

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque : www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue :

<http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Lapointe, A. (2007) « Deux justifications des commissions de vérité », *Ithaque*, 1, p. 151-187.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque1/10lapointe.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Deux justifications des commissions de vérité

Alexis Lapointe*

Résumé

J'examine dans ce texte deux manières de justifier les commissions de vérité, une institution de transition dont l'importance a crû considérablement depuis deux décennies. La première manière fait appel à une forme de responsabilité envers des personnes vivantes ou des communautés de personnes vivantes. Il s'agit en ce sens d'une justification au présent ou synchronique. La seconde, que je qualifie de diachronique ou d'historique, repose sur une forme de responsabilité envers les morts eux-mêmes qui n'est pas médiatisée par la responsabilité à l'égard des vivants. Finalement, je discute de la compatibilité entre ces deux types de justifications, de leur poids relatif dans le débat public sur les commissions de vérité et de la priorité qu'il convient d'accorder, en cas de conflit, à un type plutôt qu'à l'autre.

*Doctorant en philosophie, Université de Montréal et Université de Paris X Nanterre, alexis.lapointe@umontreal.ca. Je remercie Christian Nadeau pour ses commentaires sur une version antérieure de ce texte. J'aimerais ici rendre hommage aux rédacteurs de la revue *Ithaque*, pour la décision courageuse de revenir au nom que nous avions donné en 2001 au journal de philosophie des étudiants de l'Université de Montréal. Toute ma gratitude va encore aujourd'hui aux premiers compagnons d'*Ithaque*, Dave Anctil, Dominique Lepage, Catherine Leroux, Louis-Philippe Joly et Laurencia Saenz-Benavides. Qu'ils sachent que toutes mes trahisons n'ont jamais diminué la grande estime en laquelle je les tiens.

J'examinerai dans ce texte deux manières de justifier les commissions de vérité¹. La première – la plus couramment invoquée par les philosophes et les politologues – fait appel à une forme de responsabilité envers des personnes vivantes ou des communautés de personnes vivantes. Il s'agit en ce sens d'une justification *au présent* ou synchronique². Le second type de justification invoque une forme de responsabilité envers les morts eux-mêmes qui n'est pas médiatisée par une responsabilité à l'égard des vivants. Il s'agit d'une responsabilité *ournée vers le passé* et, pour cette raison, je parlerai d'une *justification historique*.

Dans la première partie de mon texte, j'examinerai deux manières synchroniques de justifier les commissions de vérité et je tenterai ensuite de définir la manière la plus adéquate de rendre compte du travail légitime de telles institutions. Les deux positions que je présenterai constituent deux formes paradigmatiques et opposées de justifier les commissions de vérité. Je ferai brièvement ressortir les mérites et les démérites de chacun des pôles théoriques. Sans prendre position sur tous les enjeux, cette présentation me permettra d'illustrer ce que j'entends par une forme synchronique de justification des

¹Les commissions de vérité et les circonstances de transition ne sont pas *stricto sensu* des objets d'étude de la guerre juste. Ces institutions ont cependant été développées dans des contextes marqués par le conflit, afin de traiter des problèmes qui semblaient échapper aux institutions étatiques traditionnelles. Les auteurs s'entendent habituellement sur les critères suivants qui permettent de distinguer les commissions de vérité des autres institutions qui enquêtent sur les violations des droits humains, des commissions d'enquête et des tribunaux internationaux : 1. Elles examinent des événements passés 2. Leurs enquêtes portent sur des structures d'abus des droits humains qui s'étendent sur une période de temps déterminée plutôt que sur des événements précis 3. Ce sont des commissions temporaires 4. Elles sont officiellement autorisées par l'État (parfois en concertation avec des ONG) 5. Les événements sur lesquels elles enquêtent sont relativement récents 6. Les violations examinées avaient des objectifs politiques 7. Elles opèrent dans des situations de transition politique. On remarque que ces caractéristiques sont déjà engagées sur le terrain de la définition des objectifs légitimes des commissions de vérité. Elles sont cependant encore plutôt descriptives et permettent un spectre assez large d'objectifs et de justifications. Cf. Hayner (2001) ; Freeman (2006 : chap. 1).

²Il s'agit également d'une justification tournée vers le futur dans la mesure où elle s'inscrit dans un cadre de justice transitionnel. Je reviendrai sur cette dénomination.

commissions de vérité. Dans la seconde partie, je tenterai de montrer qu'il est également possible, à certaines conditions, de justifier les commissions de vérité par des arguments historiques. Mon point de départ sera un débat en philosophie du droit sur la nature des obligations envers les morts dont je veut illustrer les conséquences pour les sociétés politiques émergeant de conflits fratricides et de violations massives des droits humains. Finalement, je discuterai de la compatibilité entre ces deux types de justifications, de leur poids relatif dans le débat public sur les commissions de vérité et de savoir s'il est possible d'accorder une forme de priorité à l'une ou à l'autre en cas de conflit entre les deux types de justifications.

Il importe, en guise de remarque préliminaire, de distinguer la question de la *justification* des commissions de vérité des *objectifs* qui doivent être poursuivis par de telles institutions. Dans le premier cas, il s'agit de justifier les commissions en situant celles-ci dans les contextes de transition dans lesquelles elles opèrent. Un problème fondamental concerne la justification de ces institutions de transition en regard des principes qui doivent gouverner nos sociétés dans les circonstances dites « normales ». On parlera par exemple de la compatibilité des commissions avec des principes de justice d'une part, ou des justifications morales de la démocratie d'autre part³, puisqu'il est possible que les commissions de vérité entrent en tension, dans leur principe, avec l'un et l'autre. Lorsque nous évoquons les *objectifs*, il est plutôt question de définir ce à quoi doit travailler une commission de vérité, de ses réalisations légitimes⁴. Cette définition

³J'aurai le loisir de discuter brièvement de la relation entre la justice et la démocratie dans la première section.

⁴Martha Minow, parmi d'autres, identifie douze objectifs des commissions de vérité : 1. Renverser le déni officiel des atrocités passées ; 2. Colliger les faits qui nous permettront de satisfaire le besoin des victimes de savoir et de constituer des registres historiques ; 3. Mettre fin à la violence, remplacer la violence par des récits et des pratiques institutionnelles ; 4. Instituer un début d'ordre démocratique ; 5. Supporter la légitimité et la stabilité d'un nouveau régime ; 6. Promouvoir la réconciliation, reconstruire les systèmes moraux et sociaux ; 7. Promouvoir la guérison (*healing*) des individus et des groupes ; 8. Restituer la dignité des victimes ; 9. Punir, exclure, et blâmer les individus qui ont commis des abus ; 10. Exprimer une volonté que les atro-

des objectifs est bien évidemment reliée à la justification : selon la conception de la justice (ou de la démocratie) particulière que nous adopterons, la définition des objectifs spécifiques variera. Inversement, il ne sera possible de justifier le recours à une commission que dans la mesure où nous avons une idée, fût-elle vague, des objectifs légitimes que nous accorderons à de telles institutions. Ainsi, mon engagement à séparer les deux questions est une simple précaution méthodologique, que je ne saurais trop scrupuleusement respecter.

1 La justification synchronique

Un compromis politique

Les commissions de vérité sont des formes institutionnelles apparues récemment dans les contextes de transition⁵. La plupart des juristes n'en dénombrent pas plus de deux douzaines à ce jour, dont la forme paradigmatique – et la plus discutée par les philosophes politiques – est la Commission de vérité et de réconciliation sud-africaine. Historiquement, cette commission fut le produit de la sortie négociée de l'apartheid par le Parti National (NP) et le Congrès national africain (ANC). Après la tenue, en avril 1994, des premières élections démocratiques de l'histoire de l'Afrique du Sud, le nouveau président Nelson Mandela proposait une loi d'amnistie couvrant les crimes et délits politiques. Cette loi était prévue dans la constitution provisoire adoptée par les deux principaux partis lors des négociations, et c'est elle qui donna lieu à la mise sur pied d'une « Commission de vérité et de réconciliation », inspirée dans son principe par des expériences semblables en Amérique du sud et en Allemagne

cités ne se produisent plus à l'avenir ; 11. Construire un ordre international qui puisse prévenir et répondre aux agressions, torture et atrocités ; 12. Atteindre chacun de ces objectifs d'une manière qui soit compatible avec les autres objectifs (Minow 1998 : 88).

⁵Au sujet de la justice transitionnelle, la référence classique est Kritz (1995). Pour l'histoire des commissions de vérité, se reporter à Hayner (2001), Lefranc (2002), Freeman (2006).

notamment, mais possédant des pouvoirs exceptionnels pour un tel organisme, dont ceux de citer à comparaître, de tenir des audiences publiques et de publier les noms des individus responsables des torts. La commission était composée de trois comités : le comité d'amnistie, qui devait recevoir les demandes d'amnistie et les évaluer, le comité des droits de l'homme, devant lequel les victimes se présentaient pour raconter leur histoire et le comité de réhabilitation et de réparation qui soumettrait des recommandations pour la transformation des institutions et l'indemnisation des victimes⁶.

Ce bref rappel d'un aspect de l'histoire récente de l'Afrique du Sud met en évidence le fait que de telles commissions sont habituellement le fruit d'un compromis politique. Pour les victimes, il s'agit d'obtenir justice et une forme de reconnaissance de leurs souffrances passées. Quant aux anciens tortionnaires ou responsables politiques des abus, ils ont parfois l'espoir d'échapper aux poursuites criminelles, ou à certaines poursuites criminelles, en échange de leur collaboration dans le processus de réconciliation. Dans le contexte sud-africain, c'est de cet échange que témoigne le concept de « vérité contre amnistie » : contre la divulgation complète de leurs crimes, les anciens bourreaux pouvaient faire au comité une demande d'amnistie⁷. En un sens, ce premier aspect de la justification est 'prudentiel' : dans certains contextes, on peut penser qu'il était rationnel pour les acteurs ou groupes d'acteurs en présence de s'en remettre à une commission de vérité. Suivant cette position, ce serait une erreur

⁶Voir Lefranc (2002 : 51 et suiv.) et Rigby (2001 : chap. 6).

