



Université du Québec
à Rimouski

Enjeux éthiques et droits humains des victimes dans l'action humanitaire

Entre flou des lignes et forme d'exception

Mémoire présenté

dans le cadre du programme de maîtrise en éthique

en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR

© **Emmanuel Joseph**

Août 2020

Composition du jury :

André Mineau, président du jury, Université du Québec à Rimouski

Dany Rondeau, directrice de recherche, Université du Québec à Rimouski

André Lacroix, examinateur externe, Université de Sherbrooke

Dépôt initial le 03 juillet 2020

Dépôt final le 30 Août 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

À ma maman, Annilla Jean-Paul.
Analphabète, mais courageuse.

AVANT-PROPOS

Cette recherche m'a été inspirée par l'expérience de la République d'Haïti avec l'aide humanitaire après qu'un séisme dévastateur l'ait ravagée, le 12 janvier 2010. Le bilan du séisme était lourd : environ 300 000 morts. Une telle catastrophe a déclenché une solidarité internationale sans pareille. Et un nombre imposant d'agents humanitaires ont débarqué dans le pays pour apporter leur soutien aux victimes. Les trois grandes villes broyées par le séisme, Port-au-Prince, Léogâne et Petit-Goâve, ont été le théâtre d'un immense déploiement d'ONG. Des abris de secours s'élevaient partout. Des bâches jonchaient les rues. Des camps de victimes étaient construits ici et là. Tout une logistique de secours se mettait en place en vue de soigner et sauver des vies en détresse ou les épargner. Comme « Caseworker » dans différents camps de déplacés, j'ai constaté que nombre d'activités étaient réalisées sans tenir compte du point de vue des déplacés. Le choix des lieux pour construire les camps, les types de bâches, les périmètres à utiliser pour placer les bâches ou pour construire un abri provisoire, la distribution des produits de première nécessité, tout cela n'a jamais fait l'objet de discussions avec les déplacés en vue de recueillir leur point de vue ou de réfléchir avec eux bien avant de faire des achats ou de prendre des décisions qui ne relevaient pas d'une extrême urgence.

Entre les agents de l'humanitaire (les agents locaux et internationaux) et les victimes s'établissait une relation de paternalisme, c'est-à-dire que ces agents décidaient de tout. Il y avait eu certes des séances de rencontre et de discussion, mais ces séances ne visaient pas à faire des déplacés des acteurs et des décideurs; ils n'y étaient que pour assister et poser des questions sur des décisions déjà prises. À mes yeux, l'humanitaire a eu, dans ce cas, un caractère ambigu, c'est-à-dire qu'il a relégué à l'arrière-plan ceux à qui il doit son existence et sa présence. Au lendemain du séisme, la « raison humanitaire » en action a difficilement permis aux déplacés haïtiens de reconstituer leur vie dans la dignité de leur être. Elle faisait

d'eux de simples réceptacles d'une « aide » qui vient de loin, sans être en mesure de donner leur position, de dire ce dont ils avaient ou non besoin dans le dialogue, dans le respect et dans l'affirmation de leur citoyenneté et de leur humanité.

C'est de cette expérience haïtienne que m'est venue l'idée de poser rigoureusement le problème éthique lié aux droits des victimes dans l'action humanitaire pour mieux le comprendre. Une telle recherche ne porte pas sur la situation haïtienne à proprement parler; elle s'inscrit dans un cadre plus général, mais elle permet, après analyse, de se faire objectivement une idée de tous les cas qui pourraient s'apparenter à celui de la République d'Haïti.

Ma recherche ne serait pas possible sans le soutien de la Fondation de l'UQAR qui m'a offert de nombreuses bourses d'excellence pour pouvoir la mener à bien. Je tiens à lui dire merci. Je tiens aussi à remercier Mr Daniel Bénéteau qui a soutenu financièrement mes études de Maitrise en Éthique à travers la Fondation de l'UQAR. Mes remerciements vont également à ma directrice de recherche, Dany Rondeau, qui a su m'accompagner avec dévouement tout au long de mon entreprise de recherche. La route a été longue, parfois chaotique, mais l'accompagnement de ma directrice de recherche m'a permis d'arriver jusqu'au bout. Un grand merci !

RÉSUMÉ

L'action humanitaire peut être définie comme une « éthique des droits humains » à portée universelle. Mais de nombreux travaux montrent comment elle est incapable de rester fidèle à elle-même quand elle entre en contact avec le terrain de l'aide. Un schisme se crée entre son idéal moral universel et son espace d'action. Elle prend ainsi une allure imparfaite dans ses pratiques. Dans ce mémoire, nous soutenons l'idée que la dimension imparfaite de l'humanitaire en situation s'explique par le flou des lignes (*blurring of lines*) de son action sur le terrain de l'aide. Le but d'une telle recherche est non seulement de comprendre et d'expliquer le mode d'emploi critique d'un tel flou dans la dynamique de l'aide par rapport aux droits des victimes, mais aussi de le dépasser suivant une perspective éthico-pratique. Nous situons notre idée sur trois échelles d'analyse. La première est que l'action humanitaire se décline idéalement en deux types d'obligation morale : l'action humanitaire comme devoir imparfait quand elle n'est pas moralement déterminante en faveur de la situation humanitaire de la victime, et l'action humanitaire comme devoir parfait quand elle l'est. L'écart qui se creuse entre les deux types d'obligation morale n'enlève rien aux valeurs universelles de la commune humanité (solidarité, égalité, dignité, etc.) que l'action humanitaire incarne fondamentalement. La deuxième échelle concerne les pratiques confuses de l'humanitaire sur le terrain et leur normalisation. La troisième échelle renvoie à la « possibilité éthique » de provoquer, dans l'espace d'action de l'aide, un changement radical de pratiques. Partant de cette troisième échelle d'analyse, nous concluons sur une action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait », c'est-à-dire une action humanitaire comme une « pratique normative de dignité ».

Mots clés : action humanitaire, acteur humanitaire, éthique, droits humains, droits des victimes, éthique de l'intervention, compétence éthique, devoir pratiquement parfait.

ABSTRACT

Humanitarian action can be defined as a "human rights ethics" of universal scope. But many studies show how it is unable to remain true to itself when it meets the aid field. A schism is created between its universal moral ideal and the field. It thus takes on an imperfect appearance in her practices. In this research, we support the idea that the imperfect dimension of humanitarian aid in situation can be explained by the blurring of lines of its action on the field. The aim of this research is not only to understand and explain the critical use of such a vagueness in the dynamics of aid with regard to the rights of victims, but also to overcome it from an ethical and practical perspective. We situate our idea on three scales of analysis. The first is that humanitarian action is ideally divided into two types of moral obligation: humanitarian action as imperfect duty when it is not morally determining in favor of the humanitarian situation of the victim, and humanitarian action as perfect duty when it is. The widening gap between the two types of moral obligation does not detract from the universal values of common humanity (solidarity, equality, dignity, etc.) that humanitarian action basically embodies. The second scale concerns the confused humanitarian practices on the ground and their normalization. The third scale refers to the "ethical possibility" of bringing about a radical change in practices on the field. Based on this third scale of analysis, we conclude on humanitarian action as a "practically perfect duty", i.e. humanitarian action as a "normative practice of dignity".

