

# Penser la justice transitionnelle : pour une reconnaissance collective des victimes

Autor(en): **Haldemann, Frank**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **59 (2009)**

Heft 2: **Y a-t-il une peine juste? : Journée d'études doctorales, Lausanne, 4 avril 2008**

PDF erstellt am: **05.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381792>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## PENSER LA JUSTICE TRANSITIONNELLE : POUR UNE RECONNAISSANCE COLLECTIVE DES VICTIMES <sup>1</sup>

FRANK HALDEMANN

### Résumé

*Quelle réponse donner au «mal radical», inimaginable et indicible, que le XX<sup>e</sup> siècle a produit, un mal associé à des lieux comme Auschwitz et Srebrenica ? Comment rendre justice face à de tels crimes qui, par leur violence extrême, s'avèrent impardonnables et impunissables ? Ces questions constituent à la fois le défi et le paradoxe de ce que l'on appelle aujourd'hui la justice transitionnelle (Transitional Justice). Dans les réflexions qui suivent, nous envisageons de construire le discours de la justice transitionnelle – ce discours d'une justice inévitablement imparfaite et fragile – en termes de reconnaissance: reconnaissance des victimes et de leurs souffrances face au mépris de la collectivité. Dans cette perspective, nous tâchons de mettre en lumière la dimension collective d'un discours de la reconnaissance qui pense la justice transitionnelle «à partir de» et «avec» ceux qui ont subi des violations massives de leurs droits humains.*

Il y a des crimes que l'on ne peut ni punir ni pardonner. Devant une violence extrême qui assassine, viole, mutilé, torture, massivement et systématiquement, une violence qui porte les noms d'Auschwitz, du Goulag, de Hiroshima, de Srebrenica, et bien d'autres noms encore, toute tentative de comprendre et de juger semble vouée à l'échec. Face à l'*indicible* horreur, qui nous dépasse, nous éprouvons l'incapacité de rendre justice à la réalité, de la mettre en mots. C'est comme si, pour nous, il n'y avait pas de réponse possible à l'extrême pointe du mal infligé à autrui, comme si le pouvoir de dire cette «chose», monstrueuse et impensable, et d'en venir à bout appartenait à un autre monde – en deçà des affaires humaines<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L'auteur remercie vivement Simone Romagnoli pour son aide dans la rédaction française de ce texte.

<sup>2</sup> C'est ce qu'Hannah Arendt suggère lorsqu'elle parle d'actions «radicalement mauvaises» qui, «parce qu'elles transcendent le domaine des affaires humaines et le potentiel du pouvoir humain», se révèlent aussi impunissables qu'impardonnables. Cf. H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 307. Pour une analyse de cette pensée, cf. J. VIGNALES, «Autour du "crimes des crimes": au-delà des affaires humaines», *Raisons politiques*, N° 17, février 2005, p. 9 sq. Cf. en outre

Ce mal «radical», alors qu'il s'avère à proprement parler indicible et incompréhensible, est pourtant dans *notre* monde; il est, autrement dit, essentiellement humain. Et c'est en ce sens qu'il nous incombe la tâche de tenter une réponse *juste* au mal radical, afin d'échapper au processus infernal déclenché par celui-ci. C'est dans cette perspective que se place le discours de la justice transitionnelle, discours qui s'articule autour des questions suivantes: Comment reconstruire des sociétés «en transition» qui ont connu des dictatures sanglantes ou des crimes de masse? Quelles réponses politiques et juridiques faut-il donner aux abus commis dans le passé? Peut-on sacrifier, dans une certaine mesure, la justice rétributive (qui rend à chacun ce qui lui est dû) à d'autres objectifs sociaux, notamment l'unité nationale et la pacification sociale? Unissant le concept de justice à celui de transition, le concept de justice transitionnelle porte donc l'espoir d'un progrès politique et moral, menant à la restauration du lien social et à la refondation d'une communauté politique<sup>3</sup>.

C'est dans cet horizon de réflexion que s'inscrit la présente analyse. En empruntant le chemin proposé par Axel Honneth dans sa théorie sociale, nous proposons de penser ce chantier toujours ouvert qu'est la justice transitionnelle à partir des victimes et de leur exigence légitime de reconnaissance<sup>4</sup>. Ce faisant, nous essayons de construire le discours de la justice transitionnelle non plus «pour», mais «avec» ceux qui ont souffert l'horreur de la guerre, la terreur<sup>5</sup>. Il convient alors d'envisager une manière de penser l'intersubjectivité qui dépasse la vision d'une justice «formaliste», enfermée dans l'abstraction, en mettant au cœur de sa préoccupation la fragilité concrète de la victime face au mépris de toute une collectivité. Ce souci de la dignité du sujet humain au sein des sociétés ouvre la voie vers ce que nous appelons la reconnaissance collective.

### ***Répondre au mal collectif***

Une manière de réaliser l'idéal d'un gouvernement responsable est d'offrir un espace de parole où les torts soient reconnus publiquement et les transgres-

A. GARAPON, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner. Pour une Justice Internationale*, Paris, Odile Jacob, 2002.

<sup>3</sup> Sur le concept de la justice transitionnelle, voir notamment R. TEITEL, *Transitional Justice*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 223-225.

<sup>4</sup> Pour des analyses allant dans ce sens, cf. en particulier A. DU TOIT, «The Moral Foundations of the South African TR», in: R. I. ROTBERG, D. THOMPSON (éds), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 122-140, ainsi qu'A. GARAPON, «La Justice comme reconnaissance», in: B. CASSIN, O. CAYLA ET PH.-J. SALAZAR (éds), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Paris, Seuil, 2004, p. 181-203.

