



## Cahiers d'études africaines

173-174 | 2004

Réparations, restitutions, réconciliations

---

### Comprendre les réparations

Une réflexion préliminaire

Kwame Anthony Appiah

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4518>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.4518

ISSN : 1777-5353

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004

Pagination : 25-40

ISBN : 978-2-7132-1823-1

ISSN : 0008-0055

#### Référence électronique

Kwame Anthony Appiah, « Comprendre les réparations », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 173-174 | 2004, mis en ligne le 08 mars 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4518> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.4518

---

Kwame Anthony Appiah

## Comprendre les réparations Une réflexion préliminaire\*

Les objectifs que je me suis fixés dans cet article sont plutôt modestes. Je tenterai d'explorer, d'une manière préliminaire, les fondements dans notre entendement moral de trois groupes de revendications qui sont actuellement mises en avant sous le terme de « réparations » au sein de la diaspora africaine. Un premier type de revendications concerne les torts subis par les esclaves du Nouveau monde et commis notamment par les États-Unis et les colonies britanniques qui les ont précédés ; d'autres revendications sont exprimées au nom de l'Afrique dans son ensemble et concernent les torts subis — à travers la traite négrière puis à travers le colonialisme — par les sociétés d'où étaient issus ces esclaves ; et la troisième catégorie de revendications est formulée au nom de groupes qui ont été victimes d'oppression ethnique, raciale ou politique, ou de génocide dans des pays comme le Rwanda (pour le génocide) ou l'Afrique du Sud (pour l'oppression raciale). Pour des raisons qui, je l'espère, apparaîtront claires, ces revendications de groupes qui se fondent sur des crimes perpétrés contre des personnes aujourd'hui décédées me semblent, à plusieurs égards, surprenantes d'un point de vue intellectuel, même si je suis plutôt favorable à une grande partie des transferts de ressources — vers l'Afrique et visant à servir les intérêts des Africains et des Afro-Américains contemporains — qui sont défendus au nom des réparations. Car, bien sûr, pour des raisons pratiques, seules la sagesse et la probité de ces transferts comptent, et non la rigueur intellectuelle des arguments. Pourtant, mon objectif principal reste de voir s'il est possible de donner un sens au discours sur les réparations d'une manière relativement rigoureuse, et c'est cette préoccupation — plutôt que la question qui consiste à déterminer quels transferts la justice ou la prudence requiert — qui me pousse à dire que mes objectifs sont modestes.

---

\* Je suis très reconnaissant à Margaret Walker et Philip Pettit pour leurs commentaires précieux lors de la rédaction de cet essai. Naturellement, je suis le seul responsable des éventuelles erreurs ou omissions. Cet article est traduit de l'anglais.

Le raisonnement qui sous-tend la question des réparations est loin d'être clair. Dans le plus simple des cas, l'individu A fait du tort à l'individu B puis, quelque temps plus tard, offre quelque chose, que nous appellerons C, à B en guise de réparation. (B doit tirer un certain avantage à avoir touché C de la part de A. Peut-être que A doit en pâtir, mais ce point est moins clair.) Ici, j'appellerai A l'« auteur », B la « victime » et C les « réparations » ; il m'arrivera de faire référence au processus de transmission des réparations à la victime, processus que j'appellerai « acte de réparation ». Cette notion contemporaine est clairement liée à l'enseignement catholique traditionnel de la réparation de nos péchés commis contre la Grâce de Dieu (dont le sacrifice du Christ sur la croix est le modèle originel), mais je ne me risquerai pas ici à explorer plus avant de tels rapprochements.

Deux idées évidentes — c'est-à-dire des idées qui planent dans le sens commun de la civilisation contemporaine — peuvent expliquer cette pratique. La première, explicite dans l'étymologie, est que l'acte de réparation *rétablit*<sup>1</sup> les dommages causés à la victime par le tort. Si, par exemple, le tort en question est que je vous aie pris quelque chose sans votre permission, il est possible qu'en vous le rendant, je rattrape le tort commis, éliminant ainsi, en quelque sorte, le préjudice subi.

Cette théorie a l'avantage de suggérer exactement quelle doit être l'échelle de la réparation. A doit faire tout ce qui est nécessaire pour rattraper le tort causé à B. Mais, généralement, les choses ne peuvent se passer ainsi. Supposons que je vous aie handicapé d'une manière quelconque, ou que je vous aie causé une grande souffrance, il m'est alors impossible de défaire ce handicap, et rien que je fasse maintenant n'effacera les souffrances passées. Souvent, lorsque nous avons commis un tort important, nous savons et nous disons que nous ne *pouvons pas* rattraper le tort commis. Mais cela ne signifie pas que nous ne pouvons pas proposer une réparation.

Une approche quelque peu différente de cette notion serait de supposer que ce qui est en jeu n'est pas de *défaire le passé* mais plutôt de *ramener la victime là où elle serait si l'auteur n'avait pas commis ce tort*. Ce point de vue indique aussi exactement quelle doit être l'échelle de la réparation : tout ce qui est nécessaire pour ramener B où elle aurait été. Pourtant, encore une fois, cela ne peut généralement pas se passer ainsi. D'abord, une personne peut tirer un avantage d'un tort commis contre elle ; telle est la perversité des choses de ce monde. En volant votre voiture, je vous ai obligé à prendre le train, et dans le train vous avez rencontré votre future épouse. Si je voulais vous ramener à la situation dans laquelle vous seriez si je ne vous avais pas causé un tort, je vous priverais de ce qui fait aujourd'hui votre bonheur.

