

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-47-6 € 20,-

polylog ⁴⁸ 2022

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Hans Schelkshorn & Wolfgang Tomaschitz (Hg.)

Autoritarismus und Identitätspolitik



Mit Beiträgen von Heiner Roetz, Alexander Höllwerth, Arjun Appadurai, Cinzia Sciuto, Andrzej Gniazdowski, Jens Adam, Hagen Steinhauer, Shalini Randeria, Oritsegbubemi Anthony Oyowe, Leonhard Bauer und anderen

SONDERDRUCK

3

HANS SCHELKSHORN UND
WOLFGANG TOMASCHITZ

Autoritarismus und Identitätspolitik
Einleitung

7

ARJUN APPADURAI

*Wie die BJP es mit einer zweigleisigen Strategie
geschafft hat, ihre Ideologie in einer fragmentierten
Gesellschaft zu verbreiten*

15

JENS ADAM, HAGEN STEINHAUER UND
SHALINI RANDERIA

*Von Differenzlinien und moralischen Mehrheiten:
Majoritäre Identitätspolitiken als soft-autoritäre
Herrschaftspraxis*

41

HEINER ROETZ

*Unterdrückung als kulturelle Besonderheit:
Autoritarismus und Identitätsmanagement in China*

55

ALEXANDER HÖLLWERTH

*»Entgrenztes« Imperium
Zur ideologischen Grundlegung des russischen Krieges
gegen die Ukraine*

81

CINZIA SCIUTO

Sackgasse Identität

93

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI

*Diktatur des Heimischen
Zur Ideengeschichte einer »radikalen Politik« in Polen*

FORUM

113

LEONHARD BAUER

*Anarchie und Interkulturalität
Zur Aktualität Paul Feyerabends*

133

ORITSEGBUBEMI ANTHONY OYOWE

*Soziale Personen, soziale Ungleichheit und
sozialer Tod*

165 *Berichte, Bücher & Medien*

182 *Impressum*

183 *Bestellen*

ORITSEGBUBEMI ANTHONY OYOWE

Soziale Personen, soziale Ungleichheit und sozialer Tod

Übersetzung aus dem Englischen: Franz Martin Wimmer

ABSTRACT: How might one make sense of the intimate but often assumed connection between social inequality and social death? In this paper, I offer an answer. It develops in stages. First, I set out in some detail an account of person prominent in sub-Saharan African thought systems, specifically the version of it found in the writings of Ifeanyi Menkiti. Second, I show how this account entails both that persons are social entities and that consequently they belong in a social ontology. Third, I suggest a perspective on Orlando Patterson's notion of social death and then show how Menkiti's account of persons as psycho-social entities can provide ontological grounding for the phenomenon of social death. Roughly, the overarching claim is that rather than merely disrespect their victims, oppressive forms of social inequality essentially depersonalise them in the sense at issue in Patterson's social death.

KEYWORDS: Africa – Philosophy; Ubuntu; slavery; person; social philosophy

ORITSEGBUBEMI ANTHONY OYOWE
ist Professor am Institut für
Philosophie der University of
the Western Cape, Südafrika
und forscht zu Frage der Ethik
und Metaphysik.

I. EINLEITUNG

Zwar wurden die moralischen Dimensionen der afrikanischen Idee von *Ubuntu* in Afrika südlich der Sahara schon oft untersucht, der metaphysischen Sicht der Person, die sie impliziert, wurde jedoch vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt. In diesem Beitrag möchte ich den Personen-Begriff, wie er im

¹ Dieser Aufsatz hat von den kritischen und hilfreichen Kommentaren von Boike Rehbein und Uchenna Okeja profitiert; ich bin ihnen besonders dankbar. Das englische Original ist erschienen in: *Transcience. A journal of Global Studies*, Volume 11, Issue 1, 2020, open access unter: <http://www.transcience-journal.org>



Genauer geht es mir also darum, zu zeigen, dass aus seiner Sicht von Personalität im Vollsinn folgt, dass Personen soziale Entitäten sind und als solche zu einer sozialen Ontologie gehören.

Konzept von *Ubuntu* impliziert ist, verständlich machen. Soweit ich sehe, ist die Auffassung von Personalität im Vollsinn (*maximal personhood*) bei Ifeanyi Menkiti der klarste und vielleicht der systematischste Versuch, die hier zugrundeliegende metaphysische Sicht von Person zu explizieren. Das wird allerdings oft so interpretiert, dass er die Ansicht vertrete, Person im Vollsinn zu sein, bedeute, ein moralisch besserer Mensch zu sein; in seinem Handeln menschlicher zu sein.² Ich habe den Verdacht, was noch näher auszuführen ist, dass diese Interpretation bestenfalls unvollständig ist. Genauer geht es mir also darum, zu zeigen, dass aus seiner Sicht von Personalität im Vollsinn folgt, dass Personen soziale Entitäten sind und als solche zu einer sozialen Ontologie gehören. Dazu muss ich auch erklären, warum soziale Ontologie von Bedeutung ist oder anders gesagt, inwiefern sie Teil einer allgemeinen Ontologie ist. Ich behandle diese Fragen in den beiden Abschnitten, die unmittelbar nach diesem Abschnitt folgen.

Wer mit Orlando Pattersons Analyse der inneren Dynamik von Sklav:innenhaltergesellschaften vertraut ist, weiß um den engen Zusammenhang, den er zwischen Sklaverei und sozialem Tod sieht. Seither haben viele Kommentare diesen Begriff aufgegriffen und sich ausführlich mit den sozialen Verlusten befasst, die er nach sich zieht. Es gibt jedoch, wie ich im Folgenden zeigen werde, zusätzlich noch die Dimension eines ontologischen Verlustes, die sozialer Tod mit sich bringt. Ich

versuche daher in diesem Beitrag außerdem zu zeigen, wie Menkitis Auffassung die ontologische Grundlage für Pattersons Begriff des sozialen Todes werden kann. Teil der Sichtweise, für die ich im vierten Abschnitt plädiere, ist, dass ohne die Auffassung von Personen als sozialen Entitäten im Rahmen einer sozialen Ontologie, der Begriff des sozialen Todes sich nicht so zwingend ergibt, wie dies sonst möglich ist. Deutlicher gesagt: Im Zentrum der Erfahrung des sozialen Todes steht eine psychosoziale Entität – eine Person in Menkitis Sinn –, deren Verschwinden ein ontologisch bedeutsamer Verlust ist.

Letztlich will ich zeigen, dass Menkitis Sicht von Personalität im Vollsinn, eben weil sie soziale Aspekte in den Vordergrund rückt, sich gut für die Klärung der Intuition eignet, dass bestimmte repressive Praktiken (die ich grob als soziale Ungleichheit zusammenfasse) ihre Opfer buchstäblich im Sinn des sozialen Todes nach Patterson entpersonalisieren. Anders gesagt, bedeuten solche Praktiken für die Unterdrückten tatsächlich eine Art Sterben in der sozialen Welt. Um diese grundlegende Behauptung zu begründen, untersuche – und widerlege – ich kurz Marya Schechtmans Argument, dass Unterdrückung, wie sie sich insbesondere in der Sklaverei der amerikanischen Südstaaten vor dem Sezessionskrieg manifestiert, nicht zur Entpersonalisierung und zum sozialen Tod der Sklav:innen geführt habe. Obgleich der Schwerpunkt auf Sklaverei gelegt wird, glaube ich, dass die hier diskutierten Begriffe auch auf andere, ähnliche Interaktionen und Praktiken angewandt werden

2 Vgl. Ikuenobe: *Personhood* und Molefe: *Debate*.



können, deren Ziel es ist, repressive ungleiche soziale Beziehungen zu normalisieren.

2. UBUNTU UND DIE BILDUNG EINER SOZIALEN PERSON

Viele kennen den *Ubuntu*-Aphorismus: *Eine Person ist Person wegen anderer Personen* (in Zulu: *Umuntu ngumuntu ngabantu*) oder dessen Variante: *Ich bin, weil wir sind*. Mindestens eine der beiden Varianten stand im Zentrum wichtiger philosophischer Ausführungen der vergangenen zwanzig Jahre (oder mehr); besonders auffällig ist dies in den Schriften von John Mbiti³, Ifeanyi Menkiti⁴, Mogobe Ramose⁵ und in jüngerer Zeit Thaddeus Metz⁶. Sie wurden auch oft außerhalb der Philosophie verwendet, wobei besonders der Erzbischof Desmond Tutu⁷ und die Richterin Yvonne Mokgoro⁸ genannt werden müssen. Für mich allerdings erlangt die zentrale Einsicht dieser Aphorismen Lebendigkeit und konkreten Ausdruck in einer kurzen Geschichte, die der südafrikanische Autor Zakes Mda in seinem autobiographischen Buch *Sometimes there is a void. Memoirs of an outsider* erzählt:

»*Khawundenz* umntu, mntak'a Bhut' Solomzi«, schreckt mich eine raue Stimme auf: »*Mach mich zu einer Person, Sohn des Solomzi*.«

3 Mbiti: *African Religions*.

4 Menkiti: *Person und Conception*.

5 Ramose: 1999 *African Philosophy*.

6 Metz: *Moral Theory und Ubuntu*.

7 Tutu: *Forgiveness*.

8 Mokgoro: *Ubuntu*.

Ich weiß sofort, dass die ungepflegte alte Frau, wenn sie das sagt, mich um einen Gefallen bittet. So verwendet man bei uns diese Wörter. Wenn eine deine Hilfe braucht, so bittet sie dich tatsächlich, sie zur Person zu machen.

Mda stellt sich dumm und bittet um Erklärung, worum genau er gebeten wird.

»Wenn du sagst ich soll dich zu einer Person machen, Oma, bist du nicht schon eine Person?« frage ich.

Die alte Dame will das nicht gelten lassen.

