

Generationenübergreifende Rechte?

Vernon, Richard

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Vernon, R. (2009). Generationenübergreifende Rechte? *Journal für Generationengerechtigkeit*, 9(1), 9-14. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-282320>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

würdigen, die Schuld zu begleichen oder die Wiedergutmachung zu leisten nicht diejenigen sind, die das Versprechen geben oder die Taten begingen, sondern deren Nachfahren oder Erben." (Thompson 2003, x). Siehe auch: Thompson 2000, 2001.

(8) Nach diesem Verständnis ist der Begriff 'historisches Unrecht' nur anwendbar, wenn lebende Personen Rechte und Pflichten auf der Grundlage von Unrecht haben, das von verstorbenen Menschen erlitten wurde. Damit besteht historisches Unrecht in der Missachtung einer historischen Verpflichtung im Hier und Jetzt (die eine Verpflichtung lebender Menschen kraft vergangenen Unrechts ist). Vermutlich ist dies der Grund, warum Sher (1981) auf Unrecht in der (entfernten) Vergangenheit als 'altes Unrecht' hinweist; vergangenes Unrecht ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für historisches Unrecht. In einem ähnlichen Sinne: „Entscheidend für das Thema historischen Unrechts, wie ich es verstehe, ist die Frage, ob und wie vergangene Ungerechtigkeiten und, allgemeiner formuliert, vergangenes Unrecht gegenwärtige Gründe moralischen Handelns beeinflussen können.“ (Pogge 2004, 117, kursiv von mir).

(9) Goodin 2000.

(10) "(...) eine Sklavin hat (in christlichen Ländern) ein anerkanntes Recht darauf (...) ihrem Herrn die äußerste Vertraulichkeit zu verweigern. Nicht so die Ehefrau: ganz gleich wie brutal der Tyrann, an den sie unglücklicherweise gekettet ist, auch sein mag (...) er kann bei ihr Ansprüche geltend machen und die schlimmste Erniedrigung eines Menschen erzwingen, sie nämlich zum Gegenstand animalischer Triebe zu machen, die im Gegensatz zu ihrem Menschsein stehen.." (Mill CW 21, 285).

(11) Meine These lautet, dass eine Verletzung elementarer moralischer Rechte nur dann als moralisches Verbrechen zählt, wenn der Täter moralisch kompetent ist. Man kann dem entgegenhalten, dass solch eine Verwendung die Unterscheidung zwischen der Kriminalität einer Handlung und der Schuldfrage verkennt. Diesem Einwand zufolge sollte die Verletzung eines elementaren moralischen Rechts als ein moralisches Verbrechen aufgefasst werden, selbst wenn der Täter moralisch inkompetent ist und ihm folglich die Tat

nicht vorgeworfen werden kann. Denn andernfalls würde man sagen müssen, dass moralisch inkompetente Akteure das Recht hätten, elementare moralische Rechte zu verletzen. Meine Antwort auf diesen Einwand lautet, dass moralisch inkompetente Akteure sich jenseits von richtig und falsch befinden, und somit auch kein Recht haben, moralische Verbrechen zu begehen. Moralisch inkompetente Akteure können bösartig sein und Furchtbares anrichten; aber sie sind so wenig kriminell oder unmoralisch wie ein wildes Tier, das ein Kind tötet.

(12) Ein Aspekt des Exponiertheits-Kriteriums, dem manche als störend empfinden mögen, besteht darin, dass es die Mitglieder der 'übelsten Gesellschaften' von moralischer Verantwortung freispricht. Da die Verletzungen elementarer moralischer Rechte – begangen durch Mitglieder moralisch inkompetenter Gesellschaften – nicht als historisches Unrecht gelten, folgt, dass die Täter weder als schuldig zu betrachten sind, noch besonderen Verpflichtungen zu ausgleichender Gerechtigkeit unterliegen. Hier ist anzumerken, dass der von mir vertretene Kontextualismus nicht die Ansprüche derjenigen leugnet, die durch historisches Unrecht verletzt wurden; jedoch beruhen diese Ansprüche auf den gegenwärtig bestehenden Verteilungswirkungen vergangener gesellschaftlicher Praktiken, Wirkungen, welche die gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen ungerecht machen.

(13) Ein Gutachten hat dankenswerterweise darauf insistiert, diesen Punkt besser zu verdeutlichen.

(14) Luthers Worte waren: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott stehe mir bei. Amen.“

Quellen:

Bittker, Boris I. (2003): The Case for Black Reparations. Boston, Mass.: Beacon Press (Erste Auflage 1973).

Goodin, Robert (2000): Waitangi Tales. In: Australasian Journal of Philosophy 78 (3), 309-333.

Mill, John S. (1984): The Subjection of Woman. In: Collected Works, John M. Robson (Hrsg.): University of Toronto Press. Bd. 21, 259-340.

Nozick, Robert (1999): Anarchy, State, and Utopia. Oxford: Blackwell Publishing (Erste Auflage 1974).

Pogge, Thomas (2004): Historical Wrongs. The Two Other Domains. In: Lukas H. Meyer (Hrsg.): Justice in Time. Responding to Historical Injustice. Nomos: Baden-Baden, 117-134.

Sher, George (1981): Ancient Wrongs and Modern Rights. In: Philosophy and Public Affairs 10 (1), 3-17.

Thompson, Janna (2003): Taking Responsibility for the Past. Reparations and Historical Justice. Cambridge: Polity.

Thompson, Janna (2001): Historical Injustice and Reparation: Justifying Claims of Descendants. In: Ethics 112 (1), 114-135.

Thompson, Janna (2000): Historical Obligations. In: Australasian Journal of Philosophy 78 (3), 334-345.

Eingereicht am: 15.09.2008

Begutachtete Version akzeptiert am: 02.12.2008



Prof. Dr. Michael Schefczyk vertritt seit dem Sommersemester 2009 den Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie des Geschwister-Scholl-Instituts der Ludwig-Maximilians-Universität München. Seine Habilitation befasst sich mit dem Thema 'Verantwortung für historisches Unrecht'.