Les deux manières de comprendre l'idée de « rattraper les torts » impliquent que plus le tort est important, plus l'échelle des réparations est élevée,

1. Réparation vient du latin *reparare* : rétablir ou remettre en bon état.

et une des causes de scepticisme concernant cette idée est précisément que cette idée-là n'est pas toujours séduisante. Parfois, en effet, quand le tort commis est suffisamment grave, la tentative de compenser ce tort par des réparations démesurées ne fait que souligner le caractère irréparable (comme on dit) du tort : si ce que j'ai fait est jugé irréparable, il est préférable de le reconnaître en n'essayant même pas de chercher une mesure de réparation substantielle adéquate. Si vous avez été injustement emprisonné, la meilleure chose que nous puissions faire est d'admettre que nous ne « pouvons vous rendre ces années » : toute tentative de donner un prix aux expériences non vécues, aux revenus non perçus, à l'espoir perdu, serait non seulement absurde mais aussi quelque peu *injurieuse*. Cela suggérerait que nous pensions que nous *pouvions* défaire le tort, ce qui reviendrait précisément à manquer de reconnaître sa gravité. Dans de tels cas, une partie du problème est précisément qu'il est *impossible* de compenser d'une manière adéquate le tort commis.

La question qui nous préoccupe ici est la *signification* de l'acte de réparation, et cela nous mène naturellement à la seconde fonction évidente de la réparation, à savoir son caractère *expressif*. Comme les excuses, les actes de réparations sont la reconnaissance d'un tort. De ce point de vue, il n'existe pas de « monnaie » ni même de mesure naturelle de la réparation. Car rien n'implique que la réparation *dé fasse* quoi que ce soit. On peut dire, tout au plus, que ce point de vue implique l'adéquation suivante : plus le tort est grave, plus le geste est important. En d'autres termes, lorsque le tort est sérieux, l'acte de réparation doit, d'une manière ou d'une autre, refléter l'échelle du tort afin d'exprimer la conscience qu'a l'auteur du degré de gravité du tort commis. Mais cette question de degré n'entre en jeu que d'une manière figurative : c'est la reconnaissance de l'échelle du tort par l'acte de réparation qui compte. Dans un contexte particulier, un acte littéralement anodin peut exprimer un sentiment de tort important : imaginez l'empereur du Japon se frappant la tête devant le président coréen en signe de reconnaissance des violations commises dans le passé par son pays envers le peuple coréen. Ou bien représentez-vous le président des États-Unis à genoux devant son homologue vietnamien. Vous pouvez toujours imaginer de telles scènes, elles ne se produiront jamais parce que ces gestes sont, de nature, *trop substantiels* pour être envisageables d'un point de vue politique.

Mais le fait même que l'acte de réparation soit expressif incite à se demander s'il peut être appliqué à *tout*. Si un acte de réparation exprime une pensée — je vous ai fait du tort, je le reconnais, je le regrette —, pourquoi une simple expression verbale directe ne suffirait-elle pas ? Pourquoi pensons-nous que la nation allemande a agi justement en offrant des réparations aux victimes de l'antisémitisme nazi, si ces réparations n'ont été qu'expressives ? Supposons que le gouvernement allemand se soit contenté de dire au peuple juif : « Ce que vous avez subi au nom de notre nation constitue un tort historique monstrueux. Nous ne pouvons défaire ce que nous avons fait. Aucune compensation ne serait adéquate. Nous le

reconnaissons. » Une telle expression — que l'on appelle une expression de remord — remplace-t-elle l'acte de réparation parce qu'elle exprime les mêmes idées ?

Absolument pas, parce que s'il ne s'était rien passé d'autre, nous aurions certainement jugé que, si la déclaration était vraie et les excuses pertinentes, quelque chose d'autre était nécessaire pour que l'acte soit interprété comme sincère. Nous pouvons penser ici au modèle de la confession chrétienne. « Nous reconnaissons et déplorons les péchés et les iniquités très graves que nous avons commises » dit le vieux Livre de prières anglais dans la confession générale qui précède l'eucharistie. Mais ceux qui sont vraiment repentants feront au moins deux choses en plus de cette expression de reconnaissance : d'abord ils se livreront à des actes de pénitence, puis ils ne commettront plus ce type de torts. Les pécheurs se soumettent traditionnellement à des engagements importants pour exprimer leur pénitence. Ce n'est pas parce que l'acte de pénitence défait le tort, ni parce qu'il permet, comme la punition, de nous soulager du fardeau du péché. (Beaucoup de torts ne peuvent être corrigés, comme nous l'avons vu ; et le Christ, « lequel, s'étant une fois offert lui-même, T'a présenté une oblation pure » a déjà ôté tous nos péchés.) Donc le problème inhérent à la théorie de l'expression est que si l'acte de la réparation était simplement expressif, il serait remplaçable par une expression qui ne soit pas de l'ordre de la réparation. Or ce n'est pas le cas.

Un défenseur de la théorie de l'expression fera remarquer que nous avons occulté la possibilité que certaines pensées ne puissent pas être exprimées par la *parole*. Mais insister sur le fait que les idées exprimées par des actes de réparation puissent *seulement* être exprimées par le transfert de quelque chose de l'auteur à la victime revient à abandonner l'idée que la réparation est expressive. Car la théorie de l'expression n'est bel et bien que la théorie selon laquelle une pensée est communiquée par l'acte de réparation, et que c'est là la seule raison de l'acte : et je peux toujours proposer d'identifier cette pensée, si tant est qu'elle puisse être communiquée, en affirmant qu'il s'agit de la pensée qui aurait été communiquée par tel ou tel acte de réparation. Toute personne pouvant envisager l'acte de réparation comme expressif devrait être capable de comprendre cette pensée. Si elle *pouvait* comprendre cette pensée, alors nous pourrions l'identifier d'une manière détournée et lui dire que c'est précisément la pensée que nous voulions communiquer. (Et, bien sûr, si elle ne parvenait pas à comprendre cette pensée, nous ne pourrions la lui exprimer, même par l'acte de réparation.) Donc, encore une fois, la réparation ne peut se limiter à l'expression de la reconnaissance exprimée par A du fait qu'il ou elle a causé du tort à B.