»*Sukundigezela*« sagt die alte Frau: Frag nicht so dumm! »Wie kann ich eine Person sein, wenn du mich nicht zur Person gemacht hast?«⁹

Beim Weiterlesen erfahren wir, dass sie um einen Krug Bier bittet. Aber das sollte uns nicht ablenken. Wenn wir nämlich, wie dies auch Mda tut, die Ironie ignorieren, die darin liegt, jemanden zu einer Person zu machen, indem wir sein oder ihr Verlangen unterstützen, sich zu betrinken, können wir aus dieser Interaktion eine Menge lernen. Es stellt sich heraus, dass die alte Dame Mda um wesentlich mehr als um einen Krug Bier bittet, denn sie appelliert an eine bestimmte Denkweise, ein gemeinsames Grundgefühl, das Mda recht gut versteht, denn er erklärt:

»Wir sind keine Menschen«, pflegte meine Großmutter uns einzutrichtern, »bis uns jemand zu Menschen macht, indem er uns gegenüber großzügig ist. Wenn wir geboren werden, sind wir Tiere ... Bis jemand uns zu

9 Mda: *Memoirs* 223–24.

»Umuntu ngumuntu ngabantu.«

Ubuntu Aphorismus in Zulu

Menschen macht, indem er uns mit Wohltaten überschüttet.«¹⁰

Es steht also für die alte Dame mehr auf dem Spiel als ein Krug Bier. Es geht auch um ihr Ansehen als Person. Mit anderen Worten: Zum Personsein gehört auch, dass man Objekt bestimmter Verhaltensweisen und Handlungen wird. Um als Person zu gelten, muss man insbesondere von anderen freundlich und großzügig behandelt werden. Aber das ist nicht alles. Man darf nicht vergessen, dass es nicht nur die alte Dame ist, um die es in dieser Interaktion geht. Auch die Wertigkeit von Mda als Person steht auf dem Spiel. »Wenn meine Großmutter solche Selbstsucht wahrnahm«, erinnert sich Mda, »schrie sie den Schuldigen an: *Awungomntu!* Du bist kein Mensch! Und warum? Weil nur die Großzügigen und Mitfühlenden den Stand der Menschlichkeit erreicht haben.«¹¹ Es ging also um einen entscheidenden Augenblick, in dem Mda einem Mitmenschen zeigen musste, dass sie oder er eine Person ist und nicht nur ein menschliches Wesen. Dies hebt die Bitte der alten Dame in Mdas Augen offenkundig auf eine höhere Bedeutungsebene. Er muss sich als Person in den Augen des oder der Anderen rechtfertigen.

Außerdem ergibt all das nur Sinn, wenn es eine gemeinsame soziale und kulturelle Infrastruktur gibt, ohne welche die Rede von der Bildung zu einer Person unverständlich wäre. Damit meine ich eine ganze Palette von Hin-

tergrundbedingungen einschließlich gemeinsamer Überzeugungen, Tradition, Kultur, Sprache, Normen, Institutionen und Praktiken, welche die Interaktion zwischen Mda und der alten Dame zugleich begrenzen und erhellen. Das ist der Grund, warum die alte Dame Mda sofort daran erinnert, wie dumm seine Frage ist. Im Wesentlichen sagt sie damit, dass ihre Bitte, zur Person gemacht zu werden, vor diesem Hintergrund nicht nur nicht irrational, sondern unumgänglich ist.

Wir können aus Mdas kurzer Geschichte zwei grundlegende Gedanken ableiten. Erstens, dass gewöhnliche soziale Interaktionen – das heißt, die Art und Weise, wie wir einander sehen, behandeln und miteinander umgehen – die Beteiligten als Personen konstituieren können. Zweitens aber, dass dies bedeutet, dass man noch keine Person ist, bloß weil man ein menschliches Wesen ist. Wenn wir geboren werden, erinnert uns Mda, sind wir Menschentiere. Zu Personen werden wir erst viel später vor allem dadurch, wie wir andere behandeln und von ihnen behandelt werden. Solange man nicht in eine entsprechende soziale Interaktion mit anderen eintritt, ist man nichts weiter als ein menschliches Wesen.

Mir scheint, dass diese beiden Ideen Ifeanyi Menkitis Konzept der Person zugrunde liegen. Im Folgenden erkläre ich diese Auffassung in drei Stufen. Die erste Stufe besteht in dem, was Menkiti als ontologische Progression bezeichnet. Das ist seine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen einem Menschen und einer Person. Es handelt sich für ihn nicht um ein Identitätsverhältnis, sondern

... dass man noch keine Person ist, bloß weil man ein menschliches Wesen ist.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Mda: *Memoirs*, 224.



Letzteres ist von Ersterem abhängig. Ontologische Progression beschreibt das Neuartige, das mit dem Entstehen einer Person aus einem menschlichen Wesen auftritt. In gewissem Sinn spiegelt sie den Entwicklungsweg eines normalen Menschen vom Kind zum Erwachsenen. Wenn alles gut geht, sagt Menkiti, so unterscheidet sich das, was am Ende bei diesem Prozess herauskommt, also eine Person, ontologisch von einem bloßen Menschenwesen.

»What we have here then is both a claim that a qualitative difference exists [...] and a claim that some sort of ontological progression exists between infancy and ripening old age. One does not just take on additional features, one also undergoes fundamental changes at the very core of one's being.«¹²

Menkiti bezieht sich für diesen Punkt speziell auf das Beispiel Kinder. Angesichts dessen, was er weiter ausführt, hätte er aber auch Menschen mit Altersdemenz, mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen, mit apallischem Syndrom (*Wachkoma*) usw. in seiner Liste menschlicher Nicht-Personen anführen können. Im Folgenden werde ich noch etwas mehr darüber sagen, warum insbesondere Kinder noch keine Personen sind. Darüber hinaus bleibt zu beachten, dass Menkiti, wenn er feststellt, Personen unterscheiden sich von bloßen Menschenwesen, nicht etwa nur Personen ein oder mehrere psychologische Merkmale höherer Ordnung zuschreibt, die menschlichen Nicht-Personen abgehen. Es

geht ihm nicht einfach um eine Stufenfolge psychischer Fähigkeiten. Vielmehr spielt er auf eine ontologische Differenz an.¹³ Anders gesagt: Wenn wir eine Auflistung dessen machen, was existiert, so zählen wir die Person und das mit ihr verbundene menschliche Wesen gesondert. Sie sind unterschiedliche Arten von Dingen, sie gehören ontologisch unterschiedlichen Kategorien an.

Einer der Gründe für die unterschiedliche ontologische Zuordnung liegt, auch wenn Menkiti dies nicht immer explizit macht, darin, dass die Bedingungen ihrer Existenz und ihres Weiterbestehens unterschiedlich sind: im einen Fall sozial, im anderen Fall biologisch. Während ein Mensch bereits kurz nach der Zeugung entsteht, beginnt die Person als Einheit sozialer Interaktion erst viel später zu existieren. Dazu kommt, wie Menkiti sagt, dass der Mensch am Ende seines biologischen Lebens aufhört zu existieren, wogegen die Person über den biologischen Tod hinaus fort-dauert. Tatsächlich sagt Menkiti ausdrücklich, dass eine Person erst dann aufhört zu existieren, wenn die sozialen Interaktionen, die ihre Existenz tragen, aufhören zu bestehen.¹⁴ All dies bedeutet, dass es nicht gleichbedeutend ist, einen Menschen zu identifizieren oder eine Person zu identifizieren. Ein und dasselbe Ding kann nicht zwei verschiedene Bedingungen seines Existierens und seines Fortbestehens haben.

Während ein Mensch bereits kurz nach der Zeugung entsteht, beginnt die Person als Einheit sozialer Interaktion erst viel später zu existieren.

¹² Menkiti: *Person*, 173.

¹³ Menkiti: *Person*, 174; Menkiti: *Conception*, 325.

¹⁴ Menkiti: *Person*, 174–75.



Man mag nun versucht sein anzunehmen, dass die Bedingungen für die Existenz und das Fortbestehen von Personen psychologisch sein müssten, wenn sie nicht biologisch sind. In der Tat behaupten einige Philosoph:innen, die zwischen Person und Menschenwesen unterscheiden, der Unterschied liege schlicht darin, dass Personen eine oder mehrere psychische Eigenschaften höherer Ordnung besitzen. Lynne Baker zum Beispiel definiert die Mitglieder der Klasse Personen als Wesen, die grundsätzlich eine robuste Ich-Perspektive besitzen. Was eine Person von anderen Wesen unterscheidet sei »eine begriffliche Fähigkeit, sich selbst als sie selbst in der ersten Person zu begreifen.«¹⁵ Menschliche Wesen als solche haben nur eine ansatzweise Ich-Perspektive.

Die zweite Stufe in Menkitis Darstellung besteht in dem Aufweis, dass Personen nicht auf eine oder mehrere psychische Eigenschaften reduzierbar sind. Ebenso wie Baker erkennt auch Menkiti die Bedeutung eines robusten psychischen Lebens an. Er besteht jedoch im Gegensatz zu ihr darauf, dass es keine psychischen Eigenschaften gibt, die Mitglieder der Klasse *Personen* wesensmäßig auszeichnen.¹⁶ Er vertritt also nicht nur eine anti-essentialistische Position, sondern ist ganz entschieden der Meinung, dass die Konzentration auf diese oder jene psychische Eigenschaft bestenfalls eine verengte Perspektive darstellt oder sich mit einer Minimaldefinition von Person zufrieden gibt. (Wie wir gleich

sehen werden, plädiert er für eine »Maximaldefinition« von Person, die auch die sozialen Aspekte hervorhebt.) Darüber hinaus ist er der Ansicht, dass psychische Eigenschaften für sich genommen hier nicht von Bedeutung sind. Ihre Bedeutsamkeit liegt darin, dass sie relational sind. Damit meine ich, dass sie auf Andere, also auf eine größere Gemeinschaft ausgerichtet sind.

Betrachten wir zum Beispiel die Fähigkeit zur Sprache, die uns nach Menkiti verweist auf »eine:n und alle, überall auf der Welt, auf eine geistige Gemeinschaft mit anderen – mit anderen, deren Lebensgeschichte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst.«¹⁷ Anders ausgedrückt: Die Fähigkeit zur Sprache erfordert eine Gemeinschaft von Gesprächspartner:innen. Eine gemeinsame Sprache setzt die Zugehörigkeit zu einer Gruppe voraus und verortet ihre Sprecher:innen unmittelbar in einer spezifisch und historisch menschlichen, sprachlichen und kulturellen Gemeinschaft. Dasselbe gilt für die Fähigkeit zu einem Begriff des Selbst, die Menkiti ebenfalls als einen wichtigen Aspekt des Personseins ansieht. Dies hat einen unmittelbaren Bezug zu Anderen und zu einer menschlichen Gemeinschaft. Denn das Erwerben eines Selbstbegriffs ist nur im Kontext einer Gemeinschaft möglich. Wie ein Kind die Sprache der Gruppe lernt, kann es auch Begriffe entwickeln, zuerst von Anderen, dann auch vom eigenen Selbst. Deshalb schreibt Menkiti:

15 Baker: *Persons*, 79; siehe auch 78–81.

16 Menkiti: *Person*, 171–72.

17 Menkiti: *Person*, 172.



»it is by first knowing this community as a stubborn perduring fact of the psychophysical world that the individual also comes to know himself as a durable, more or less permanent, fact of this world«. ¹⁸

Um also ein robustes Bewusstsein seiner selbst zu entwickeln, braucht es die Existenz anderer »Selbste«. Diese Fähigkeit ist nur in einer Beziehung verstehbar. ¹⁹

Der Punkt ist, dass man die volle Bedeutung dessen, was es heißt, eine Person zu sein, nicht ausschöpfen kann, indem man sich lediglich auf den Besitz dieser Fähigkeiten konzentriert, ohne eine explizite Bezugnahme auf die soziale Welt, in der sie zum Ausdruck kommen und Sinn ergeben. Aus dieser Perspektive könnten wir sagen, dass psychische Eigenschaften zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für Personsein sind. Ohne Bezugnahme auf eine umgebende Gemeinschaft können wir nicht verstehen, was das bedeutet. Es erschließt sich nur im Bezug auf eine soziale und kulturelle Infrastruktur (die manchmal komplexer ist als bei Mda be-

schrieben), einschließlich der Interaktionen und Praktiken aller Teilnehmenden.