Keywords: humanitarian action, humanitarian actor, ethics, human rights, rights of victims, ethics of intervention, ethical competence, practically perfect duty

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	ix
RÉSUMÉ	xii
ABSTRACT.....	xiv
TABLE DES MATIÈRES	xvi
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE 1 L’humanitaire en action : considérations sur son fondement moral.....	8
Introduction.....	8
1.1 ACTION HUMANITAIRE COMME OBLIGATION MORALE <i>SUI GENERIS</i>	9
1.1.1 Obligation d’aider comme un devoir imparfait	11
1.1.2 Obligation d’aider comme un devoir parfait.....	15
1.1.3 Action humanitaire et « question » des droits de la victime.....	24
1.2 ACTION HUMANITAIRE COMME UNE ÉTHIQUE DES DROITS HUMAINS À PORTÉE UNIVERSELLE.....	26
1.2.1 Rawls et son principe universel de justice.....	27
1.2.2 Singer et la dissolution de la distinction entre la proximité et la distance	33
1.2.3 Pogge et sa justice globale.....	36
Conclusion.....	42
CHAPITRE 2 L’humanitaire en situation, sa forme d’exception et la question des droits humains	44
Introduction.....	44
2.1 HUMANITAIRE ET PRATIQUES D’INTERVENTION.....	46
2.1.1 Humanitaire en situation et sa logique narrative.....	46

2.1.2	Confusion des lignes d'action de l'humanitaire	51
2.1.3	Exception et humanitaire en situation	65
2.2	L'ÊTRE-VICTIME, VIE NUE ET DISSENSUS.....	74
2.2.1	Figures de résistance et cadre d'exception	75
2.2.2	Une forme de consentement paradoxal	83
	Conclusion.....	88
CHAPITRE 3 Vers une éthique du possible de l'humanitaire en action		90
Introduction.....		90
3.1	NOUVELLE STRUCTURE DE BASE ÉTHIQUE DE L'ACTION HUMANITAIRE	93
3.1.1	Action humanitaire et nouvelle attitude éthique	94
3.1.2	Action humanitaire, participation autonome de la victime et part sensible	98
3.1	ACTION HUMANITAIRE, DROITS HUMAINS ET ÉTHIQUE DE L'INTERVENTION.....	106
3.1.1	Une « utopie juridique »	108
3.1.2	« Devoir pratiquement parfait » et compétence éthique en régime pragmatiste.....	117
	Conclusion.....	128
CONCLUSION GÉNÉRALE.....		130
3.2	RÉFÉRENCES ET NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES	135

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La solidarité envers les victimes des catastrophes naturelles, de guerre, de famine, etc., constitue la toile de fond de l'action humanitaire. Nous disons « toile de fond » parce que c'est au nom du principe de commune humanité que les acteurs humanitaires interviennent dans les espaces en proie aux crises humanitaires. Une intervention marquée du sceau de la solidarité. Il y a dans l'action humanitaire l'idée de fabrication d'une humanité commune par la solidarité à l'échelle de la planète. Le « sens de la présence » (Fassin, 2004) des acteurs humanitaires sur tous les fronts où les malheureux de la planète sont pris au piège des malheurs du monde participe de cette logique solidaire. Dans le geste humanitaire, il n'est pas, en réalité, question d'une solidarité pure entre les humains. L'enjeu des droits de la victime est de la partie. Il n'y a de solidarité que parce que l'être-victime est avant tout un sujet universel de droit.

Toutefois, lorsque l'acteur humanitaire s'embarque sur le terrain de l'aide, il y a une sorte de hiatus entre l'ancrage théorique de l'action humanitaire et sa dimension pratique. C'est que, sur le terrain de l'aide, l'action humanitaire n'est pas ce qu'elle est au fond, dans ses principes d'action : « la cause des victimes » (Fassin, 2004). De nombreuses études font ressortir des sous-problèmes relatifs à cet « écart » qui se creuse entre l'action humanitaire et sa pratique d'intervention, tels que la fabrique des victimes, leur situation d'anonymat, la discrimination envers elles, l'oubli de leur cause, l'instrumentalisation de l'aide, la confusion militaro-humanitaire, la médiatisation du marché victimaire, etc., (Brousse, 1993; Nicolas, 1993; Hermet, 1993; Corbet, 2014; Weissman, 2013; Agier, 2004; etc.).

La découverte d'un tel « hiatus » dans la littérature, comme ce qui structure le fait de l'aide sur le terrain, nous pousse à nous interroger sur l'incapacité de l'action humanitaire à être en accord avec sa « dimension éthique fondamentale » sur le terrain de l'aide, c'est-à-dire

avec ce qui devrait faire d'elle, dans son espace d'action, une « éthique des droits humains ». D'où notre question de départ : qu'est-ce qui explique l'incapacité de l'action humanitaire à transformer le sujet victime en sujet de droit ? Une telle question de recherche nous pousse à aller au-delà de la simple manifestation du « hiatus » en question pour découvrir ce que nous pouvons considérer comme la norme qui le sous-tend, qui le valide au point qu'il parvient à normaliser l'humanitaire comme une action « imparfaite » sur le terrain, comme l'auraient dit Pandolfi et Corbet (2011), c'est-à-dire une action humanitaire qui est en tension avec son « fondement éthique fondamental ».

Dans cette perspective, le but de notre travail est de comprendre et d'expliquer ce « flou des lignes » (*blurring of lines*) de l'action humanitaire, pour reprendre les mots de Marcos Ferreira (2012), par rapport à la question des droits de la victime sur le terrain de l'aide. Nous définissons le flou des lignes de l'humanitaire en situation comme la confusion croissante entre les objectifs des acteurs humanitaires, d'une part, et ceux des pouvoirs économiques, du pouvoir médiatique, des troupes étrangères, des États donateurs dans la dynamique de la distribution de l'aide et de la prise en charge des victimes, d'autre part. Nous soutenons que ce « flou des lignes » ne dépend précisément d'aucune force extérieure, mais il est plutôt le fait de la réalité intrinsèque de l'humanitaire en action, de sa dynamique de déploiement, de son sens d'action sur le terrain. C'est cette réalité que nous allons tenter de décrire et d'analyser.