⁷Aucune autre commission de vérité à ce jour n'a eu le pouvoir d'accorder l'amnistie à des individus responsables d'exactions. Cependant, les commissions de vérité au Congo, en Indonésie, à Fidji, en Grenade et au Liberia avaient (ou ont encore) le pouvoir de recommander l'amnistie à l'autorité compétente. (e.g. Liberia, *An Act to Establish the Truth and Reconciliation Commission of Liberia* (2005), s. 26(g) : « Recommending amnesty under terms and conditions established by the TRC upon application of individual persons making full disclosures of their wrongs and thereby expressing remorse for their acts and/or omissions, whether as an accomplice or a perpetrator, provided that amnesty or exoneration shall not apply to violations of international humanitarian law and crimes against humanity in conformity with international laws and standards »). Voir Freeman (2006 : 26 note 94) et Sleth (2006).

de tenter de justifier de manière morale ou politique les commissions de vérité. Elles sont simplement le produit d'un compromis pragmatique dans le cadre d'une lutte de pouvoir (Allen 1999 : 321).

Démocratie et justification

C'est contre cette perspective que s'inscrivent A. Gutmann et D. Thompson dans un article important sur la justification morale des commissions de vérité (Gutmann & Thompson 2000). Selon eux, la Commission de vérité et de réconciliation sud-africaine (et, dans d'autres circonstances, toutes les commissions de vérité) portent un fardeau moral important : celui de sacrifier la justice – i.e. la justice criminelle traditionnelle – au profit d'autres biens, la vérité et la réconciliation. L'alternative devant laquelle se trouvent les sociétés qui émergent de périodes importantes de violences politiques est la suivante : vérité ou justice. Pour Gutmann et Thompson, accepter la légitimité de la commission consiste à choisir la première au détriment de la seconde. C'est cette idée qui était exprimée par l'ancien ministre de l'eau et de la forêt Kader Asmal : « [w]e must deliberately sacrifice the formal trappings of justice, the courts and the trials for a higher good : Truth [. . .]. We sacrifice justice for truth so as to consolidate democracy, to close the chapter of the past and to avoid confrontation » (cité par Allen 1999 : 324).

Pour Gutmann et Thompson, les formes de justification les plus communes des commissions de vérité sont incomplètes dans une perspective démocratique. Ceux-ci identifient trois conditions auxquelles doivent répondre les justifications des commissions de vérité pour que celles-ci soient acceptables. Tout d'abord, la justification doit être *morale dans son principe*, c'est-à-dire qu'elle doit faire appel à des biens moraux qui sont eux-mêmes comparables à la justice qui est sacrifiée. La stabilité d'une société, par exemple, ne constitue pas un bien en soi : « A stable regime can be unacceptably repressive. Social stability counts as morally relevant only when it is part of what justice (or some other moral good) either now requires [. . .] or because social stability is necessary to promote justice in the

future, or because social stability is supportive of some equivalent moral good » (Gutmann & Thompson 2000 : 23)⁸. Ensuite, les justifications devraient être morales *en perspective*, c'est-à-dire qu'elles devraient offrir des raisons qui sont les plus accessibles et inclusives possibles pour des individus qui cherchent à s'entendre sur les termes moraux de la coopération sociale. Il s'agit en fait d'un critère d'inclusion qui n'implique cependant pas un accord effectif de chacun, mais seulement que la justification ne puisse être a priori écartée par des individus qui cherchent raisonnablement à s'entendre. Finalement, la justification devrait être morale *en pratique*, c'est-à-dire que les raisons devraient être illustrées par le fonctionnement même de la commission, et non simplement comprises comme un horizon à réaliser dans un avenir indéterminé par d'autres instances.

Pour Gutmann et Thompson, c'est la conception délibérative de la démocratie qui est la plus à même de nous donner des critères pour juger du travail des commissions de vérité car, plus que toutes les autres théories, elle met de l'avant des solutions politiques explicitement conçues pour gérer les désaccords publics sur les questions morales (Gutmann & Thompson 2000 : 35 ; Gutmann & Thompson 1996). Au fondement de la conception délibérative de la démocratie se trouve l'idée que les citoyens et les politiques doivent justifier les demandes d'action collective en donnant des raisons qui peuvent être acceptées par ceux qui sont touchés par l'agir. De plus, lorsque les citoyens sont en désaccord au sujet des politiques publiques, ils devraient délibérer, tenter de parvenir à un accord, ou s'en tenir à une position de respect mutuel si l'accord est impossible (Gutmann & Thompson 2000 : 36). L'une des conséquences de l'exigence de réciprocité démocratique propre à la démocratie délibérative réside selon Gutmann et Thompson dans ce qu'ils appellent « l'économie du désaccord moral » (*the economy of moral disagreement*). Selon ce principe, les individus doivent tenter de trouver des points de convergence entre leurs propres positions et celles de leurs conci-

⁸Pour une critique des commissions de vérité au nom de la stabilité sociale, voir Snyder & Vinjamuri (2003).

toyens qu'ils rejettent. Il s'agit d'une exigence *réaliste*, au sens où elle est compatible avec certains compromis lors du passage de sociétés divisées par des conflits fratricides à des sociétés décentes, mais aussi *morale* en ce qu'elle est caractérisée par la réciprocité. Les individus ne sont pas tenus de s'entendre avec des concitoyens qui refusent la réciprocité. Dans le cas des commissions de vérité, la recommandation ou la promulgation d'une amnistie totale aux responsables des exactions passées violerait le principe de l'économie du désaccord moral en ignorant les raisons invoquées par les victimes qui refuseraient que leurs tortionnaires restent impunis⁹.

Une autre conception de la justice

Mais il existe au moins une autre manière de comprendre la justification des commissions de vérité qui fasse appel à une conception de la justice plutôt qu'au compromis moral. Selon du Toit (2000), Gutmann et Thompson entendent le terme « justice » en un sens trop restreint de « justice criminelle rétributive », ce qui les conduit à un manichéisme de principe trop radical en entrevoyant le sacrifice potentiel de la justice au profit de la vérité ou de la réconciliation. La thèse de du Toit est fondée sur l'idée selon laquelle différentes circonstances historiques requièrent des principes de justice différents. Les commissions de vérité ne font pas partie des arrangements institutionnels des démocraties établies et, conséquemment, on ne doit pas les juger à l'aune des mêmes principes que celles-ci.

En certaines circonstances qui relèvent de la justice transitionnelle, les commissions de vérité sont la conséquence d'un double

⁹« In exercising their discretion, commissioners can demonstrate respect for those who reasonably disagree with them about the relative value of reconciliation and justice by refusing to grant amnesty for the most egregious crimes » (Gutmann & Thompson 2000 : 39). Il est sans doute possible que l'argument tienne dans les deux sens : les criminels collaborant n'obtenant pas d'amnistie seraient doublement pénalisés. Il faudrait cependant démontrer que la collaboration avec les commissions de vérité puisse constituer un tort pour les tortionnaires, ce qui est possible (puisque l'on considère qu'une telle collaboration a un prix, pouvant aller jusqu'à l'amnistie), mais pas évident *prima facie*.

choix en faveur de la vérité plutôt que de la justice distributive et rétributive. D'une part, les commissions de vérité enquêtent sur des violations massives et importantes des droits humains et ce choix détourne traditionnellement l'attention des injustices systémiques et inégalités sociales (du Toit 2000 : 127). D'autre part, les commissions ne sont pas structurées autour des accusés ou des responsables des violations, mais autour des victimes. Dans le cadre des audiences, celles-ci ont priorité : leurs histoires sont au centre des commissions¹⁰. C'est la justice réparatrice (*restorative justice*) qui constitue selon du Toit le cadre conceptuel le plus adéquat pour justifier les commissions de vérité. Pour les tenants de cette conception, faire justice implique de réparer le tort commis par le criminel par un processus coopératif impliquant toutes les parties¹¹. L'un des objectifs fondamentaux de la justice réparatrice¹² est de réintégrer la victime et le criminel à la société à laquelle ils appartenaient avant l'événement.

Contrairement à ce qu'affirment Gutmann et Thompson, dans le cadre de la justice réparatrice, les commissions de vérité ont leurs propres priorités morales, distinctes des priorités morales démocratiques des sociétés 'décentes'. Ces principes sont la 'vérité comme reconnaissance' (*truth as acknowledgement*) et la 'justice comme reconnaissance' (*justice as recognition*). Le premier principe, la vérité comme reconnaissance (*acknowledgement*), réfère à une distinction de T. Nagel entre *knowledge* et *acknowledgement* (Nagel cité par Weschler 1990 : 4). Cette distinction repose sur deux sens différents du terme « vérité » qui sont, chacun à leur manière, pertinents dans le cadre transitionnel. D'une part, la vérité peut être comprise comme 'savoir factuel', les preuves établies dans le cadre traditionnel des

¹⁰Au sujet des commissions comme des institutions centrées sur les victimes, voir Freeman (2006 : 17) et « Basic Principles and Guidelines on the Right to a Remedy and Reparation for Victims of Gross Violations of International Human Rights Law and Serious Violations of International Humanitarian Law », Document de l'ONU, annexe à GA res. A/C.3/60/L.24 (principes Bassiouni).