Kontaktdaten: Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie, Oettingenstrasse 67, 80538 München E-mail: michael.schefczyk@access.unizh.ch

Generationenübergreifende Rechte?

von Prof. Dr. Richard Vernon

(Übersetzung: Maren Rohe und Dan Sylvain)

Abstract: *Vergangene Ungerechtigkeiten erfordern vor allem dann eine Reaktion, wenn sie für gegenwärtige Mängel verantwortlich sind. Aber Skeptiker argumentieren, dass es nicht nötig ist, deswegen ein eigenständiges Konzept namens 'Historische Gerechtigkeit' einzuführen. Unsere allgemeinen, herkömmlichen Gerechtigkeitskonzepte geben uns alle nötigen Ressourcen an die Hand, um aktuelle Ungleichheiten zu bewerten und angemessen auf sie zu reagieren. Ein auf Grundrechten basierender Ansatz zu generationenübergreifenden Fragen hat einige Vorteile, wenn man ihn mit konkurrierenden Herangehensweisen, wie beispielsweise die Idee einer generationenübergreifenden Gemeinschaft, oder die Rechtfertigung von Verpflichtungen durch tradi-*

tionelle Kontinuität, vergleicht. Es ist möglich, zukünftigen Menschen Rechte zuzuschreiben. Allerdings sind die Argumente dafür, auch vergangenen Individuen Rechte zuzuschreiben, fragwürdig.

Gravierende Unrechte hinterlassen Spuren bei den Nachfahren ihrer Opfer. Beispielsweise hat das Unrecht der Sklaverei, ebenso wie das der Enteignung von Aborigines und anderen eingeborenen Völkern deutliche Spuren bei den jeweiligen Nachfahren hinterlassen. Natürlich hat es in der Geschichte auch andere große Unrechte gegeben, für deren Opfer heute keine Nachfahren mehr identifiziert werden können – zum Beispiel die Grausamkeiten, die Seefahrer auf europäischen Kriegsschiffen im 18.

Jahrhundert ertragen mussten. Aber die Tatsache, dass es keine Gruppe von Nachfahren der Opfer gibt, zeigt deutlich, dass die Folgen des Unrechts behoben worden sind, denn andernfalls wären wir heute mit einer leicht erkennbaren Gruppe von Menschen konfrontiert, deren Alltagsleben noch immer durch die Brutalität der Marine im 18. Jahrhundert geprägt wäre. In anderen Fällen wiederum sind Geschehnisse mit der Zeit durch so viele andere Ereignisse überlagert worden, dass die Verbindung zu vergangenen Unrechten sehr schwach geworden ist. Und es gibt auch einige Fälle in denen Unrechte aus der jüngeren Vergangenheit keine erkennbare Spuren hinterlassen haben, in denen die Opfergruppe zwar weiterhin existiert, es ihr aber gut geht. Im Wesent-

lichen jedoch schenken wir nur den historischen Unrechten größere Aufmerksamkeit, unter deren Folgen eine heute abgrenzbare Gruppe weiterhin leidet.

Es besteht kein Zweifel, dass das Interesse an Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit in erster Linie durch gegenwärtiges Leid begründet ist. Mangelndes Interesse an vergangenen Ereignissen mag von mangelndem Vorstellungsvermögen zeugen; mangelndes Interesse an gegenwärtigem Leid zeugt von nichts anderem als Herzlosigkeit. Mangelndes Interesse an, sagen wir, der Klasse der Heloten im antiken Sparta ist sicher verzeihlich, da unsere Gedanken sich mit dringlicheren Aufgaben beschäftigen müssen, aber mangelndes Interesse an afrikanischer Sklaverei und ihren heutigen Folgen lässt auf mangelndes moralisches Bewusstsein schließen. ‚Historische Ungerechtigkeit‘ ist also wegen ihres Beitrags zu gegenwärtiger Ungerechtigkeit unbestreitbar wichtig. Paradoxerweise aber führt genau diese Sichtweise zum wichtigsten Einwand gegen das Konzept der historischen Ungerechtigkeit. Denn Skeptiker könnten hieraus folgern, dass nur gegenwärtiger Mangel eine Reaktion erfordert, eine Reaktion die sich folglich auf unsere übliche Auffassung von Gerechtigkeit stützen muss. Wodurch der Mangel hervorgerufen wurde wäre dann eine geschichtliche, keine moralische Frage. Wir sollten genau so handeln wie es uns die allgemeine Gerechtigkeitstheorie vorschreibt. Damit kann der Hauptgrund dafür, historische Ungerechtigkeit ernst zu nehmen zu einem Grund dafür werden, ein gesonderteres, eigenständiges Konzept *historischer Ungerechtigkeit* abzulehnen.¹

Den ‚Historische-Ungerechtigkeit-Skeptikern‘ zufolge sollten alle Fälle von unverdientem Mangel oder Leid zunächst gleichberechtigt nebeneinander stehen. Eine Quelle von urbaner Armut mag die Ausrottung der ursprünglichen Lebensweise von Eingeborenen durch unsere Vorfahren sein, während eine andere Gruppe von Armen aus Flüchtlingen besteht, deren Notlage weder wir noch unsere Vorfahren zu verschulden haben. Skeptiker historischer Ungerechtigkeit würden sich um beide Gruppen gleichermaßen sorgen – historische Ursachen spielen keine Rolle. Ist das der richtige Ansatz?

Wer kann ein ‚Recht‘ haben?

Ein wichtiger Grund, dies in Frage zu stellen, ist das Konzept der generationsübergreifenden Rechte. Nehmen wir an, wir beschließen aufgrund der obigen Überlegungen, uns der sogenannten historischen Ungerechtigkeit mit einem gegenwartsbezogenen Konzept heutiger Ansprüche zu nähern. Auf dieser Grundlage würden wir versuchen herauszufinden, welcher

Ressourcenanteil verschiedenen Gruppen von Geschädigten zusteht. Ein *Recht* wäre ein Anspruch auf einen Teil der gemeinsamen Ressourcen, entweder basierend auf gleichem Mitgliedsstatus (Bürgerrechte) oder auf gleichem menschlichem Status (Menschenrechte). Wir entschieden über die Angelegenheit mit Hilfe eines wie auch immer gearteten Index der gerechten Verteilung. Aber was ist, wenn eine weitere Kategorie von Rechten die Gleichung durcheinander bringt – die verletzten Rechte vergangener Generationen, die Vorfahren jener, die heute Mangel leiden? Dann übe noch etwas anderes außer gegenwärtigem Leid einen moralischen Druck auf uns aus; einen Druck der aus einer rechtlich begründeten Theorie der allgemeinen Gerechtigkeit heraus entstünde, und daher, falls er erfolgreich wäre, den skeptischen Einwand gegen historische Reparationen widerlegte.