<sup>5</sup> Avec cette approche, nous orienterons notre réflexion sur la justice transitionnelle dans le sens d'une «politique de la fragilité» telle qu'elle est proposée par F. POCHÉ dans son livre *Une politique de la fragilité. Éthique, dignité et luttes sociales*, Paris, Cerf, 2004.

seurs tenus pour responsables. La question devient cependant plus compliquée lorsque c'est le gouvernement lui-même qui recourt, excuse ou permet une violation à large échelle des droits humains de ses citoyens à la vie et à la liberté. Bien évidemment, ces épisodes de violence de masse orchestrés par l'État central de manière généralisée et organisée indiquent un manquement fondamental de la part des acteurs étatiques à protéger les intérêts civils de l'ensemble de la population. Ce manquement soulève la question difficile de la *responsabilité collective*; une question qui est au cœur de la problématique de la justice transitionnelle. Dans ce cas, l'État n'est pas pour ainsi dire la «victime» d'un tort public, mais il est le bourreau. Ce que l'on recherche dans ces cas, c'est une forme de moralité applicable non seulement aux comportements *interpersonnels*, mais également aux actions de *communautés* ou *groupes* politiques. Par conséquent, il s'agit à présent de vérifier si l'idée de reconnaissance peut s'appliquer aux actions maléfiques de la collectivité, et comment cela peut se faire.

La signification de ces questions apparaît plus clairement lorsqu'on considère la nature du mal collectif et ses conséquences potentielles sur les victimes individuelles. Laissez-moi tout d'abord faire ressortir ce qui me semble être un élément essentiel des méfaits collectifs : leur caractère public. Dans les cas d'un méfait individuel «ordinaire», un particulier commet une infraction à la loi, et la finalité publique d'une peine autorisée légalement est, d'une part, de réaffirmer l'existence de l'ordre légal et, d'autre part, de signifier que cet acte est inacceptable pour la société. Le méfait collectif est différent. Lorsqu'une communauté entière ou un groupe – comme un État ou un gouvernement – planifie, permet ou excuse des actions qui sont terriblement injustes ou humiliantes, la victime individuelle est rabaisée aux yeux de la *collectivité* : c'est-à-dire qu'on affirme publiquement que sa vie n'a tout simplement aucune importance et que sa présence ne compte pas dans l'ordre social. La forme la plus manifeste en est l'exclusion politique (ostracisme). Dans les questions relatives à la politique publique, le fait de se voir dénier toute possibilité d'expression ou priver de toute écoute signifie être rejeté de la vie sociale ; c'est le bannissement hors de la classe des membres à part entière de la communauté ; c'est devenir une personne «sans voix» ou invisible dans l'espace public. Comme le suggère utilement Rajeev Bhargava, on peut considérer ce phénomène à l'instar d'un «mal *politique*, qui crée des victimes politiques»<sup>6</sup>. Il en souligne les implications, dans le passage suivant :

Une personne, qui a été dérobée sur l'autoroute ou qui a été systématiquement exploitée dans des travaux agricoles ou dans une usine, est une victime, mais elle n'est pas une victime politique. Les victimes politiques sont celles qui ont été menacées, contraintes ou tuées à cause de leur tentative de définir et de façonner

<sup>6</sup> R. BHARGAVA, «Restoring Decency to Barbaric Societies», in: R. I. ROTBERG, D. THOMPSON (éds), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 47 (c'est nous qui traduisons).

le caractère de leur propre société, et de déterminer le cours des événements futurs. Quand les victimes politiques souffrent de la violence, elles ne subissent pas seulement des torts physiques. L'acte de violence transmet le message clair et univoque que leurs conceptions du bien commun – relativement à des choses qui revêtent une signification publique – ne comptent pas, que leur avis n'a aucune valeur et ne sera pas écouté, qu'ils ne seront pas reconnus en tant que participants à un débat, et, finalement, que négocier ou même obtenir un compromis avec eux est sans valeur aucune. En fait, cela signifie leur invisibilité publique.<sup>7</sup>

Ces considérations pointent sur la dimension proprement collective, voire politique, des crimes dont on discute. De manière caractéristique, les épisodes relatifs à des méfaits massifs, comme les massacres ou le génocide, s'enracinent dans une *idéologie* – autrement dit dans certaines croyances collectives, si erronées soient-elles, sur la manière d'instituer ou de transformer la société. Une approche purement centrée sur l'individu – se focalisant exclusivement sur la responsabilité personnelle des agents individuels, ne peut rien nous dire sur les relations sociales complexes rendant possible une généralisation de la violence collective. Au contraire, il est nécessaire de penser en termes de politiques et d'institutions afin d'inscrire dans leur contexte les expériences de ceux qui ont été brutalisés dans un «système» de grande envergure. Le point central qu'il faut souligner est que le méfait collectif, en tant que fait social et politique, représente plus qu'une simple agrégation d'actes de violence. Il symbolise une vraie perte de respect de la part de la société et du mépris envers certains individus ou groupes d'individus. Considérons ici le cas d'un policier ou d'un militaire dont le «travail» consiste à enlever, torturer et tuer les opposants au régime comme moyen de répression politique. Le mal ainsi perpétré ne résulte pas d'actions «illégalés» réalisées par des agents criminels privés, au contraire, il est le produit dérivé de politiques mises en place par le gouvernement lui-même.

### *La responsabilité collective*

Il semble qu'on doive alors passer à un mode *collectif* de penser la reconnaissance et le rôle qu'elle joue dans la justice transitionnelle. Comme on l'a relevé, si les actes de violence généralisés tendent à avoir une nature politique, alors nous pouvons parler d'une démarche institutionnelle ou collective dans la reconnaissance des torts passés. Or, ce type de reconnaissance soulève des questions philosophiques fondamentales. Si nous voulons pouvoir expliquer ce que signifie pour des groupes de reconnaître leurs méfaits, nous devons également pouvoir expliquer que des groupes peuvent agir de manière intentionnelle et être tenus responsables pour leur méfaits. Toutefois, affirmer que des groupes peuvent, en tant que tels, «faire» quelque chose intentionnellement et ainsi être blâmables, semble une manière particulière de décrire l'action

<sup>7</sup> *Ibid.* (c'est nous qui traduisons).