Pour mener à bien notre analyse, nous avons mobilisé les travaux d'un certain nombre d'auteurs portant sur le terrain d'action de l'humanitaire. Des auteurs comme Jean-Christophe Ruffin (1986), François Audet (2011), Roland Marchal (1993), Marcos Ferreira (2012), Bernard Hours (1998, 1999), Michel Agier (2004, 2008, 2012, 2014), Mariella Pandolfi et Alice Corbet (2011), François Grunewald et Laurence Tessier (2001), entre autres, font ressortir, dans leurs travaux sur l'humanitaire, la question de la confusion des lignes. Chacun, dans ses écrits respectifs, soutient la position que l'humanitaire en action se confond soit avec la politique, soit avec le militarisme, soit avec les médias, soit avec le pouvoir économique, etc. Nous avons eu recours aussi à d'autres approches qui ne sont pas

dans le champ d'études humanitaires, telles que celles de Giorgio Agamben avec sa notion d'exception et de Jeanne-Favret Saada avec sa notion d'« être affecté ». Ces deux dernières approches nous permettent de mieux saisir le processus de construction du « flou » comme ce qui est normal dans la dynamique de l'aide. Dit autrement, les deux notions nous disent non seulement que l'acteur humanitaire compose paradoxalement avec toutes sortes de forces en présence sur le terrain, mais aussi qu'il agit en fonction de l'influence que ces forces exercent sur le terrain de l'aide : dans un tel contexte, le terrain impose aussi ses lois dans le processus de l'aide humanitaire. Et la victime qui devrait donc être au centre de cette aide qui la concerne est reléguée à l'arrière-plan. Et tout y va comme dans un ordre normal. C'est ce que nous appelons dans notre travail la « forme d'exception » de l'action humanitaire sur le terrain de l'aide.

Mais le souci de repenser l'action humanitaire dans sa dimension pratique est aussi présent dans notre travail. Cette préoccupation nous permet de voir s'il est possible de sortir l'humanitaire de ses « routines d'action » pour l'amener, sur un plan pratique, à placer la victime au centre de ses actions sur le terrain. Ici, nous concevons le terrain d'action humanitaire comme un espace où l'acteur humanitaire et la victime forment une communauté des égaux. Ce souci de renouveler l'action humanitaire sur le terrain s'appuie, d'abord, sur une approche éthique de ses pratiques promue par Jean-François Mattéi (2014 ; 2015). Une telle approche veut que la victime agisse comme un sujet moral autonome dans la dynamique de l'aide. C'est-à-dire qu'elle y retrouve son autonomie. Entre l'acteur humanitaire et la victime, s'établit une relation éthique qui en appelle à l'égale dignité de tout être humain. Ensuite, nous complétons cette approche par l'approche philosophique de Jacques Rancière sur le partage du sensible, qui nous permet de prendre concrètement en compte la place de la sensibilité, des émotions de la victime dans l'espace d'action humanitaire; et par des travaux en éthique de l'intervention qui permettent de cibler plus pratiquement sur le terrain la question des droits de la victime en prenant en compte de manière pratique le développement éthique de l'acteur et de la victime.

Toutefois, il faut ajouter que notre travail ne repose pas sur un cadre théorique spécifique; il compose avec différentes approches tirées de domaines d'étude divers (philosophie, anthropologie, éthique des relations internationales, éthique appliquée) pour mieux analyser notre objet d'étude dans sa complexité.

Partant d'un tel cadre théorique, nous avons suivi une méthodologie de recherche qui, elle aussi, sort de l'ordinaire. Elle repose, en effet, sur un ensemble de concepts et de données que nous « défrichons » à travers un corpus de textes tirés, en grande partie, de la littérature sur l'humanitaire. Toutefois, nous ne cherchons pas à suivre le système argumentaire des auteurs de ces textes pour analyser leurs discours un à un, bien que certains discours doivent être suivis à la loupe en raison de leur pertinence. Nous nous intéressons davantage aux éléments d'analyse qu'ils nous donnent à travers leurs écrits. Cela sous-entend que les concepts-clés qu'ils utilisent et l'ensemble des faits saillants tirés des espaces d'intervention de l'humanitaire nous serviront d'outils de réflexion et d'analyse. Nous nous appuyons sur ces concepts et données pour faire ressortir des éléments liés aux droits des victimes dans l'action humanitaire. Cette plongée dans ces « archives » nous offre un grand avantage heuristique : c'est la possibilité d'examiner les grands traits du flou des lignes de l'humanitaire en action en faisant remonter à la surface le socle implicite d'indétermination sur lequel il repose, c'est-à-dire faire apparaître comment l'humanitaire en action se défait de tout « fondement préalablement constitué ». C'est une sorte de « dépli rigoureux », pour reprendre les mots de Michel Foucault, du « nomos » indéterminé de la morale humanitaire en action.

Notre travail de recherche est structuré en trois chapitres. Le premier chapitre développe l'idée que l'action humanitaire est, du point de vue théorique, une éthique des droits humains. Ce chapitre est composé de trois sections. La première section définit l'action humanitaire comme un devoir à la fois imparfait et parfait tout en faisant ressortir l'écart qui se creuse entre les deux. Quand l'action humanitaire est un devoir imparfait, l'intervention de l'acteur humanitaire n'est pas moralement déterminante ; une certaine liberté est octroyée à l'acteur dans le choix de sa méthode d'intervention. Toutefois, il lui

est fait obligation d'intervenir quand même. Quand l'action humanitaire est un devoir parfait, elle est moralement déterminante : l'acteur doit impérativement intervenir de manière spécifique. Aucune liberté ne lui est accordée dans sa méthode d'intervention. Malgré cet écart, les deux devoirs se rejoignent sur une chose : l'acteur humanitaire est sommé d'intervenir au nom de valeurs universelles et des droits humains. La deuxième section part de cette dimension morale de l'action humanitaire pour l'appréhender comme une éthique des droits humains à portée universelle. Elle montre ainsi comment l'aide humanitaire est dans sa structure de base une sorte de promesse éthique : une aide dont la dimension raisonnablement pratique est de transformer la victime en sujet universel de droit. Cela renvoie à l'idée d'un contrat implicite passé entre l'acteur humanitaire et la victime.

Le deuxième chapitre traite de la promesse éthique non tenue de l'action humanitaire sur le terrain. Il souligne l'écart entre la dimension éthique de l'aide humanitaire et le terrain. Il contient deux sections. La première section porte sur le flou qui entoure la pratique humanitaire. C'est-à-dire qu'elle met en évidence la complicité qui s'établit entre l'action humanitaire et d'autres forces en présence sur le terrain aux dépens des droits de la victime, au point de rendre normale ce qui devrait être considéré comme étant anormale et problématique. La deuxième section montre comment la victime, en tentant d'échapper à cette situation paradoxale par la résistance, la reproduit malencontreusement. Autrement dit, cette section dévoile une forme de consentement paradoxal qu'accuse, dans l'espace d'action humanitaire, la lutte de la victime.