Il est toutefois possible d'allier les idées de réparation et d'expression pour élaborer une autre approche de la réparation. Selon ce troisième point de vue, ce qui est réparé par l'offre de réparation est la *relation* entre A et B, et l'acte de réparation a pour premier objectif de montrer que A souhaite engager le processus de réparation/restauration. Toutefois, l'expression

seule ne suffit pas pour la simple raison que, le plus souvent, l'expression du remord ne répare pas une relation où A a fait du tort à B. A doit bien se comporter envers B, montrer qu'il se préoccupe de B et surtout des conséquences des torts subis par B. L'expression de remords est importante, mais elle n'est qu'un début. Bien sûr, si le tort commis ne porte plus à conséquences — je vous ai fait du tort il y a des années, je l'admets aujourd'hui, et vous ne souffrez pas aujourd'hui de séquelles — alors il n'y a rien que je puisse faire à ce point. Peut-être que, dans ce cas, une simple expression de remord suffira pourvu qu'elle s'accompagne de la manifestation d'une certaine préoccupation à l'égard du bien-être de B.

Toutefois, cette approche ne tient pas compte du fait que la victime peut refuser de s'engager à nouveau dans une relation avec l'auteur. Pour la simple raison que A a causé un tort à B, B peut très bien ne plus vouloir entretenir aucune relation avec A, même si A admet son tort et cherche à rétablir la relation. Peut-être que si nous étions tous suffisamment saints, nous serions toujours prêts à établir ou à rétablir des relations avec ceux qui nous ont causé du tort une fois que ces derniers ont reconnu leur faute et tenté de se racheter. Peut-être devrions-nous toujours « pardonner à ceux qui nous ont offensés » et, en les pardonnant, nous devrions vouloir être en bons termes avec eux pour aller de l'avant. Mais nous ne sommes pas tous des saints. S'enfermer dans ce modèle reviendrait, je pense, à se limiter à une conception religieuse de la réparation, conception différente de celle qui est présente dans notre discours politique. Si la réparation signifiait rétablir une relation, la ramener à de meilleurs termes, alors elle ne servirait à rien dans le cas où B rejetterait cette perspective dès le début. Or ce n'est pas le cas. Je peux très bien vous offrir des réparations pour un tort que je vous ai causé sans aucun espoir de pardon. Vous pouvez l'accepter comme un dû sans pour autant me pardonner. C'est du moins ce qu'il me semble.

Chacune de ces interprétations évidentes de la réparation — en termes de la réparation d'un tort causé à une victime, de l'expression de la reconnaissance par l'auteur du tort commis, et le rétablissement de la relation entre eux — semble faire l'impasse sur quelque chose d'important concernant la pratique que nous essayons de comprendre. Un tort ne peut généralement pas être effacé ; la réparation ne se réduit pas à de simples excuses ou à l'expression du remord ; une victime peut tout à fait refuser de rétablir des relations avec un auteur tout en ayant le droit d'accepter des réparations. Mais chacune de ces questions — le rétablissement de la victime, la reconnaissance de ses propres torts, le recadrage de la relation — entre en jeu quand il s'agit de réparations. Nous ne pouvons nous contenter d'analyser la réparation en termes de ces autres catégories, mais notre compréhension de la réparation progresse indéniablement si l'on comprend qu'elle est liée à chacun de ces autres concepts, qu'ils se situent en quelque sorte sur le même « territoire moral ». Je soutiendrai donc que nous avons quelque peu

avancé dans notre compréhension, même si nous n'avons pas une analyse réductive.

Mais les problèmes liés à la compréhension des réparations pour l'esclavage et les péchés de l'empire sont plus importants que ceux liés à la compréhension des réparations dans le premier cas. Car pour généraliser l'idée de réparation d'une manière qui nous permette de penser ces deux types de demande de réparations, il nous faut aller dans deux directions, comme je l'ai indiqué au début de cet exposé. Premièrement, il nous faut passer d'*individus* offrant et recevant des réparations à d'autres collectivités : des nations, des peuples, peut-être des races (ethnies). Deuxièmement, et c'est une conséquence du premier point, il nous faut passer de cas où les torts commis touchaient des individus aujourd'hui en vie et où les réparations sont payées à ces personnes, à des cas où les individus victimes d'injustices sont morts depuis longtemps et où les réparations bénéficient à des gens qui entretiennent de vagues liens de parenté avec eux.

Considérons en premier lieu la question de la réparation du point de vue de la victime. Il existe à cet égard un modèle évident, celui de la pratique de la restitution. Supposons que mon grand-père ait volé quelque chose à votre grand-père. (En fait mes deux grands-pères étaient de farouches pratiquants qui étaient loin d'avoir un penchant pour le vol, et il ne fait aucun doute que vos grands-pères n'étaient pas du genre à se laisser voler. Tout cela nous rappelle donc que nous sommes dans le domaine très hypothétique des exemples philosophiques.) En découvrant cela aujourd'hui, je peux tout à fait estimer que je vous suis redevable de cet objet. Nous sommes donc dans une situation où moi-même, qui n'ai rien fait de mal, dois vous restituer quelque chose alors qu'on peut dire que vous n'avez subi aucun préjudice. Quand l'objet volé m'a été remis, je n'ai fait aucun mal. Rien ne m'oblige à m'assurer que chaque cadeau que je reçois d'une personne lui appartient. La pratique du don impute raisonnablement la responsabilité au donneur car le donneur est, en général, mieux placé que le bénéficiaire pour connaître la provenance d'un objet. Pourtant, dans la mesure où cet objet n'appartenait pas à mon grand-père, il n'avait pas le droit de le céder à mon père ou à ma mère, et, pour la même raison, mon père ou à ma mère n'avait pas le droit de me le transmettre. Sachant cela, aux yeux de la plupart des gens, je commettrais un tort si je ne tentais pas de le rendre.