Wenn vergangenen Generationen Rechte zugesprochen werden können, sollten wir darüber hinaus auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass zukünftige Generationen ebenfalls Rechte haben können. Falls das Konzept der generationsübergreifenden Rechte gültig ist, könnte es nicht nur bei Reparationsfragen hilfreich sein, sondern auch bei der Frage, was wir der Zukunft schulden. Ebenso wie einige Interessen von lebenden Personen Rechtsstatus haben und daher unter besonderem Schutz stehen, müssten auch die Interessen von vergangenen und zukünftigen Generationen bei der Entwicklung und Abwägung von öffentlichem Handeln unter besonderen Schutz gestellt werden. Wenn diese Interessen Rechtsstatus hätten, könnten sie nur durch sehr gewichtige Überlegungen aufgehoben werden, und nur beschränkt werden, wenn sie andere Rechte verletzen. Sie könnten auch nicht beschnitten werden, nur weil sie nicht mit den Wünschen der Lebenden übereinstimmen. Dies würde zu einer starken normativen Position führen, die vielen attraktiv erscheinen mag. Aber ist dieses Konzept plausibel?

Rechte und Interessen

Zuerst müssen wir uns fragen, was ein Recht *ist*. Die folgende Definition ist in der jüngeren politischen Theorie weit verbreitet: Ein Recht zu haben bedeutet, ein Interesse zu haben, das andere respektieren müssen.² Eine Theorie, die Rechte begründet, oder zumindest erklären will warum Menschen sie ernst nehmen, müsste sich also mit der Wichtigkeit bestimmter Interessen für deren Inhaber beschäftigen. Dieser Ansatz macht deutlich, dass es möglich ist anzunehmen, dass vergangene oder zukünftige Generationen Rechte haben, denn selbst von jenen, die nicht mehr oder noch nicht existieren, kann angenommen werden, dass sie

Interessen haben. Diese Behauptung wurde von mehreren Moralphilosophen verteidigt (von anderen aber kritisiert).³ Die Verfechter der These behaupten, dass Interessen existieren können, selbst wenn die Inhaber dieser Interessen nicht (noch nicht oder nicht mehr) existieren, und weisen darauf hin, dass man die Verletzung eines Interesses über den objektiven Schaden am Interesse definiert, nicht über die subjektive Enttäuschung (obwohl Interessesverletzung häufig beides beinhaltet). Vergangene Generationen hatten Ziele; bei zukünftigen Generationen kann man davon ausgehen dass sie sie haben werden; daher können Dinge, die diese Ziele blockieren, ihre Interessen verletzen – und, falls diese Interessen gewichtig genug sind, auch ihre Rechte.

Weil wir nicht über zukünftige Generationen nachdenken, werden sie uns niemals vergessen.

/ Henrik Tikkanen /

Zwei andere wichtige Erwägungen stützen diese Ansicht. Erstens wäre es in manchen Zusammenhängen falsch, das Leben einer Person anhand seiner biologischen Grenzen zu definieren, denn einige Beziehungen, die das Leben ausmachen, reichen weiter in die Vergangenheit oder Zukunft als das Leben selbst. Diese Beziehungen kann man noch nach dem Tod einer Person oder schon vor ihrer Geburt beeinflussen: beispielsweise kann man alles tun, um Institutionen zu erhalten die von vergangenen Generationen erschaffen wurden, oder man kann neue Institutionen aufbauen – rechtliche wie politische – die Beziehungen zwischen noch nicht geborenen Menschen fundamental beeinflussen. Zweitens nimmt man auch bei lebenden Personen an, dass ihr Interesse selbst dann verletzt sein kann, wenn sie sich dieser Verletzung nicht bewusst sind. Das Interesse einer Person an einem guten Ruf wird beispielsweise durch üble Nachrede verletzt, selbst wenn diese Person sich der Verunglimpfungen nicht bewusst ist – liegt das nur daran, dass er eventuell davon erfahren könnte?⁴ Falls das Interesse lebender Personen ohne ihr Wissen beschädigt werden kann, dann kann man auch nicht aus dem Nicht-Bewusstsein vergangener und zukünftiger Generationen schließen, dass ihre Interessen in ihrer Abwesenheit nicht verletzt oder geschützt werden können. Es geht um den Verlust, nicht um das Gefühl des Verlustes.

Mit diesem Hintergrund wirken Versuche, Reparationen anhand der Rechte der verstorbenen Opfer zu erklären, plausibel. Der wichtigste Beitrag zu diesem Thema stammt aus einem bekannten Artikel von Michael Ridge.⁵ Bezogen auf die afrikanische Sklaverei argumentiert Ridge wie folgt: Menschen haben

ein Interesse am Wohlergehen ihrer Nachfahren, und gerade afrikanische Sklaven hätten sicher ein besonders starkes Interesse daran gehabt, wenn man in Betracht zieht, dass ihre Kultur sehr familienorientiert war, sowie dass das Familienleben das einzige Gebiet von Bedeutung war auf dem sie (manchmal) etwas Autonomie besaßen. Somit hatten sie ein großes Interesse an dem Glück und Erfolg ihrer Kinder und selbst ihrer entfernten Nachfahren, und da Interessen ihre Inhaber überleben können (wie oben beschrieben), können heutige Gesellschaften ihr Interesse fördern oder verletzen, je nachdem wie sie ihre Nachkommen behandeln. Indem man die Chancen der Nachkommen fördert – beispielsweise durch explizite Bevorzugung bei der Vergabe von Stellen – fördert man also die Interessen *der Sklaven selber* – „eine Möglichkeit die Toten zu begünstigen, falls dies überhaupt möglich ist, ist für einige ihrer wichtigsten Anliegen einzustehen“.⁶ Und da wir, Ridges Meinung nach, die ‚Pflicht‘ haben dies zu tun – eine Pflicht, die sich direkt aus den fraglichen Interessen ergibt – werden den verstorbenen Sklaven hiermit Rechte zugeschrieben, und implizit auch anderen Menschen aus vergangenen Generationen, deren Interesse am Wohlergehen ihrer Nachfahren durch Unterdrückung behindert wurde. Sollte es sich als haltbar erweisen, so stellt sich mit diesem Argument nicht die Frage, wie ein Unrecht, das einer Generation angetan wurde, auf eine andere übertragen werden kann, eine Frage die andere Theorien reparativer Gerechtigkeit vielleicht beantworten müssen: nichts wurde übertragen, die fraglichen Rechte sind *gegenwärtig existierende* Rechte, selbst wenn ihre Inhaber verstorben sind. Obwohl wir auch den Rechten (wie beispielsweise Eigentumsrechte) derer, die die Entschädigungskosten tragen müssten gebührende Bedeutung zumessen sollten, wäre es dennoch ein Recht der Verstorbenen – nicht allein unsere Sorge für sie – das ausgeglichen wäre.