Le troisième chapitre se veut plus pragmatique. Pour permettre à l'action humanitaire d'être en cohérence avec son fondement éthique, il propose une démarche éthique qui donnera à la victime sa vraie place sur le terrain de l'aide. Il est subdivisé en deux sections. La première section fait ressortir la nouvelle manière de concevoir l'action humanitaire qui consiste à insister sur la participation autonome de la victime dans l'action humanitaire qui se déploie sur le terrain. La deuxième section montre comment il est possible de définir l'action humanitaire comme une éthique de l'intervention. Dans cette section, nous partons,

d'une part, de la relation entre action humanitaire et droits humains pour déboucher sur une nouvelle conception de l'action humanitaire sur le terrain de l'aide : l'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait ». D'autre part, nous cherchons à mettre en œuvre ce type de devoir sur le terrain dans le développement éthique de l'acteur humanitaire et de la victime. D'où le fait que nous défendons une conception pratique de l'action humanitaire, laquelle peut alors être assimilée à « une éthique de l'intervention ». Se situant dans la situation concrète et particulière de la victime, la conception pratique de l'action humanitaire offre la possibilité d'envisager la dignité de la victime comme une pratique normative sur le terrain de l'aide.

Ainsi, sans renoncer à l'approche que nous avons soutenue dans le premier chapitre, le troisième chapitre ouvre le champ du possible à de nouvelles pratiques humanitaires. Des pratiques où la victime et l'acteur humanitaire pourraient être deux « autorités partagées », deux voix égales sur la scène humanitaire locale et internationale. C'est ce que nous appelons l'action humanitaire comme pratique normative de dignité.

CHAPITRE 1

L'HUMANITAIRE EN ACTION : CONSIDÉRATIONS SUR SON FONDEMENT MORAL

INTRODUCTION

Dans son ouvrage intitulé *La question humanitaire. Histoire, problématiques, acteurs et enjeux de l'aide humanitaire internationale* (1999), Philippe Ryfman esquisse la définition suivante de l'action humanitaire:

L'action humanitaire est une assistance fournie par un seul ou une conjonction d'acteurs, s'insérant à des niveaux variés dans un dispositif international de l'aide, régie par un certain nombre de principes, et mise en œuvre (au nom de valeurs considérées comme universelles), au profit de populations dont les conditions d'existence du fait de la nature (catastrophes) ou de l'action d'autres hommes (conflits armés internes ou internationaux) sont bouleversées, et l'intégrité physique atteinte, voire la survie même compromise (p. 17).

D'après cette définition, l'action humanitaire est dans son cadre idéal comme une morale en action (Weissman, 2013; Van Arsdale et Nockerts, 2007). C'est-à-dire qu'elle vise dans son accomplissement d'une exigence éthique, basée sur les droits fondamentaux de la personne humaine. Cette idée de base postule que l'être humain est par essence un être de dignité. Et cela implique que tout être humain doit faire l'objet de gestes de bienveillance, de solidarité¹ et de justice en cas de nécessité. Ce devoir de bienveillance, de solidarité et de justice est ce qui constitue, dans les perspectives de l'éthique déontologique et de l'éthique conséquentialiste, la dimension morale *sui generis* de toute action humanitaire. C'est-à-dire

¹ Ce geste de bienfaisance et de solidarité s'inscrit dans la droite ligne du projet des Lumières en référence à l'Humanité. À ce propos, Philippe Ryfman souligne, dans un texte, le combat de Voltaire pour cette cause morale après le tremblement de terre de Lisbonne en 1755. Voir Philippe Ryfman. 2016. Une histoire de l'humanitaire. Paris : La Découverte, p. 11.

que l'action humanitaire en appelle dans son fondement à un acte moral de justice, qu'il s'agisse d'un acte basé sur une conception du monde qui vise le « meilleur état des choses possibles - meilleur du point de vue impartial et impersonnel » (Canto-Sperber et Ogien, 2004, p. 83) ou d'un acte porté sur « l'expérience morale qui est celle d'une sorte de sentiment d'obligation impérieuse, qui impose des contraintes absolues à ce que nous sommes en droit de faire » (Canto-Sperber et Ogien, 2004, p. 84). Un tel acte moral peut être déterminé, c'est-à-dire clairement défini par rapport à la réalité qui se dessine sur le terrain, ou être laissé à l'appréciation des acteurs ou des agents moraux (Igneski, 2006; Baer, 2011) dans le cadre de leur intervention. Dans une telle perspective, l'action humanitaire se définit idéalement comme un dispositif d'action morale qui conçoit celui auquel s'adresse l'aide comme un sujet universel de droit. Ainsi, pour faire ressortir cette dimension de l'humanitaire en action, nous tiendrons à le circonscrire dans ce que nous appelons les deux sous-dimensions de son « tournant éthique fondamental ». La première est celle de l'action humanitaire comme obligation *sui generis*. Et la seconde est celle de l'action humanitaire comme une éthique des droits humains à portée universelle. L'analyse de ces deux dimensions nous permettra de conclure que l'action humanitaire est idéalement dans son fondement une sorte d'« impératif moral [universel] de redressement des torts » (Jewsiewicki, 2007) ou de rétablissement des droits du sujet victime.

1.1 ACTION HUMANITAIRE COMME OBLIGATION MORALE *SUI GENERIS*

Dans la tradition philosophique et juridique occidentale, la notion d'obligation renvoie généralement à la question de devoir. Et quand nous disons « devoir », cela sous-entend une forme d'idéal moral où deux possibilités s'offrent à l'être humain : soit que l'être humain dans son action se soumet à la force des choses, c'est-à-dire qu'il agit en fonction des conditions moralement objectives dans laquelle il se trouve; soit qu'il « opèr[e] un choix personnel et se port[e] *motu proprio* vers telle valeur à laquelle il décide d'accorder ses préférences » (De Raeymaeker, 1961, p. 78). Ces deux conceptions de la notion de

devoir traversent tout le projet humanitaire, qui a pris ses lettres de noblesse dans le monde occidental « au milieu du XIX^e siècle » (Kurasawa, 2012). S’inscrivant comme cadre moral idéal de toute action humanitaire en Occident, ces deux conceptions creusent, à leur tour, un certain écart au sein même de la dynamique de l’aide humanitaire : celle entre devoir imparfait et devoir parfait. Pour certains acteurs humanitaires, l’obligation d’aider est « une option noble et désirable » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 210)², c’est-à-dire bien que ce soit une obligation d’intervenir, une certaine liberté s’offre à l’acteur dans son action. Une telle conception, ancrée dans une tradition philosophique à la Rawls (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 210), fait de l’action humanitaire un devoir imparfait. Un devoir imparfait est une obligation d’intervenir qui n’est pas moralement déterminante, c’est-à-dire qu’aucun acteur spécifique n’est déterminé pour l’intervention; tout dépend du libre choix de l’acteur. Toutefois, c’est une obligation d’intervenir. D’autres acteurs font des pas de côté par rapport à cette conception morale de l’aide humanitaire. Pour eux, l’obligation d’aider, parce qu’étant inconditionnelle, est cet acte de justice qui s’impose à l’être humain. Elle est, dans ce cas, un devoir parfait, c’est-à-dire une obligation d’intervenir moralement déterminante. L’acteur qui doit agir est spécifiquement déterminé. Dans une perspective humanitaire, cette dernière approche incarne la vision philosophique de Peter Singer et de Thomas Pogge (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p.210). De cet écart entre les deux types de devoir émergent deux conceptions des droits humains dans l’action humanitaire : une conception qui part de la dignité de la victime sans tenir compte de son contexte de vie immédiat; une autre qui situe la dignité de la victime par rapport à ses conditions d’existence ou son environnement immédiat. Et quand nous parlons de contexte de vie immédiat ou de l’environnement immédiat de la victime, il s’agit des conditions sociales, économiques, voire politiques dans lesquelles évolue quotidiennement la victime. Nous y