La question de savoir si vous avez subi un tort lorsque l'objet a été volé est facile à élucider : vous n'existiez pas, donc vous n'avez subi aucun tort. Tout aussi clairement, je dois vous retourner l'objet — en tant qu'héritier de votre grand-père — et vous subiriez un tort si je ne le faisais pas alors que je connais la véritable histoire de cet objet. Mais ce n'est pas parce que vous avez subi un tort lors du vol de l'objet. Ici, la restitution défait un tort commis à la fois *contre* et *par* quelqu'un d'autre que la personne qui accomplit l'acte de restitution.

Remarquez, toutefois, que cette idée apparemment raisonnable le paraît moins lorsque la période qui sépare le vol de la restitution s'étend sur plusieurs générations. Une des raisons est qu'il est de plus en plus difficile

d'établir qui devrait être le propriétaire actuel. L'idée fondamentale est vraisemblablement que si l'objet n'avait pas été volé à A, il l'aurait laissé à ses héritiers qui, après l'avoir reçu, auraient cédé le même objet — où le produit de sa vente — à leurs propres héritiers. Dans le cas d'un objet volé il y a, disons, deux cents ans, la recherche des descendants peut produire plusieurs résultats : soit on ne trouve aucun héritier, soit on est confronté à une pléthore de personnes faisant valoir des revendications plus ou moins fortes, — cela est dans le cas où nous aurions affaire à des gens dont les décisions testamentaires sont enregistrées ou dont les coutumes en matière d'héritage sont clairement établies. Cela n'empêche toutefois pas qu'il y ait de nombreuses contestations lorsqu'on parvient aux héritiers présumés : puisque chacun des maillons de la chaîne aurait eu le droit de le vendre, pourquoi ne pourrais-je pas vous donner simplement sa valeur marchande ? Supposez que l'objet en question ait été détruit par mon grand-père — ce qui signifie que je ne peux vous le remettre — ; dois-je vous verser l'équivalent de ce qu'un investissement à l'époque du vol vaudrait aujourd'hui en tenant compte des intérêts ? Ou bien la valeur marchande qu'aurait cet objet s'il existait ? Pourquoi la responsabilité m'incombe-t-elle, étant donné que je n'ai pas hérité de cet objet ? Une réflexion sur des questions de ce genre tend, à mes yeux, à ébranler la conviction selon laquelle les gens devraient remettre tout objet en leur possession dont ils découvrent qu'il a été volé un jour. Et plus le vol est ancien, plus la revendication devient faible.

Un argument peut appuyer le point de vue selon lequel le transfert injustifié d'un bien devient simplement de moins en moins significatif sur le plan moral avec le passage du temps. La finalité de l'institution de la propriété — ou du moins une de ses principales finalités — est de permettre aux gens de planifier leur vie tout en ayant la possibilité de maîtriser leur accès à certains lieux et objets ainsi que leur utilisation de ces lieux et objets. Le fait de posséder un chez-moi me donne le contrôle d'un espace dont je peux contrôler l'accès et à l'intérieur duquel je peux réaliser certaines fonctions humaines naturelles. Posséder des vêtements, des livres, un ordinateur : toutes ces choses me permettent de continuer à mener la vie de l'essayiste, de l'enseignant et du philosophe que je suis devenu. S'il existe quelque chose qui serait en ma possession s'il n'avait pas été volé à un de mes lointains ancêtres, j'ai construit ma vie sans dépendre de cette chose et sans que son existence suscite en moi de quelconques attentes. Rien dans le rôle que le contrôle d'objets ou de lieux joue dans la construction d'une vie humaine ne permet de faire en sorte que l'institution de la propriété rétablisse de telles choses.

Notez également que la restitution, conçue comme le retour d'objets, n'a pas pour but de replacer des gens dans la situation où ils auraient été s'il n'y avait pas eu de tort commis. Supposez que, si mon grand-père n'avait pas destitué le vôtre de l'émeraude, votre cher ancêtre aurait pu lever le capital nécessaire pour sauver son affaire lors de la Grande dépression et vous seriez aujourd'hui l'un des héritiers d'une grande société. Pourtant,

tout ce que je dois restituer, à supposer que je la détiens, est l'émeraude qui est d'une valeur bien inférieure à celle, toute hypothétique, de la société. De même, je ne puis faire valoir contre votre revendication le fait que je sais que votre grand-père aurait, de toute façon, joué la valeur de l'émeraude au jeu. (Ce serait le cas même si je me proposais d'offrir une partie de sa valeur à des gens dont les ancêtres l'auraient battu au Black Jack.) Le problème ici n'est pas tant qu'on ne peut savoir ce qui se serait passé, mais plutôt que, même si nous le savions, cela n'aurait aucune incidence.

Notez enfin que si nous remontons assez loin dans le temps, rien ne nous permet d'affirmer que, si ce vol passé n'avait pas eu lieu, le monde aurait évolué de telle manière qu'il inclurait aujourd'hui ses habitants actuels. En d'autres termes, certains crimes passés ont été la condition de l'existence actuelle de certaines personnes. Peut-être est-ce à cause de l'émeraude qu'il a volée que mon grand-père a eu plus d'enfants, dont mon père ; s'il n'y avait pas eu de vol, je n'existerais pas. Mais peut-être existez-vous, vous aussi, parce que votre grand-père a été victime d'une injustice. Il s'est consolé de sa perte en ayant plus d'enfants, dont votre mère. Dans la mesure où vous n'existeriez pas si ce vol n'avait pas eu lieu, nous ne pouvons pas affirmer que vous seriez l'héritier du bijou ou de la société que ce même bijou aurait permis de bâtir s'il n'avait pas été volé. Si ce bijou n'avait pas été volé, vous n'auriez jamais existé.