humaine. À proprement parler, seuls les individus en chair et en os «agissent», et il est difficile de comprendre comment l'idée d'une action morale (et en conséquence d'une responsabilité) pourrait s'appliquer à des groupes comme tels. Après tout, seuls les êtres humains peuvent réfléchir aux raisons de faire une chose plutôt qu'une autre, et traduire ces raisons en choix et actions concrètes. Et pourtant, cette perspective individualiste ne s'accorde pas avec le fait que l'on blâme fréquemment des entreprises, des institutions ou des organisations – qu'il s'agisse de Shell International, de la Banque mondiale, du gouvernement des États-Unis, de l'Armée Républicaine irlandaise (IRA) ou même de la Mafia russe – pour ce qu'ils font. Une manifestation récente de cette pratique morale se trouve dans les remarques que le président Clinton a faites au sujet de l'acceptation du *Human Radiation Final Report* (1996) ; rapport où l'on suggère que le gouvernement des États-Unis a la responsabilité morale : «[D]e tenir parole, de dire la vérité, et de faire la chose juste.»<sup>8</sup> Ce qu'il faut ici retenir, c'est qu'en pratique nous sommes disposés à considérer un gouvernement ou un État comme une sorte d'être moral (et partant blâmable) ; aspect qui nous renvoie à la question fondamentale : comment pouvons-nous rendre sensée l'idée que les groupes sont responsables de leurs actions ?

L'idée que les groupes, comme les corporations et les gouvernements, sont des agents moraux et, par conséquent, sont responsables de leurs actions, a été défendue par Larry May<sup>9</sup>. Empruntant l'exemple de la foule prenant d'assaut la Bastille pendant la Révolution française, il suggère qu'on peut dire d'une foule désorganisée qu'elle agit collectivement, relativement à des intérêts communs ou à un sentiment de solidarité. Dans ce cas, les actions significatives – la prise d'assaut des édifices, la victoire sur les officiers, la libération des prisonniers et ainsi de suite – ont été réalisées par des individus en lien avec d'autres, et, en vertu de ce lien, leurs actions peuvent être dites caractériser le groupe comme un tout. Aucun individu ne pourrait accomplir ces actions tout seul, comme il ne pourrait pas non plus chanter tout seul une œuvre chorale polyphonique<sup>10</sup> (une cantate de J. S. Bach, par exemple). Il est donc tout à fait sensé de différencier ces actions collectives de celles d'individus agissant de manière non coordonnée et par conséquent de les attribuer à un groupe plus large. Cet aspect se précise dans les situations où il y a une procédure décisionnelle relativement claire et un ensemble de finalités identifiables et établies institutionnellement. Dans ces cas, on peut trouver des arguments plausibles pour considérer que des groupes organisés et institués pour un but précis sont d'une manière ou d'une autre capables d'agir rationnellement [*acting on reasons*]. Compte tenu de son

<sup>8</sup> Cité dans P. E. DIGESER, *Political Forgiveness*, Ithaca, Cornell University Press, 2001, p. 146 (c'est nous qui traduisons).

<sup>9</sup> L. MAY, *The Morality of Groups*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1987. Pour un commentaire sur la description de May au sujet de la responsabilité collective, on consultera avec profit : T. GOVIER, *Forgiveness and Revenge*, Londres, Routledge, 2002, p. 87.

<sup>10</sup> L'exemple de la chorale nous vient de T. GOVIER, *ibid.*, p. 80.

organisation interne et de sa structure décisionnelle, on peut dire d'une entité qu'elle a des intérêts et des finalités collectifs indépendants des intentions personnelles de ses membres individuels. Sur la base de ces considérations, Peter French estime qu'il y a quelque chose comme une «intentionnalité corporative» [*corporate intentionality*] qui constitue le fondement moral à partir duquel on peut tenir les groupes pour responsables de ce qu'ils ont fait ou se sont abstenus de faire<sup>11</sup>.

Je ne vais pas discuter ici de ces questions importantes et complexes, sinon pour suggérer que l'argument central de French sur la responsabilité des groupes organisés peut nous aider à constituer un cadre de référence pour aborder les questions philosophiques fondamentales qui nous intéressent. C'est tout particulièrement vrai, je pense, en ce qui concerne la notion de conglomérat que French distingue des agrégats et des individus. Dans la description de French, les conglomérats possèdent une structure décisionnelle interne, qui les rend capables non seulement de prendre des décisions, mais également d'établir aussi bien les politiques de base que les finalités de l'institution. Comme je l'ai suggéré auparavant, on peut décrire ces entités comme «agissant rationnellement», ce qui constitue, pour French, l'élément caractéristique de l'agir moral. Ainsi défini, un conglomérat n'est pas simplement un agrégat – un assemblage d'individualités. L'aspect central de la conception de French réside précisément dans l'affirmation que le conglomérat peut agir sans qu'aucun de ses membres n'agisse ; il peut être blâmé pour une action sans qu'on blâme nécessairement les membres individuels du groupe. En outre, ce que French appelle un conglomérat n'est pas un individu ; il ne doit pas avoir un esprit, une personnalité, une conscience morale, des sentiments, à l'instar d'un individu en chair et en os ; on est donc loin de la bizarrerie métaphysique de concepts tels qu'un esprit ou une conscience collectifs.

L'assertion que la capacité à agir, la responsabilité morale et le fait d'agir pour des raisons sont liés entre eux me semble plausible – elle s'accorde avec le fait qu'on considère communément que la responsabilité implique l'obligation de justifier et d'expliquer chaque action individuelle, en particulier si ce que l'on est en train de faire est mauvais ou préjudiciable. Par ailleurs, la discussion de French sur les conglomérats peut nous aider à rendre significative l'idée d'une responsabilité collective face à des crimes de masse. En particulier, la notion de «conglomérat» ici proposée est compatible avec, et transposable dans, ce que Karl Jaspers a appelé la «responsabilité politique» – c'est-à-dire une sorte de responsabilité collective sans blâme individuel, qui procède en priorité de la citoyenneté ou de la nationalité individuelles<sup>12</sup>. On peut ainsi soutenir que cette sorte de responsabilité déléguée est le prix que nous devons payer pour appartenir à un conglomérat, tel qu'un État ou une nation, sans tenir

<sup>11</sup> P. FRENCH, *Corporate and Collective Responsibility*, 1984, p. 47. Pour une discussion critique de la conception de French, cf. P. E. DIGESER, *op. cit.*, p. 147-158.