¹¹Au sujet de la justice réparatrice dans ce contexte, voir Walker (2006).

¹²Certains auteurs parlent plutôt de « justice restaurative », voir Walgrave (1999).

cours de justice. En un sens, les commissions de vérité se comportent comme des commissions d'enquête sur les abus et violations des droits humains¹³. Mais dans bien des circonstances de transition, les violations massives des droits humains fondamentaux sont déjà *connues* – ne serait-ce que par les victimes, leurs familles, les tortionnaires et les témoins – mais il manque aux victimes une *reconnaissance* officielle que de telles atrocités ont eu lieu. Pour les victimes, il s'agit d'un double déni : celui de leurs droits fondamentaux et de leur intégrité physique d'abord, puis d'un déni de reconnaissance publique que de telles atrocités ont eu lieu. En refusant de reconnaître les événements passés, le nouveau régime se fait en quelque sorte complice, par son silence, de l'ancien. En ce sens, les commissions de vérité sont comprises pour du Toit comme des instances dont la fonction est de reconnaître (*acknowledge*) les injustices passées en permettant aux victimes de raconter leur histoire dans le cadre d'un forum public (du Toit 2000 : 133-134)¹⁴. Du Toit reste cependant sceptique au sujet de la guérison individuelle qui résulterait de ce processus. Il s'agit pour lui d'abord et avant tout d'un processus politique :

It is a mistake to assume that participation in the victims' hearings of the TRC could somehow guarantee the personal healing of traumas due to the gross human rights violations concerned. The procedures involved in the public restoration of the victims' civic dignity may or may not also contribute to personal healing, but that cannot be its primary purpose. Personal healing and social reconciliation at this level need to be distinguished from the political significance of truth as acknowledgement (du Toit 2000 : 135).

¹³Il s'agit d'une tâche reconnue de ces institutions. Voir Freeman (2006 : 11 et suiv.).

¹⁴Il est instructif de comparer ces deux conceptions de la vérité avec les quatre conceptions mises de l'avant dans le rapport final de la Commission de vérité et de réconciliation sud-africaine : la vérité factuelle (judiciaire), la vérité personnelle (le récit de chacune des victimes), la vérité sociale (le débat public occasionné par la commission) et la vérité réparatrice (l'aboutissement narratif du processus de réconciliation). Voir Freeman (2006 : 81 note 355).

Il faut cependant admettre, et je crois que du Toit serait prêt à le faire, que la dimension politique ne peut être complètement distincte de la dimension individuelle, sans quoi nous serions bien en peine d'expliquer sur quoi repose le processus politique. Pour l'instant, il suffira d'admettre que le fait que *toutes* les victimes ne bénéficient pas de leur passage à la commission ou de ses audiences publiques ne suffit pas à discréditer entièrement ce type d'institution, dont il faudra évaluer la dimension politique avant la dimension psychologique¹⁵.

Alors que le premier principe de reconnaissance (*acknowledgement*) mettait l'accent sur la différence propre des victimes et la singularité de leur récit, la deuxième exigence morale mise de l'avant par du Toit dans le contexte transitionnel concerne la reconnaissance de l'égalité des victimes comme sources de vérité et comme porteurs de droits¹⁶. C'est essentiellement la nature non judiciaire des commissions de vérité, notamment le fait que les victimes ne doivent pas subir de contre-interrogatoire, qui permet à cette institution de respecter le récit de la victime. Du Toit rappelle ici l'une des conceptions de la vérité invoquée dans le *Rapport final* de la Commission sud-africaine : « The relevant sense of truth is of a more holistic narrative truth – that involved in the overall framing of the events and experiences that together make up the victim's own 'story' » (du Toit 2000 : 136). En ce sens, la publicité des commissions est extrêmement importante, et pas uniquement pour des raisons instrumentales, mais parce qu'elle constitue l'expression d'un engagement de l'état à respecter les droits fondamentaux (Allen 1999 : 331). D'ailleurs, selon ce principe, les commissions de vérité bolivienne (1982), argentine (1983), népalaise (1990), chilienne (1990), chadienne (1991), salvadorienne (1992), haïtienne (1995), équatorienne (1996), guatémaltèque (1997), coréenne (2000), uruguayenne

¹⁵Pour une tentative de définir une position mitoyenne entre la dimension politique et la dimension individuelle, voir Govier & Verwoerd (2002).

¹⁶On remarque d'ailleurs que cette distinction recouvre les deux aspects de la reconnaissance (différence et égale dignité) discutés depuis le texte séminal de Taylor (1994).

(2000) et panaméenne (2001), qui n'avaient pas le pouvoir de tenir des audiences publiques, souffraient d'une lacune importante. Dans le contexte sud-africain, plusieurs ont également souligné positivement l'importance rhétorique jouée par le concept d' « *ubuntu* », qui signifie 'reconnaître l'humanité de l'autre'¹⁷.

Transition et démocratie

Les deux justifications que j'ai présentées s'éclairent l'une l'autre. D'une part, Gutmann et Thompson ont le mérite de mettre en lumière un objectif fondamental généralement admis de la transition, soit l'institution d'une démocratie viable¹⁸. Cela n'implique évidemment pas que les commissions de vérité soient le seul, ni même le principal outil de cette démocratisation. De fait, les objectifs de ces institutions sont habituellement, mais pas toujours, compris de façon beaucoup plus modeste. Pour certains, leur objectif essentiel est d'établir un « équilibre narratif » entre l'histoire officielle ou l'histoire du groupe autrefois dominant et les histoires des victimes (Dwyer 1999). Pour d'autres, il s'agit de restituer un certain sens de la justice (Dimitrijevic 2006) ou de l'injustice (Allen 1999) dans la communauté. D'autres encore comprennent l'objectif du processus comme le rétablissement de la confiance (*trust*) entre les personnes et entre les groupes (Govier & Verwoerd 2002). Dans tous les cas cependant, il est sans doute indésirable, comme le croient Gutmann et Thompson, de justifier les institutions de transition (dont les commissions de vérité constituent une espèce) de manière absolument distincte

¹⁷Le *Rapport final* mentionne le concept en plusieurs passages : « The adoption of this Constitution lays the secure foundation for the people of South Africa to transcend the divisions and strife of the past, which generated gross violations of human rights, the transgression of humanitarian principles in violent conflicts and a legacy of hatred, fear, guilt and revenge. These can now be addressed on the basis that there is a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation, a need for *ubuntu* but not for victimisation » (Truth and Reconciliation Commission 2003 : 3). Voir également Andrews (2000 : 85 note 5).

¹⁸Je laisse délibérément de côté la question de savoir si cette démocratie doit être, comme Gutmann et Thompson le pensent, une démocratie délibérative.

de celle que nous invoquons pour justifier les institutions démocratiques. Certes, comme le souligne du Toit, les circonstances sont différentes, mais on ne peut comprendre le processus de réforme ou de transition qu'en référence à une situation visée, désirée, qui constitue l'aboutissement logique de ce processus¹⁹. De plus, les trois critères de Gutmann et Thompson nous permettent de réfuter trois positions répandues dans la littérature sur la justification des commissions de vérité. D'abord une position dite « réaliste », qui concède que les commissions de vérité font un compromis en défaveur de la justice, mais qui en même temps prétend que c'était la seule chose qui pouvait être faite dans les circonstances, étant donné la faiblesse du système légal, le nombre des individus ayant participé aux violations ou le coût astronomique représenté par les recours légaux classiques. Pour Gutmann et Thompson, la position réaliste est une réponse inadéquate parce qu'elle n'est pas compatible avec leur première exigence, c'est-à-dire que les justifications doivent être morales *en principe* pour être comparables à l'idéal de justice qui est sacrifié. Il me semble cependant qu'en un certain sens, on peut sauver la justification réaliste en la faisant porter sur un autre aspect des institutions de transition. Bien que celle-ci ne constitue pas en elle-même une manière de justifier moralement le recours aux commissions de vérité, on concèdera qu'elle constitue en fait une *justification pragmatique*. L'intuition réaliste, qu'il semble difficile de rejeter a priori, est que pour que de telles institutions soient justifiées, il ne suffit pas qu'elles soient compatibles avec des formes de justifications morales présentées par Gutmann et Thompson, mais aussi qu'elles soient efficaces, c'est-à-dire qu'elles soient une bonne manière – voire la meilleure manière – d'atteindre dans les circonstances une partie des objectifs fixés au terme de la période de transition. Je reviendrai plus loin sur cette question.

¹⁹Mais l'examen des arguments de du Toit montrent bien que les critères contenus dans les principes de « vérité comme reconnaissance » et de « justice comme reconnaissance » ne sont pas complètement en porte-à-faux avec les principes d'égalité et de dignité propres aux 'sociétés décentes'.

Une autre forme de justification trop exigeante, mais pour des raisons différentes, est la justification par compassion ou la justification religieuse²⁰. Ceux qui, comme Desmond Tutu en Afrique du Sud, défendent cette position accordent une valeur absolue au pardon et à la repentance (Gutmann & Thompson 2000 : 29). Mais ces conceptions plus substantielles ou maximalistes de la réconciliation (pour reprendre le vocabulaire de Govier & Verwoerd 2002) sous-estiment la différence qui existe entre la réconciliation entre individus et la réconciliation nationale. Il n'est probablement ni possible ni souhaitable que chacune des victimes pardonne à son tortionnaire. C'est tout autre chose de dire que nous devons restaurer la reconnaissance publique des victimes. Finalement, Gutmann et Thompson croient que l'on ne peut fonder une commission de vérité sur des raisons 'historicistes', puisque cela nous engagerait à donner à la vérité et au passé une valeur en soi et à occulter l'horizon fondamental de la cohabitation démocratique, qui est en fait un idéal futur. Ils croient également que le fait de demander à une commission de produire un récit historique unique et officiel contrevient au principe de respect des désaccords entre les citoyens et viole de ce fait la troisième exigence. On pourrait cependant objecter que le fait de fonder les commissions de vérité sur des considérations émanant du passé ne nous engage pas nécessairement à vouloir que la commission de vérité définisse une unique version de l'histoire. De plus, Gutmann et Thompson n'ont pas démontré que la connaissance ou la reconnaissance à l'égard de victimes du passé n'étaient pas des fins en soi. J'examinerai en détail ce type de justification dans la seconde partie.