Bevor ich die sozialen Aspekte von Menkitis Auffassung ausführe, muss ich eine hier noch bestehende Unklarheit ansprechen. Wenn ein psychisch robustes Menschenwesen keine Person ist, was ist es dann? Menkiti greift diese Frage nicht direkt auf. Meine Lektüre legt jedoch nahe, dass für ihn ein psychologisch reifer Mensch zwar ein moralisch handelndes Wesen, aber nicht zwingend eine Person ist. Das bedeutet, dass er für seine Handlungen moralisch verantwortlich gemacht werden kann. Ein:e moralisch Handelnde:r zu sein bedeutet, mit einer moralischen Persönlichkeit ausgestattet zu sein, was wiederum heißt, dass jemand die Fähigkeit zu moralischer Reflexion und Vorstellungskraft besitzt und dass moralische Gefühle für ihn oder sie relevant sind. ²⁰ Alle Personen sind moralisch Handelnde, aber nicht alle moralisch Handelnden sind Personen. Um zu sehen, was jemanden zu einer Person macht, müssen wir unsere Aufmerksamkeit der dritten Stufe zuwenden und die sozialen Aspekte untersuchen, die Menkiti so betont.

Die bei weitem bedeutendsten Aspekte des Lebens von Personen sind sozialer Natur. Wir haben schon angemerkt, dass eine sie umgebende Gemeinschaft, eine soziale und kulturelle Infrastruktur vorhanden sein muss, damit Personen überhaupt da sein können. Auf drei Wegen trägt Menkiti diesem Umstand Rechnung: soziale Eingliederung, soziale Teilhabe

»It is by first knowing this community as a stubborn perduring fact of the psychophysical world that the individual also comes to know himself as a durable, more or less permanent, fact of this world.«

Menkiti, Fn. 18

¹⁸ Menkiti: *Person*, 172–73.

¹⁹ Wir können der Liste der Beziehungsaspekte einer Person auch einige der besonderen moralischen Eigenschaften hinzufügen, die Menkiti erwähnt. Die Fähigkeit zur moralischen Vorstellungskraft beispielsweise – die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen – richtet den Menschen auf andere aus, deren Interessen moralisch wichtig sind. Er verweist auch auf die Fähigkeit zu moralischen Emotionen – insbesondere Schuld und Scham –, die nur in Beziehung zu anderen in einem Kontext gemeinsamer Normen verständlich sind (siehe Menkiti: *Community*, 466–67).

²⁰ Menkiti: *Person*, 176–77; Menkiti *Community*, 466–67.



und soziale Anerkennung. Sozial eingebunden zu sein bedeutet, formal als ein Mitglied der Gemeinschaft integriert zu sein. Dies kann erfordern, dass etablierte Initiationsrituale und Sozialisationsprozesse durchlaufen werden. Im Verlauf dessen wird der:m Einzelnen die Möglichkeit geboten, die sozialen Regeln der Gemeinschaft zu erlernen.²¹

Tatsächlich sagt Menkiti, dass ohne soziale Eingliederung »die Beschreibung als Person nicht wirklich zutrifft«. ²² Ich sollte hier anmerken, dass ich mich zum Zweck größerer Klarheit entschieden habe, hier analytisch zwischen sozialer Eingliederung (*incorporation*), sozialer Teilhabe (*participation*) und sozialer Anerkennung (*recognition*) zu unterscheiden. In der Praxis umgreift soziale Eingliederung auch soziale Teilhabe und soziale Anerkennung, wengleich ich geneigt bin, zwischen Eingliederung im formalen und im evaluativen Sinn zu unterscheiden: Dann ist die soziale Anerkennung mit Eingliederung im evaluativen Sinn gleichzusetzen. Wir können das mit der religiösen Praxis der Taufe vergleichen. Zumindest in einigen christlichen Konfessionen wird jemand erst mit der Taufe formal als Mitglied der Gemeinschaft anerkannt. In ähnlicher Weise ist die soziale Eingliederung die erste Art von Interaktion oder Praxis, die für das Werden einer Person relevant ist. Jedoch kann jemand sozial eingegliedert sein und so die Konventionen, gesellschaftlichen Regeln

und moralischen Normen seiner oder ihrer Gemeinschaft verstehen, aber verabsäumen, sich von ihnen leiten zu lassen.

Daher hebt Menkiti außerdem die soziale Teilhabe hervor. Das bedeutet, dass jemand nicht nur den Prozess der sozialen Eingliederung durchläuft, sondern aktiv am sozialen Leben teilnimmt. Der Schwerpunkt liegt hier auf der Reaktionsbereitschaft des Individuums gegenüber gesellschaftlichen Erwartungen und Verpflichtungen. Menkiti zufolge hängen diese Erwartungen von der sozialen Stellung oder Rolle der:s Einzelnen ab.²³ Dies ist der Grund, warum Kinder nicht in diejenige Art von Interaktion treten können, welche Personen konstituieren. Niemand kann von ihnen vernünftigerweise erwarten, dass sie ihr Verhalten nach gesellschaftlichen Erwartungen oder moralischen Normen ausrichten. Tatsächlich sind einige dieser Praktiken, Regeln und Erwartungen moralischer Natur. Menkiti betont, dass Praktiken des Lobens und Tadelns und des gegenseitigen Zuschreibens moralischer Verantwortung personenbezogene Handlungen sind. Sie implizieren, dass der Begriff der Person die Erfüllung besonderer moralischer Verpflichtungen nach sich zieht. Kleine Kinder können daran nicht wirklich teilhaben.²⁴ Außerdem leiten sich moralische Verpflichtungen, ganz anders als manche gesellschaftlichen Erwartungen, von der Stellung einer Person als moralisch Handelnde ab, und offensichtlich sind Kinder dies nicht.

21 Menkiti: *Person*, 172–73; Menkiti: *Conception*, 326–28.

22 Menkiti: *Person*, 172; siehe auch Menkiti: *Conception*, 328.

23 Menkiti: *Person*, 176.

24 Menkiti: *Conception*, 325–26.



Dennoch kann man an sozialen Interaktionen und Praktiken teilhaben und doch keine Person sein. Für diesen endgültigen Schritt ist es erforderlich, dass man von Anderen oder der Gemeinschaft soziale Anerkennung erfährt. Das ist, was Menkiti im Sinn hat, wenn er postuliert, dass erst die Zuschreibung des Personenstatus letztlich die Personalität wirklich macht. Das ist auch der Grund, warum er die Rolle des »Wissens um Identität« (*evidentiary knowledge*) im Prozess der Personwerdung betont.²⁵

Kommen wir auf die Geschichte vom Beginn dieses Abschnitts zurück: Mda liefert, indem er sich öffentlich gegenüber einer Dorfgenossin großzügig zeigt und sich damit so verhält, wie dies den sozialen und moralischen Erwartungen entspricht, das entscheidende Beweisstück für die alte Dame (wie auch für andere Mitglieder der Gemeinschaft), ihn als Person und nicht nur als menschliches Wesen anzuerkennen. Es ist zugleich der Beweis für die Anerkennung, dass die alte Dame, mit der Mda interagiert, eine Person ist. In diesen und anderen gewöhnlichen Akten des Anerkennens machen Individuen, die in sozialen Interaktionen engagiert sind, einander öffentlich in ihrer sozialen Welt zu Personen.

All das bedeutet, dass die zentralen Gesichtspunkte, die zur Herausbildung von Personen in der sozialen Welt führen, zu einem bedeutenden Teil sozial sind. Biologische und psychologische Gesichtspunkte spielen zwar auch eine Rolle, aber letztlich werden Personen durch Eingliederung, Teilhabe und vor allem durch Anerkennung zu Personen. Aber warum, so könnte man fragen, konstituieren gerade diese drei Arten sozialer Interaktion zusammen ihre Teilnehmer:innen als Personen? Die Antwort findet sich bei Menkiti in einem Appell an kollektive Akzeptanz:

»The various societies found in traditional Africa routinely accept this fact that personhood is the sort of thing which has to be attained in direct proportion as one participates in communal life through the discharge of the various obligations defined by one's stations. It is the carrying out of these obligations that transforms one from the it-status of early childhood, marked by an absence of moral function, into the person-status of later years, marked by a widened maturity of ethical sense – an ethical maturity without which personhood is conceived as eluding one.«²⁶

An einer anderen Stelle schreibt Menkiti, dass es Sache des »kulturellen Fakts« sei, dass diese sozialen Interaktionen die spezielle Autorität haben, die sie eben haben, um die an ihnen Teilnehmenden als Personen zu konstituieren. Er fügt noch an, dass es, ob es Personen im geforderten Sinn gibt, davon abhängt,

Biologische und psychologische Gesichtspunkte spielen zwar auch eine Rolle, aber letztlich werden Personen durch Eingliederung, Teilhabe und vor allem durch Anerkennung zu Personen.

²⁵ Menkiti: *Conception*, 326–27; *Menkiti Person*, 172. Für eine Diskussion über die Rolle der gruppeninternen Anerkennung in den Personenkonzepten der Massai siehe Gail Presbey: *Massai Concepts*. Darüber hinaus erinnert die Idee an Axel Honneths *Kampf um Anerkennung*, auch wenn bei Menkiti der Schwerpunkt speziell auf der Anerkennung als Person liegt.

²⁶ Menkiti: *Person*, 176.



inwieweit das Verständnis davon öffentlich und allgemein geteilt wird.²⁷

Ich möchte hier klarstellen, dass zwischen sozialer Anerkennung und kollektiver Akzeptanz ein wichtiger Unterschied besteht. Ersterer ist ein Werturteil über die Position eines Individuums als Person, letztere ist eine Erklärung dafür, warum das Verständnis von Personalität in einer bestimmten Gesellschaft genau diese bestimmte Kraft hat.