<sup>12</sup> Cf. K. JASPERS, *The Question of German Guilt*, trad. par E. B. Ashton, 1947, Dial Press, New York, p. 78.

compte du blâme, si il en est, qui nous revient comme membre individuel. Comme le suggère Hannah Arendt, nous payons ce prix «à cause du fait que nous ne vivons pas nos vie isolément mais parmi d'autres semblables, et que la faculté d'agir, qui est après tout la faculté politique par excellence, ne peut s'actualiser que dans l'une des multiples et différentes formes de la communauté humaine»<sup>13</sup>.

Ces remarques suggèrent qu'il est possible de considérer des entités collectives comme les États ou les gouvernements comme étant responsables de leurs méfaits. Une conséquence de cette analyse est qu'une entité collective, dans la mesure où elle est capable d'action, peut faire des amendements et d'une manière ou d'une autre rectifier les méfaits. En particulier, elle peut accorder une reconnaissance appropriée à ceux qui ont subi des torts à cause de ses pratiques, de ses politiques ou ses actions, en reconnaissant leurs souffrances et en réaffirmant leur valeur intrinsèque en tant qu'êtres humains et citoyens égaux. L'idée d'une reconnaissance collective exprime, sans aucun doute, un engagement à traiter les gens avec le respect qui leur est dû en vertu de ce qu'ils ont enduré. La question n'est alors plus de savoir *si* les victimes de préjudices collectifs ou institutionnels devraient jouir d'une reconnaissance significative, mais *comment* elles devraient le faire.

### *Réaliser les buts d'une reconnaissance collective*

Les considérations précédentes délimitent en quelque sorte l'objet de notre recherche, mais elles restent passablement abstraites. C'est pourquoi, la question critique qui s'en suit est : «Quelles mesures pratiques pourraient constituer une reconnaissance appropriée ?» En tant que critique morale d'une politique publique, notre description serait radicalement incomplète si elle n'explicitait pas les chemins et les moyens qui pourraient réaliser pratiquement cet objectif. En ayant cela à l'esprit, tentons d'esquisser les chemins pouvant aider à réaliser les buts essentiels d'une reconnaissance collective.

### *Dire la vérité*

Pour fournir une reconnaissance à des méfaits collectifs, une société doit présenter et diffuser publiquement les faits, afin que la vérité puisse être connue et faire ainsi partie de son histoire. Il est évident que cette tâche implique l'établissement d'une documentation soignée relativement aux questions de savoir qui a fait quoi, à qui et sur ordre de quelle autorité. En général, pour qu'une reconnaissance collective puisse voir le jour, une société doit aspirer à

<sup>13</sup> H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, sous la dir. de J. KOHN, New York, Schocken Books, 2003, p. 147 (c'est nous qui traduisons).



appréhender l'histoire de la société ou du régime comme phénomène collectif, en essayant d'inscrire les crimes commis à l'intérieur du contexte plus large d'une violence politique (partagée ou tolérée par la majorité des citoyens). Le but de dire la vérité – compris en tant que processus de construction d'une histoire collective – ne concerne cependant pas la simple recherche de «faits saillants» et la rectification d'une mémoire collective ; elle concerne également l'élaboration d'une «histoire officielle» qui délégitime le régime déchu ou l'ensemble des pratiques sociales. Pour constituer cette histoire, il faut que les événements soient établis avec autorité et racontés de manière officielle *par l'État* ; La société dispose de ce seul moyen pour montrer qu'elle reconnaît que quelque chose de moralement inacceptable a été commis par – ou au nom de – la collectivité. Cette sorte d'aveu, exprimé au nom de l'État, peut servir à créer une sorte de compréhension commune : c'est-à-dire que des groupes ou des individus ont subi un tort significatif de la part de la communauté et que nous – en tant que membres de cette communauté et citoyens de cet État – sommes (maintenant) unis pour nous occuper d'eux. Le fait de révéler la vérité peut ainsi aider à accroître le consensus et la solidarité au sein d'une société profondément divisée et traumatisée et, par là même, contribuer au processus de transformation de cette même société.

On suggère ainsi qu'il y a une «histoire officielle» qui doit être racontée, exposée et reconnue publiquement. La question qui s'en suit est alors de savoir comment construire une «histoire officielle» portant sur un mal passé, qui puisse jouir d'une autorité «méta-narrative». L'établissement de la part de l'État d'une vérité historique peut prendre des formes différentes (de la révision des manuels aux enquêtes parlementaires, de l'ouverture des archives gouvernementales aux commémorations publiques – monuments, musées, projets artistiques et ainsi de suite). Bien qu'on dispose pour élaborer une nouvelle histoire nationale de multiples outils, l'un des plus remarquables est peut-être celui appelé «commission de la vérité» – un organe officiel temporaire chargé d'enquêter sur les abus généralisés des droits humains perpétrés par un régime déchu ou ses opposants et de soumettre un «rapport» à la fin de son travail. Loin d'un simple rassemblement des faits, une commission de la vérité peut creuser dans les mythes, les mensonges, les apologies déplacées ainsi que les manipulations délibérées des archives et dévoiler «une vérité globale sur l'économie générale des événements» ; et idéalement elle est également en mesure de fournir «une contribution majeure pour comprendre comment les gens et le pays tout entier ont été affectés, et quels facteurs ont contribué à la violence»<sup>14</sup>.

Les tribunaux, par contre, sont d'abord chargés d'enquêter sur des incidents spécifiques, plutôt que sur les motifs généraux et les multiples sources de la violence de masse. À cause de cette focalisation sur les individus particuliers et leur conduite à certains moments, les tribunaux apparaissent, au mieux, comme des instruments imparfaits pour dire la complexité et la profondeur du

<sup>14</sup> P. HAYNER, *Unspeakable Truths*, Londres, Routledge, 2002, p. 85 (c'est nous qui traduisons).

mal à grande échelle lorsqu'il se produit sous l'impulsion de la collectivité. Les procédures formelles et codifiées du droit pénal, et même du droit civil, peuvent encore établir une mesure de la vérité historique grâce au rassemblement et à l'enregistrement des faits et des noms des personnes responsables. En outre, comme le relève Lawrence Douglas, par l'exercice d'une «légalité didactique» ils peuvent réussir à enseigner l'histoire et ainsi constituer une mémoire collective<sup>15</sup>.