Les torts causés par l'esclavage ont pris fin avec la fin de l'esclavage. Les personnes réduites en esclavage ont été maltraitées, et quelque chose leur était dû en reconnaissance de cela. Elles ont, par exemple, été privées de toute opportunité de gagner leur vie et d'épargner, et le fait de les avoir affranchies sans leur donner les moyens de rattraper ces occasions manquées constitue une nouvelle injustice. Mais cette injustice a eu lieu il y a bien longtemps, à l'époque de l'abolition. Les premières victimes de l'esclavage dans le Nouveau monde sont donc décédées depuis longtemps, et nous ne pouvons les dédommager. D'autres, depuis, qui sont leurs descendants, ont été victimes de nouvelles injustices — comme le système américain d'apartheid connu sous le nom de « système de Jim Crow » — qui étaient en partie la conséquence de l'esclavage puisqu'elles touchaient entre autres des gens qui portaient les stigmates de leur condition de descendants d'esclaves. (Bien sûr, je ne veux pas dire par-là qu'il y a un quelconque mal à être descendant d'esclave. Les stigmates ne répondent pas à des principes de raison ou de morale). Mais, globalement parlant, dans le Nouveau monde, le racisme n'est qu'historiquement et faiblement lié à l'esclavage. Telle est la situation du point de vue des victimes de l'esclavage.

Par ailleurs, les auteurs de ces torts historiques sont, eux aussi, morts depuis bien longtemps. Alors qu'ils ont profité de leurs torts, et que leurs descendants peuvent également en profiter parce qu'ils ont hérité des biens de leurs ancêtres, il n'est pas facile d'établir aujourd'hui un bilan des profits et pertes de l'esclavage. Une raison est simple : s'il n'y avait pas eu de

traite négrière ni d'institution de l'esclavage, beaucoup, peut-être la plupart, des habitants du Nouveau monde ne seraient jamais nés. Ce constat s'applique autant à ceux dont les familles possédaient des esclaves qu'à ceux dont les familles étaient esclaves, et il s'applique tout autant à ceux dont les ancêtres n'étaient ni esclaves ni esclavagistes. L'Amérique du Nord, le Brésil et les États insulaires des Caraïbes, par exemple, se sont tous développés en grand partie grâce à la main-d'œuvre servile. Si les terres n'avaient pas été développées, les habitations construites et les richesses accumulées dans une économie fondée sur l'esclavage, ces États auraient été des endroits très différents, d'autres personnes s'y seraient installées et s'y seraient rencontrées, et des gens différents y seraient nés.

C'est bien la difficulté de l'identification de victimes ou d'auteurs particuliers aujourd'hui qui nous conduit naturellement à faire le second pas que j'ai mentionné plus haut, à savoir l'identification des victimes et des auteurs non pas en tant qu'individus mais en tant que collectivités de divers types. L'Angleterre et la France, le Portugal et l'Allemagne, ont tous exploité l'Afrique. L'Amérique (ou du moins l'Amérique blanche) a réduit les Noirs en esclavage, dit-on généralement. Le tort a été commis par cette nation, cette race : elle en est l'auteur ; c'est donc elle qui doit payer des réparations. Et ces réparations sont dues à cette race, cette nation, car c'est bien elle la victime, et c'est bien elle qui a droit à des dédommagements.

De telles revendications posent, tout d'abord, un problème intellectuel. En effet, le plus gros de la théorie politique moderne est résolument *individualiste*. Je veux dire, comme Thomas Pogge, qu'elle part de la prémisse selon laquelle l'« unité première de référence » est l'être humain, la personne — plutôt que la lignée familiale, la tribu, la communauté ethnique, culturelle ou religieuse, la nation ou l'État<sup>2</sup>. S'il existait des raisons de croire que les communautés nationales ou ethniques étaient elles-mêmes des « unités premières de référence », nous pourrions alors les envisager comme des entités capables de commettre et de subir des torts moraux. Mais si toute moralité a pour origine les gens et non les peuples, alors l'établissement de distinctions entre un type de personne et un autre devra toujours être justifié, et il devra l'être en termes de ce qu'il signifie pour les personnes, les individus, et non pour les peuples, les nations ou les communautés d'autres types.

Dans le cas des réparations demandées au Nouveau monde pour l'esclavage, certaines difficultés proviennent du fait que les « collectivités » le plus souvent mentionnées sont de nature raciale. Il n'est pas besoin de penser que les races sont de solides catégories ontologiques pré-sociales, ancrées dans la biologie, pour reconnaître l'importance des distinctions raciales dans le monde moderne. Donc l'idée que des catégories raciales socialement

2. Thomas W. POGGE, « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics* 103, octobre 1992, p. 48 (« The ultimate units of concern are human beings, or persons — rather than, say, family lines, tribes, ethnic, cultural, or religious communities, nations, or states »).

construites divisent le monde des Nord-Américains d'une manière brutale et facile en quelques prétendues « races » n'est pas, à mes yeux, niable.

Certains problèmes surgissent, toutefois, lorsque l'on en vient à demander quels objectifs légitimes poursuivent des individus lorsqu'ils traitent ces « races » non seulement comme des groupes de personnes ayant des identités sociales communes mais en tant que donneurs et bénéficiaires de réparations. En premier lieu, alors que des personnes ont été, il est vrai, réduits en esclavage *en tant que* Noirs, il est moins clair que les torts causés aux personnes en esclavage étaient dirigés contre les Noirs en tant que collectivité. Les vraies victimes de la traite des esclaves ont été les esclaves eux-mêmes. Mon ancêtre asante, Akroma-Ampim, a capturé et réduit en esclavage de nombreux Africains de l'Ouest non asante. Il a tiré profit de l'esclavage et de la traite négrière. Mais peut-on dire qu'un tort a été commis contre la race noire, au-delà du tort causé aux esclaves, parce que la souffrance des esclaves était, quelque part, le résultat du fait qu'ils étaient considérés comme des Noirs ? Et quelle place ce tort doit-il occuper dans notre interprétation des revendications morales qu'Akroma-Ampim aurait pu mettre en avant ? Beaucoup de ceux qui ont participé, du côté africain, à la traite négrière étaient, bien sûr, ce qu'on peut appeler des Noirs, même si, de manière tout aussi évidente, ils ne se pensaient pas comme appartenant à une race continentale. Akroma-Ampim a-t-il subi des torts en tant que *Noir* ou en tant qu'*Africain*, parce que les esclaves qu'il vendait dans le Nouveau monde étaient maltraités en partie parce qu'ils étaient considérés comme Noirs ou comme Africains ? Quels objectifs moraux légitimes seraient atteints en permettant qu'un groupe — la race noire — qui inclut Akroma-Ampim soit en droit de réclamer des réparations pour des torts commis dans le cadre de l'esclavage racial ?