3. DIE ONTOLOGISCHE BEDEUTUNG PSYCHO-SOZIALER PERSONEN

Angesichts der gegebenen Charakterisierung ist es ziemlich klar, dass maximale Personen keine biologischen Entitäten sind. Wie wir sahen, unterscheidet sie von menschlichen Wesen, dass die Bedingungen ihrer Existenz und Persistenz nicht biologisch sind. Sie sind aber auch streng genommen keine psychologischen Entitäten, obwohl psychologische Reife für sie wichtig ist. Solch ein reduktiver Ansatz kann nicht vollständig erklären, was es bedeutet, eine Person in Gemeinschaft zu sein. Vielmehr werden sie konstituiert aus komplexen sozialen Interaktionen und Praktiken, die von einer Gemeinschaft von Verstandeswesen ausgeübt werden. Mein Ziel in diesem Abschnitt ist darum dreifach: klar zu machen, dass maximale Personen *psycho-sozial* sind; warum sie *Entitäten* sind und nicht etwa nur psychische Eigenschaften eines menschlichen Wesens;

und schließlich zu zeigen, dass sie *ontologisch signifikant* sind.

Um die erste Behauptung ganz zu verstehen, müssen wir ihre Bestandteile trennen: Personen sind *psycho-sozial* und sie sind *Entitäten*. Etwas ist *psycho-sozial*, wenn seine Existenz und Persistenz davon abhängt, dass es auf eine bestimmte Art von einer festen Gemeinschaft denkender Wesen aufgefasst und behandelt wird. Etwas wird, anders ausgedrückt, durch mentale Haltungen und soziale Praktiken aufrechterhalten.²⁸ Wie wir gesehen haben, vertritt Menkiti die Ansicht, dass wir einander im Rahmen gewöhnlicher sozialer und moralischer Interaktionen und Praktiken durch gegenseitige Anerkennung zu Personen machen. Dazu gehört typischerweise, dass Andere jemandem gegenüber bestimmte Haltungen einnehmen und Handlungen ausführen, die für sie annehmbar sind, wie auch in

²⁸ Hier stütze ich mich auf Muhammad Khalidis Kriterium für die Unterscheidung sozialer Arten, das er als mentalen Unterhalt beschreibt (Khalidi: *Mind-Dependent Kinds*, 239–44). Obwohl der Fokus auf der mentalen Unterstützung liegt, glaube ich, dass die Details seiner Erklärung implizieren, dass es nicht nur mentale Einstellungen sind, sondern auch bestimmte soziale Praktiken, die soziale Arten aufrechterhalten. Er schreibt: »Hier könnte man einen Keil zwischen künstliche Arten und psychosoziale Arten treiben. Man könnte sagen, dass der eigentliche Unterschied zwischen den Ersteren und den Letzteren darin besteht, dass im letzteren Fall jede einzelne Instanz der Art einfach aufhört, eine Instanz dieser Art zu sein, wenn der Verstand aufhört, sie auf diese Weise zu begreifen, sie entsprechend zu behandeln oder angemessen auf sie zu reagieren« (Khalidi: *Mind-Dependent Kinds*, 240).

[...] dass maximale Personen keine biologischen Entitäten sind. Wie wir sahen, unterscheidet sie von menschlichen Wesen, dass die Bedingungen ihrer Existenz und Persistenz nicht biologisch sind.



der Gegenrichtung. Und all dies findet innerhalb einer sozialen und kulturellen Infrastruktur statt. Außerhalb solcher Interaktionen gibt es keine Personen. Zur Verdeutlichung: Ein wildlebendes Kind kann keine Person sein. Da sind keine anderen Menschen, die es als solche betrachten, und schon gar nicht gibt es da eine feste soziale und kulturelle Infrastruktur zur Stützung seines Personseins. Wenn also die Charakterisierung von »psycho-sozial« zutreffend ist, so sind maximale Personen psycho-sozial.²⁹

Jedoch konstituieren nicht alle psycho-sozialen Phänomene eine Entität. Einige sind lediglich Aktivitäten (wie z. B. eine Schachpartie) oder Rollen (z. B. Ministerpräsident:in). Meiner Ansicht nach ist etwas dann eine soziale Entität, wenn es drei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Kriterien erfüllt.³⁰ Erstens hängt eine psycho-soziale Entität von physischen Entitäten ab, obwohl sie, wie ich unten erkläre, nicht auf diese reduzierbar ist. Eine fiktive Romanfigur wie Okonkwo in Chinua Achebes *Okonkwo oder Das Alte stürzt* ist eine psycho-soziale Entität, welche die vorlie-

genden Kriterien nicht erfüllt. Ihre Existenz hängt vollständig von der Kreativität des Autors und von etablierten Konventionen des Romanschreibens ab. Anders als bei fiktiven Figuren gibt es eine Abhängigkeits-, nicht eine Identitätsbeziehung zwischen jeder psycho-sozialen Person und ihrer menschlichen Entsprechung. Nicht nur, dass Menkiti sich zu einem pluralistisch materiellen Universum bekennt, in dem es physische, mentale und soziale Entitäten und Eigenschaften gibt, er ist auch ganz klar in dem Punkt, dass die Existenz von Personen davon abhängig ist, dass es überhaupt menschliche Wesen gibt.³¹ Zudem entsteht dann erst eine Person aus einem menschlichen Wesen, als Ergebnis von etwas ontologisch Neuem und damit verbundenen sozialen Interaktionen und Praktiken. Mit anderen Worten: Zu sagen, dass Personen psycho-sozial sind, bedeutet nicht, dass sie wie fiktive Figuren erfunden werden.

Zweitens müssen nicht-konventionelle kausale Merkmale ersichtlich sein.³² Geld ist in meinen Augen eine psycho-soziale Entität. Es hat kausale Merkmale. Es veranlasst uns, uns auf bestimmte Weise zu verhalten. Wenn ich der:m Verkäufer:in in einer Buchhandlung einen 100 €-Schein für ein Philosophie-Lehrbuch gebe, entsteht die Verpflichtung, mir dafür das Buch auszuhändigen. Die kausalen Merkmale von Geld sind jedoch rein konventioneller Natur. Anders gesagt: Dass ein Stück Papier, produziert von nationalen Zentralban-

Zu sagen, dass Personen psycho-sozial sind, bedeutet nicht, dass sie wie fiktive Figuren erfunden werden.

29 Menkiti selbst sagt, dass seine Darstellung eine Darstellung des sozialen Selbstseins ist (Menkiti: *Person*, 173).

30 Im Folgenden beziehe ich mich hauptsächlich auf die Arbeiten von Khalidi (*Three Kinds; Mind-Dependent Kinds*, 242–44) und Marya Schechtman (*Identity*, 8, 119, 196–97), um die folgenden drei Kriterien für die Bestimmung dessen, was als psycho-soziale Entität gilt, zu erläutern, obwohl insbesondere Schechtman sich nicht explizit der Auffassung verschrieben hat, dass Personen psycho-soziale Entitäten sind, die sich von ihren menschlichen Partner:innen unterscheiden.

31 Menkiti: *Understanding*.

32 Khalidi: *Three Kinds*.



ken, den Status einer Banknote annimmt, also als Tauschmittel im Euro-Raum funktioniert, ist einfach eine Frage von Vereinbarung. Verglichen damit existieren die kausalen Merkmale von psycho-sozialen Personen nicht lediglich durch Vereinbarung. Die Verknüpfung zwischen Personsein und dem Merkmal, anderen gegenüber in der sozialen Welt verantwortlich zu sein, ist keine Frage der Konvention. Darüber hinaus können wir nicht einfach so beschließen, dass ein Kind oder auch ein Automat zur Verantwortung gezogen werden, wogegen entschieden werden kann, dass ein Stück Stoff anstelle eines Stückes Papier die Merkmale von Geld haben soll. Während es im zweiten Fall gänzlich willkürlich ist, ist das im ersten Fall nicht so.

Drittens muss eine psycho-soziale Entität kausal mit ihrer Umwelt als ein integriertes Ganzes interagieren, das sich hinreichend von der physischen Entität unterscheidet, mit der es verbunden ist oder aus der es hervorgeht. Ich behaupte, dass wir, wenn wir mit Personen interagieren, diese als einheitliche Ganzheit sehen und behandeln, hinreichend verschieden von bloß menschlichen Wesen wie z. B. von einem Kind oder einer:m Patient:in im Wachkoma. Ich verstehe, dass dies schwer einzusehen ist, zum Teil deshalb, weil gewöhnlich Menschsein und Personsein bei normalen Erwachsenen eng verschränkt ist. Schließlich sind wir die meiste Zeit des Lebens *verkörperte* Personen. In Fällen jedoch, wo dies auseinander fällt, ist es recht klar, dass wir uns zu Personen nicht nur irgendwie anders verhalten, sondern als zu hinreichend

distinkten und ganzheitlichen Einheiten der Interaktion. Für Menkiti ist der paradigmatische Fall einer Trennung von Person und Mensch jener der Ahnen-Personen. Denn dabei handelt es sich seiner Auffassung nach um entkörperete Personen, deren weiteres Existieren gänzlich von psycho-sozialen Merkmalen abhängt. Abgesehen von der Kontroverse, die sich mit der Rede von Ahnen-Personen ergeben könnte, zeigt deren Fall doch, dass wir mit Personen als ganzheitlichen Interaktionseinheiten interagieren können, dies auch tun und diese sich hinreichend von der menschlichen Einheit unterscheiden, mit welcher sie assoziiert sind.³³ Im Gegensatz dazu interagiert eine Statue nicht kausal mit ihrer Umwelt als ein hinreichend eigenständiges Ganzes. Obwohl die Statue von Nelson Mandela Tränen in die Augen von Verehrer:innen treiben und Menschen hinter einem Anliegen versammeln kann (z. B. die Südafrikaner:innen zu vereinen, um den Traum von einer Regenbogenation zu verwirklichen), bewirkt sie dies nur als Teil der Legende von Mandela, nicht als eigenständige Interaktionseinheit.

Kurz gesagt, maximale Personen sind psycho-soziale Entitäten, da sie kausal wirksame Einheiten von sozialer Interaktion und Praktiken sind, die sich hinreichend von den physischen Entitäten unterscheiden, von welchen sie abhängen. Wichtig ist, dass sie sich deutlich von vermeintlichen psycho-sozialen En-

Wichtig ist, dass [maximale Personen] sich deutlich von vermeintlichen psycho-sozialen Entitäten unterscheiden, wie etwa von fiktiven Romanfiguren, Geld oder Statuen.

33 Für eine Diskussion der theoretischen Herausforderungen, die mit dem Glauben an Ahnen-Personen verbunden sind, siehe Flikschuh *Personhood*.



titäten unterscheiden, wie etwa von fiktiven Romanfiguren, Geld oder Statuen.