Rechte und Traditionen

Jedoch gibt es einen wichtigen Einwand zu dieser Denkweise. Dieser Einwand bemängelt, dass sie zu ‚unpersönlich‘⁷ ist, also keinen Bezug auf persönliche Umstände oder die Identität des angesprochenen Publikums nimmt. Denn obiger Ansicht zufolge fällt niemandem eine Pflicht zu, nur weil er durch seine politische Zugehörigkeit eine Verantwortung aus der Vergangenheit geerbt hat, und niemand hat ein Recht allein durch Familiengeschichte oder biologische Abstammung inne. Vielmehr behandelt dieser Ansatz andere Generationen so, wie man Fremde behandelt, mit einem abstrakten Konzept von gegenseitigem Respekt. Wie oben beschrieben sehen Befür-

worter gerade dies als Stärke ihres Ansatzes, da so problematische Begriffe wie Abstammung und Vererbung vermieden werden – Begriffe, die im Zusammenhang mit der Vererbung von materiellen Dingen (Genen oder Besitz) vermutlich klarer sind als im Zusammenhang mit abstrakten Begriffen wie Verantwortung oder Recht. Dennoch ist leicht erkennbar, wieso diese scheinbare Stärke eine Schwäche beinhaltet. Wenn andere Generationen (vergangene oder zukünftige) rechtlich begründete Ansprüche haben, dann ist es relativ gleichgültig, wer sie befriedigt: alles was zählt ist *dass* ihre Ansprüche befriedigt werden, egal von wem. Von einem bestimmten Standpunkt aus aber ist es in der Tat wichtig *wer* sie erfüllt, denn diese Erfüllung sollte eine Beziehung widerspiegeln und anerkennen. Es ist wichtig, dass wir Wiedergutmachungen für die Taten unserer Vorfahren leisten, und dass wir Vorkehrungen für unsere Nachfahren treffen, gerade weil es *unsere* Vor- und Nachfahren sind. Sind also ‚unpersönliche‘ Standpunkte, wie dieser rechtlich begründete, grundsätzlich unzulänglich?

Diese Ansicht vertreten zunächst einmal die Kommunitaristen. Ihre Version gründet sich auf das Konzept einer generationenübergreifenden Gemeinschaft.⁸ Sie argumentieren, dass unpersönliche Darstellungen von Verpflichtungen in den meisten Fällen unzureichend

Ich kümmere mich um die Zukunft, denn dort werde ich den Rest meines Lebens verbringen.

/ George Burns /

sind. Und zwar dann, wenn sie Personen betreffen, die einander in Zuneigung oder Gegenseitigkeit verbunden sind und aus dieser Bindung heraus Verpflichtungen eingehen. Verpflichtungen dieser Art mögen zwar letztlich mit unpersönlicher Moral vereinbar sein, gehen aber nicht direkt aus ihr hervor, sie bestehen fort, weil sie in unsere spezifischen Umstände eingebettet sind. Nun treten Zuneigung und Gegenseitigkeit hauptsächlich zwischen jenen auf, die gleichzeitig existieren, und folglich konzentriert sich das kommunitaristische Argument auf eine Gemeinschaft von Zeitgenossen, die sich einen gesellschaftlichen und politischen Raum teilen und zu diesem gemeinsamen Leben in einer Weise beitragen, die für beide Seiten von Vorteil ist. Aber könnten wir nicht eine ähnliche Wahrnehmung von Gegenseitigkeit zwischen Generationen erreichen? Ein passendes Modell hierfür bieten intellektuelle Traditionen, beispielsweise wissenschaftliche Untersuchungen, die häufig als Teil eines generationsübergreifenden Projektes verstanden werden. Wissenschaftler – und andere Gelehrte, ebenso wie viele Künstler – arbeiten

in dem Wissen, auf das Werk ihrer Vorgänger zu reagieren, und hoffen einen Beitrag zu leisten den ihre Nachfolger wertschätzen; und dies bringt mit sich, dass jede neue Generation die Möglichkeit hat, neu zu definieren, was vorherige Generationen geschaffen haben. Es geht nicht nur darum, dass andere Generationen die Arbeit anders beurteilen werden – um auf das oben angesprochene Thema des ‚guten Rufs‘ zurückzukommen – *der tatsächliche Inhalt der Arbeit* wird durch spätere Generationen verändert, und dadurch wird auch auf die Arbeit noch früherer Generationen ein neues Licht geworfen. Jeder will, dass der *Inhalt seiner Arbeit* von späteren Generationen anerkannt wird. Diese Ansicht, ebenso wie andere oben erwähnte, weist die Idee zurück, dass Wohlergehen nur mit subjektivem Glück verbunden sei, und blickt stattdessen auf den objektiven Erfolg. Von einem guten Ruf kann man subjektives Glücksempfinden ableiten – aber ein guter Ruf ist nur dann etwas wert, wenn er von einer guten Leistung herrührt, und daher ist es die gute Leistung, die das eigentliche (rationale) Ziel darstellt. In diesem Falle nun findet die Messung einer guten Leistung generationenübergreifend statt und geht über die biologische Lebensdauer hinaus, auf eine Art, die das Konzept einer ‚generationenübergreifenden Gemeinschaft‘ unterstützt.