Quant à du Toit, sa contribution a le mérite de présenter à la fois une conception de la justice moins étroite – ne reposant pas uniquement sur des principes de la justice criminelle rétributive – et plus sensible au contexte particulier de la transition. Mais la dimension réparatrice, fondamentale pour du Toit, ne doit pas faire oublier que les principes justifiant le projet plus large (de respect des droits hu-

²⁰Voir Truth and Reconciliation Commission (2003) et, dans un autre contexte, Ferry (1996).

mains, ou de démocratisation, par exemple) ne peuvent être totalement étrangers à la justification dans le contexte de transition. Il doit y avoir une certaine communication entre les deux, faute de quoi on verrait mal où les principes qui justifient les institutions de transition ont leur source. Il faut admettre que c'est la fin du processus de transition qui constitue cette source.

La meilleure manière de comprendre la justification des commissions de vérité est à mon sens de les voir comme un compromis de principe – et non un compromis strictement politique – entre une forme faible²¹ de justice punitive (Allen 1999 : 332), des pratiques de reconnaissance, des considérations émanant de la justice réparatrice et de la justice distributive en un sens non conventionnel. En effet, la commission de vérité distribue de la reconnaissance sociale et l'accès à une mémoire collective publiquement reconnue et appuyée. Ce faisant, elle contribue à un accès à des « identités différentes et gratifiantes » et à l'appartenance communautaire, qui sont des biens essentiels à la réalisation de la vertu civique et de la civilité²². On remarquera que cet engagement dans la construction de la mémoire collective n'est pas nécessairement lié à la production d'un récit historique unifié, qui soit la proposition d'une version officielle de l'histoire. Bien au contraire, en offrant aux victimes et aux proches des victimes un forum où raconter leurs histoires et contester l'histoire officielle, les commissions sont des institutions qui favorisent la dissension plutôt que le consensus. L'unité politique requise dans ce cas n'est pas liée à l'adoption d'une version officielle de l'histoire, mais à d'adhésion à des institutions, à des lois et à des pratiques qui garantissent la liberté des individus²³.

²¹Il s'agit d'une forme de justice punitive dans la mesure où l'expérience de comparution des responsables devant la commission constitue une forme d'opprobre. Il s'agit bien entendu d'une « forme faible » en comparaison avec ce que la justice criminelle traditionnelle fait subir aux criminels. Les tenants de la proportionnalité stricte ne seront certainement pas satisfaits. Voir Allen (1999 : 328). Pour une discussion historique du rôle de la honte dans le contexte pénal, voir Braithwaite (1993).

²²Voir notamment, au sujet de l'importance de tels biens dans une perspective républicaine, Pettit (2004 [1997] : 376).

²³Pour un développement à ce sujet, voir Allen (1999 : 339 et suiv.).

Ces deux types de justifications et la synthèse que j'en propose appartiennent à la catégorie que j'ai nommée « synchronique », parce que leur cœur est constitué par des considérations qui appartiennent au présent ou sont tournées vers l'avenir. L'exigence de justice rétributive sacrifiée selon certains est fondée ou bien dans le fait que les criminels *méritent* aujourd'hui une peine, ou encore sur d'autres théories de la peine (conséquentialistes, par exemple). Par ailleurs, Gutmann et Thompson posent des principes moraux démocratiques qui doivent présider à l'institution et au fonctionnement des commissions de vérité. Ces principes sont pour l'essentiel une excroissance de la théorie de la démocratie délibérative, ils s'inscrivent donc en continuité avec l'idéal qui doit prévaloir, à leur avis, dans la société décente, après la période de transition. De plus, le mécanisme de l'économie du désaccord moral tient compte uniquement des raisons invoquées par les *concitoyens*, c'est-à-dire par les individus qui sont *vivants* – qui peuvent exprimer publiquement ces raisons – au moment du processus de réconciliation nationale. De la même manière, du Toit évoque, dans ses principes de vérité comme reconnaissance et de justice comme reconnaissance, les droits des victimes à raconter leurs histoires publiquement, et à obtenir une forme publique de reconnaissance par l'intermédiaire de la commission. Dans les deux cas, les auteurs ont une conception plutôt restrictive du concept de victime : les victimes sont les proches des disparus, *non pas les disparus eux-mêmes*, dont la souffrance appartient désormais au passé et qui ne peut compter dans la justification morale ou politique des commissions. Mais est-on vraiment certain que les morts ne comptent plus ? C'est ce qu'il faudra examiner en discutant d'un second type de justification des commissions de vérité, que j'ai nommé « justification historique », qui reposerait sur une obligation directe envers les morts, qui ne serait pas médiatisée par notre relation aux vivants ou aux descendants.

Avant de passer à la seconde catégorie de justifications, j'aimerais faire une brève remarque au sujet de l'efficacité des commissions de vérité qui montrera bien l'importance du deuxième type de justification que j'ai l'intention de discuter. Nous avons en fait bien

peu d'études concluantes sur l'efficacité de ces institutions, surtout à cause du petit nombre (environ vingt-quatre) de commissions de vérité mises sur pied depuis le début des années 1980. Contre ceux qui voient les commissions de vérité comme favorisant la rémission des victimes ou qui confèrent à l'expérience une valeur cathartique (Minow 1998, 2000 ; Herman 1997), certains font observer que les preuves cliniques de la 'catharsis' reposent sur l'examen de sujets ayant accès à un traitement médical et à un support psychologique. Par contraste, les commissions de vérité ne donnent que quelques minutes aux victimes pour raconter leur histoire et celles-ci n'ont pas nécessairement accès à un support psychologique après-coup (Hamber 1999 ; Brahm 2007 : 20). Tout au plus certains constatent-ils que les réactions individuelles au témoignage devant une commission de vérité sont hautement variables (Brahm 2007 ; Hamber 2001). De plus, les demandes de vérité réapparaissent souvent dans les États ayant eu recours aux commissions de vérité (Brahm 2007 : 23).

Quant aux impacts sociaux possibles, certains chercheurs considèrent qu'il est possible que les commissions de vérité contribuent à la légitimité des institutions, qu'elles rétablissent une forme de confiance sociale ou de confiance envers le gouvernement et qu'elles aient des impacts positifs sur le respect des droits humains (Brahm 2007 : 27 ; Gibson 2004). Dans ce contexte, on doit cependant distinguer les cas où les procès ne sont tout simplement pas possibles à l'échelle nationale (et limités à quelques responsables à l'échelle internationale) des cas – s'ils existent – où bien que les procès fussent possibles pour certains individus, les commissions de vérité constitueraient tout de même une meilleure solution²⁴.

Tout bien considéré, si nous avons des modèles de justifications théoriques des commissions de vérité, il se pourrait que celles-ci ne soient pas en fait des moyens très efficaces pour atteindre les objectifs dictés par la justice transitionnelle. Pour qui souscrit à l'exigence réaliste présentée plus haut, cette conclusion – si elle était confirmée

²⁴En Afrique du Sud, certains hauts responsables ont été jugés devant des tribunaux traditionnels après qu'on ait refusé l'amnistie.

par des études futures²⁵ – pourrait rendre non avenue toute justification des commissions de vérité. Il resterait cependant, même dans ce cas, une manière de justifier de telles institutions. Il pourrait se faire que l'obligation ne soit pas fondée sur une perspective de réhabilitation synchronique des proches, ni sur une exigence démocratique tournée vers le futur, mais sur un devoir que nous aurions directement à l'égard des morts – les 'vraies' victimes –, sur une exigence de « solidarité anamnésique²⁶ » qui serait plus importante, dans ce contexte, que tous nos devoirs à l'égard des vivants. C'est cette idée que je voudrais maintenant explorer.

Une obligation envers les morts

L'une des complexités de la justice transitionnelle provient du fait que celle-ci, contrairement à la justice distributive dans une théorie idéale (rawlsienne, par exemple), n'est pas complètement tournée vers l'avenir (*forward-looking*), mais a une dimension historique, tournée vers le passé (Dimitrijevic 2006). Cette dimension est manifeste dans un second type d'arguments, moins souvent évoqués dans la littérature sur les commissions de vérité, qui repose sur une forme d'obligation qu'une société aurait à l'égard de ses disparus. C'est parce que nous avons une responsabilité directe à l'égard des morts que nous devrions révéler les conditions et les circonstances tragiques dans lesquelles ceux-ci ont péri. Ce type d'argument, souvent invoqué dans le débat sur la commémoration des génocides au XX^e siècle, ne va cependant pas sans son lot de problèmes théoriques. Dans cette section, je tenterai d'abord de montrer à quelles conditions nous pourrions établir une obligation envers les morts. Par souci de clarté, je procéderai d'abord à un examen du problème dans une perspective individualiste. Par la suite, je tenterai de voir comment celui-ci se transpose à la collectivité et au cadre institutionnel.

²⁵Pour une discussion méthodologique d'études éventuelles sur l'efficacité des commissions de vérité, voir Brahm (2007).

²⁶Benjamin (1969), cité par Duvenage (1999 : 2).