Wir sind nun in der Lage zu erklären, warum psycho-soziale Personenden ontologisch signifikante Entitäten sind, was bedeutet, dass sie einer allgemeinen Ontologie angehören; was ferner bedeutet, dass sie ontologisch irreduzibel und nicht eliminierbar sind.

Wir können mit Ersterem beginnen. Etwas ist dann ontologisch irreduzibel, wenn es nicht durch physikalische Eigenschaften und Beziehungen bedingt ist. Ich lese Menkiti so, dass er die Ansicht vertritt, dass psycho-soziale Personen in diesem Sinne ontologisch irreduzibel sind. Sie sind durch Merkmale konstituiert, die nicht auf physische Eigenschaften und Beziehungen reduzierbar sind. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie immateriell oder übernatürlich sind. Im Gegenteil: Menkiti vertritt die Ansicht, dass das uns bekannte Universum nicht nur physische, sondern auch psychologische und soziale Aspekte erkennen lässt. Genauer gesagt, sind die psychologischen Merkmale, die eine Person konstituieren, nicht auf physische Merkmale reduzierbar.

Ein irreduzibler psychologischer Aspekt von Personen ist die Ich-Perspektive. Um das zu sehen, erinnern wir uns an das Ubuntu-Sprichwort, mit dem wir begonnen haben. Es wird gewöhnlich in der dritten Person, also objektivierend formuliert, nämlich: *Eine Person ist eine Person wegen anderer Personen*. Menkiti zeigt nun aber, dass man nicht nur von Anderen als Person betrachtet werden, sondern sich auch selbst Personsein zuschreiben muss. Wie er Mbiti zustimmend zitiert,

bedeutet dies zu erklären: *Ich bin, weil wir sind*. Dazu Menkiti:

»Its sense is not that of a person speaking on behalf of, or in reference to, another, but rather an individual, who recognises the sources of his or her own humanity, and so realizes, with internal assurance, that in the absence of others, no grounds exist or a claim regarding the individual's standing as a person.«³⁴

Eine Person zu sein bedeutet, seine Stellung als Person in der ersten Person zu erkennen. Anders ausgedrückt, er betont die *psychologischen* Aspekte in dem, was ich als psycho-soziale Personen beschrieben habe.

Aus dieser Perspektive sind psycho-soziale Personen nicht ontologisch reduzierbar, sofern sie nicht durch physische Eigenschaften und Beziehungen bedingt sind. Lynne Baker hat, meines Erachtens zutreffend, erklärt, dass Aussagen der ersten Person nicht aus Aussagen über dritte Personen abgeleitet werden können.³⁵ Tatsächlich wird die Wahrheit, die in einem Gedanken wie *Ich bin, weil wir sind*, nicht erfasst in einer Aussage über eine dritte Person wie *Eine Person ist eine Person wegen anderer Personen*. Wie Menkiti in der obigen Passage erklärt, gibt es in der ersten Aussage eine Innendimension, die in der zweiten Aussage in auffallender Weise nicht vorhanden ist. Wenn man versucht, psycho-soziale Personen auf physische Entitäten zu reduzieren, lässt man etwas Grundlegendes außer Acht, nämlich das Selbstbewusstsein, die Ich-Per-

Eine Person zu sein bedeutet, seine Stellung als Person in der ersten Person zu erkennen.

34 Menkiti: *Conception*, 324; Menkiti: *Person*, 172

35 Baker: *Persons*, 83



Soziale Nicht-Einbindung,
Nicht-Teilhabe und Nicht-Anerkennung können als Zielsetzung
Nicht-Personen in der sozialen
Welt konstituieren.

spektive und andere Aspekte psycho-sozialer Personen, die auf die Innendimension verweisen. Wir könnten überdies darauf verweisen, dass psycho-soziale Personen ontologisch irreduzibel sind, weil die moralischen und sozialen Aspekte, die sie ausmachen, nicht durch physische Eigenschaften und Beziehungen bedingt sind. Menkiti ist hier ganz deutlich. Er charakterisiert den Bereich des Sozialen als Ungreifbares (bei Menkiti: *matter-silent*), was besagt, dass das Soziale nicht durch physische Eigenschaften und Beziehungen bedingt ist. Wie ich ihn verstehe, liegt der Grund dafür darin, dass die moralischen und sozialen Beziehungen, die Personen konstituieren, für diese sowohl eine normative als auch bedeutungsgeladene Dimension haben. Bemerkenswerter Weise fehlt dies bei rein physischen Eigenschaften und Beziehungen, die weder normativ, noch bedeutungsvoll sind.

In Anbetracht all dessen ist leicht zu sehen, warum psycho-soziale Personen ontologisch nicht eliminierbar sind. Würde man sie aus der Ontologie eliminieren, so wären viele psychologische Phänomene, insbesondere unser intentionales Verhalten, unverständlich. Außerdem wären wir, gäbe es keine psycho-sozialen Personen, nicht in der Lage, die Normativität und Sinnhaftigkeit sozialer Phänomene zu erklären. Mit anderen Worten: Psycho-soziale Personen sind für Phänomene wie gemeinsames Engagement, geteilte Normen und moralische Institutionen und Praktiken unverzichtbar.

Geht man nun davon aus, dass Irreduzibilität und Nicht-Eliminierbarkeit plausible Kri-

terien für die Aufnahme von Entitäten in eine allgemeine Ontologie sind, so bekommen Menkitis psycho-soziale Personen darin ihren Platz. Sie sind ontologisch bedeutsam. Damit wird seine Behauptung, dass die Unterscheidung zwischen Person und Mensch ontologisch aufgeladen ist, zugleich verständlich und plausibel.

4. WIE MAN PSYCHO-SOZIALE PERSONEN TÖTET

Wir haben gesehen, dass soziale Einbindung, Teilhabe und Anerkennung Personen als psycho-soziale Entitäten in der sozialen Welt konstituieren. Was wir noch nicht betrachtet haben, ist die Kehrseite: Soziale Nicht-Einbindung, Nicht-Teilhabe und Nicht-Anerkennung können als Zielsetzung Nicht-Personen in der sozialen Welt konstituieren. Nirgends wurde diese Möglichkeit mehr thematisiert als in der vergleichenden Analyse von sechshundsechzig sklav:innenhaltenden Gesellschaften durch Orlando Patterson³⁶, in der er den Begriff des sozialen Todes populär gemacht hat.³⁷ Meiner

36 Patterson: *Slavery*.

37 Zur Kritik am Begriff des sozialen Todes siehe Vincent Brown (*Social Death*, 1233) und Herman Bennett (*Genealogies*, 142). Einige der Bedenken haben mit der Beobachtung zu tun, dass der soziale Tod die komplexen Erfahrungen von Sklav:innen nicht ausschöpft, insbesondere den Widerstand und die Hoffnung, die ihre Situation kennzeichnen (siehe John Mason *Social Death* für eine Diskussion über den sozialen Tod und die Auferstehung in Bezug auf die Sklaverei am Kap). Ungeachtet der Kritik von Brown und Bennett halte ich das Konzept für intuitiv



Meinung nach enthält dieser Begriff zwei weitere grundlegende Ideen.

Die eine ist das, was Patterson als säkulare Exkommunizierung bezeichnet. Sie impliziert den Verlust sozialer Bindungen und sozialer Identität als Folge der Ausschließung aus der Gemeinschaft. Das kann *buchstäblich* gemeint sein wie im Fall von Sklav:innen, die gewalttätig von ihren eigenen Gemeinschaften getrennt und in neuen Gemeinschaften angesiedelt werden, in denen sie nicht imstande sind, gleichberechtigte soziale Beziehungen zu Anderen aufzubauen. Ein brauchbares Modell dafür ist die transatlantische Sklaverei. Ihm zufolge wurden die versklavten Afrikaner:innen hinsichtlich ihrer Herkunft, Kultur und Gemeinschaft entfremdet. Der soziale Tod bedeutete für sie also den Verlust sinntragender Beziehungen zu ihren Vorfahren, ihrer Kultur, ihren Gesellschaften. Dies beschreibt Patterson als »intrusiv«, also offensiven Begriff des sozialen Todes.³⁸ Im Unterschied dazu erfolgt der »extrusive« soziale Tod nicht über eine physische Entfernung aus dem eigenen Milieu. Das Individuum wird lediglich in einem internen Prozess sozialer Differenzierung als ein *Anderer* in die eigene Gemeinschaft re-inkorporiert. Das ist das Bild eines »gefallenen Insiders« wie er sagt, also von jemandem, der oder die nicht als Vollmitglied der eigenen Gemeinschaft betrachtet wird und von »nor-

plausibel und geeignet, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Ich werde daher fortfahren, seinen Anwendungsbereich zu erweitern und eine ontologische Grundlage für ihn vorzuschlagen.

38 Patterson: *Slavery*, 39.

maler« und gleicher sozialer Partizipation ausgeschlossen ist.³⁹

Ob nun intrusiv oder extrusiv, Exkommunikation zieht den Ausschluss aus normalen sozialen Beziehungen nach sich. Zusätzlich spricht Patterson manchmal von Entfremdung (*alienation*) und Schwellenphasen (*liminality*), aber beides scheint mehr oder weniger denselben Gedanken von Exkommunikation zu erfassen, nämlich, der Anrechte in der Gemeinschaft beraubt zu sein.⁴⁰ »Das Wesen von Sklaverei«, schreibt er: »besteht darin, dass der Sklave in seinem sozialen Tod am Rand zwischen Gemeinschaft und Chaos, Leben und Tod, Heiligem und Weltlichem lebt.«⁴¹

Die zweite Idee, die zentral ist für den sozialen Tod, ist die Statusänderung. Ich verstehe Patterson so, dass er auf den zusätzlichen Punkt verweist, dass eine erfolgreiche säkulare Exkommunikation eine grundlegende Veränderung oder vielleicht auch Verzerrung des sozialen Status mit sich bringt. »Der Sklave in seinem sozialen Tod«, schreibt er, »ist bereits einmal transformiert.«⁴² Mit anderen Worten: Was es bedeutet, sozial zu sterben, besteht zum Teil darin, des gleichwertigen sozialen Status entkleidet zu werden und einen deutlich minderwertigeren zugewiesen zu bekommen. Das ist die »Übernahme eines neuen Status im Haushalt oder der Wirtschaftsorganisation des Herrn«. Er meint damit die

Im Unterschied dazu erfolgt der »extrusive« soziale Tod nicht über eine physische Entfernung aus dem eigenen Milieu. Das Individuum wird lediglich in einem internen Prozess sozialer Differenzierung als ein *Anderer* in die eigene Gemeinschaft re-inkorporiert.