Ideal und Wirklichkeit

Ein direkter Einspruch zu dieser Herangehensweise ist, dass sie nicht unsere reale Gesellschaft widerspiegelt. Moderne Gesellschaften sind gemäß dieser Auffassung nicht auf generationenübergreifendes Verantwortungsbewusstsein ausgelegt: ihr wirtschaftlicher Ethos verlangt maximale Erträge von den bestehenden Ressourcen, anstatt sie für die Zukunft zu bewahren, und er verlangt maximale Beweglichkeit von Kapital und Arbeitskräften, was das Gefühl verringert, in einem geteilten Raum zu leben. Ein solches Gefühl ist aber nötig, um sich gedanklich damit zu beschäftigen, was man geerbt hat und was man weitergeben kann. Wissenschaftliche und andere intellektuelle Traditionen sind vielleicht nur (wenig) geschützte Inseln, deren Bewohner den engen zeitlichen Horizont des Marktes aus Respekt vor Vergangenheit und Zukunft ablehnen. Aber es gibt neben der Wissenschaft noch mindestens zwei andere Zusammenhänge, in denen das Konzept plausibel erscheint. Erstens haben Ideen zur generationenübergreifenden Umweltverantwortung in den vergangenen Jahren erstaunlich viel Einfluss gewonnen, und in diesem Zusammenhang erscheint das Modell heute sehr viel weniger utopisch als früher. Zweitens – um ein viel älteres Beispiel zu nennen – beinhaltet das Konzept des Konstitutionalismus eine tief

empfundene Sorge um zukünftige Generationen. Wäre eine Verfassung nicht dazu gedacht ihre Schöpfer zu überdauern, so wäre sie in keiner Weise von anderen Gesetzen zu unterscheiden.⁹

Aber in beiden Fällen erweist es sich als irreführend, das Traditionsmodell anzuwenden. Es ist richtig, dass sowohl wissenschaftliche Traditionen als auch Umweltpolitik und Verfassungen zukunftsgerichtet sind; aber sie sind nicht alle in derselben Weise zukunftsgerichtet. Im Falle der Wissenschaft existiert eine generationenübergreifende Gemeinschaft in dem Sinne, dass zukünftige Generationen ein Urteil über unsere Ideen fällen, und damit die Bedeutung dessen was wir tun festlegen oder ändern. Im Falle der Umweltpolitik dagegen ist das Ziel nicht, Hypothesen hervorzubringen, die dem unvorhersehbaren Urteil künftiger Generationen ausgesetzt sind. Vielmehr soll es vermieden werden, künftigen Generationen Zustände zu hinterlassen, die wir als unangenehm oder verheerend ansehen. Und der Fall des Konstitutionalismus ist noch einmal ein anderer. Verfassungsväter haben eine Vorstellung vom politischen Leben, die am besten aufrecht erhalten werden kann, wenn bestimmte Beiträge dazu gefördert und andere verboten oder behindert werden. Indem sie entsprechende Vorkehrungen trifft und festlegt, berücksichtigt die fragliche Generation natürlich, dass spätere Generationen anders denken können; aber sie schreibt die Institutionen so fest, dass die Wahlmöglichkeiten nachfolgender Generationen eingeschränkt sind. Zum Beispiel könnte die fragliche Generation befürchten, dass zukünftige Mehrheiten die Rechte von Minderheiten untergraben möchten, und könnte aus diesem Grund Vorrichtungen treffen, die genau das sehr schwierig oder unmöglich machen – eine typische Verfassungsklausel. Dies ist der grundlegende Unterschied zur Wissenschaft: im Falle der Wissenschaft scheitert sie, wenn zukünftige Generationen meine Ansätze zurückweisen, denn ich habe sie in der Hoffnung gemacht, dass sie genauerer Prüfung standhalten. Im Falle der Verfassung scheitern die zukünftigen Generationen, wenn sie meine Ansätze zurückweisen, denn ich mache sie um Handlungsmöglichkeiten einzuschränken, nicht, wie im Falle der wissenschaftlichen Tradition, um weitere Handlungen anzuregen.

Die vorgeschlagene Analogie mit Traditionen kann also nicht die unterschiedlichen Sorgen um die Zukunft erklären, die in Politik- und Verfassungsgestaltung auftreten. In den beiden letzteren Fällen muss unser Ansatz von dem Konstanten, nicht dem Veränderlichen, der menschlichen Erfahrungen ausgehen, und von unserem Wunsch zukünftigen Generationen

allgemein Leid zu ersparen: das Leid der Umweltzerstörung und das der politischen Unterdrückung. Das Rechtskonzept, das von einem Verständnis schützenswerter allgemeiner Interessen ausgeht, scheint in diesen Fällen besser zu passen als ein Konzept traditioneller Kontinuität.

Rechte und Gemeinschaft

Es gibt aber eine zweite wichtige Version der Kritik, dass das Rechtskonzept ‚zu unpersönlich‘ sei. Dieser kritische Standpunkt geht davon aus, dass politische Institutionen die Zeit überdauern und somit durch dauerhafte Staatsverpflichtungen generationenübergreifende Gerechtigkeit verkörpern.¹⁰ Nicht nur, dass andere Generationen Rechte haben: wir müssen sie aufgrund unserer politischen Zugehörigkeit respektieren. Dies ist, zumindest in einer Hinsicht, ein lohnenswerter Ansatz, denn wenn wir annehmen, dass Verantwortung von der Vergangenheit in die Gegenwart und von der Gegenwart in die Zukunft reicht, stellen Gemeinschaften – insbesondere Staaten – eine Teillösung des Problems dar, da sie Träger dieser Verantwortung sind. Schließlich beanspruchen Staaten bestimmte Dinge für sich, eben weil sie die Zeit überdauern, und es ist leicht zu erkennen wie hieraus Verantwortung entsteht. Es ist vielleicht weniger leicht erkennbar, dass auch der andere Teil des Problems, die Objekte der Verantwortung zu finden, gelöst wird. Schließlich müssen Staaten sich allgemein um ihre Bürger kümmern, und ehe einzelne Begünstigte von bestimmten Reparationszahlungen herausgefiltert werden können, müssen andere Schritte getan werden, denn die meisten Staaten haben im Laufe der Geschichte viele ihrer Bürger nicht richtig geschützt. Dennoch kann auch dieser Teil des Problems gelöst werden, zumindest im Falle von Versprechungen und versprechensähnlichen Vereinbarungen wie etwa Verträgen, denn in diesen Fällen wird auch die andere Partei benannt oder durch ein historisches Ereignis ausgewählt.