Il est évident que l'idée d'une vérité «officielle» – commissionnée – est profondément offensive pour ces théoriciens postmodernes qui nient la possibilité même d'un discours unique et complet sur l'histoire et la politique. Le fait de tenter de «synthétiser» une narration aux sources et aux histoires multiples est certainement un exercice périlleux. Une narration écrite peut facilement dégénérer dans un simple effort pour contrôler l'histoire et pour privilégier la signification de certains récits au détriment d'autres. Pourtant, comme le prétend l'historien Charles Maier, un public historique peut légitimement demander une histoire nationale – une histoire qui «tient compte des voix discordantes, qui révèle les aspirations de tous les acteurs, celles jusqu'ici réprimées et celles jusqu'ici privilégiées»<sup>16</sup>. C'est sûr qu'une telle histoire est toujours provisoire ; elle reste sujette, si une nouvelle preuve se présente, à des amendements, mais elle devrait néanmoins faire autorité dans la mesure où elle impose «ce qui pour un large (mais non pas entier) segment de l'opinion publique peut être accepté comme étant une narration plausible»<sup>17</sup>.

### *Les excuses*

Selon Nicholas Tavuchis, nous pouvons considérer les excuses [*apologies*] comme un acte de langage dans lequel le locuteur exprime de la peine et du regret afin de trouver le pardon de la personne lésée<sup>18</sup>. Dans cette acception, des excuses véritables et réussies pour un méfait nécessitent l'aveu et la pleine acceptation de sa responsabilité de la part du fautif. Cependant elles impliquent bien plus que ça. Le noyau des excuses consiste dans un témoignage véritable de sa peine et du repentir éprouvé pour le tort provoqué, ainsi que l'engagement implicite à éviter d'en provoquer d'autres dans l'avenir. Il faut davantage considérer que le type d'excuses ici envisagées fournit, ou contribue à fournir,

<sup>15</sup> L. DOUGLAS, *The Memory of Judgement: Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, New Haven, Yale University Press, 2001.

<sup>16</sup> CH. S. MAIER, «Doing History, Doing Justice: The Narrative of the Historian and of the Truth Commission», in: R. I. ROTBERG, D. THOMPSON (éds), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 274 (c'est nous qui traduisons).

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> N. TAVUCHIS, *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, Stanford University Press, p. 23.

la raison pour un changement émotionnel allant du ressentiment au pardon ; changement qui constitue un élément central dans le processus d'excuse. Tout cela suggère que l'expression sincère du regret et du remords est essentielle à de véritables excuses qu'un individu fait à un autre.

Les excuses s'inscrivent donc principalement dans le domaine des relations interpersonnelles. «Une excuse véritable», écrit Tavuchis, «ne peut être ni déléguée, ni confiée à quelqu'un d'autre, ni exigée de force, ou présumée par les intéressés, encore moins par les étrangers, sans altérer complètement sa signification et vicier sa force morale.»<sup>19</sup> Si le sentiment de peine et de remords est le «moteur» des excuses, alors l'intervention d'un tiers ou des acteurs publics semble quelque peu antithétique par rapport au projet d'excuse (qui exige, typiquement, un lien direct entre l'auteur du crime et la victime). Ces aspects rendent problématiques les excuses faites par des individus en tant que porte-parole de groupes ou d'institutions. Dans ce cas, les excuses tendent à être faites par des personnes qui n'ont pas été elles-mêmes impliquées dans les crimes. À l'opposé d'une relation humaine immédiate, nous trouvons ici une forme d'articulation qui nous emmène dans un monde discursif formel, officiel et public dans lequel l'émotivité est, d'une certaine façon, écartée – réduite à une manière de parler détachée, modérée ou désincarnée.

S'il en est bien ainsi, cela empêche-t-il une articulation effective entre excuses collectives et regrets ? Après tout, l'absence, ou la relative absence d'émotions dans un cas institutionnel ou collectif s'accorde difficilement avec un récit (narration, description) d'excuses dont «la force motrice et le centre vital» est le chagrin (la peine, la tristesse). Une manière de contourner ce problème nous est suggérée par Trudy Govier et Wilhelm Verwoerd dans un récent article intitulé *The Promise and Pitfalls of Apology*<sup>20</sup>. Ces auteurs soutiennent que nous pouvons parvenir à une meilleure compréhension de ce qui caractérise des excuses collectives ou institutionnelles en nous déplaçant d'une émotion centrée sur celui qui a commis le crime [*perpetrator-centered emotion*] à un *aveu* centré sur la victime [*victim-centered acknowledgement*]. Ce qui compte, dans leur conception, n'est pas tant que l'excuse se manifeste à travers *l'émotion* des porte-parole, mais qu'elle «reconnaisse le méfait et par conséquent également la dignité humaine et les sentiments légitimes des personnes lésées»<sup>21</sup>. Ceci suggère qu'un récit collectif d'excuses ne doit pas nécessairement impliquer l'expression sincère d'une peine et d'un remords, et il n'a pas besoin non plus, excepté pour la forme, d'en réaliser le potentiel. Ce qu'il faut ici retenir est qu'un *mea culpa* collectif, exprimé de manière officielle en réponse à un héritage de violence, peut avoir un caractère rituel ou formalisé – qui laisse intentionnellement et volontairement ouverte la question de la sincérité – et rester néanmoins significatif en avouant publiquement la nature

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 49 (c'est nous qui traduisons).