Pour l'essentiel, le problème de l'obligation envers les défunts provient de la conjonction des deux arguments suivants (Gosseries 2003 : 81) :

A	Existence et dommageabilité	On ne peut subir un dommage ²⁷ que si l'on existe
a	Mortalité	Un mort n'existe pas
C1	Mortalité et dommageabilité	Un mort ne peut subir un dommage
B	Obligation et dommageabilité	Une obligation morale n'a de sens que si sa violation peut engendrer un dommage à quelqu'un
b	= C1	Un mort ne peut subir un dommage
C2	Conclusion	Une obligation morale envers un mort n'a pas de sens

À prime abord, il y a trois manières d'invalider directement cet argument. On peut rejeter la prémisse majeure A (existence et dommageabilité), la mineure a (définition de la mortalité) ou la majeure B (obligation et dommageabilité) du second syllogisme. Avant d'examiner ces prémisses, j'aimerais montrer comment un certain nombre de philosophes du droit ont considéré le problème indirectement, en acceptant la conclusion C2 mais en défendant l'idée selon laquelle les obligations morales que nous croyons être envers les morts prennent leur source ailleurs. On parlera alors d'obligations à *propos* des morts plutôt que d'obligations envers les morts.

Un premier exemple de cette stratégie a été défendu par Callahan (1987) et fait appel à la stipulation pour autrui. Dans cette perspective, l'obligation n'est pas à l'égard du mort lui-même, mais à l'égard d'un tiers :

One important part of a full account of this must be the genuine moral conviction that persons have a right to dispose of their property as they see fit. Insofar as that disposition is to take place after the person's death, we

do have a genuine moral obligation. But that obligation is to heirs. That is, in writing a will (or giving a testament), the individual creates an entitlement that will commence on his demise. But again, the obligation is not to him ; it is to his heirs. (Callahan 1987 : 351).

Pour Gosseries, cette stratégie est susceptible d'incomplétude : de nombreuses situations ne répondent pas aux conditions de la stipulation, c'est-à-dire la présence d'un promettant, d'un stipulant et d'un tiers bénéficiaire (Gosseries 2003 : 83). De plus, dans le cas qui nous intéresse, il nous faudrait postuler que tous les défunts victimes de leur vivant de violations des droits humains ont, de manière plus ou moins explicite²⁸, exprimé le désir que l'on se souvienne d'eux et des circonstances de leur disparition avant leur mort. Et même en acceptant cette prémisse, comment pourrions-nous distinguer les individus disparus *injustement* lors d'exactions commises par un État d'individus disparus naturellement qui ont exprimé le souhait de ne pas être oubliés après leur mort ? Si nous croyons que l'obligation à l'égard du défunt provient strictement du respect de ses volontés, nous n'avons pas de critère pour affirmer qu'une priorité devrait être accordée à la personne disparue injustement lors de violations des droits humains. Finalement, on ne peut rendre compte d'individus qui n'ont pas de descendants dans un tel cadre théorique²⁹.

Un second argument, que l'on pourrait avec Gosseries qualifier de « prophylactique », est dû à Wellman (1995 : 156-157). Wellman comprend ici la relation entre les droits et les devoirs de la manière suivante : « We speak of rights as though they were objects, pieces of furniture in our world, capable of acting in various ways such as imposing duties. But rights and duties are really positions under norms, and their existence consists in the existence of these norms, for example, laws or moral reasons [...] » (Wellman 1995 : 156).

²⁸Pour Callahan, il faut bien que les désirs soient *exprimés* pour que nous soyons tenus de les respecter après la mort.

²⁹Ce problème généalogique d'identification du sujet conduit Kukathas (2006) à un scepticisme quant à la légitimité des réparations pour des injustices historiques.

De plus, pour Wellman, ce ne sont pas les droits eux-mêmes qui impliquent des devoirs³⁰, mais les fondements (*grounds*) des droits qui impliquent les fondements (*grounds*) des devoirs. Il ajoute :

In the case of moral rights and duties, those grounds include specifically moral reasons involving sociability factors [...]. Trust and betrayal are indeed sociability factors that, among others, make promise-keeping and promise-breaking moral reasons. And although that right and that person no longer exist, the moral reasons do still exist and continue to ground the surviving duty of the promisor. *They continue to exist because they are essentially social reasons relevant not only to the individual right-holder who has died but also to the surviving duty-bearer and all those who continue to be in society with him or her* (Wellman 1995 : 156, je souligne).

Dans ce cas, les droits de la personne décédée sont respectés non pas en référence aux intérêts de la personne elle-même (qu'on présume avoir cessé d'exister avec elle), mais en raison de facteurs de sociabilité, et donc des intérêts des personnes vivantes³¹. Dans le contexte des commissions de vérité, cet argument est pertinent et a été invoqué plus haut : c'est parce qu'un régime doit rétablir la confiance de citoyens actuels qu'il peut être justifié de jeter la lumière sur des exactions du passé. Mais on voit bien que cette justification n'est pas vraiment *historique*. Elle appartient plutôt aux justifications synchroniques que j'ai discutées dans la première partie³².

³⁰Wellman conçoit cette implication comme une implication logique de propositions portant sur des droits et des devoirs, et non sur une relation causale entre droits et devoirs (Wellman 1995 : 156).

³¹C'est à un argument de ce type que fait appel Partridge (1981). On peut le rejeter pour les mêmes raisons que celui de Wellman.

³²Gosseries (2003 : 85) rejette l'argument pour d'autres raisons, en le rapprochant d'un argument semblable au sujet de la cruauté envers les animaux : si nous devons nous abstenir d'être cruels envers les animaux, c'est parce qu'autoriser un tel comportement pour les animaux risquerait de nous faire nous comporter de manière plus cruelle envers les humains. Pour Gosseries, ce type d'argument repose sur une prémisses empirique (psychologique) douteuse et on ne voit pas bien comment éviter de défendre des thèses absurdes (par exemple, briser une pierre peut nous inciter à brutaliser une femme).

Nous l'avons vu, ces deux premières stratégies ne s'attaquent pas de manière frontale aux prémisses de l'argument fondant l'impossibilité des devoirs moraux envers les morts, mais elles le font de manière latérale, ou bien en postulant la stipulation, ou bien en invoquant des raisons de type prophylactiques. Voyons maintenant une stratégie frontale, qui s'attaque directement à la prémisse A qui semble nécessaire à l'argument (Gosseries 2003 ; Feinberg 1977). Pour l'essentiel, cette stratégie repose sur la possibilité de dommages posthumes. Une condition nécessaire mais non suffisante pour rejeter la prémisse A est la réfutation de la thèse dite « de l'expérientialisme » (Voir Gosseries 2003 : 88) :

Si

D	Expérientialisme	Il n'y a pas de dommage possible si nous ne sommes pas capables d'en faire l'expérience
		et
d	Existence et expérience	L'existence est une condition nécessaire à la capacité de faire l'expérience de quelque chose
		et
E	Réductionnisme	C'est l'expérientialisme qui fournit la seule explication de l'impossibilité d'un dommage sans existence

alors

- | | | |
|----|--|---|
| C3 | Rejet de l'expérientialisme et possibilité de dommages posthumes | Un rejet de l'expérientialisme rendrait possibles des et possibilité de dommages dommages à des personnes qui n'existent pas. |
|----|--|---|

Cette thèse peut sembler controversée, mais elle s'accorde cependant mieux qu'on pense au sens commun. Considérons le cas de la tromperie³³. Supposons qu'une personne désire vivre une vie de couple caractérisée par l'exclusivité entre conjoints et qu'elle soit trompée toute sa vie sans qu'elle ne le sache. Dira-t-on que l'intérêt que cette personne portait à l'exclusivité n'a pas été contrarié par la relation que son conjoint a eue avec une autre personne ? On serait sans doute enclin à penser que cette personne a été lésée sans le savoir, particulièrement si nous acceptons la thèse selon laquelle nous avons un intérêt à ce que nos expériences soient authentiques. L'analogie entre un tort qui serait commis à l'insu d'un individu et un tort infligé à un mort se trouve déjà chez Aristote, lorsque le Stagirite discute de l'adage « qu'aucun homme ne doit être appelé heureux tant qu'il vit » : « on croit, en effet, d'ordinaire que pour l'homme une fois mort, il existe encore quelque bien et quelque mal, tout comme chez l'homme vivant qui n'en aurait pas conscience, dans le cas par exemple des honneurs ou des disgrâces qui affectent les enfants ou en général les descendants » (*Éthique à Nicomaque*, I, 11, 1100a15, trad. Tricot).

Une autre manière de rendre cette intuition est de distinguer le fait de combler un besoin (*want-fulfilment*) et le fait de satisfaire une préférence (*want-satisfaction*)³⁴ : « The fulfilment of a want is simply the coming into existence of that which is desired. The satisfaction of a want is the pleasant experience of contentment or gratification that normally occurs in the mind of the desirer when he believes that his desire has been fulfilled » (Feinberg 1977 : 302). Ainsi, dans la mesure où il requiert une relation à un certain objet, le fait de combler un besoin constitue la dimension objective du processus. Par contraste, l'expérience de gratification en est le versant subjectif. On voit bien, par ailleurs, que les deux aspects peuvent être concordants ou non : dans le cas de la personne trompée, sa préférence subjective est peut-être satisfaite, mais son besoin n'est pas objectivement comblé.

³³Cet exemple se trouve chez Gosseries (2003 : 90) et chez Feinberg (1977 : 306).

³⁴Les traductions « combler un besoin » et « satisfaire une préférence » sont de moi.