Wie wir in den obigen Ausführungen gesehen haben, sind es Staaten, nicht so sehr Traditionen, die ihre Identität durch feste Verpflichtungen, etwa durch Verfassungen, absichern, um ihre zukünftigen Handlungsmöglichkeiten aus Gerechtigkeitsgründen einzuschränken. Verträge sind ein weiteres deutliches Beispiel, und ein besonders relevantes noch dazu, denn Vertragsbrüche spielen eine große Rolle bei den Problemen von eingeborenen Völkern. Aber auch jenseits dieser Fälle können Vertragsbindungen als Modell für das Verständnis historischer Verpflichtungen verwendet werden. Erstens veranschaulichen Vertragsbindungen eine ‚moralische Praxis‘, die Generationen einander verpflichtet. Zweitens kann man die Folgen dieser Praxis ausweiten

auf andere, weniger formale und spezifische Vorgänge. Beschäftigen wir uns zunächst mit dem ersten Schritt.

In vielerlei Hinsicht ist es für Staaten vorteilhaft, Verpflichtungen einzugehen, die ihre zukünftigen Repräsentanten binden. Sie beginnen Projekte, die erst in späteren Generationen beendet werden können, und bezahlen sie, indem sie Schulden aufnehmen, deren Zinsen und Rückzahlungen zukünftige Generationen leisten müssen. Dass sie dies tun zeigt, dass zukünftige Generationen durch heutige Handlungen verpflichtet werden können, und diese Haltung kann nur dann (ehrlicherweise) bestehen, wenn wir ebenfalls durch Handlungen unserer Vorgänger verpflichtet sind. Dies führt uns also zu einer Betrachtung der politischen Gesellschaft als einer Kette von Handlungen, in der jede Generation durch Entscheidungen ihrer Vorgänger gebunden ist, und *aus diesem Grunde* auch rechtmäßig ihren Nachfolgern Verpflichtungen auferlegen kann. Aber eine Gesellschaft, die es für falsch hält, künftigen Generationen derartige Verpflichtungen zu hinterlassen, müsste sich selbst auch nicht durch vorherige Generationen gebunden fühlen. Überzeugte Demokraten beispielsweise könnten es für falsch halten, Menschen ohne deren Zustimmung Verpflichtungen aufzuerlegen. Beispielsweise war Thomas Jefferson der Meinung, dass selbst Verfassungen ihre Gültigkeit verlieren, wenn ihre Schöpfer sterben, und schlug daher vor, jedes Mal, wenn demografischer Wandel zu einer neuen Wählermehrheit führte (seinerzeit etwa alle 19 Jahre), ein Verfassungskonvent einzuberufen.¹¹ Ebenso haben einige Steuerkonservative große Bedenken, die wirtschaftliche Freiheit künftiger Generationen einzuschränken, indem man ihnen Staatsschulden hinterlässt – eine Weitergabe, die davon zeugt, dass eine Generation es vermieden hat, für die wahren Kosten ihrer Verbrauchsentscheidungen aufzukommen. Für die Vertreter dieser Sichtweisen ist die ‚moralische Praxis‘ des generationenübergreifenden Transfers verwerflich, und so scheint es, dass wir ein weiteres Argument brauchen, um sie allgemein überzeugend zu machen. Da die Praxis selbst abgelehnt werden kann, hat ihre bloße Existenz keine moralische Bedeutung. Aber auch wenn diese Praxis nicht abgelehnt wird, muss, wie oben erwähnt, ein weiterer Schritt gemacht werden, bevor das Modell der Vertragseinhaltung verallgemeinert werden kann. Einerseits kann man diesen Schritt machen, indem man das Konzept von formellen Vereinbarungen, wie offizielle Dokumente sie beinhalten, auf informelle und stillschweigende Vereinbarungen ausweitet, die ebenfalls gerechtfertigte Erwartungen bei anderen Parteien wecken können. Andererseits kann das Grundkonzept noch weiter ausgeweitet wer-

den, indem man sich auf die allgemeine Verantwortung des Staates für all seine Bürger bezieht: sein Versagen bei der verantwortungsvollen Fürsorge ist häufig mindestens genauso schädigend wie sein Versagen beim Einhalten von Vertragsbindungen, und ersteres ist moralisch ebenso verwerflich wie letzteres. Wie oben angemerkt, machen solche Ausweitungen, auch wenn sie sicher nicht falsch sind, Verpflichtungen weniger spezifisch, da es nun eine enorme Menge von Anspruchstellern gegenüber dem Staat gibt. Der Hauptgrund für Zweifel entsteht jedoch aus der Hinterfragung des Kernbeispiels selbst.

Rechte und Existenz

Ich glaube nun also, dass die unpersönliche Sichtweise, wie ich sie genannt habe, die sich auf die Rechte aller Personen – aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – bezieht, diese beiden wichtigen Kritiken überstehen kann. Einerseits ist eine politische Gesellschaft nur auf den ersten Blick einer Tradition ähnlich; andererseits erscheint das Modell historischer Verpflichtungen zu beschränkt, um die volle moralische Spannweite abzudecken. Jedoch gibt es einen weiteren Grund, diesen rechtlich begründeten Ansatz zu hinterfragen, nämlich einen, der innerhalb des Ansatzes begründet liegt. Diese Kritik verlangt, dass wir uns darüber klar werden, wieso die ‚rechtliche‘ Sprache überhaupt verwendet wird, und hinterfragt daher (auch wenn sie den Rechts-Ansatz im Allgemeinen befürwortet) die gesamte Idee, denjenigen, die nicht existieren, Rechte zuzuschreiben.

„Die Frage ist nicht: Können sie nachdenken? Auch nicht: Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?“

/ Jeremy Bentham,
Philosoph und Aktivist für Tierrechte /

Allein die Tatsache, dass wir sprachlich überall dort Rechte zuordnen können, wo ein ‚Interesse‘ vorliegt, sollte uns nicht davon überzeugen, dass dies auch richtig und nicht irreführend ist. So könnten beispielsweise Kritiker von Tierrechten entgegen, dass die Gegebenheiten, denen die rechtliche Sprache unterliegt, übersehen werden: ihnen zufolge sind Rechte Beschreibungen der Gesellschaftsbedingungen, auf die sich Gemeinschaftsmitglieder einigen können, aufgrund von Dialog und Erfahrung – sie sind gültig, weil Personen sich ihnen unterwerfen und sie als gerechte Definitionen ihrer gegenseitigen Erwartungen ansehen.¹² Dies alles ergibt jedoch nur Sinn für Wesen, die nachdenken, konversieren, einwilligen, und das Konzept von Gerechtigkeit verstehen können: Menschen. Diese Art von Kritik ist im Prinzip vollkommen gültig, und

falls sie doch hinfällig wird, liegt das daran, dass sie den Kontext, in dem Rechte benutzt werden können, künstlich einschränkt, denn die rechtliche Sprache wird in Wirklichkeit häufig außerhalb des politischen Zusammenhangs benutzt. Zum Beispiel haben wir nicht unbedingt eine direkte Beziehung zu Menschen, von denen wir glauben, dass sie Menschenrechte besitzen, und die rechtliche Sprache wird häufig verwendet, um moralische Bedenken auf Vorgänge jenseits von Beziehungen und Gegenseitigkeiten auszuweiten, auch wenn keiner bestreiten wird, dass es der politische Kontext war, aus dem sich die rechtliche Sprache ursprünglich entwickelt hat.