Des difficultés similaires apparaissent quand il s'agit d'identifier un auteur collectif. Les possesseurs d'esclaves dans la plus grande partie du Nouveau monde ont finalement obtenu des droits en tant que *Blancs* : le fait d'être blanc était parfois une condition légale pour posséder des esclaves. Dans un sens, l'institution de l'esclavage définissait une relation entre les races, relation dans laquelle les Blancs vivant en Amérique occupaient, en tant que *Blancs*, une position privilégiée. Les Blancs, par exemple, ne pouvaient, quelle qu'ait été leur condition, être réduits en esclavage. Pourtant, il ne fait aucun doute que les salaires de certains employés dans le Nouveau monde pâtissaient de la concurrence exercée par une main-d'œuvre non libre. Ils souffraient de la traite négrière et de l'esclavage : ils se trouvaient dans une situation pire que si l'esclavage n'avait pas existé. Quels objectifs moraux peuvent être atteints en faisant en sorte qu'un groupe — la race blanche — qui comprend ces travailleurs doive des réparations pour des torts commis dans le cadre de l'esclavage racial ?

Les complications sont plus extrêmes encore lorsqu'il s'agit de considérer les Noirs et les Blancs d'aujourd'hui dans un pays tel que les États-Unis, par exemple. Aucun Noir Américain vivant aujourd'hui n'a jamais

été réduit en esclavage aux États-Unis, pas plus qu'aucun Américain blanc ne possède légalement un Noir. En fait, de nombreuses personnes qui sont socialement blanches aujourd'hui sont les descendants d'esclaves parce que leurs ancêtres étaient les enfants de femmes esclaves et de leurs maîtres, et au fil des générations, après de nombreux mariages avec des gens d'origine africaine à la peau plus claire, d'autres ancêtres ont finalement donné naissance à des enfants ne portant aucun trait africain (négroïde) visible. De même, pour des raisons similaires, beaucoup de gens socialement noirs sont les descendants de possesseurs d'esclaves. Ainsi, la proposition selon laquelle les réparations doivent être payées par les Blancs aux Noirs nécessite que des individus dont les ancêtres (des deux côtés de la division) devraient se voir accorder des statuts très différents en matière de réparations seulement à cause des contingences de la loterie génétique qui a fait que certains, mais pas d'autres, aient pu « franchir » la ligne de la couleur. Nous devons donc encore poser la question : quels objectifs moraux sont atteints par de telles dispositions ?

Il existe toutefois un candidat évident au statut d'auteur de tous les torts (un responsable évident de tous les torts) commis au nom de l'esclavage aux États-Unis. Il s'agit de l'État-nation lui-même. La constitution des États-Unis autorisait l'esclavage, tout comme les États qui se sont unis, et le statut d'esclave était reconnu par la loi. Les torts ont donc été commis au nom de « nous, le peuple » des États-Unis. Ils ont été commis à l'encontre d'un sous-groupe de la population, défini par la race. (Il en va de même, *mutatis mutandis*, au Brésil par exemple.) Ainsi, la nation peut être tenue responsable du tort moral et redevable de la dette morale car, contrairement à une race, elle est déjà reconnue comme ayant cette position dans notre réflexion morale. Par exemple, je paie des impôts qui servent à rembourser la dette nationale américaine. En tant que citoyen américain, je suis redevable d'une partie de cette dette. Pourtant, une bonne partie de cette dette existait déjà avant que je ne devienne citoyen américain et a servi à financer des politiques — telles que celles du président Reagan — auxquelles j'étais largement opposé. Une partie de cet argent a même été consacrée à des actions — comme le soutien à Savimbi en Angola — qui mettaient directement en danger des membres de ma famille. Quoi qu'il en soit, c'est la dette de l'Amérique, et, en tant qu'Américain, je dois rembourser ma part. De la même manière, autant j'étais opposé à l'entrée des États-Unis dans une guerre contre l'Irak sans une autorisation préalable de la communauté internationale, autant j'accepte la responsabilité, en tant qu'Américain, des coûts nécessaires à la reconstruction de l'Irak : si un État déloge le gouvernement d'un autre pays, il hérite, je pense, de l'obligation de s'assurer qu'il sera remplacé par un nouveau gouvernement, légitime, qui garantisse la sécurité et les droits des citoyens de ce pays.

En philosophie politique, deux questions à la fois difficiles et cruciales permettent de déterminer si les nations sont bel et bien, comme nous le

supposons d'ordinaire, des unités légitimes de l'action morale. Premièrement, la nation a-t-elle une position morale en tant qu'agent ? Deuxièmement, lui conférer une telle position est-il compatible avec la notion d'individualisme telle que je l'ai définie plus haut ? Il m'est impossible de répondre à ces questions ici. Il me semble néanmoins que toute personne qui rejette les réparations pour des raisons individualistes doit faire face à l'obligation intellectuelle de nier globalement la pertinence morale des nations ou de fournir une explication plausible justifiant pourquoi la réponse à ces questions doit être (comme je le pense) affirmative.