<sup>20</sup> T. GOVIER, W. VERWOERD, «The Promise and Pitfalls of Apology», *Journal of Social Philosophy*, 33<sup>e</sup> année, 2002, p. 67.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 74 (c'est nous qui traduisons).

et le sérieux des méfaits<sup>22</sup>. C'est vraisemblablement cette dernière fonction qui constitue le cœur discursif – le centre vital – des excuses collectives.

### *Les réparations*

Après des périodes de violence massive et systématique, le fait d'affirmer que «les excuses ne suffisent pas» – que les États doivent faire amende honorable pour les aspects les plus sordides de leur passé et, à l'égard des victimes, réparer les crimes commis – a aussi un sens. Qu'est-ce qu'on peut alors faire pour réparer ces injustices historiques ? Idéalement, nous pouvons espérer restaurer la situation telle qu'elle était avant le méfait (*status quo ante culpam*), comme si le tort ou le préjudice n'avait jamais eu lieu. Le bien perdu est alors restitué – la victime reçoit exactement la même chose (à l'instar d'une propriété, de la santé, de la confiance, de la bonne réputation, et d'autres choses encore) que celle qu'on avait prise, endommagée, menacée ou abîmée. Cependant, d'autres biens comme la vie humaine, l'intégrité corporelle, le respect de soi, le temps, la continuité, la communauté et l'identité ne peuvent pas être restitués ; ni les biens personnels s'ils ont été détruits, vendus ou perdus irrévocablement. Dans certains cas, on peut imaginer des formes de récompense qui pourraient pallier la perte de ce qui ne peut pas être restauré. Ce qui a été perdu est alors compensé par quelque chose d'autre qui a une valeur équivalente. Un dédommagement économique, par exemple, peut jouer un rôle de compensation pour des victimes, leurs descendants ou leurs successeurs, en contrebalançant les pertes. On peut également imaginer que d'autres bénéfiques matériels ou non matériels – comme une assurance, une bourse, la réhabilitation politique, des commémorations publiques, des lettres d'excuse, de véritables funérailles pour les victimes, des services forfaitaires (incluant l'assistance médicale, scolaire, légale et domestique) et ainsi de suite – peuvent être efficaces, parce qu'ils répondent aussi bien au tort de l'injustice qu'à toute autre perte injuste qui en résulte.

La justice est, essentiellement, la justification sous-jacente à ces réparations : la victime qui souffre d'une perte à cause d'un méfait mérite une *juste* compensation. Il s'en suit notamment que les compensations devraient être proportionnelles aux torts endurés par les parties lésées, par leurs descendants ou par leurs successeurs. Mais, en plus, les réparations peuvent avoir ce que Joel Feinberg a appelé, dans un autre contexte, «une certaine fonction expressive» – c'est-à-dire, qu'elles peuvent exprimer une claire reconnaissance publique que l'injustice a bien eu lieu, qu'elle n'aurait pas dû avoir lieu et qu'il ne faut pas l'oublier<sup>23</sup>. Le but des compensations pécuniaires alors n'est pas

<sup>22</sup> Cf. R.A. DUFF, *Punishment, Communication, and Community*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 94-95, relativement à la valeur morale d'excuses formelles ou rituelles dont on ignore ou met en doute la sincérité.

<sup>23</sup> J. FEINBERG, *Doing and Deserving*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 98.

seulement celui de dédommager les victimes pour leurs pertes économiques ou matérielles, mais aussi de fournir une manifestation symbolique de culpabilité et de regret et d'offrir des excuses claires et sans réserve à ceux qui ont pâti de l'injustice.

En ce sens, il existe une étroite relation entre la compensation et les excuses. Sans compensation financière, les excuses pour les graves méfaits occasionnés risquent d'apparaître superficielles, tièdes ou dépourvues de signification et beaucoup seraient enclins à ne pas les prendre au sérieux : l'expression « parler ne coûte rien » (*talk is cheap*) contient une certaine vérité. En même temps, la seule compensation matérielle, sans reconnaissance du préjudice, serait probablement rejetée parce qu'elle ne suffirait pas à répondre à l'indignation morale que les victimes peuvent ressentir – et ont raison de ressentir – en réaction au fait d'avoir été lésées ; si la souffrance humaine n'a pas de prix, alors « il ne s'agit pas d'argent » (*it's not about money*). Ce sentiment d'inadéquation lié au fait de quantifier les torts s'accroît considérablement dans le contexte des atrocités de masse. Comme le relève Martha Minow, « il n'existe aucune mesure économique pour donner un prix au fait de vivre une vie ordinaire, sans cauchemars ou exempte du poids de la culpabilité d'être un survivant »<sup>24</sup>. L'argent ne peut pas restituer la vie que les personnes menaient avant les horreurs et les humiliations endurées à cause des viols, des tortures ou des assassinats massifs et systématiques. L'idée même que des dédommagements économiques pourraient panser les blessures, guérir les victimes ou faire table rase semble offensante ; elle ne parvient pas à rendre justice à l'énormité de ce qui a été fait – en tant que relevé quantitatif, elle rend triviaux les torts infligés à ces personnes qui ont été violées, mutilées ou torturées par leurs concitoyens.

Aucun dédommagement économique – ou toute autre mesure réparatrice de cette nature – ne pourra jamais annuler la violence faite ou effacer les supplices des victimes. C'est pourquoi, l'argent ne peut compenser le malaise ou l'avi-lissement vécus par ces personnes dans les mains de leurs tortionnaires. Par ailleurs, le fait d'établir des compensations matérielles est rarement pratique, tout particulièrement lorsque les préjudices commis sont d'une telle envergure qu'ils défient toute tentative d'estimation et de compréhension. Toutefois, il ne faudrait pas sous-estimer l'impact symbolique des réparations. Bien qu'inadéquats, les dédommagements économiques peuvent communiquer quelque chose aux victimes et à leur expérience de l'injustice en donnant de la valeur à leurs récits faits de souffrance et de pertes, et en leur manifestant du respect. Comme tentatives de se racheter auprès des personnes lésées pour ce qu'elles ont enduré, les réparations peuvent apporter une contribution significative à la reconnaissance de leur valeur et de leur statut moral – en tant que citoyens, êtres humains et victimes. Aux yeux de celles-ci, cette reconnaissance peut être aussi importante, et davantage même, que les gains matériels. Le refus exprimé par