² Ils sont, jusqu’à présent, les seuls auteurs que nous avons rencontrés dans notre recherche qui font ressortir clairement dans leur analyse les trois grandes approches qui servent d’assise théorique à l’action humanitaire : les approches de Rawls, de Singer et de Pogge. Dans ce chapitre, nous utilisons en toute objectivité leur texte comme outil d’analyse de référence nous permettant d’appréhender l’action humanitaire dans sa dimension proprement éthique. Il ne s’agit pas, dans ce cas, d’une sorte d’acquiescement à leur point de vue – loin de là ; mais plutôt de la réalisation de notre propre analyse à partir des éléments tirés de leur texte.

revenons plus loin. Toutefois, un tel écart n'empêche pas de voir les droits humains comme ce qui structure profondément l'action humanitaire.

1.1.1 Obligation d'aider comme un devoir imparfait

Dans un texte intitulé « Perfect and Imperfect Duties to Aid » (2006), Violetta Ionescu aborde la question du devoir imparfait comme obligation morale non déterminante. En effet, dans ce type de devoir, l'acteur est libre de choisir qui aider, comment aider et quand aider. Cette liberté de choisir est un moyen d'être fidèle à son devoir. En ce sens, elle est une forme de contrainte que l'acteur s'impose en vue d'atteindre la fin désirée : aider les personnes dans le besoin (*help needy persons*). C'est la « justification morale du devoir ». Mais cette façon de faire est fondée sur ce que l'auteure appelle un raisonnement moral sain (*sound moral reasoning*). Le fait d'agir n'a rien à voir avec un système moral logique auquel devrait se soumettre un acteur, mais plutôt avec un geste moral inédit de cet acteur. Dans une perspective humanitaire, cela sous-entend que l'acteur de l'aide a pour obligation morale d'arriver à une fin qui soit bonne, mais il est sommé de choisir lui-même sa méthode d'action. Ce n'est pas le devoir en soi qui spécifie la manière dont il devrait moralement agir. C'est ce que Violetta Ionescu explique dans cet extrait :

The defining feature of imperfect duties is that the agent has latitude in deciding how to fulfill the duty. The important point is that while [he] is obligated to adopt an end, [he] is not obligated to act so as to fulfill this end in any particular way. It is not as though I must take piano lessons or read philosophy books. These are two ways that I may choose to fulfill my imperfect duty, but neither is specified by the duty itself. The moral obligation is a commitment I make, and certain external acts are instances of fulfilling this commitment (Ionescu, 2006, p.444).

Cela dit, il n'y a de devoir imparfait que lorsque l'acteur humanitaire a une obligation morale d'aider les nécessiteux sans que ceux-ci les y obligent. C'est-à-dire que l'obligation d'aider n'est pas moralement déterminée par la situation critique des gens ; c'est plutôt une

option désirable d'aider ceux dont la situation le requiert. Leur travail de sollicitude envers les « malheureux de la planète » dépend définitivement de la simple volonté d'aider.

Cette sorte d'obligation d'aider induit une dimension apparemment inédite au devoir imparfait : c'est ce que nous appelons le devoir imparfait comme lieu du vide. Cet espace du vide se trouve dans le caractère indéterminé de l'action. Cela dit, entre l'action à accomplir et l'agent, un vide demeure. Nul n'est contraint de manière spécifique d'aider les démunis ou les déplacés en temps de crise humanitaire. L'on demeure dans l'attente d'un agent quelconque dont le lieu de provenance n'est pas connu d'avance : « l'agent qui doit accomplir l'action demeure non spécifié : quelqu'un, quelque part, lorsque les circonstances se présentent, doit aider les plus démunis ou assister les personnes dans le besoin. Mais la question de savoir qui exactement doit accomplir ces actions demeure indéterminée » (Courtois, 2008, p. 293). Cette dimension du devoir imparfait s'apparente à la situation décrite par Samuel Beckett dans son *En attendant Godot* (1952), c'est-à-dire une situation où l'on se met à attendre un inconnu. Bertha Roth interprète la scène beckettienne comme « un lieu d'absence [...], mais aussi [...] un lieu où quelque chose peut advenir » (2012, p. 103). Cette dimension du vide qui se traduit en termes d'absence dans le devoir imparfait nous permet de comprendre ce type de devoir comme ce que nous pourrions appeler « un devoir de l'écart ». C'est en effet un devoir qui naît du vide s'installant entre l'action à accomplir pour préserver la vie des nécessiteux et cet agent qui doit venir. Cette sorte d'écart constitue « la présence d'une motivation interne chez l'agent » (Courtois, 2008, p. 293). C'est l'avènement de cette présence qui rendra possible l'accomplissement du devoir. Kant appelle ce type de devoir « un devoir de vertu » (Courtois, 2008).

Cette conception de l'obligation morale comme devoir de vertu est ce qui définit en substance le contractualisme rawlsien. En effet, l'auteur de *La théorie de la justice* développe son point de vue en faisant le détour par la notion de justice. Il faut entendre, dans cette perspective, que la justice est une forme de distribution égalitaire d'un ensemble de biens sociaux. C'est ce que Rawls appelle une « juste égalité des chances » (1993, p.

211). Mais il reconnaît que cette distribution peut être inégale au cas où elle serait profitable aux personnes démunies. Des auteurs comme Quadrelli, Colt et Garcia, dans « L'éthique humanitaire et la notion de justice » (2011), analysent le contractualisme de Rawls en le plaçant au cœur de ses écrits sur la justice internationale. En effet, selon ce texte, Rawls soutient l'idée que la résolution du problème des inégalités socio-économiques sur le plan international n'a rien à voir avec le principe de justice distributive; elle est plutôt le fait d'un devoir d'assistance (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211). Relativement à cette conception, les auteurs repèrent trois arguments sous la plume de Rawls : le premier argument est qu'« un principe égalitaire de justice ne peut s'intégrer au droit des peuples parce que ce qu'on appelle les "sociétés hiérarchiques décentes" n'accordent probablement aucune valeur à un principe comme celui-ci pour leurs propres institutions nationales » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211); le second argument est que « les facteurs responsables de l'inégalité et de la pauvreté globale sont surtout propres aux "sociétés chargées", c'est-à-dire des sociétés soumises à des circonstances socio-économiques et culturelles défavorables » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211); le troisième argument avance que « les peuples (pas les individus) sont moralement des organismes primaires dans la société internationale » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211). C'est-à-dire que « [...] nos compatriotes ont le droit moral d'exiger de nous une considération spéciale envers leur bien-être, contrairement aux citoyens d'autres États qui ne possèdent pas cette considération » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211). Cependant, « ces questions relatives aux conditions défavorables n'impliquent aucunement que les sociétés riches et bien ordonnées n'aient aucun devoir ou obligation envers celles qui sont accablées par des circonstances défavorables » (Rawls, 1996, p. 85).