Eine andere Kritikrichtung dagegen ist viel weniger einschränkend. Es ist richtig, wie oben erklärt, dass Rechte wichtige Interessen widerspiegeln, und dass die normale Sprache es uns erlaubt, Interessen von ihren Inhabern zu trennen und auch in Abwesenheit der Inhaber von ihnen zu sprechen. Man mag aber einwenden, dass wir uns um Interessen nur wegen der Möglichkeit eines großen Verlustes für ihre Inhaber sorgen, und ohne Inhaber gibt es keinen Verlust, und damit auch keinen Grund zur Sorge. Man denke beispielsweise an die Absurdität, sich über Interessen, also mögliche Rechte, von fiktiven Personen Gedanken zu machen. Dieser Gedankengang unterstützt die mit Nachdruck vertretene Behauptung, dass nichtexistierende Wesen keine Rechte haben können, „weil sie nicht existieren“.¹³ Wie Ernest Partridge es darstellt, spielen wir mit einer verborgenen Verschiebung der zeitlichen Perspektive, wenn wir verstorbenen Personen Rechte zusprechen: als lebende Personen mögen wir den Verlust bereuen, den posthume Schädigung unserer Interessen anrichten wird, und diese Erwartung mag es anfangs gerechtfertigt erscheinen lassen von den Rechten der Verstorbenen zu reden – aber bei genauerer Betrachtung stellen wir fest, dass dieser Verlust nur in der Erwartung einer lebenden Person empfunden werden kann, und es somit auch um das Recht einer lebenden Person geht.¹⁴ Daher versteht man den Respekt vor den Wünschen der Toten und den Schutz ihrer Interessen am besten als eine Kette von Erwartungen, in der jede Generation die Wünsche der Toten honoriert und im Gegenzug erwartet, dass ihre Wünsche posthum honoriert werden – man versteht ihn am besten als eine andauernde ‚moralische Praxis‘ der Art, wie sie oben im Zusammenhang mit historischen Reparationen diskutiert worden ist. Auf mich hat es dennoch den Anschein, dass eine solche Praxis viel eher auf der persönlichen als auf der gesellschaftlichen Ebene geschätzt wird, denn auf letzterer muss diese Praxis, egal wie viel Gewicht man ihr verleiht, gegen einen breiten Bereich anderer öffentlicher Verantwortungen abgewogen werden.

Auch wenn er ein scharfer Kritiker von Rechten für Tote ist, sieht Partridge ein, dass sein Einwurf sich nicht auf die Rechte *zukünftiger* Generationen übertragen lässt, aus dem einfachen Grund, dass die fraglichen Interessen unter der einzigen Bedingung, dass deren Inhabern tatsächlich geboren werden sich letztendlich mit ihren Inhabern verbinden. In diesem Fall können wir durchaus davon sprechen, einen Verlust zu vermeiden, und die rechtliche Sprache ist daher auch für jene, die diesen Einspruch erheben, von Bedeutung. (Der Einspruch würde jedoch weiterhin als ein etwaiges Existenzrecht gelten, denn wenn niemand existiert, kann auch niemand den Verlust der Existenz bemerken.)

Von der Zukunft in die Vergangenheit?

Ein rechtlich begründetes Argument ist also anderen Argumenten, die auf Gemeinschaft oder Tradition basieren, vorzuziehen, wobei dies aber gelungener im Zusammenhang mit zukünftigen Generationen ist. Bedeutet dies, dass das Konzept der historischen Ungerechtigkeit bedeutungslos ist? Diese Schlussfolgerung fänden wohl die meisten unglücklich, selbst wenn sie sie für vertretbar hielten; aber sie ist keine notwendige Schlussfolgerung aus obigen Argumenten, denn es gibt andere Gründe, historische Ungerechtigkeit ernst zu nehmen. Einige dieser Gründe gelten für jede Ungerechtigkeit, egal welcher Art. Wir könnten diese als Gerechtigkeitsinteressen-Gründe bezeichnen: es sind Gründe aus denen es Ungerechtigkeit, wo oder wann sie auch auftritt, zu verurteilen gilt. Andere Gründe entstehen aus den Interessen der Lebenden. Diese kommen ins Spiel, wenn, wie wir am Anfang diskutiert haben, vergangenes Unrecht in der Gegenwart Spuren hinterlässt, wie es normalerweise der Fall ist. Aber was diese Verbindung zwischen vergangenem Unrecht und gegenwärtigen Spuren vertieft, ist, dass ohne vollständiges Verständnis des vergangenen Unrechts nicht verstanden werden kann, welche Hilfe angebracht ist.

Einige befürchten, dass wir, wenn wir vergangenes Unrecht nur an gegenwärtigem Leid messen, die Erinnerung an die Vergangenheit zu reiner Propaganda verkommen lassen – zu einer sentimental Revision, die nur dazu da ist, gegenwärtigen Interessen emotionale Unterstützung zu geben.¹⁵ Aber das ist mit Sicherheit nicht wahr. Die Spuren, die vergangene Gräueltaten hinterlassen, sind sowohl komplex als auch fallspezifisch: was verloren ging und wie es verloren ging sind Überlegungen, ohne die man gar nicht darüber nachdenken könnte welche Hilfen oder Abfindungen möglich sind, weil sich die gegenwärtigen Konsequenzen von Genozid, Enteignung und der kultureller Zerstörung beispielsweise in bedeu-

