz, also Relevanz für ihren eigenen Status: Wäre sie nämlich in jenem Sinne eine reflexive Anthropologie, dann könnte und würde sich selbst verorten im Kampffeld der metaphysischen Streitigkeiten.

Um den entscheidenden Punkt, der Plessner entschieden von einem Dezisionismus trennt, wenigstens noch zu benennen: Plessner insistiert mit dem Dezisionismus darauf, dass Personalität politisch umkämpft ist, nicht aber gewonnen durch bloßes Ratifizieren einer vor-gegebenen (göttlichen, naturalen oder vernünftigen) Ordnung. Aber er insistiert gegen jeden Dezisionismus darauf, dass diese Quasi-Dezision nicht (existentialistisch) aus dem reinen Nullpunkt heraus erfolgt, sondern dass unsere Freiheit hier einzig darin liegt, uns zustimmend, gleichgültig, ablehnend gegenüber einer schon getroffenen Entscheidung zu verhalten. Immer betreten Personen schon geschichtlich bereiteten Boden, konkret: Immer schon praktizieren wir einen bestimmten Umgang untereinander, der bestimmte Menschen als Personen anerkennt, und bestimmte andere nicht. – Die Errungenschaft der bürgerlichen Gesellschaft liegt dann darin, dass *Alle* als Person gelten sollen. Mit den Menschenrechts-Erklärungen ist aus einem moralischen Anrecht auf unbedingte Achtung ein Rechtsanspruch geworden; mit der Gründung der UNO und der Allgemeinen Menschenrechts-Erklärung von 1948 ist darüber hinaus die Einklagbarkeit dieses Rechtsanspruchs institutionalisiert worden. Und einen geltenden Rechtsanspruch kann man eben nicht *beliebig*, also dezisionistisch außer Kraft setzen – genau dies macht die Schutzfunktion des Rechts aus.

Wenn wir gemeinsam die Frage nach der Modernität der Tätigkeitstheorie beantworten wollen, dann müssen wir m.E. nach Antworten auf die folgenden Fragen geben:

- a) Wird die Tätigkeitstheorie dem Geiste und dem Buchstaben nach diesem bürgerlich-modernen Konzept von Personalität gerecht?

- b) Was heißt Personalität in postmodernen Gesellschaften? Welchen Stellenwert haben die Menschenrechte noch?
- c) Gibt es hier etwas zu verteidigen, zu bewahren? Oder machen wir uns zu Handlangern derjenigen, die mit der Berufung auf die Menschenrechte politisches Schindluder betreiben, wenn wir das Hohelied der bürgerlichen Menschenrechte singen?

Literatur

- Hartmann, K. (1970): Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften. Berlin: de Gruyter.
- Haucke, K. (2003): Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den »Grenzen der Gemeinschaft«. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Leont'ev, A. (1959 [russ.]): Probleme der Entwicklung des Psychischen. Berlin: Volk und Wissen 1975.
- Leont'ev, A. N. (1979): Tätigkeit, Bewußtsein, Persönlichkeit. Köln: Pahl-Rugenstein 1982.
- Lindemann, G. (2009): Das Soziale von seinen Grenzen her denken. Weilerswist: Velbrück.
- Marx, K. (1872): Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. MEGA2, Bd. II/6, Berlin: Dietz 1987.
- Messmann, A. & Rückriem, G. (1978): Zum Verständnis der menschlichen Natur in der Auffassung des Psychischen bei A.N. Leontjew. In: G. Rückriem et al. (Hg.) (1978): Historischer Materialismus und menschliche Natur. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 80-133.
- Plessner, H. (GS): Gesammelte Schriften. 10 Bände. Hg. v. G. Dux et al. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980-1985.
- Plessner, H. (1918): Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. In: H. Plessner (GS), Bd. 1 (1980), 143–310.
- Plessner, H. (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In: H. Plessner (GS), Bd. 5 (1981), 135–234.
- Vygotski, L. (1927): Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung. In: L. Vygotski (1985): Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Arbeiten zu theoretischen und methodologischen Problemen der Psychologie. Köln: Pahl-Rugenstein, S. 57-277.
- Eigene Texte, die eingegangen sind
- Schürmann, Volker (2002): Das Wesen des Menschen als Politikum. Was philosophische Anthropologie sein könnte. In: Koßler, M./ Zecher, R. (Hg.), Von der Perspektive der Philosophie. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunkts in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit. Hamburg: Kovač, S. 83-99.
- Schürmann, Volker (2006): Positionierte Exzentrizität. In: Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Berlin: Akademie Verlag, S. 83–102.
- Schürmann, Volker (2008): Prozess und Tätigkeit. Zur Spezifik der Tätigkeitstheorie. In: Behindertenpädagogik 47 (2008) 1, 21-30.

- Schürmann, Volker (2009): ›Person‹. In: Markus Dederich und Wolfgang Jantzen (Hg.): Behinderung und Anerkennung (Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik, Bd. 2). Stuttgart: Kohlhammer, S. 143–152.
- Schürmann, Volker (2010): ›Lachen‹. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM. Hamburg: Meiner, S. 1373-1377.
- Schürmann, Volker (2010): ›Parteilichkeit‹. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM. Hamburg: Meiner, S. 1912-1916.
- Schürmann, Volker (2010): ›Skepsis/Skeptizismus‹. In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM. Hamburg: Meiner, S. 2476-2481.
- Schürmann, Volker (2011): Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011) 1, S. 33–52.

Sachregister

Anthropologie,
Naturalisierung
Person,
das Politische,
Tier-Mensch-Verhältnis,
Transzendentalphilosophie

Keywords

anthropology,
naturalism,
personhood,
the political,
human-animal-relation,
transcendental philosophy

Personenregister

Gramsci

Haraway

Hartmann

Hegel

Holodynski

Kant

Leont'ev

Liebrand

Litsche

Mannhaupt

Marx

Messmann

Plessner

Rousseau

Rückriem

Schmitt

Vygotski