Toutefois, le problème avec la nation, dans le contexte des réparations pour l'esclavage, surgit lorsque nous nous interrogeons sur les victimes. Les victimes de la traite négrière n'étaient pas des nations, mais des individus appartenant à de nombreuses nations. Les principales victimes de l'esclavage aux États-Unis appartenaient, s'ils étaient membres d'une nation, aux États-Unis. Dans le cas de l'Afrique, les péchés liés à l'esclavage étaient très souvent commis par des gens dont les héritiers (s'ils en ont eu), sont, il est vrai, africains. Mais leurs victimes n'étaient pas des nations contemporaines. L'Asante s'est bâtie sur le commerce des esclaves. Parmi ceux qui ont été vendus comme esclaves, certains étaient des Asante mais beaucoup venaient d'autres nations ouest-africaines. Souvent leurs États ont été détruits et leurs peuples incorporés dans l'empire asante. Parfois, ils n'avaient pas du tout d'État. Et toutes ces nations ont été incorporées dans de nouveaux États par le processus de l'histoire qui fut « autorisé » lors du Congrès de Berlin. Donc s'il existe une communauté qui a subi des torts à cause de l'esclavage, il s'agit d'un peuple qui n'a jamais été un État ou qui n'en est plus un aujourd'hui. Et alors que les États peuvent, à n'en point douter, avoir des successeurs, j'ai beaucoup de difficulté à imaginer ce que le Ghana, pays qui a hérité de l'État asante plus que toute autre nation, devrait faire en tant qu'État pour ce qui concerne les torts commis par l'Asante.

Si les nations sont, comme je le prétends, des agents moraux à part entière et, à ce titre, sont potentiellement redevables de dettes morales du type de celles qui peuvent être rédimées par l'acquiescement de réparations, qu'en est-il des arguments en faveur de réparations pour les méfaits de l'empire ? Vous pouvez penser que, dans la mesure où tous les États africains modernes sont plus ou moins des produits de l'empire, ils peuvent difficilement accuser les États qui les ont créés. Après tout, comme nous l'avons vu, dans le cas de l'individu, il est difficile de voir comment je peux demander des réparations pour un tort commis dans le passé si je n'existais pas sans ce même tort. Mais la véritable analogie individuelle ici est à n'en point douter différente : si une personne fait venir au monde un individu — en donnant naissance à un enfant — elle acquiert ainsi certainement l'obligation de garantir, autant qu'elle le peut, les conditions d'une existence décente à

sa progéniture. Pourtant, cette analogie ne suggère pas que la logique des réparations permet une réflexion sur les rapports entre les anciennes colonies et leurs métropoles.

En effet, si quelqu'un est en droit de demander des réparations pour les méfaits de l'empire, ce ne sont sûrement pas les États africains mais bien les Africains eux-mêmes. Beaucoup de ceux qui sont encore en vie aujourd'hui ont souffert directement des actes des colonisateurs, actes commis sous l'autorité de l'État colonisateur. Il ne fait aucun doute que beaucoup de ceux qui sont nés depuis l'indépendance peuvent également prétendre de manière plausible que leur vie aurait été meilleure si l'État colonial s'était mieux conduit. Pour les raisons que j'ai exposées plus haut, la traite des esclaves me semble trop éloignée dans le temps pour justifier des revendications de cette sorte. Mais, dans le cas de l'Afrique, il est inutile de remonter si loin.

Quoi qu'il en soit, si les demandes actuelles de réparations doivent être justifiées sur une base individuelle dans les allégations concernant le rôle des puissances coloniales ayant causé des torts à des individus et ayant restreint les chances de ceux qui sont nés depuis l'indépendance, alors ces allégations requièrent un soutien empirique. Une fois explorée la question empirique, il apparaîtra certainement qu'au moins certains individus ont profité dans l'ensemble des actes de l'empire, que les torts commis contre eux étaient limités ou qu'ils étaient largement compensés par ces bénéfices.

Toutefois, je pense qu'il existe au moins un endroit où les demandes de réparations sont relativement simples dans un environnement qui reconnaît à la fois les nations et les individus comme ayant un statut moral. En Afrique du Sud, ces personnes dont les droits de l'homme ont été sérieusement bafoués par l'État de l'apartheid — des gens victimes de tortures ou dont les maisons ont été détruites, par exemple — ont des revendications légitimes à l'encontre de l'État sud-africain et des États qui l'ont soutenu. Dans la mesure où nombre de ces actes étaient des infractions au regard du droit international et du droit national, ceux qui les ont perpétrés peuvent également raisonnablement être punis pour ces infractions, et la punition peut légitimement se traduire par de lourdes amendes. L'argent ainsi collecté ne pourrait couvrir entièrement le coût des réparations du type de celles qui sont dues aux victimes de l'apartheid, mais il pourrait y contribuer utilement. On pourrait dire la même chose, me semble-t-il, des individus rwandais qui ont souffert des attaques cautionnées par l'État. Notons que ces deux cas ne souffrent pas d'une des difficultés que j'ai exposées au début de cet article : les revendications concernent des torts causés à des vivants. De même, du côté des victimes, ils ne requièrent pas que des groupes soient les bénéficiaires des réparations : il existe des individus victimes d'injustices (y compris des personnes vivantes ayant souffert de la mort de membres de leur famille). Le seul groupe impliqué ici est l'État, et, comme je l'ai montré, les États-nations ont un statut établi en tant qu'agents moraux.