Cette conception rawlsienne du fait d'aider traduit le soubassement du « devoir imparfait » que la théorie de l'obligation, avec Peter W. Van Arsdale et Regina A. Nockerts, nomme « le moralement possible » (*the morally possible*) dans la perspective de l'aide humanitaire. Mais dans ce cas, le « moralement possible » du devoir imparfait ne recouvre pas toutes les composantes morales que renferme leur théorie de l'obligation – ce qui paraît en effet moins nécessaire – mais une seule qui soit « le partage du fardeau ». Il s'agit dans ce cas

d'une obligation morale d'agir sans que cela ne soit intrinsèquement imposé par la situation critique des démunis. Cela veut dire que les individus en situation humanitaire critique reçoivent de l'aide selon les capacités émotionnelles, physiques et matérielles de l'acteur. En ce sens, ce partage du fardeau est, suivant la théorie de l'obligation, une manière pour l'acteur humanitaire d'être avec les autres dans leur souffrance, mais en misant sur ses propres ressources et sur les besoins réels à satisfaire (Van Arsdale et Nockerts, 2008, p. 9). Toutefois, les victimes n'ont pas le droit moral d'exiger de la part de ces acteurs humanitaires une quelconque aide. Les acteurs agissent moralement selon ce qui leur est possible de faire, de manière raisonnable dans les circonstances et conditions rencontrées sur le terrain. C'est donc une obligation morale d'assistance au sens rawlsien du terme.

De ce point de vue, le fait de ne pas aider ceux qui sont dans le besoin n'est pas en soi un acte injuste ou incorrect, pour reprendre en substance l'approche de Rawls évoquée plus haut. Le devoir d'assistance est un « acte souhaitable de bienveillance de la part des sociétés ordonnées » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211). Le geste d'assistance est un geste qui n'est pas au départ interpellé par la situation des démunis ou des victimes d'une catastrophe, comme nous l'avons souligné plus haut; il n'est pas une sorte de morale de sentiment qui part de la souffrance de l'autre, comme l'aurait dit Fassin (2010), mais plutôt une morale sinon rationnelle, du moins calculée par l'individu susceptible d'aider. Cela étant dit, c'est au nom de sa propre morale qu'un acteur humanitaire agit envers ceux et celles qui sont dans une situation difficile selon ce cas de figure.

Selon une telle conception rawlsienne de l'aide humanitaire, les acteurs fondent leurs interventions sur « deux axes principaux », précisent Quadrelli, Colt et Garcia (2011). Le premier axe considère les populations vulnérables comme étant en partie responsables de ce qui leur arrive : ce sont elles qui orchestrent les causes de leurs malheurs. Il se pourrait bien que leurs souffrances soient « terribles, lamentables, voire indignes », mais elles ne sont pas injustes, étant donné qu'elles sont le fait de leur choix sinon peu rationnels, du moins irresponsables (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211). Cela dit, il n'est pas question pour l'acteur de l'aide humanitaire d'agir en fonction de ce qu'on exige de lui ou de ce que la

réalité commande, mais plutôt en fonction de ce que lui dicte son libre-arbitre dans des circonstances spécifiques. Il agit donc en toute liberté de conscience si l'on peut dire. Toutefois, cette liberté d'action n'est pas une forme de démission ou de rejet de l'obligation morale d'agir, mais plutôt une possibilité pour l'acteur d'être, d'abord, avec lui-même sur le chemin qui le conduit vers l'autre souffrant. Pour le dire autrement, l'acteur ne peut pas ne pas agir. « Tant que la situation de vulnérabilité perdure » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 211), il est sommé d'agir. Cette sommation n'est toutefois pas une chape de plomb puisqu'elle laisse à l'acteur une marge de manœuvre pour agir en toute conscience dans la prise en charge de l'autre.

En somme, nous pouvons comprendre que le devoir imparfait dans la dynamique humanitaire n'est pas une absence d'obligation morale, mais plutôt une possibilité pour l'acteur de faire des choix dans le cadre de son action. Toutefois, cette possibilité de faire des choix ne le dédouane pas de sa responsabilité première : celle de venir en aide aux démunis. Tel est, en gros, le sens de l'action humanitaire comme devoir imparfait soumis à une lecture rawlsienne du monde.

1.1.2 Obligation d'aider comme un devoir parfait

Si, dans le devoir imparfait, l'action de l'individu n'est pas strictement déterminée, il n'en est pas de même dans le cas du devoir parfait³. En effet, Violetta Ighneski (2006) définit ce dernier comme l'obligation pour un agent ou un acteur d'agir de manière spécifique dans une situation donnée. Elle met en exergue une notion clef qui rend plus plausible la

³ Il y a dans la littérature sur les relations internationales une approche qui voit le devoir parfait comme force exécutoire, contrairement au devoir imparfait. C'est-à-dire qu'un agent peut être légalement contraint à accomplir un devoir parfait, mais cela ne peut être le cas pour un devoir imparfait. Cependant, la question du devoir parfait comme force exécutoire est encore dans un stade propositionnel. Des spécialistes des questions humanitaires comme Carla Bagnoli (2006), Terry Nardin (2006) et Kok-Chor Tan (2006) cités par Stéphane Courtois (2008) et par Ernest Marie Mbonda (2008) le revendiquent clairement dans leurs écrits respectifs. Ils optent pour le passage d'un devoir strictement parfait à un devoir juridique. Dans ce cas, il y aura une reconnaissance légale et absolue du droit d'assistance.

distinction entre devoir imparfait et devoir parfait : c'est la notion de « détermination morale » (*moral determinacy*) (Igneski, 2006, p. 444). Cette dernière sous-entend, dans le cadre de l'humanitaire en action, l'existence d'une situation qui représente, particulièrement, un danger imminent pour des êtres humains. Elle postule en effet la nature spécifique de l'intervention de l'agent. Dans un travail de recherche, Tyrome Nathan Clark (2016) explique en ces termes cette dimension particulière du devoir parfait :

In general, morally determinant circumstances are characterized by an imminent danger requiring specific actions to avert a tragic outcome. Accordingly, a perfect duty obliges an agent to do (or refrain from doing) a *particular act* and it is determinate in terms of who must carry it out and when it must be done. Humanitarian crises are “morally determinant”, and humanitarian intervention is as [sic] an appropriate response to these human tragedies (p. 12).