39 Patterson: *Slavery*, 38, 41.

40 Patterson: *Slavery*, 44.

41 Patterson: *Slavery*, 51.

42 Patterson: *Slavery*, 98.



»soziale Verwendung«, der die Sklav:innen zugeführt wird.⁴³ Einerseits wird der oder die Sklav:in in ein Eigentum transformiert – eine Sache, die dem Herrn immer zur Verfügung steht.⁴⁴ Andererseits impliziert dies, was Patterson als zweite Phase des sozialen Todes anspricht, die »das Paradox beinhaltet, ihn [d. h. den sozial Toten] als *ein Nicht-Seiendes* (a *non-being*) einzuführen.«⁴⁵

Die vorstehende Beobachtung ist von entscheidender Bedeutung. Viele Kommentator:innen neigen dazu, den sozialen Tod ausschließlich im Sinn einer säkularen Exkommunikation zu erklären oder im Sinne dessen, was Patterson auch als soziale Entfremdung bezeichnet, also lediglich den Verlust sozialer Eingebundenheit und Identität zu implizieren. Repräsentative Beispiele dafür bieten etwa John Mason und Claudia Card⁴⁶, wobei letztere argumentiert, dass der soziale Tod Sinnverlust in der sozialen Erfahrung als Ergebnis des Verlusts der lebenswichtigen Verbindungen zu Familie und Gemeinschaft und zu einer sozialen und kulturellen Infrastruktur impliziert. Diese Sichtweisen sind jedoch nicht in der Lage, den Sinn zu erklären, in dem sozialer Tod die von ihm Betroffenen aufhören lässt, zu

sein, was sie einmal waren. Das ist etwas, wie ich erst kürzlich feststellte, was Patterson mit seinem Verweis auf Statusänderung oder den Übergang zum Nichtsein aufgreift. Die Bedeutung des sozialen Todes erschöpft sich nicht in der bloßen Betrachtung der sozialen Verluste, die ein Mensch erfährt. Diese Verluste sind zwar bedeutsam, aber darüber hinaus bedeutet sozialer Tod auch, dass man aufhört zu sein, was man in der sozialen Welt ursprünglich war. Meines Erachtens ist es dieser Aspekt des sozialen Todes, der ihn mit dem physischen Tod vergleichbar macht und der diesem Begriff seine Anziehungskraft verleiht. Das bedeutet, dass der soziale Tod wie der physische Tod das Aufhören von Sein impliziert.⁴⁷

Wenn ich richtig liege, dann bedeutet sozialer Tod mehr als nur soziale Verluste. Es ist durchaus möglich, Aspekte eines sozialen Selbst zu verlieren, z. B. Beziehungen zu bestimmten Anderen und die Verbindung zu einer Geschichte und Tradition, aber dennoch als soziales Wesen zu existieren. Schließlich finden Sklav:innen oder Unterdrückte im Allgemeinen unter den neuen Bedingungen, in denen sie sich befinden, oft neue Formen sozialer Beziehungen und Identität. Was sozialen Tod so besonders schlimm macht, ist, dass er auf irgend eine reale Weise die eigene soziale Weiterexistenz bedroht. In anderen Worten: Es scheint mir, dass man aufhören muss, in der sozialen Welt irgendwie zu existieren, um sozial zu sterben. Theoretisch ist dieser Begriff nur dann so attraktiv, wenn damit ein

Die Bedeutung des sozialen Todes erschöpft sich nicht in der bloßen Betrachtung der sozialen Verluste, die ein Mensch erfährt. Diese Verluste sind zwar bedeutsam, aber darüber hinaus bedeutet sozialer Tod auch, dass man aufhört zu sein, was man in der sozialen Welt ursprünglich war.

43 Patterson: *Slavery*, 52–53.

44 Siehe Pattersons Erörterung des speziellen Falls der Sklaverei im römischen System – insbesondere die Art und Weise, wie das römische Eigentumsrecht dazu neigte, die Person einerseits Sklav:innen – als Sachen – andererseits entgegen zu setzen (siehe *Slavery*, 31; 28–34, für eine längere Diskussion).

45 Patterson: *Slavery*, 38; meine Hervorhebung.

46 Vgl. Mason: *Social Death* und Card *Genocide*, 73–74.

47 Patterson: *Slavery*, 209, 215, 236.



dermaßen extremer Verlust relevanter sozialer Beziehungen beschrieben wird, dass man in der sozialen Welt zu einem *Nichtsein* wird, und nicht etwa nur zu einem Sein mit erheblichen sozialen Verlusten.

Hier ist eine gewisse Vorsicht geboten. Die starke Voraussetzung, dass etwas aufhört zu existieren, impliziert nicht, dass sozialer Tod eine Bedingung von der Art ist, dass sie nie widerrufen werden kann. Im Gegenteil: Patterson nimmt die Möglichkeit dessen vorweg, was John Mason als soziale Auferstehung oder, wie er es nennt »Wiedergeburt (*rebirth*)« bezeichnet hat.⁴⁸ Er stellt fest, dass die Freilassung in der Regel zur Verleihung eines neuen Status als Nicht-Sklav:innen oder freien Männern und Frauen führt.⁴⁹ Ich verstehe Patterson so, dass seiner Aussage nach soziale Auferstehung auch eine Statusänderung mit sich bringt. Anders gesagt, sozial Tote werden vom Zustand des Nichtseins wieder zum Sein in der sozialen Welt transformiert.⁵⁰

Um auf den Hauptpunkt zurückzukommen: Der Stachel des sozialen Todes liegt in seiner Fähigkeit, Seiendes als Nichtseiendes in der sozialen Welt zu konstituieren. Hier ist Pattersons Beschreibung dessen, was tatsächlich vor sich geht, wenn sozialer Tod eintritt:

»The slave is violently uprooted from his milieu. He is desocialized and depersonalized. This process of social negation constitutes the first, essentially external, phase of en-

slavement. The next phase involves the introduction of the slave into the community of his master, but it involves the paradox of introducing him as a nonbeing.«⁵¹

Es ist zu beachten, dass die Entsozialisierung letztlich zu einer Entpersonalisierung der Opfer führt, was wiederum zur Folge hat, dass sie in einer neuen sozialen Ordnung aufhören, zu sein. An anderer Stelle sagt Patterson, dass in diesem neuen Zustand Sklav:innen nicht mehr mit anderen Menschen vergleichbar sind.⁵² Eine Möglichkeit, dies zu verstehen ist, dass sie in jenen sozialen Interaktionen, die Personen ausmachen, nicht mehr als Akteure in Frage kommen. Das bedeutet, dass sie zu menschlichen Nicht-Personen werden.

An diesem Punkt beginnt der Zusammenhang zwischen Pattersons sozialem Tod und Menkitis psycho-sozialer Person klar zu werden. Bevor ich aber darauf eingehe, will ich noch eine Bemerkung einfügen. Die Verbindung, die Patterson zwischen sozialem Tod und Sklaverei sieht, ist zu eng. Für ihn ist sozialer Tod die wesentliche Bedingung von Sklaverei. Im Unterschied zu Patterson bin ich jedoch der Meinung, dass der Begriff des sozialen Todes einen viel breiteren Anwendungsbereich hat.

Eine Möglichkeit, dies zu verstehen ist, dass sie in jenen sozialen Interaktionen, die Personen ausmachen, nicht mehr als Akteure in Frage kommen. Das bedeutet, dass sie zu menschlichen Nicht-Personen werden.

48 Mason: *Social Death*, 293.

49 Patterson: *Slavery*, 218, 229, 240.

50 Patterson: *Slavery*, 240–61.

51 Patterson: *Slavery*, 38. Eine ähnliche Ansicht vertritt Saidiya Hartman, die den sozialen Tod als »den Prozess, durch den Leben zerstört und Sklav:innen geboren wurden« (*Mother*, 6), beschreibt. An anderer Stelle sagt sie, er bestehe darin, »Leben zu annullieren, Männer und Frauen in tote Materie zu verwandeln und sie dann für die Knechtschaft wiederzubeleben« (*Mother*, 67–68).

52 Patterson: *Slavery*, 5.



... dass der soziale Tod über
den Zustand der Sklaverei als
solcher hinausreicht.

bereich hat. Denn er ist, wie ich im Folgenden erläutern werde, eng an die Erfahrung des Selbstseins – *eine Person sein* – gebunden und nicht an eine bestimmte Art von Unterdrückung. Als solcher kann er in vielen Fällen extremer Unterdrückung gesehen werden, die darauf abzielen, ungleiche soziale Beziehungen durch säkulare Exkommunikation und Statusänderung zu normalisieren.

Historische und aktuelle Beispiele gibt es in Fülle: Rassismus im Südafrika der Apartheid; Geschlechterungleichheit am Arbeitsplatz und in zutiefst patriarchalen Kulturen; ebenso wie ökonomische Ungleichheit (die hier fairerweise mit eingeschlossen wird). Kommen wir noch einmal kurz auf die Geschichte von Mda zurück. Darin stellt die alte Dame, auf die Frage Mdas, warum sie denn trotz ihres Alters noch keine Person sei, folgende Überlegung an: »Die Probleme der Armut, mein Kind, ... sie haben Menschen wie uns jeglicher Persönlichkeit beraubt.«⁵³ Dann ist da aber auch noch der Völkermord in Ruanda und der Völkermord an den europäischen Juden. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Claudia Card aufschlussreich. Sie betrachtet den sozialen Tod aus einem umfassenderen Blickwinkel und zeigt, dass der Begriff für Völkermorde von zentraler Bedeutung ist. Ihr Argument ist, dass genozidale Handlungen über die bloße Tötung hinausgehen und den sozialen Tod als eigenständiges Ziel beinhalten. Nach ihrer Auffassung »zielen Völkermorde, die den Opfern vor ihrer Ermordung absichtlich die Möglichkeit

nehmen, an sozialen Aktivitäten teilzuhaben, auf deren sozialen Tod, nicht nur auf ihren physischen Tod ab.«⁵⁴

Der Punkt, den ich hervorheben möchte, ist, dass der soziale Tod über den Zustand der Sklaverei als solcher hinausreicht. Alle sozialen Interaktionen und Praktiken, die darauf abzielen, ungleiche soziale Beziehungen zum Normalzustand zu machen, indem sie die menschliche Gemeinschaft willkürlich aufteilen und einige von voller Teilhabe ausschließen, ihnen einen minderen Identitätsstatus zuweisen und ihnen so die soziale Anerkennung versagen, haben den sozialen Tod als Ziel. Denn sie folgen den beiden von Patterson beschriebenen Phasen der Entsozialisierung und Entpersonalisierung und der anschließenden Eingliederung als Nicht-Seiende in die soziale Welt ihrer Unterdrücker:innen.