Les arguments en faveur des réparations de groupe — c'est-à-dire les cas où les auteurs et les victimes sont identifiés comme des groupes — ont un coût politique. Les membres appartenant au groupe des auteurs mais qui n'ont eux-mêmes rien fait n'apprécient pas d'être traités (du moins le pensent-ils) comme s'ils avaient mal agi. Dans ce cas, la meilleure attitude est de nier toute implication. Je peux appartenir à un groupe qui a commis un tort sans n'avoir rien à me reprocher ; en fait, je peux appartenir à un tel groupe tout en ayant essayé de m'opposer au tort commis. La nation allemande paie des réparations à certains Juifs. Ces réparations proviennent d'impôts payés par des Allemands qui étaient bons et vertueux, des Allemands qui ont résisté au nazisme de diverses manières, et, de plus en plus, d'Allemands qui, n'étant pas nés avant 1945, n'ont joué aucun rôle dans les crimes qui justifient le paiement de ces réparations. On peut — et c'est le cas de beaucoup d'Allemands — s'identifier comme allemand, et donc éprouver de la honte pour ce qu'a fait l'Allemagne, la collectivité, sans pour autant se sentir coupable de tout acte commis en tant qu'individu. (C'est ce que j'éprouve, en tant que citoyen américain, concernant les torts commis par les États-Unis en Asie du Sud-Est avant que je ne devienne citoyen américain.) De nombreux Américains blancs dont les ancêtres sont venus s'installer aux États-Unis au début du xx<sup>e</sup> siècle demandent pourquoi ils doivent payer des réparations à des Afro-Américains pour des crimes auxquels leurs ancêtres n'ont pas pris part. Ils pourraient tout aussi bien demander pourquoi ils doivent payer pour des crimes auxquels eux-mêmes n'ont pas participé.

Une réponse à cette dernière remarque serait de dire que les Blancs qui vivent aujourd'hui aux États-Unis ont profité de choses que l'esclavage a rendues possibles. En quelque sorte, tous vivent sur un capital gagné de manière immorale : mais dans la mesure où ils jouissent de biens de production qui sont les fruits de leur participation à l'économie américaine, ce sont des bénéfices aujourd'hui partagés par les Noirs Américains. En d'autres termes, si tel était l'argument, alors les Noirs Américains devraient eux aussi des réparations et, d'après la théorie la plus récente des réparations, ils les devraient à un groupe auquel ils appartiennent eux-mêmes.

\*

J'ai indiqué au début de ce texte que je présenterais, en guise de conclusion, quelques réflexions sur les autres manières de demander certaines des redistributions qui sont demandées au nom de réparations. Il me semble qu'il existe ici deux raisonnements importants et évidents qui ne se heurtent pas aux difficultés que j'ai identifiées concernant les réparations (même si, naturellement, ils font face à d'autres difficultés).

D'abord, une grande partie de la redistribution aux Afro-Américains et à l'Afrique peut se justifier d'un point de vue moral par le fait que là où les conditions de vie d'êtres humains sont inférieures à un niveau minimum — et c'est le cas, pratiquement quelle que soit la définition de ce minimum, de beaucoup d'Afro-Américains et de la plupart des Africains — un simple argument de justice suffit à justifier cette redistribution. De telles considérations sur la redistribution ne nous demandent pas d'explorer notre culpabilité passée et ne sont pas confrontées aux difficultés politiques que je viens d'indiquer.

Ensuite, nombreux sont les arguments de justice découlant de torts présents — tels que le racisme persistant aux États-Unis — auxquels on doit faire face mais qui peuvent finalement être ignorés si l'on accorde trop d'attention au passé à cause de la question des réparations. Une fois que vous êtes engagé dans un débat sur les méfaits de l'esclavage ou de l'impérialisme dans le passé, la discrimination actuelle envers les Afro-Américains sur le marché du travail semble en comparaison bien peu importante. La véritable comparaison ne consiste pas à affirmer que la vie était difficile pour les Noirs dans le passé mais qu'elle est agréable pour les Blancs aujourd'hui : ce fossé est bien actuel, et c'est notre responsabilité car nous pouvons agir pour faire changer les choses.

Enfin, il me semble malgré tout que l'argument le plus important contre les réparations est précisément le fait qu'elles sont enracinées dans le passé. Si nous voulons construire ensemble un avenir national et mondial, c'est bien la forme de cet avenir qui doit nous guider. Il nous faut, plus que tout, garder un œil sur notre direction : les débats sur les réparations risquent de nous faire oublier les avenir possibles en nous tournant vers les passés conflictuels.

*Princeton University.*

#### RÉSUMÉ

Cet article présente une analyse préliminaire de la logique morale qui sous-tend les revendications de réparations de groupe pour les violations massives des droits de l'homme telles que l'esclavage, l'apartheid, le colonialisme et le génocide. Je commence par la justification des réparations dans des cas individuels. Typiquement, un « auteur » fait du tort à une victime, puis offre une réparation à cette victime. J'examine un certain nombre de raisonnements qui autorisent cette pratique. La réparation est perçue comme un moyen de rétablir la victime, d'exprimer la reconnaissance d'un tort, de rétablir la relation entre la victime et l'auteur. Je montre que toutes ces théories s'accompagnent de difficultés pour les types de réparations que nous abordons ici. D'abord, tant la victime que l'auteur sont des groupes et certains de ces groupes ne remplissent pas les conditions nécessaires à l'action collective. Ensuite, les victimes sont décédées depuis longtemps. Dans une perspective de regard vers l'avenir, j'avance enfin que plusieurs raisons favorisent les transferts de ressources à grande échelle que les arguments en faveur des réparations cherchent à justifier par des considérations qui privilégient un regard tourné vers le passé.

## ABSTRACT

*Understanding Reparation: A Preliminary Reflection.* — This paper offers a preliminary analysis of the moral logic of claims for group reparation for large-scale historical abuses of human rights such as slavery, apartheid, colonialism, and genocide. I begin with the rationale for reparation in individual cases. In the model case, a perpetrator wrongs a victim, and then offers reparation to that victim. I examine a number of rationales for this practice: as restoring the victim; as expressing acknowledgment of the wrong; as restoring the relationship between victim and perpetrator. I show that there are difficulties on all these theories for the kinds of reparations I am discussing. There are difficulties, first, because the victim and perpetrator are groups and some of the relevant groups do not meet the conditions for collective agency. Then there are difficulties when the victims are long dead. I argue, finally, that there are forward-looking reasons to favor many of the large-scale transfers of resources that reparations arguments seek to justify by backward-looking considerations.

*Mots-clés/Keywords* : apartheid, colonialisme, esclavage, génocide, justice, victimes/  
*Apartheid, colonialism, slavery, genocide, justice, victims.*