<sup>24</sup> M. MINOW, *Between Vengeance and Forgiveness : Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1998, p. 5 (c'est nous qui traduisons).

les «femmes de confort» coréennes aux réparations proposées par une caisse privée du Japon constitue en ce sens un exemple. «Pour elles», explique Elazar Barkan, la réticence du Japon à admettre sa culpabilité «déprécie l'importance économique de la compensation et la rend sans valeur»<sup>25</sup>. Ceci met en lumière la signification de ce qu'on pourrait appeler le *symbolisme réparateur*, qui désigne ce pas supplémentaire qu'il faut nécessairement franchir pour progresser dans la *reconnaissance* des préjudices, pour rompre avec les atrocités et leurs héritages et ainsi parvenir à restaurer la dignité des victimes qui deviennent de cette façon des citoyens véritablement égaux.

### *Le symbolisme positif*

Les méfaits collectifs se présentent normalement sous la forme de ce que j'appelle le «symbolisme négatif»: calomnier, dénigrer ou ridiculiser certains acteurs sociaux à travers des pratiques sociales autoritaires, représentatives et communicatives. Le phénomène que j'ai ici à l'esprit se produit lorsqu'une société établit et promeut, par le biais de ses institutions, des symboles – qui comprennent des icônes, des images, des noms, des récits et des événements – qui sont implicitement ou explicitement dirigés à l'encontre de certains de ses membres. Cette sorte de mauvais traitement, qui s'enracine dans des représentations symboliques, peut prendre (et a pris) différentes formes. Nous pouvons ranger ces formes à partir des descriptions stéréotypées et dégradantes dans les discours publics jusqu'au harcèlement et au dénigrement dans toutes les sphères de la vie quotidienne. Or, ce qui semble commun à toutes ces formes est le fait que les individus qui en sont les cibles deviennent – selon l'expression d'Avishai Margalit – des «citoyens de deuxième classe au niveau symbolique»; situation qui est profondément humiliante et incompatible avec l'idée d'une société décente<sup>26</sup>.

Le «remède», si l'on peut parler ainsi, à cette forme de symbolisme négatif en est la reconstruction symbolique. Celle-ci implique, essentiellement, le changement des modèles sociétaux de représentation, dans le sens d'une réévaluation des individus ou des groupes qui étaient auparavant méprisés et calomniés. La tâche est alors de mobiliser les ressources symboliques de la société avec l'intention de reconnaître et de valoriser ceux qui ont fait l'objet d'une dévalorisation constante. Selon cette perspective, le symbolisme positif – en tant que manière de reconstituer un passé criminel à travers le symbolisme des rituels publics – est une caractéristique centrale de la reconnaissance collective.

<sup>25</sup> E. BARKAN, *The Guilt of Nations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000, p. 324.

<sup>26</sup> A. MARGALIT, *La société décente*, trad. de l'anglais par F. Billard, revue par L. D'Azay, Paris, Flammarion, 2007, p. 153.

La culture publique – qui comprend les monuments, la réaffectation des lieux et des espaces, les musées, les beaux-arts contemporains, les poèmes, les pièces de théâtre, les documentaires, etc. – peut jouer un rôle important dans la manière d’actualiser et de montrer le changement symbolique. La culture de la mémoire en Afrique du Sud depuis l’apartheid nous apprend, en ce sens, beaucoup sur la signification que l’on place dans les monuments et les œuvres d’arts publiques comme moyens pour conférer un nouveau sens aux mémoires des atrocités. La transformation de Robben Island en icône de la résistance et de la libération; le musée dans Cape Town’s Six District, où la diversité des communautés était très riche avant les déplacements forcés commencés en 1966 et poursuivis jusqu’en 1981; le musée de l’apartheid à l’extérieur de Johannesburg; le mémorial Hector Pieterse à Soweto; le «Women’s Goal» qui forme une partie d’un projet plus ample dénommé «Constitutional Hill». Toutes ces œuvres sont des formes de spectacle public rendant possible la construction symbolique et la réinterprétation de l’histoire en tant qu’objet d’une reconnaissance collective<sup>27</sup>. Une autre stratégie pour réinterpréter le passé à travers une action symbolique est la «reconfiguration» de l’espace public en érigeant ou en démolissant des statues particulières dans des emplacements particuliers, et en renommant les rues et les édifices<sup>28</sup>. En outre, l’éducation – sous la forme de manuels, de programmes communautaires, de projets de recherche, les expositions pour adultes et enfants, bourses et autres – offre des outils pour incorporer dans les sphères publiques de nouvelles histoires.

Au-delà de cela, les symboles d’un rituel public ou collectif sont également importants au niveau institutionnel. Une caractéristique centrale des atrocités de niveau sociétal est la perte de confiance envers l’État et ses institutions. La mobilisation de symboles officiels adéquats – comme les emblèmes, les jours commémoratifs, les allocutions formelles au Parlement, les discours politiques, la gestuelle de figures politiques, etc. – peut aider à surmonter les sentiments de méfiance et à regagner de la confiance envers l’État. Cependant, le symbolisme positif, comme je le comprends, comporte bien plus que ça. Il nécessite, idéalement, que les lois et les pratiques gouvernant la société parlent un langage que les victimes puissent comprendre comme exprimant un véritable respect envers elles et envers leur sens légitime de l’injustice. Il faut noter ici la tension potentielle entre le symbolisme positif et la bureaucratie. Bien qu’une certaine quantité de bureaucratie soit inévitable dans le fonctionnement normal des institutions publiques, et tout particulièrement dans les cadres transitionnels, il existe un risque intrinsèque de transformer les victimes d’anciens préjudices en «numéros», «formulaires» ou quelque chose

<sup>27</sup> Pour une discussion informative sur la culture de la mémoire en Afrique du Sud après l’apartheid, cf. A. E. COOMBES, *Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*, Durham, Duke University Press, 2003.