In Anbetracht der Tatsache, dass dies einen viel breiteren Anwendungsbereich hat, können wir nun die Behauptung begründen, dass der soziale Tod letztlich das Aufhören einer psycho-sozialen Person beinhaltet, und nicht nur den Verlust sozialer Beziehungen. Der Gedanke ist, dass die Bedingungen, die soziale Ungleichheit und Unterdrückung ermöglichen, nicht nur die Möglichkeiten ausschließen, einander zu Personen zu machen, sondern auch die Bedingungen, andere zu entpersonalisieren, verfestigen. Um diesen Gedanken zu begründen, sollten wir zwei wichtige Überlappungen im Denken Pattersons und Menkitis hervorheben.

53 Mda: *Memoirs*, 224.

54 Card: *Genocide*, 76.



Erstens scheint mir, dass dasjenige, was Patterson als säkulare Exkommunikation kennzeichnet, genau jene Bedingungen beschreibt, unter denen für Menkiti soziale Einbindung und Teilhabe nicht gegeben sind. Zudem überschneidet sich die zweite Phase von Pattersons sozialem Tod, nämlich die Eingliederung der Unterdrückten als sozial Nichtseiende, genau mit dem Verlust sozialer Anerkennung bei Menkiti.

Für Menkiti bedeutet die säkulare Exkommunikation, dass die Opfer unterdrückterer Formen sozialer Ungleichheit weder gesellschaftlich integriert sind, noch die Möglichkeit haben, uneingeschränkt am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben. Das bedeutet nicht, dass sie nicht *Teil* der Gesellschaft sind, in der sie unterdrückt werden. In mancherlei Weise sind sie buchstäblich körperlich anwesend. Wie wir aber gesehen haben, bedeutet soziale Eingliederung mehr als nur physische Präsenz in der Gesellschaft. Sie beinhaltet eine formale Aufnahme als vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft. Für Menkiti existiert ein Individuum ohne soziale Inkorporation in der Gemeinschaft lediglich als »Anhängsel (*dangler*)«. ⁵⁵ Mit anderen Worten: Bloßes Existieren in der Gemeinschaft ist eine Sache, soziale Eingliederung ist eine andere. Der Mangel an sozialer Eingliederung kann also auf zweierlei Art verstanden werden.

Erstens fehlt sozialen Anhängseln, obwohl sie physisch anwesend sind, angestammte, kulturelle oder soziale Verankerung. Pat-

erson beschreibt dies als »Entfremdung von Geburt (*natal alienation*)«. Sie tritt in Fällen von intrusivem sozialem Tod auf, bei dem Menschen aus ihrem sozialen Milieu vertrieben werden. Darüber hinaus, und dies ist der zweite Punkt, kann die Situation von sozialen Anhängseln auch auf herausgefallene Insider zutreffen – d. h. auf Menschen, die in ihrer eigenen Gemeinschaft unterdrückt werden. In diesem Fall hätte dann eine willkürliche interne Teilung stattgefunden, die dazu geführt hätte, dass einigen Individuen ein minderwertiger Status in einer Randgemeinschaft zugewiesen worden wäre. In jedem der beiden Fälle würde sowohl nach Patterson als auch nach Menkiti dem säkular Exkommunizierten oder dem sozialen Anhängsel der Anspruch auf volle Mitgliedschaft in der Gemeinschaft verweigert. Sie hätten aufgehört, aus eigenem Recht »zu irgendeiner legitimen sozialen Ordnung zu gehören«. ⁵⁶ Man könnte also sagen, dass das Fehlen sozialer Einbindung ein Schlüsselaspekt säkularer Exkommunikation ist. Und als solcher markiert er die ersten Phasen des sozialen Todes.

Soziale Ausgliederung hat offensichtliche Konsequenzen. Mir scheint, Patterson und Menkiti sind sich einig in dem Gedanken, dass soziale Entfremdung oder ein Mangel an Eingliederung soziale Nicht-Teilhabe zur Folge hat. Auch dies wiederum bedeutet keineswegs, dass Opfer von Unterdrückung unter Bedingungen sozialer Ungleichheit überhaupt nicht partizipieren oder an sozialen Aktivitäten teilneh-

Man könnte also sagen, dass das Fehlen sozialer Einbindung ein Schlüsselaspekt säkularer Exkommunikation ist. Und als solcher markiert er die ersten Phasen des sozialen Todes.

⁵⁵ Patterson: *Slavery*, 172.

⁵⁶ Patterson: *Slavery*, 5.

men. Vielmehr geht es um die Bedingungen sozialer Teilhabe. Nach Menkiti verliert soziale Teilhabe ihren Sinn, wenn »die *Bereitschaft* (*willingness*) der Einzelnen, am sozialen Spiel teilzunehmen, ignoriert wird, indem diese oder jene Regeln von oben auferlegt werden«. ⁵⁷ Patterson stimmt hier überein. Es sind in einer ungleichen Gesellschaft gerade die sozialen Beziehungen zwischen Unterdrücker:innen und Unterdrückten, die es Letzteren unmöglich machen, vollständig oder normal teilzuhaben. ⁵⁸ Man kann also sagen, dass säkulare Exkommunikation wirksam in sozialer Nicht-Teilhabe erreicht wird. Der oder die Unterdrückte befindet sich in einer fortgeschrittenen Phase des sozialen Todes.

Wie Sie sich vielleicht erinnern, hat die letzte Phase von sozialem Tod nach Patterson mit dem Status der Unterdrückten als sozial Nichtseiende in der sozialen Welt der Unterdrücker:innen zu tun. An diesem Punkt hätten die vielen sozialen Entbehrungen und Verluste ihr Ziel erreicht, Unterdrückte in den Augen der:s Unterdrücker:in in etwas anderes zu verwandeln, – also in eine unterdrückerische soziale Ordnung. Menkiti erfasst diesen letzten Aspekt des sozialen Todes mit dem Begriff der sozialen (Nicht-)Anerkennung. Wenn Unterdrückung in einer ungleichen Gesellschaft darin besteht, dass Andere nicht in ihrem eigenen Recht oder unter ihren eigenen Bedingungen anerkannt werden, gehen nicht nur ihre sozi-

alen Beziehungen verloren, sondern auch die Stellung der Einzelnen als psycho-soziale Personen. Während sie zuvor als Personen – als psycho-soziale Wesen oder Entitäten anerkannt waren, werden sie in der sozialen Ordnung ihrer Unterdrücker:innen nicht mehr so anerkannt. Aus dieser Sicht stirbt man sozial, wenn man, um Lisa Cachos Ausdruck zu verwenden, in den alltäglichen Interaktionen und Praktiken, die Personen konstituieren, »für andere tot« ist. ⁵⁹ Das Fehlen sozialer Anerkennung ist also die letzte Phase des sozialen Todes.

All dies bedeutet, dass soziales Sterben im Sinne Pattersons gleichzusetzen ist mit dem Aufhören, als psycho-soziale Person im Sinne Menkitis zu existieren. Deutlicher gesagt: Dass Menkitis psycho-soziale Personen eine wichtige theoretische Rolle spielen. Denn obwohl Pattersons Darstellung des sozialen Todes impliziert, dass dabei Sein zum Nichtsein wird, wird die Natur dessen, was diese tödliche soziale Transformation durchläuft, nicht klar spezifiziert. Wenden wir uns hier an Menkiti, so können wir sehen, dass sozialer Tod das Rekonstituieren von psycho-sozialen Personen in Nicht-Personen in alltäglichen unterdrückerischen und ungleichen sozialen Interaktionen und Praktiken beinhaltet. Aber

⁵⁹ Cacho: *Social Death*, 7, 145. Auch Lisa Cacho ist der Ansicht, dass im Zentrum des sozialen Todes von Orlando Patterson die gleichzeitige Bedingung der »Untauglichkeit zum Personsein« steht (*Social Death*, 7, 145). Mein Versuch kann also als Ausfüllen der Details des Begriffs der Persönlichkeit verstanden werden, der die erforderliche Arbeit für den sozialen Tod leistet.

⁵⁷ Menkiti: *Community*, 466–67, Hervorhebung im Original.

⁵⁸ Patterson: *Slavery*, 41.



Wenn Unterdrückung in einer ungleichen Gesellschaft darin besteht, dass Andere nicht in ihrem eigenen Recht oder unter ihren eigenen Bedingungen anerkannt werden, gehen nicht nur ihre sozialen Beziehungen verloren, sondern auch die Stellung der Einzelnen als psycho-soziale Personen.



es geht nicht nur darum, dass eine psycho-soziale Einheit buchstäblich aufhört zu sein. Da, wie wir gesehen haben, psycho-soziale Personen ontologisch bedeutsam sind, impliziert sozialer Tod einen ontologischen Verlust. Sozial sterben bedeutet nicht nur, soziale Verbindungen zu Familie, Gemeinschaft und Kultur zu verlieren. Darüber hinaus findet eine numerische Reduktion des Bestands an Dingen statt, die in unserer Welt existieren. Was zudem unterdrückerische Formen sozialer Ungleichheit besonders schlimm macht, ist die Tatsache, dass sie eine ontologische Bedrohung für die Existenz ihrer potenziellen Opfer darstellen. Wenn sie sich in der sozialen Welt durchsetzen, so machen sie diese Drohung wahr, indem sie ihre Opfer sozial töten und so ein ontologisches Defizit bewirken.

5. SCHLUSS: EIN MÖGLICHER EINWAND UND EINE ANTWORT

Ich habe jüngst vorgeschlagen, dass wir mit Hilfe von Menkitis Begriff der psycho-sozialen Personen besser verstehen können, was es unter der Anwendung von Pattersons Begriff bedeutet, sozial tot zu sein. Insbesondere die Art und Weise, andere zu sehen, zu behandeln und mit ihnen in Beziehung zu treten, wobei deren soziale Eingliederung, soziale Teilhabe und soziale Anerkennung unmöglich sind, bedeutet für sie sozialen Tod. Es kann jedoch eingewandt werden, dass diese Schlussfolgerung übertrieben war. Tatsächlich hat Marya Schechtman im Rahmen ihrer Theorie des *Personenlebens* (*Person Life View*) in die Richtung

argumentiert, wonach ein Teil der Bedeutung von Personsein darin liegt, als eine Person gesehen und behandelt zu werden. Obwohl sie, wie auch Menkiti, die sozialen Aspekte der Person in den Vordergrund stellt, argumentiert sie, dass die Unterdrückung Anderer in sozialen Interaktionen diese nicht zu Nicht-Personen macht.⁶⁰ Vielmehr vertritt sie die Ansicht, dass Unterdrückung moralisch missachtend gegenüber den Unterdrückten ist und deren Autonomie untergräbt. Sie hält fest, dass es notwendig ist, den intuitiven Unterschied zwischen Missachtung einerseits und andererseits der Tatsache, dass jemand keine Person ist, beizubehalten. Die Ansicht, dass unterdrückte Individuen in einer ungleichen Gesellschaft keine Personen seien, wird diesem Unterschied nicht gerecht.