Mais, pour Igneski, une situation moralement déterminante ne se donne pas comme par hasard. Elle repose sur deux conditions inextricablement liées. La première condition est que la situation nécessite l'intervention d'un agent; une obligation morale s'impose à un agent d'agir de manière particulière dans des circonstances bien spécifiques. Ainsi, la situation moralement déterminante s'inscrit dans la perspective du devoir parfait. C'est le cas, par exemple, des catastrophes naturelles (cyclones, tremblements de terre, etc.) qui commandent que soient secourues les victimes. La situation requiert de par sa spécificité l'accomplissement d'un acte spécifique. La deuxième condition est que l'intervention soit requise de manière urgente et réponde à une obligation morale (Igneski, 2006, p. 444). C'est le cas où des agents humanitaires de l'ONU doivent intervenir en situation de guerres ethniques, de génocides, etc. L'intervention doit être immédiate dans de telles circonstances. Il y a, dans cette seconde condition, une sorte de compression du temps que la nature même de la situation exige. Le caractère particulier d'une situation moralement déterminante est donc double : en premier lieu, elle exige par le fait même de son existence une action spécifique correspondante, c'est-à-dire l'intervention d'un agent en adéquation avec la spécificité de la situation; en second lieu, l'intervention de l'agent doit être faite dans l'immédiat. Il n'existe pas de différence entre l'agent qui doit intervenir et le temps de son intervention : tout s'imbrique mutuellement. Le devoir parfait bouscule toute possibilité

d'écart entre l'agent et son temps d'intervention; il n'y a dans la nature de ce devoir qu'une obligation inconditionnelle de justice (Courtois, 2008).

Par ailleurs, Peter Singer et Thomas Pogge, sans prendre le contre-pied systématique de l'approche d'Ignatieff, vont plus loin dans leur conception du devoir parfait. D'après eux, tout devoir d'intervention est strictement parfait du point de vue moral. Autrement dit, toute situation qui requiert une assistance humanitaire est moralement déterminante. Ils dissolvent *ipso facto* la distinction classique entre devoir imparfait et devoir parfait pour ce qui concerne l'intervention humanitaire. Toutefois, il y a une certaine tension qui sépare les deux auteurs sur le plan de la procédure à suivre. Chez Singer, la détermination morale est positive, c'est-à-dire qu'elle se présente comme un impératif catégorique pour tous les individus, notamment les riches, d'aider les démunis. Ne pas y répondre, c'est commettre un mal. Aider est donc un devoir positif. Alors que pour Thomas Pogge, il ne s'agit pas seulement d'aider, mais aussi de ne pas blesser : il y a obligation pour tous les individus, non seulement d'aider les démunis, mais aussi de ne pas être complice de leur situation critique. Le devoir d'aider n'est pas seulement positif, mais aussi négatif. Pour bien comprendre le fondement de ces deux positions, nous exposerons les arguments de chacun dans les paragraphes qui suivent.

Dans son article, « *Famine, Affluence, and Morality* » (1972), Singer part du principe moral qui consiste à ne prévenir que ce qui est mauvais sans pour autant faire quelque chose de mal en soi. Un tel principe s'apparente au principe de non-malfaisance reposant sur le « *primum non nocere* hippocratique » (Mattéi, 2015, p. 136). En analysant le principe fondamental de Singer, nous comprenons qu'il repose sur quatre grands piliers résumant ses principales idées: 1) c'est une obligation morale d'agir pour contrer la pauvreté; 2) l'action morale que l'on mène en la circonstance ne doit pas entraîner des conséquences morales négatives comparables, c'est-à-dire qu'il faut éviter de corriger un mal par un autre mal comparable; 3) une telle action ne doit pas tenir compte de la proximité ou de la distance (cet argument fera l'objet de notre attention dans la section suivante); 4) il n'existe

aucune distinction morale entre le fait d'être le seul à agir dans tels cas et le fait d'être des millions à agir dans d'autres cas; celui qui n'agit pas est moralement coupable.

Dans un autre article publié en 2002, « *The bread which you withhold belongs to the hungry : attitudes to poverty* », Singer spécifie sa pensée en faisant porter sa thèse plus strictement sur la contribution des gens riches pour combattre la pauvreté, ce qui donne une place plus importante aux interventions individuelles plutôt que publiques dans sa pensée. Selon cette perspective, Singer précise que ceux qui doivent nécessairement agir pour sauver les pauvres sont les riches. Ce sont eux qui doivent impérativement venir en aide aux malheureux de la planète. Mais contrairement à l'approche rawlsienne, il reconnaît que les victimes des crises humanitaires ont aussi le droit de réclamer de l'assistance aux riches de la planète. L'obligation morale d'aider de Singer se structure par un double mouvement : les riches ont l'obligation de venir en aide aux démunis de la planète pour prévenir le pire, et ces démunis, de leur côté, ont le droit de demander de l'aide aux riches. Pour Singer, le geste moral de ces riches doit consister à réduire leurs dépenses en achat de produits de luxe qui ne sont pas vraiment nécessaires, pour reverser ces argents à des organisations de l'aide humanitaire. C'est ce qui est « éthiquement raisonnable ». Mais, ajoute-t-il,

It is vitally important for such organizations to ensure that what they are doing makes a difference to the world's poorest people. In the past, large schemes have often benefited, not the poorest, but those who are part of the problem. It is more difficult and more labor-intensive to ensure that assistance really does benefit those who most need it (Singer, 2002, p. 7).

Dans leur analyse de la pensée de Singer, Quadrelli, Colt et Garcia (2011) rappellent l'objection que l'on a fait à cette approche : « seul un saint » pourrait parvenir à l'obligation d'aider à la Singer. Mais ces auteurs reprennent la réponse de Singer à cette objection consistant à miser toujours dans son action sur ce que l'on considère comme « éthiquement raisonnable ».

Dans les pays riches, ceux qui ont un salaire moyen ou au-dessus de la moyenne devraient affecter un dixième de leurs revenus à la réduction de la pauvreté absolue, à moins qu'ils n'aient des besoins spéciaux. Du point de vue d'une éthique raisonnable,

ceci est le minimum que nous devrions donner, sachant qu'apporter moins n'est pas correct (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 212).

Les acteurs humanitaires qui s'inscriraient dans la perspective de Singer ne s'opposent pas de manière radicale aux acteurs qui se situent plutôt dans la perspective de Rawls : « ils choisissent probablement le même type d'action sur le terrain que [les acteurs humanitaires rawlsiens] (provision de ressources, accompagnement des populations vulnérables, formations) » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 212). Mais là où ils s'opposent c'est en termes de « communication, de politique de ressources humaines en recrutement, de relation avec les bailleurs » (p. 212), en ce sens que les acteurs humanitaires singériens portent leur regard sur les gens riches de la société afin qu'ils puissent « aider ceux qui, sans avoir pu choisir leur destin, ont été moins favorisés et sont en situation d'extrême nécessité » (p. 212)

De ce point de vue, l'approche conséquentialiste de Singer ne fait que dépasser la dimension imparfaite du devoir auquel un acteur humanitaire est soumis pour ne concevoir tout devoir que comme parfait, c'est-à-dire comme une situation moralement déterminante. Selon nous, le caractère déterminant du devoir moral parfait se fonde sur cette formule conséquentialiste singérienne : « ce qui est dans l'intérêt de chacun est également le meilleur pour tous » (Singer, 2002, p. 7). Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une question purement d'urgence qui doit être résolue sans délai, comme le sous-entend Ignieski – ce qui cantonnerait l'action humanitaire comme devoir parfait dans une vision purement urgentiste –, mais plutôt d'un impératif catégorique qui s'actualise dans l'amélioration des mauvaises conditions de vie des victimes, à la fois dans la courte et la longue durée, et pour le plus grand nombre possible. Chez Singer, cet impératif catégorique prend le sens de ce qu'on pourrait appeler « l'éthiquement raisonnable » (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 212).