Mais pour concéder la possibilité de dommages posthumes, il nous faut identifier un sujet : qui ou qu'est-ce qui est lésé lorsque certaines obligations envers les morts ne sont pas remplies ? Dans un premier temps, Feinberg a cru qu'il s'agissait d'intérêts ou de préférences *posthumes* :

Death can thwart a person's ulterior, self-regarding interests in personal achievement and enjoyment, by totally defeating the welfare interest that is necessary for fulfilment of the goals and focal aims that are their bases [...]. Events after death can thwart or promote those interests of a person which may have 'survived' his death. Posthumous harm occurs when the deceased's interests is thwarted at a time subsequent to his death. The awareness of the subject is no more necessary than it is for harm to occur to certain of his interests at or before death. (Feinberg 1977 : 308).

Cette thèse donne par ailleurs lieu à un corollaire important : il faut accepter une dissociation des individus (comme personnes physiques) et de certaines de leurs propriétés, comme des intérêts, des préférences ou des besoins. Pour un individualiste et un personnaliste moral, cette thèse est problématique, mais nous verrons qu'il est sans doute possible de l'accepter dans un contexte social. Probablement pour cette raison, Feinberg abandonna ultérieurement cette position, concédant que « les intérêts survivants doivent être les intérêts de quelqu'un » (cité par Gosseries 2003 : 93). Suivant Pitcher (1984), il adopta l'idée selon laquelle c'est la personne *ante-mortem* qui est affectée par le tort. Cette approche suppose qu'un mort puisse être considéré sous plusieurs rapports en même temps. D'une part, il peut être décrit comme une 'personne post-mortem', c'est-à-dire notamment comme un corps sans vie ou des cendres, mais il peut également être décrit comme une personne *ante-mortem*, qui fut vivante mais qui ne l'est plus. De plus, en supposant que l'on suive Feinberg et Pitcher sur cette voie, on doit également admettre que certaines propriétés des personnes *ante-mortem* leur survivent. Il reste cepen-

dant, si l'on accepte cette manière de concevoir les personnes *ante-mortem* et *post-mortem*, à déterminer à quel moment la personne fut victime du dommage.

Pour Feinberg, aussi paradoxal que cela puisse paraître, le dommage subi par l'individu après sa mort a eu lieu « lorsque la victime était encore en vie » (cité par Gosseries 2003 : 94) : « un événement a eu lieu après la mort de Smith, qui fait en sorte que quelque chose se passe à ce moment-là [...]. En vertu de cette chose qui se passa à ce moment, il est vrai que Smith fut victime d'une condition préjudiciée avant qu'il ne meure ». Par la suite, pour éviter de postuler une causalité à rebours, Feinberg dut s'engager une forme de déterminisme : au moment *post-mortem* où la personne est lésée, aucun dommage nouveau ne se produit. Nous n'avons qu'une manifestation d'un état des choses déjà fixé, soit le fait que depuis le moment où une personne avait développé ou exprimé un intérêt, celui-ci n'était pas respecté et la personne était, sans même le savoir, lésée³⁵.

Mais une position qui nous engage à adopter une thèse métaphysique aussi lourde est difficilement satisfaisante. Waluchow (1986) et Gosseries (2003) ont proposé une *reductio ad absurdum* de cette position déterministe au moyen de deux exemples. Le premier concerne un jeune pianiste ayant gagné de nombreux concours dont l'élan de carrière est brisé par un accident de la route. Cela signifie-t-il que celui-ci était victime d'un dommage dès le début, c'est-à-dire dès le moment où son intérêt pour le jeu pianistique (ou pour une carrière internationale en interprétation) a commencé à se développer ? Intuitivement, il semble que non, puisque le jeune pianiste a pu satisfaire ses intérêts (objectifs et subjectifs) pour le jeu avant l'accident. Quant au second exemple, il concerne un individu dont la réputation serait salie après son décès, au temps $t + 1$, puis rétablie ultérieurement, au temps $t + 2$. Dans ce cas, doit-on comprendre que la réputation était endommagée depuis le début et qu'en même temps, elle

³⁵Ce qui est en théorie possible si nous rejetons la thèse de l'expérialisme et que nous acceptons que nous puissions subir un dommage sans toutefois en faire l'expérience.

ne l'était pas ? La position déterministe semble donc mal s'accorder avec les variations dans le temps.

Je me permets ici une brève parenthèse au sujet du déterminisme auquel est commis Feinberg selon Waluchow et Gosseries. Dans un autre contexte, certains philosophes analytiques ont proposé de reprendre une distinction due à Guillaume d'Occam afin de réfuter le déterminisme qui semble inévitable lorsque nous avons une certitude au sujet de faits futurs qui pourraient avoir une influence sur des faits passés. Tout le problème vient en fait du principe de *fixité du passé*, selon lequel des faits du passé ne peuvent être changés par l'action d'un agent dans le futur. Pour l'essentiel, la solution occamienne repose sur une distinction entre des faits appartenant au passé au sens strict et des faits appartenant passé au sens lâche³⁶. Ce qui distingue les seconds des premiers, c'est qu'ils dépendent de faits futurs, dans ce cas, du dommage causé de manière posthume à quelqu'un. Or, selon certains 'compatibilistes', le principe de fixité du passé – le fait de ne pouvoir changer ce qui s'est passé – ne s'applique pas aux faits passés au sens lâche. Il y aurait donc peut-être moyen d'éviter le déterminisme, bien que cette solution n'aille pas sans problèmes, ce que je n'ai pas le loisir de détailler ici³⁷.

Une autre manière d'éviter les problèmes devant lesquels se trouve Feinberg est de revenir à sa première intuition et de postuler la possibilité de dommages posthumes. Or pour que de tels dommages soient possibles, il faut qu'il existe « quelque chose de moralement pertinent » qui survive à la mort. L'une des manières de concevoir cette pertinence morale est d'accepter qu'il existe des « propriétés posthumes », qui peuvent être des intérêts, des préférences, des promesses, des projets ou des réputations (Gosseries 2003 : 92 ; Partridge 1981). Ainsi, en portant atteinte à ces intérêts, à ces préférences ou à ces réputations après la mort d'une personne, nous pourrions faire subir des dommages posthumes, non pas à elle – puisqu'elle a cessé d'exister – mais à *ses intérêts ou à ses préférences*

³⁶Cette solution a été proposée par Alvin Plantinga (1986)

³⁷Pour une discussion approfondie et des commentaires, voir Dupuy (1990), Lagueux (à paraître) et Lapointe (à paraître).

*eux-mêmes*³⁸. Gosseries rejette le recours à des intérêts ou à des préférences détachés de leur porteur initial parce qu'il souscrit à une forme d'individualisme et de personnalisme moral. Il est en effet difficile d'admettre que des propriétés puissent survivre à des individus après leur mort dans ce cadre théorique : un intérêt doit nécessairement avoir un porteur, un sujet. Pourtant, cette position est déjà passablement moins exigeante sur le plan métaphysique que de défendre la thèse selon laquelle les morts existent³⁹. En clarifiant ce que l'on peut entendre par « intérêt », la thèse deviendra moins controversée qu'elle ne le paraît.

Il faut distinguer les deux thèses suivantes :

1. les défunts ont des intérêts *en tant que défunts* qui imposent des obligations à ceux qui sont vivants.

2. les individus ont des intérêts *avant leur mort* au sujet *d'états du monde futurs*. Ces intérêts imposent des obligations à certaines personnes qui leur survivent.

Si la thèse 1. paraît assez difficile à accepter pour quelqu'un qui croit i) que les morts n'existent pas ou ii) que s'ils existent, il n'y a pas de lien entre eux et ceux qui sont vivants aujourd'hui (Meyer 2003 : 106), la thèse 2. est beaucoup moins problématique⁴⁰. Elle suppose certes une certaine dissociation de l'individu et de son intérêt, mais elle permet de rendre compte de manière assez convenable des obligations que nous croyons avoir envers les défunts.

On peut également concevoir que ces intérêts posthumes donnent lieu à des obligations persistantes⁴¹. Ce concept repose sur l'idée déjà mentionnée selon laquelle les raisons justifiant la reconnaissance d'un droit – et donc selon une certaine conception du droit la pro-

³⁸Feinberg (1977).

³⁹Ce qui invaliderait la prémisse a. C'est la conclusion à laquelle en arrive Gosseries (2003).

⁴⁰Mulgan (1999, 2003) a fait remarquer que la pensée politique libérale semble préjuger de la conception de la mort exposée ici, ce qui pourrait aller à l'encontre du principe de neutralité à l'égard des conceptions du bien. Il propose, par exemple, d'instituer un suffrage par quotas pour permettre aux individus qui croient à une existence posthume d'exercer leur droit de vote par procuration après leur mort.

⁴¹Ce concept est dû à Meyer (2003).

tection d'un intérêt – impliquent les raisons justifiant une obligation chez un tiers, laquelle obligation persiste après la mort du porteur de droit⁴². Mais on remarque cependant que les intérêts posthumes doivent, en un certain sens, constituer des propriétés posthumes. En effet, dans le cas où un sujet manque à son obligation envers un défunt, comment peut-on concevoir à quel moment le tort a eu lieu ? Il faut éviter de se rabattre sur la position de Feinberg selon laquelle le tort a en fait eu lieu dans le passé, c'est pourquoi j'ai dissocié l'individu – qui n'existe plus – de son intérêt. Ce n'est donc pas lui qui est victime d'un tort. C'est l'intérêt « pré-posthume » de l'individu pour un état de choses post-mortem qui est 'lésé'. Et quand cet intérêt est-il lésé ? Avant ou après le décès de l'individu ? Si l'on veut éviter la causalité à rebours ou des présupposés métaphysiques trop lourds⁴³, il faut admettre que c'est au moment où le tort est commis, c'est-à-dire après la mort de l'individu, que l'intérêt est contrarié.