<sup>28</sup> Cf. K. VERDERY, *The Political Lives of Dead Bodies : Reburial and Post-Socialist Change*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 39 sq., sur l’idée de «reconfigurer» l’espace et le temps.

de semblable (ce qui est humiliant, comme nous le rappelle Margalit, «de par son essence même»<sup>29</sup>). Le fait d'offrir de l'argent ou des services d'une manière bureaucratique (et «mécanique») peut être juste et efficace, tout en restant profondément humiliant. Cela nous rend attentifs à la signification des nuances symboliques et communicatives (comme les termes choisis, le ton, l'attitude, la posture physique, etc.) en tant qu'indicateurs sensibles du changement des attitudes et des perceptions. Autrement dit, ce qui compte n'est pas seulement le «langage» utilisé pour s'adresser aux victimes, mais également le «ton» et les «accents» avec lesquels il est exprimé<sup>30</sup>.

Nous terminerons ici ce succinct inventaire, alors que bien d'autres aspects pourraient être analysés. Le chemin que nous venons de parcourir permet de poser les bases d'un discours de la reconnaissance qui pense la justice transitionnelle «à partir de» et «avec» ceux qui, dans le contexte d'une guerre civile ou d'une dictature, ont subi l'injustice et la domination sociale. Comment répondre à l'expérience de mépris vécue par le sujet qui, dans le passé, a été réduit à l'impuissance, stigmatisé, mis au ban par la collectivité politique ? Là, à mon avis, se situe l'un des enjeux essentiels de la justice transitionnelle. Or, comme nous l'avons évoqué au cours de cette analyse, le concept de «reconnaissance» ouvre des perspectives extrêmement intéressantes dans le sens de l'élaboration d'un nouvel espace public, attentif à ceux qui ont été si profondément blessés : à leurs expériences d'humiliation, du rejet, de la stigmatisation. Cet idéal d'une justice transitionnelle sensible à l'opprimé – avec ses blessures, sa vulnérabilité – exige certes la reconnaissance de droits permettant au sujet lésé de revendiquer son statut de citoyen à part entière, mais cela ne suffit pas pour permettre le passage de l'exploitation, de l'oppression à la reconnaissance collective. Aussi faut-il prendre en compte la violence *symbolique* qui est sous-jacente aux crimes en question : l'humiliation qu'éprouve le sujet de ne pas avoir une quelconque valeur sociale, de ne plus être un visage dans l'espace public, jusqu'à perdre toute possibilité de disposer librement de son corps. Pour progresser dans le sens d'une justice transitionnelle qui respecte et promeut la dignité, il devient alors nécessaire d'ancrer dans l'espace public des formes d'expression par lesquelles les victimes peuvent se convaincre de leur propre valeur sociale et politique et ainsi dépasser leur condition d'impuissance.

Rappelons, toutefois, qu'il ne s'agit pas ici de tomber dans une logique «sentimentaliste», faisant appel au changement des sentiments, au repentir – c'est-à-dire à une «conversion» ayant lieu dans le for intérieur même du sujet pensant. Il s'agit plutôt de préparer la voie à une pensée du *politique* – et donc du séculier et du laïc – qui insiste moins sur nos motivations que sur le contenu de nos actions. Dans le sens de cette pensée, il me semble important d'entrer en distance critique avec un certain discours (souvent religieux ou même prophétique) du

<sup>29</sup> A. MARGALIT, *op. cit.*, p. 202-210, pour les aspects humiliants de la bureaucratie, et p. 205, pour la citation.

<sup>30</sup> Ces considérations nous viennent de R. A. DUFF, *op. cit.*, p. 188-193 (en référence au «langage de la loi»).



pardon et du repentir, qui touche le fond du subjectif – l'impartageable – et ne se laisse donc pas transposer dans la sphère du droit et du pouvoir politique. Cependant, même lorsqu'elle tente de tirer le fil du seul politique, notre réflexion sur la reconnaissance laisse une place importante à ce que nous avons désigné comme «symbolisme positif» – une sorte de discours ritualisé, de scénographie publique, qui marque une rupture symbolique avec les crimes commis, sans pourtant dérapier dans une rhétorique des «bons sentiments».

Enfin, il s'avère essentiel de penser la *pratique* de reconnaissance en tenant compte du «contexte» socio-historique dans lequel les sujets sont plongés. Plus précisément, il s'agit de refuser une réflexion sur la justice transitionnelle qui évacuerait ce que l'on pourrait qualifier de «prudence» ou «compromis moral». Bien entendu, la prudence à laquelle je fais allusion ici «ne se réduit ni à l'opportunisme ni à un simple calcul des conséquences, mais elle est guidée par l'idée du bien pratique réalisable dans une certaine conjoncture»<sup>31</sup>. Autrement dit, cette prudence, plutôt qu'être au service d'un intérêt cynique, est la conséquence d'un choix moral ; un choix qui vise le bien, qui fait preuve de «justesse» en anticipant les conséquences d'une action dans un contexte particulier. Cette idée d'une prudence peut surprendre, mais elle doit, me semble-t-il, occuper une place centrale dans les discours de la justice transitionnelle. C'est dire qu'à certains moments une démarche peut sembler injuste mais prudente, compte tenu des contraintes militaires et politiques se présentant dans une situation concrète (citons, en passant, l'exemple de l'Afrique du Sud, où les forces de l'ordre auraient saboté la naissance d'un nouvel ordre démocratique s'il n'y avait pas eu d'amnistie). Au fond, cette approche s'inscrit plus largement dans l'idée que nous avons évoquée au début de cet article : que la justice que nous recherchons face à des crimes «impardonnables» et «impunissables» – pour reprendre les termes de Hannah Arendt – ne peut être, par la force des choses, que limitée, fragile, soumise à des pressions politiques ; bref, une justice imparfaite. Là réside le vrai paradoxe de la justice transitionnelle.

<sup>31</sup> M. CHARLAND, «Prudence plurielle ?», in: B. CASSIN, O. CAYLA, PH.-J. SALAZAR (éds), *Vérité, Réconciliation, Réparation*, Paris, Seuil, 2004, p. 207.