tenden Punkten unterscheiden. Darüber hinaus stehen, wie gerade angemerkt, unpersönliche ‚Gerechtigkeitsinteressen‘ auf dem Spiel. Aber in dem Umfang wie unpersönliche Interessen im Spiel sind, sind es diejenigen der Lebenden, und in gleichem Maße die der zukünftigen Generationen, auf die die Spuren der Ungerechtigkeit übertragen werden könnten. Wenn das, was in der Vergangenheit passiert ist, Wunden bis in die Zukunft trägt, dann können wir, selbst wenn wir nicht sagen können, dass verstorbene Opfer Rechte haben, sicherlich sagen, dass zukünftige Generationen Rechte haben, die besser geschützt werden, wenn Ungerechtigkeiten der Vergangenheit in der Gegenwart entgegengetreten wird. Was könnte wichtiger sein als die unverdiente Vererbung des Bösen zu beenden? Ich habe argumentiert, dass die Idee generationenübergreifender Rechte überzeugender in Bezug auf zukünftige Generationen als in Bezug auf vergangene Generationen ist: aber das bedeutet sicherlich nicht, dass das, was in der Vergangenheit passiert ist, keine Relevanz gegenüber dem hat, was wir der Zukunft schulden, denn die Bewältigung der Konsequenzen kann ein Teil dessen sein, was wir unseren Nachkommen schulden. In diesem Sinne können wir vielleicht sagen, dass vergangene Generationen eher eine Art Nutznießer der Rechte zukünftiger Generationen sind, als dass sie selber Rechte tragen.

Anmerkungen:

(1) Siehe Waldron 1992: 4-28; Vernon 2003: 542-557.

(2) Raz 1984. Dies bleibt die Standardaussage der ‚Interesstheorie‘ von Rechten: siehe Ivison, 2008, 34. Für die konkurrierende ‚Wahltheorie‘ von Rechten, siehe Ivison, 33-

35. Sie wird in diesem Artikel nicht diskutiert, da sie die Rechte nichtexistierender Menschen per definitionem ausschließt.

(3) Siehe besonders Feinberg 1980: 159-184; und die kritische Abhandlung von Partridge 1981: 243-264.

(4) Partridge 1981: 251.

(5) Ridge 2003: 38-39.

(6) Ridge 2003: 44.

(7) Die Bezeichnung stammt aus O’Neill 2001.

(8) Für eine starke Ausführung zu dieser Ansicht siehe O’Neill 2001.

(9) Zu dieser Thematik siehe Holmes 1995.

(10) Eine klare Version dieser Ansicht bietet Thompson 2002.

(11) Holmes 1995: 141-142.

(12) Scruton 2000.

(13) DeGeorge 1991.

(14) Partridge 1981: 255-259.

(15) Simmons 1995: 149-184.

Quellen:

DeGeorge, Richard T. (1991): *Morality in Practice*, 3. Auflage In: Sterba, James P. (Hg.): *Morality in Practice*, 3. Auflage. Belmont: Wadsworth (Erste Auflage 1988).

Feinberg, Joel (1980): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press.

Holmes, Stephen (1995): *Passions and Constraint*. Chicago: University of Chicago Press.

Ivison, Duncan (2008): *Rights*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

O’Neill, John (2001): *Future Generations, Present Harms*. In: O’Neill, John, et al (Hg.): *Environmental Ethics and Philosophy*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Partridge, Ernest (1981): *Posthumous Interests and Posthumous Respect*. In: *Ethics*. Vol. 91 (2/1981), 243-264.

Raz, Joseph (1984): *Rights-Based Moralities*. In: Waldron, Jeremy (Hg.): *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Ridge, Michael (2003): *Giving the Dead Their Due*. In: *Ethics*. Vol. 114 (1/2003), 38-39.

Scruton, Roger (2000): *The Moral Status of Animals*. In: Hursthouse, Rosalind (Hg.): *Ethics: Humans and Other Animals*. London: Routledge.

Simmons, A. John (1995): *Historical Rights and Fair Shares*. In: *Law and Philosophy*. Vol. 14 (1/1995), 149-184.

Thompson, Janna (2002): *Taking Responsibility for the Past*. Cambridge: Polity.

Vernon, Richard (2003): *Against Restitution*. In: *Political Studies*. Vol. 51 (3/2003), 542-557.

Waldron, Jeremy (1992): *Superseding Historic Injustice*. In: *Ethics*. Vol. 103 (1/1992), 4-28.



Richard Vernon ist Professor für Politikwissenschaft an der University of Western Ontario (London, Canada), wo er Politische Philosophie lehrt. Seine wichtigsten Veröffentlichungen um-

fassen das Buch *Friends, Citizens, Strangers* (University of Toronto Press, 2005), sowie Artikel in *Political Studies*, *Ethical and International Affairs*, *Theory and Research in Education* und *Journal of Global Ethics*.

Kontakt Daten: Department of Political Science Social Science Centre, Room 4154, London, Ontario, Canada, N6A 5C2.
E-Mail: ravernon@rogers.com

Historische Verantwortung und liberale Gesellschaft

von Prof. Dr. Janna Thompson
(Übersetzung: Peter Schoen)

Abstract: Warum sollte man von politischen Führern, die Repräsentanten von Bürgern sind, Entschuldigungen und Entschädigungen für die in der Geschichte begangenen Taten fordern? Die üblichen von Liberalen vorgebrachten Theorien über die Reichweite von Verantwortung und die Möglichkeit ihrer Übernahme im Rahmen von Bürgerpflichten machen es schwer, diese Frage zu beantworten. Diese Abhandlung betrachtet - innerhalb eines liberalen Rahmens - einige erfolglose Versuche, die Pflicht

zur Wiedergutmachung für historische Ungerechtigkeiten zu verteidigen und legt einen Ansatz vor, welcher auf den lebensübergreifenden Interessen von Bürgern basiert.

In meinem Land (Australien) eröffnete jüngst der frisch gewählte Premierminister das Parlament, indem er eine offizielle Entschuldigung an die Aborigines und einheimische Gemeinschaften richtete für die ungerechte Behandlung in der Vergangenheit – insbesondere für

die Versuche, die Kultur der Eingeborenen auszulöschen, indem man Eltern ihre Kinder wegnahm und sie in Waisenhäusern oder Pflegeheimen unterbrachte.¹ Die Entschuldigung wurde vom Führer der Opposition unterstützt. Unter den Angehörigen der Aborigine-Gemeinschaften waren auch einige von denen anwesend, die als Kinder „gestohlen“ wurden. Die Entschuldigung wurde von Millionen von Australiern am Fernseher verfolgt. Viele von ihnen hatten einen solchen Akt der Entschul-