Après ce long détour, il faut examiner en quel sens cette discussion sur la possibilité de dommages posthumes nous permet de thématiser les conditions d'une justification historique des commissions de vérité. Si Gosseries rejette le recours à des intérêts ou à des préférences détachés de leur porteur initial, c'est qu'il souscrit à une forme d'individualisme et de personnalisme moral. Il est en effet difficile d'admettre que des propriétés puissent survivre à des individus après leur mort dans ce cadre théorique. Cependant, pour qui considère cette possibilité dans le contexte politique qui est le nôtre, cette possibilité est bien réelle. En effet, les morts, tout comme les vivants d'ailleurs, n'ont pas qu'une existence physique. Ils ont également une existence institutionnelle. Ils survivent d'abord dans la mémoire des vivants, de leurs proches, mais aussi dans la communauté. Leurs noms apparaissent sur des monuments commémoratifs, sur des pierres tombales, ils sont cités dans certains contextes sociaux, pour certains d'entre eux, des rues portent leur nom. Ainsi, ils

⁴²Cf. Wellman (1995) et Meyer (2003 : 107). Dans ce contexte, on peut indifféremment interpréter le droit comme un droit moral ou un droit positif.

⁴³Par exemple sur le fait que l'intérêt puisse avoir été lésé de manière « éternelle » (Feldman) ou « intemporelle » (Nagel). Voir Gosseries (2003 : 97).

ont bien des propriétés posthumes qui peuvent ou non être respectées. Si un individualiste ne peut accepter cette possibilité, c'est que ces propriétés sont pour lui intrinsèquement liées à la personne physique qui les porte avant sa mort. En fait, certaines propriétés sont effectivement par nature intrinsèquement liées à notre existence physique. Par exemple, des propriétés corporelles ou l'intérêt que je peux porter à ma santé physique ou mentale (Gosseries 2003 : 92). On peut cependant concevoir qu'avec le décès se transfèrent certaines propriétés – qui deviennent alors des propriétés dont les sujets sont les morts dans une société, des propriétés sociales. Les morts sont alors une partie de la communauté.

On pourrait faire remarquer qu'en dissociant un individu de ses intérêts, j'ai déplacé le problème de manière à ce que C1 et C2 ne soient plus vraiment pertinentes, puisqu'il n'est plus vraiment question d'obligation morale *envers* un mort, mais d'obligation morale à respecter ses intérêts. Je ferai cependant remarquer que la stratégie frontale que j'ai adoptée diffère par sa nature et son rapport au temps des stratégies latérales présentées au début de cette section. Ma justification ne concerne peut-être plus les morts eux-mêmes, mais c'est ce qui s'en approche le plus : si l'on pouvait fonder un devoir à l'égard des défunts, ce serait sur cette base.

Un individualiste moral – qui n'accepte que les individus comme porteurs de droits et d'obligations – refuserait sans doute que cette existence sociale des morts puisse constituer un fondement suffisant à notre obligation envers eux. Mais si nous acceptons que les collectivités puissent être des sujets de droits pour des biens qui sont des biens collectifs (Seymour 2002 ; Réaume 1984), on peut alors concevoir qu'une partie de cette collectivité puisse être sujet de droit et d'obligations morales. Cette partie est un groupe dans l'État, les morts, dont nous avons accepté 1. qu'il pouvaient avoir des propriétés posthumes et 2. que ce sont ces propriétés elles-mêmes, et non les individus qui les portaient antérieurement, qui sont lésées de manière posthume. Je laisse en suspens pour l'instant la nature de ces propriétés posthumes (intérêts, préférences, ou autre).

Quelles sont les conséquences pour la justification historique des commissions de vérité? J'ai tenté de montrer comment des obligations envers les morts pouvaient avoir un sens à partir du principe de la dommageabilité. Mais il reste à voir ce qui peut constituer une propriété posthume et donc fonder un dommage. J'ai dit que les morts avaient une forme d'existence sociale, mais il y a plus à dire. Cette existence – qui n'est évidemment pas une existence au sens où nous l'entendons pour les personnes vivantes – dépend essentiellement de la *reconnaissance* sociale à leur égard. Sans cette reconnaissance, les personnes aujourd'hui décédées n'existent tout simplement plus en un sens qui dépasse celui de la mort : ils perdent toute propriété posthume. De manière générale, cette reconnaissance peut être privée ou publique. Elle est privée dans le cas d'individus décédés qui survivent dans le souvenir de leurs proches. Quant à la reconnaissance publique, elle peut prendre plusieurs formes : histoire publique, pratiques commémoratives, monuments, toponymie. Si l'État a un devoir envers les personnes décédées dans des circonstances d'abus humains, cela doit donc être parce qu'une non reconnaissance de leur existence même constituerait un dommage, une atteinte à leurs propriétés posthumes. Plus précisément, la non reconnaissance serait en fait *la négation de la possibilité même de ces propriétés posthumes*.

Mais pourquoi cette existence doit-elle nécessairement être publique? Ne suffirait-il pas que les individus survivent dans la mémoire de leurs proches? Dans le cas des abus massifs de droits humains qui nous intéressent, l'État lui-même est responsable de la disparition des personnes. Il a contribué ou cautionné la disparition d'un ensemble d'individus. Ce faisant, il a nié leur existence *publique*, comme citoyens ayant droit à la reconnaissance de l'État et à la protection physique. La reconnaissance publique *post-mortem* constitue donc une forme de restitution de l'identité publique de la personne⁴⁴.

⁴⁴Cette thèse demande une certaine continuité institutionnelle entre l'État responsable des exactions passées et l'État qui est obligé à faire des réparations. C'est là toute l'ambiguïté du contexte transitionnel : il s'agit de transformer la « personnalité institutionnelle » d'un État. Au moment où sont instituées les commissions de vérité, on peut penser que l'ancienne structure institutionnelle est encore suffisamment pré-

Ainsi, parce qu'elles permettent de faire la lumière sur la disparition et le décès des personnes, et qu'en ce sens elles font exister (publiquement et non plus privément) celles-ci comme groupe social, on peut imaginer une justification historique des commissions de vérité⁴⁵.

2 Conclusion : lier les deux justifications

Il me reste à examiner la relation qu'entretiennent les deux types de justifications que j'ai présentés. Schématiquement, on peut envisager deux cas.

À la fin de la première section, j'évoquais une condition réaliste pour la justification des commissions de vérité. Pour qu'une justification synchronique soit possible, il faudrait montrer (cela reste à faire, voir Brahm 2007) que de telles institutions sont efficaces, c'est-à-dire qu'elles constituent un moyen adéquat d'atteindre les objectifs de la transition. S'il s'avérait que les commissions répondissent à cette condition réaliste, nous aurions alors deux justifications en leur faveur : une justification synchronique et une justification historique.

Cependant, et c'est le deuxième cas, il se pourrait que la justification synchronique soit nulle et non avenue précisément à cause de cette exigence réaliste. Dans ce cas, nous aurions toujours une justification historique, mais resterait-elle suffisante pour exiger le recours à une commission de vérité ? On peut penser que oui, mais il faudrait sans doute transformer l'institution. Dans l'état actuel des choses, ce sont les victimes vivantes qui occupent la place centrale dans les témoignages. On pourrait imaginer une commission qui aurait plutôt

sente pour fonder une obligation de réparation. Cependant, une fois les nouvelles institutions en place, et donc une fois la période de transition terminée, l'obligation a probablement moins de force car la personnalité institutionnelle de l'État a changé. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'un nouvel État n'est plus obligé à l'égard des victimes du passé.

⁴⁵ On pourrait penser que la justification historique que j'ai présentée est incomplète car elle ne s'applique qu'aux personnes décédées. Elle ne permettrait pas d'inclure les cas de détention, de torture, etc. de personnes encore vivantes. En fait, ce type de justification entre dans la première catégorie, que j'ai nommée synchronique.

la forme d'une commission d'enquête, qui se pencherait essentiellement sur des faits passés et ne recevrait des témoignages que pour des raisons instrumentales. Cela exigerait également de purger nos justifications de toute la dimension cathartique individuelle, qui n'est peut-être après tout qu'une fiction⁴⁶.

Si nous acceptons cette conclusion, un problème supplémentaire se pose. Nous nous trouvons dans une situation où les obligations que nous croyons avoir envers les morts sont susceptibles d'entrer en conflit avec celles que nous avons envers les vivants. Comme l'écrit Gosseries (2003 : 100) :

Les risques de « dictature des morts » sont réels. Certes, ceux qui se sont tués à la tâche pour construire cathédrales, châteaux et pyramides, ont pu penser que leurs descendants prendraient grand soin du fruit de leur sueur. Mais jusqu'à quel point un vivant qui estime qu'il a des obligations envers les morts, doit-il se serrer la ceinture pour satisfaire le désir des morts ? Le problème est d'autant plus criant que le nombre des morts dépasse celui des vivants.

Dans ce cas, on peut se demander si nous avons des raisons théoriques de privilégier les droits des vivants sur ceux des morts. Une telle question demanderait sans doute un examen plus approfondi, mais nos intuitions morales semblent fortement imprégnées d'un privilège aux vivants. On pourrait évoquer la question de la quantité de souffrance que des principes conséquentialistes nous imposeraient de prioriser dans la délibération morale⁴⁷. Chez les morts

⁴⁶Cette exigence réaliste pourrait également se poser comme condition à la justification historique. En ce sens, on pourrait concevoir que les commissions de vérité ne soient pas un moyen efficace (ou encore, selon une autre version, le meilleur moyen) de respecter les obligations que nous avons envers les morts.