Ferner werden in ihrer Sicht, die Opfer auch in den schrecklichsten Fällen von Unterdrückung als Personen gesehen und behandelt. Sie sind Personen, die missachtet und ihrer Autonomie beraubt, denen ihre Entfaltungsmöglichkeiten verweigert werden. Obwohl diese Erfahrungen schrecklich sind, machen sie sie nicht zu Nicht-Personen. Im Gegenteil: Die Maßnahmen, die zur Aufrechterhaltung ihrer Unterdrückung ergriffen werden, bestätigen noch, dass sie Personen sind. Die von Sklav:innenhaltern angewandten Strategien zur Unterdrückung afrikanischer Sklav:innen in der Südstaatengesellschaft vor dem Sezessionskrieg implizierten beispielsweise, dass Sklav:innen trotz ihrer Unterdrückung Perso-

Sozial sterben bedeutet nicht nur, soziale Verbindungen zu Familie, Gemeinschaft und Kultur zu verlieren. Darüber hinaus findet eine numerische Reduktion des Bestands an Dingen statt, die in unserer Welt existieren.

60 Schechtman: *Identity*, 125–31.



nen waren. Ihnen wurde das Recht abgesprochen, vor Gericht gegen Weiße auszusagen, Verträge zu schließen, Waren zu kaufen und zu verkaufen, Schusswaffen oder Anti-Sklaverei-Literatur zu besitzen u. s. w. – also Aktivitäten, wie sie nur Personen ausüben können. Nach Schechtman bedeutet dies, dass die korrekte Beschreibung ihrer Situation darin besteht, dass sie Personen waren, die unterdrückt wurden – und nicht Nicht-Personen aufgrund ihrer anormalen sozialen Stellung.⁶¹

Lassen Sie mich darauf antworten, dass ich mit Schechtman darin übereinstimme, dass wir klar zwischen unseren Konzepten von Respekt und Personalität unterscheiden müssen. Es ist durchaus möglich, jemanden zu respektieren, der keine Person ist, und auch, jemand der eine Person ist, nicht zu respektieren. Dennoch beharre ich darauf, dass bestimmte Formen sozialer Ungleichheit ihre Opfer entpersonalisieren können. Die Herausforderung für mich besteht darin, zwischen Fällen, in denen Unterdrückung entpersonalisiert, und anderen, in denen sie dies nicht tut, zu unterscheiden. Wir könnten uns auf die Frage der Intensität konzentrieren, aber ich ziehe es vor, die Gründe für Unterdrückung in ungleichen sozialen Beziehungen zu betrachten. Wenn die Gründe für Unterdrückung mit Fragen der Identität zu tun haben, könnte man sagen, dass sie auf Entpersonalisierung und sozialen Tod abzielen. Der Grund, wa-

rum der Holocaust besonders schlimm war, liegt teilweise darin, dass er vom Motiv des *Andersmachens* (*othering*) angetrieben war. Es handelte sich nicht etwa nur darum, dass einige Menschen durch andere schlecht behandelt wurden. Vielmehr wurden Jüdinnen und Juden schlecht behandelt, weil sie waren, wie sie waren – oder, wozu das Naziregime sie gemacht hatte.⁶² Auf ähnliche Weise wurden schwarze Sklav:innen in der Südstaatengesellschaft vor dem Sezessionskrieg so behandelt, wie waren, weil sie von ihren Sklav:innenhaltern als »rassisch« und sozial Andere klassifiziert worden waren.

Tatsächlich ist es zu simpel, zu sagen, man könne davon ausgehen, dass Sklav:innen Personen waren, weil Sklav:innengesetze sie von personentypischen Tätigkeiten ausschlossen. Genauer betrachtet, dringt Schechtmans Analyse nicht über die Oberfläche der Sklaverei

62 Um es mit den Worten von Slavenka Drakulić zu sagen: »Ich verstehe jetzt, dass nichts anderes als das ›Anderssein‹ die Juden tötete, und es begann damit, sie beim Namen zu nennen, indem man sie auf das Andere reduzierte. Dann wurde alles möglich. Selbst die schlimmsten Gräueltaten wie Konzentrationslager oder das Abschichten von Zivilisten in Kroatien oder Bosnien« (Drakulić: *Balkan Express*, 145). Man denke auch an die Beobachtungen von Dismas Masolo über den Völkermord in Ruanda: »In Ruanda wurde berichtet, dass die Angreifer ihre Opfer als ›Kakerlaken‹ und nicht als Menschen bezeichneten ...«, und er fährt fort, dies als »Kakerlakisierung oder andere Formen der Reduzierung anderer auf ›Wesen, die weniger als Menschen sind‹ zu beschreiben (Masolo: *Community*, 54). In beiden Fällen tendierte die Unterdrückung dazu, die Unterdrückten auf etwas zu reduzieren, das weniger als Person ist.

61 Obwohl sie sich auf die Sklaverei konzentriert, ist Schechtman der Ansicht, dass dieser Punkt weiter gefasst werden kann und zum Beispiel auch die Ungleichbehandlung von Frauen einschließt.



im Süden der USA der Vorkriegszeit hinaus. Sie lässt außer Acht, dass die Begründung der Sklaverei zum Teil auf der damaligen »Rassenlehre« beruhte, die Schwarze ausdrücklich als minderwertig gegenüber Weißen einstuft. Es wird auch übersehen, dass Sklaverei in dieser Gesellschaft von der kapitalistischen Wirtschaft jener Zeit abhing, die den Kauf und Verkauf von Menschen als Sachen legitimiert und rechtfertigte. In beiden Fällen ist klar, dass die Opfer nicht nur missachtet wurden oder nur ihre Autonomie untergraben wurde. Vielmehr hatte die Unterdrückung Auswirkungen auf ihre soziale Stellung und Identität – sie schloss ihre volle Anerkennung als Personen in der sozialen Welt aus. Selbst wenn ich also Schechtman zustimme, dass es Fälle geben kann, in denen schlechte Behandlung jemanden nicht zu einer Nicht-Person macht, möchte ich doch darauf beharren, dass bestimmte Arten von unterdrückerischen und ungleichen sozialen Beziehungen Entpersonalisierung in dem Sinn zum Ziel haben, um die es beim sozialen Tod geht.

LITERATURVERZEICHNIS

- Achebe, Chinua: *Okonkwo oder Das Alte stürzt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
- Baker, Lynne Rudder: Human Persons as Social Entities. In: *Journal of Social Ontology*, 1/1/2015, 77–87.
- Bennett, Herman: Genealogies to a Past: Africa, Ethnicity, and Marriage in Seventeenth-Century Mexico. In: *New Studies in the History of American Slavery*, hg. v. Edward Baptist und Stephanie Camp. Athens: University of Georgia Press, 2006, 127–147.
- Brown, Vincent: Social Death and Political Life in the Study of Slavery. In: *American Historical Review*, 114/5/2009, 1231–1249.
- Cacho, Lisa Marie: *Social Death: Racialized Rightlessness and the Criminalization of the Unprotected*. New York: NYU Press 2012.
- Card, Claudia: Genocide and Social Death. In: *Hypatia*, 18/1/2003, 63–79.
- Drakulić, Slavenka: *The Balkan Express: Fragments from the Other Side of War*. New York: WW Norton & Co. 1993.
- Flikschuh, Katrin: The Arc of Personhood: Menkiti and Kant on Becoming and Being a Person. In: *Journal of the American Philosophical Association*, 2/3/2016, 437–455.
- Hartman, Saidiya: *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

- Ikuenobe, Polycarp: The Idea of Personhood in Chinua Achebe's Things Fall Apart. In: *Philosophia Africana*, 9/2/2006, 117–131.
- Khalidi, Muhammad Ali: Three Kinds of Social Kinds. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 90/1/2015, 96–112.
- Khalidi, Muhammad Ali: Mind-Dependent Kinds. In: *Journal of Social Ontology*, 2/2/2016, 223–246.
- Masolo, Dismas: Narrative and Experience of Community as Philosophy of Culture. In: *Thought and Practice*, 1/1/2009, 43–68.
- Mason, John Edwin: *Social Death and Resurrection: Slavery and Emancipation in South Africa*. London: University Press of Virginia, 2003.
- Mbiti, John Samuel: *African Religions and Philosophy*. New York: Double Day and Company, 1970.
- Mda, Zakes: *Sometimes there is a void: memoirs of an outsider*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- Menkiti, Ifeanyi: Person and Community in African Traditional Thought. In: *African Philosophy: An Introduction*, hg. v. Richard Wright. Washington D. C.: University Press of America, 1984, 171–181.
- Menkiti, Ifeanyi: On the Normative Conception of a Person. In: *A Companion to African Philosophy*, hg. v. Kwasi Wiredu, Malden: Blackwell Publishing Ltd. 2004, 324–331.
- Menkiti, Ifeanyi: Physical and Metaphysical Understanding: Nature, Agency and Causation in African Traditional Thought. In: *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, hg. v. Lee Brown. Oxford: Oxford University Press, 2004, 107–135.
- Menkiti, Ifeanyi: Community, Communism, Communitarianism: An African Intervention. In: *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, hg. v. Adeshina Afolayan und Toyin Falola. New York: Palgrave Macmillan 2017, 461–473.
- Metz, Thaddeus: Towards an African Moral Theory. In: *Journal of Political Philosophy*, 15/3/2007, 331–341.
- Metz, Thaddeus: Ubuntu as a Moral Theory and Human Rights in South Africa. In: *African Human Rights Law Journal*, 11/2/2011, 532–559.
- Mokgoro, Yvonne: Ubuntu and the law in South Africa. In: *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 1/1/1998, 1–11.
- Molefe, Motsamai: Revisiting the Menkiti-Gyekye Debate: Who Is a Radical Communitarian? In: *Theoria*, 63/4/2016, 37–54.
- Patterson, Orlando: *Slavery and social death*. Cambridge: Harvard University Press 1982.
- Presbey, Gail: Massai Concepts of Personhood: the Roles of Recognition, Community, and Individuality. In: *International Studies in Philosophy*, 34/2/2002, 57–82.
- Ramose, Mogobe B.: *African Philosophy Through Ubuntu*. Harare: Mond Books 1999.
- Schechtman, Marya: *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford: Oxford University Press 2014.
- Tutu, Desmond: *No Future Without Forgiveness*. New York: Random House 1999.