⁴⁷Il pourrait sembler que la possibilité de dommages sans expérience, nécessaire à la thèse de l'obligation envers les morts, est incompatible avec une théorie morale de type conséquentialiste qui fait généralement de la mesure du bien-être le critère de détermination du bien et du mal. On pourrait cependant invoquer des arguments prophylactiques à la Wellman qui, sans fonder *directement* la possibilité d'obligations

eux-mêmes, dont le nombre est très élevé, on peut se demander s'il n'y a pas des catégories à privilégier. J'ai déjà mentionné que, dans le cadre des commissions de vérité, l'État a un devoir à l'égard de ceux qu'il a – par son régime ou certains de ses hauts dirigeants – dépouillé de leur personnalité publique. Mais s'il faut privilégier les vivants, il faut aussi sans doute privilégier les morts plus 'récents' au détriment des morts 'anciens', ce qui voudrait dire que nos obligations morales à leur égard deviendraient moins importantes avec le temps. À tout le moins, j'ai essayé de montrer pourquoi l'État avait une obligation spéciale à l'égard des individus dont les droits humains ont été violés par un ancien régime, dans les cas où nous avons une continuité institutionnelle suffisante.

Finalement, il faut évoquer un autre type de justification des commissions de vérité, qui semble se trouver à mi-chemin entre la justification synchronique et la justification historique. Il s'agit d'une forme de devoir de l'État à établir la vérité pour ses citoyens concernant des violations importantes des droits humains ayant eu lieu dans le passé. De manière importante, cette obligation serait indépendante de l'obligation de punir les responsables. De plus, cette obligation serait le pendant d'un droit collectif à connaître la vérité. C'est du moins la conclusion que l'on peut tirer d'un jugement important de la Cour interaméricaine des droits humains : « The right to the truth is a collective right that enables society to have access to information essential to the development of democracies » (Freeman 2000 : 8)⁴⁸. On voit bien cependant que ce droit à connaître la vérité est lié au droit à l'accès à l'information d'une part, et au développement de la démocratie d'autre part (Antkowiak 2002). Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une justification historique, mais d'une justification synchronique.

envers les morts, rendent de telles obligations *compatibles* avec le conséquentialisme, bien que les raisons qui fondent cette obligation ne soient pas elles-mêmes conséquentialistes.

⁴⁸Romero v. El Salvador, Cas 11.481, OEA/ser.L/V/II.106 (2000), par. 144.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLEN. (1999) « Balancing Justice and Social Unity : Political Theory and the Idea of a Truth and Reconciliation Commission ». *University of Toronto Law Journal*, 49, 315-353.
- ANDREWS, M. (2000) « Forgiveness in context ». *Journal of Moral Education*, 29, 75-86.
- ANTKOWIAK, T. M. (2002) « Truth as Right and Remedy in International Human Rights Experience ». *Michigan Journal of International Law*, 23, 977.
- BENJAMIN, W. (1969) *Illuminations*, N.Y., Harcourt Brace and World.
- BRAHM, E. (2007) « Uncovering the Truth : Examining Truth Commission Success and Impact ». *International Studies Perspectives*, 8, 16-35.
- BRAITHWAITE, J. (1993) « Shame and Modernity ». *British Journal of Criminology*, 33, 1-18.
- CALLAHAN, J. C. (1987) « On Harming the Dead ». *Ethics*, 97, 341-352.
- DIMITRIJEVIC, N. (2006) « Justice beyond Blame : Moral Justification of (the Idea of) a Truth Commission ». *Journal of Conflict Resolution*, 50, 368-382.
- DUPUY, J.-P. (1990) *Temps du projet et temps de l'histoire*, Cahiers d'épistémologie no 9017, Montréal, Université du Québec à Montréal.
- DU TOIT, A. (2000) « The Moral Foundations of the South African TRC : Truth as Acknowledgement and Justice as Recognition » dans ROTBERG, R. I. & THOMPSON, D. F. (Éds.) (2000) *Truth v. Justice : the Morality of Truth Commissions*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- DUVENAGE, P. (1999) « The politics of memory and forgetting after Auschwitz and apartheid ». *Philosophy & Social Criticism*, 25, 1-28.
- DWYER, S. (1999) « Reconciliation for Realists ». *Ethics and International Affairs*, 13, 81-98.

FEINBERG, J. (1977) « Harm and Self-Interest ». IN HACKER, P. & RAZ, J. (Éds.) *Law, Morality, and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*. Oxford, Clarendon Press.

FERRY, J.-M. (1996) *L'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf.

FREEMAN, M. (2006) *Truth Commissions and Procedural Fairness*, Cambridge ; New York, Cambridge University Press.

GIBSON, J. L. (2004) « Truth, Reconciliation, and the Creation of a Human Rights Culture in South Africa ». *Law and Society Review*, 38, 5-40.

GOSSERIES, A. (2003) « A-t-on des obligations envers les morts ? ». *Revue philosophique de Louvain*, 101, 80-104.

GOVIER, T. T. & VERWOERD, W. (2002) « Trust and the problem of national reconciliation ». *Philosophy of the Social Sciences*, 32, 178-205.

GUTMANN, A. & THOMPSON, D. F. (1996) *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

GUTMANN, A. & THOMPSON, D.F. (2000) « The Moral Foundations of Truth Commissions » dans ROTBERG, R. I. & THOMPSON, D. F. (Éds.) (2000) *Truth v. Justice : the Morality of Truth Commissions*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

HAMBER, B. (1998) « Truth : The Road to Reconciliation ? », *Cantilevers : Building Bridges for Peace* 3.

HAMBER, B. (2001) « Does the Truth Heal ? A Psychological Perspective on Political Strategies for Dealing with the Legacy of Political Violence » dans BIGGAR, N. (Éd.) (2001) *Burying the Past : Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Washington, Georgetown University Press. Résumé disponible en ligne : http://www.medico-international.de/en/projects/social/ps_hamber_en.pdf

HAYNER, P. B. (2001) *Unspeakable Truths : Confronting State Terror and Atrocity*, New York ; London, Routledge.

HERMAN, J.L. (1997) *Trauma and Recovery*, New York, Basic Books.

KRITZ, N. (1995) *Transitional Justice*, Washington, DC, U.S. Institute of Peace.

KUKATHAS, C. (2006) « Who ? Whom ? Reparations and the Problem of Agency ». *Journal of Social Philosophy*, 37, 330-341.

LAGUEUX, M. (à paraître) « Postface » dans NADEAU, C. (Éd.) (à paraître) *La philosophie de l'histoire au XXe siècle. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection « Zêtêsis ».

LAPOINTE, A. (à paraître) « Remarques au sujet du débat entre Jean-Pierre Dupuy et Maurice Lagueux » dans NADEAU, C. (Éd.) (à paraître) *La philosophie de l'histoire au XXe siècle. Hommages offerts à Maurice Lagueux*, Québec, Presses de l'Université Laval, collection « Zêtêsis ».

LEFRANC, S. (2002) *Politiques du pardon*, Paris, Presses universitaires de France.

MEYER, L.H. (2003) « Obligations persistantes et réparation symbolique », *Revue philosophique de Louvain*, 101, 105-122.

MINOW, M. (1998) *Between Vengeance and Forgiveness : Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon.

MINOW, M. (2000) « The Hope for Healing : What Can Truth Commissions Do ? » dans ROTBERG, R. I. & THOMPSON, D. F. (Éds.) (2000) *Truth v. Justice : the Morality of Truth Commissions*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

MULGAN, T. (1999) « The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy », *Journal of Political Philosophy*, 7, 52-70.

MULGAN, T. (2003) « La démocratie post-mortem », *Revue philosophique de Louvain*, 101, 123-137.

PARTRIDGE, E. (1981) « Posthumous Interests and Posthumous Respect ». *Ethics*, 91, 243-254.

PITCHER, G. (1984) « The Misfortunes of the Dead ». *American Philosophical Quarterly* 21 : 183-188.

PLANTINGA, A. (1986) « On Ockam's Way Out ». dans FISHER, J.M. (Éd.) (1989) *God, Foreknowledge and Freedom*, Stanford, Stanford University Press.

PETTIT, P. (2004) *Républicanisme : une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard.

REAUME, D. (1988) « Individuals, Groups, and Rights to Public Goods ». *The University of Toronto law journal*, 38, 1.

RIGBY, A. (2001) *Justice and Reconciliation : After the Violence*, Boulder, Colo., L. Rienner.

SEYMOUR, M. (2002) « Qui a peur des droits collectifs ? ». *Terminogramme*. volume 34 - numéro 18 - 1er novembre 2002.

SLEH, A., « Amnesty and the Liberian TRC : Who Is Pardonable ? », *The Perspective*, 18 avril 2006, <http://www.theperspective.org/articles/0418200603.html>.

SNYDER, J. L. & VINJAMURI, L. (2003) « Trials and Errors : Principle and Pragmatism in Strategies of International Justice ». *International Security*, 28, 5-44.

TAYLOR, C. (1994) *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion.

TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION (2003) *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Final Report*, Vol. 6, Cape Town, Juta & Co. Ltd.

WALGRAVE, L. (1999) « La justice restaurative : à la recherche d'une théorie et d'un programme ». *Criminologie*, 32, 7-29.

WALKER, M. U. (2006) « Restorative Justice and Reparations ». *Journal of Social Philosophy*, 37, 377-395.

WALUCHOW, W. (1986) « Feiberg's Theory of "Preposthumous Harm" ». *Dialogue*, 25, 727-734.

WELLMAN, C. (1995) *Real Rights*, New York, Oxford University Press.

WESCHLER, L. (1990) *A Miracle, a Universe : Settling Accounts with Torturers*, New York, Pantheon Books.