Thomas Pogge (2007) emprunte, pour sa part, une autre voie. Dans un texte intitulé « Severe poverty as a human rights violation », il défend la thèse selon laquelle la pauvreté globale, conséquence des arrangements institutionnels des pays riches, est une violation des droits humains au sens moral du terme. Il distingue trois types de causes qui sont à la base

de cette violation. Le premier est ce qu'il appelle le « dommage interactionnel », entendu comme une action par laquelle les pays riches auraient privé les habitants des pays pauvres de leurs moyens de subsistance de manière prévisible et évitable (Pogge, 2007, p. 16). Le deuxième est ce qu'il appelle l'omission. Il l'explique substantiellement comme le fait pour les nantis d'ignorer la violation massive des droits humains dans le monde en refusant d'agir pour l'en empêcher. Il considère cette omission comme une sorte de défaillance interactionnelle à atténuer. En raison de cette cause, les citoyens des pays riches sont appelés à agir afin d'atténuer la grande pauvreté, même s'ils n'ont pas personnellement contribué à la créer ou à la maintenir (Pogge, 2007, p. 18), car les « droits de l'homme confèrent à ses détenteurs des droits moraux sur tous les agents humains capables d'aider à réaliser ces droits » (Pogge, 2007, p. 18). Le troisième concerne les institutions sociales, voire mondiales, et leur fonction dans l'incidence de la grande pauvreté (Pogge, 2007, p. 25). En effet, quand Pogge parle d'institutions sociales et mondiales, il fait particulièrement référence à des institutions économiques ou commerciales. Pour expliquer leur fonction dans l'incidence de la grande pauvreté, il avance trois arguments.

Le premier est que les règles d'interactions qui régissent les institutions économiques et commerciales au niveau local et mondial sont des « déterminants causaux les plus importants de l'incidence et de la profondeur de la pauvreté » (Pogge, 2007, p. 26). D'après lui, leur importance s'explique par leur « impact considérable sur la répartition économique au sein de la juridiction à laquelle ils s'appliquent » (Pogge, 2007, p. 26). Par exemple, l'impact « des modifications même mineures dans les lois d'un pays touchant les taux d'imposition, les relations de travail, la sécurité sociale et l'accès aux soins de santé et à l'éducation » pourrait être « plus important sur la pauvreté que des changements même importants dans les habitudes des consommateurs ou dans les politiques » (Pogge, 2007, p. 26). Et c'est le même scénario dans le cas du commerce international : « de petits changements dans les règles régissant le commerce international, les prêts, les investissements, l'utilisation des ressources ou la propriété intellectuelle peuvent avoir un impact considérable sur l'incidence mondiale de la pauvreté menaçant la vie » (Pogge, 2007, p. 26). Le deuxième argument est que « les règles régissant les transactions

économiques sont les déterminants causaux les plus importants de l'incidence et de la profondeur de la pauvreté dans le monde moderne » en raison de « leur plus grande visibilité » (p. 26). Pogge développe cet argument en reconnaissant qu'« à l'instar de la conduite des agents individuels et collectifs, les changements de règles peuvent avoir des effets imprévus et même imprévisibles » (p. 26). Toutefois, poursuit-il, « avec les règles, il est beaucoup plus facile de diagnostiquer de tels effets et d'apporter des corrections » (p. 26). Dans cette perspective, « l'évaluation des ajustements des règles au sein d'une juridiction particulière est relativement simple. On peut essayer d'estimer l'impact d'une augmentation du salaire minimum sur le taux de chômage et le revenu par habitant du quintile inférieur » (p. 26). Le troisième argument selon lequel « les règles qui régissent les transactions économiques sont les facteurs déterminants les plus importants de l'incidence et de la profondeur de la pauvreté dans le monde moderne est que les règles à succès moral sont tellement plus faciles à maintenir que les comportements à succès moraux » (p. 26). Par cet argument, il reconnaît que, dans le contexte économique et commercial, les « agents individuels et collectifs sont soumis à des pressions permanentes et contraires à leur moralité, non seulement en raison de leurs préoccupations personnelles, mais aussi en raison de leur situation concurrentielle et de considérations d'équité ». C'est, par exemple, le cas des « sociétés concurrentes » qui profitent des occasions immorales pour « tirer avantage de leurs employés et clients » (p. 26). Et cela se passe tant au niveau local qu'international. Ainsi, l'effort moral significatif pour combattre la pauvreté dans le monde se perd de plus en plus (p. 26).

En s'appuyant sur les trois types de causes de pauvreté comme violation des droits humains, Thomas Pogge fait ressortir deux types de devoir : le devoir positif et le devoir négatif. Ces deux devoirs ne s'excluent pas toujours. Le devoir positif est une action morale par laquelle un agent consent à protéger le droit d'un autre. Dans le devoir positif, l'agent a pour obligation de faire passer avant toute autre chose le droit des victimes, de le garantir en quelque sorte. C'est là où Pogge rejoint Singer. Le devoir négatif est pour sa part le fait de ne pas participer à la violation des droits des victimes d'une manière ou d'une autre; il consiste pour l'agent à ne pas contribuer au maintien des institutions sociales qui sont

responsables des torts faits aux victimes, car ces institutions sont garantes d'un ordre économique et politique injuste à l'échelle planétaire. C'est à ce stade qu'il se distancie de l'approche singérienne. Ce double sens du devoir au sens de Pogge est ce qui, selon nous, traduit en filigrane sa conception de l'action humanitaire comme devoir parfait. Cela veut dire que la correction des injustices causées aux victimes de la pauvreté, de la famine, des catastrophes naturelles, en appelle impérativement à une double action d'un agent : intervenir pour protéger le droit des victimes et ne pas participer au maintien des arrangements institutionnels qui privent ces victimes de leur droit aux besoins de base (p. 25).

En mettant en relation l'approche de Pogge avec les revendications de certains acteurs humanitaires, les trois auteurs qui nous servent de référence dans cette analyse, Quadrelli, Colt et Garcia (2011), soutiennent que les acteurs humanitaires qui s'inscrivent dans la vision de Pogge refusent de réduire leur intervention sur le terrain à la seule question de l'aide; ils optent pour un engagement continu en vue de changer l'ordre injuste des choses en faveur des malheureux de la planète (c'est le cas des ONG comme Médecins du Monde, Médecins sans Frontières, etc.)

Les acteurs humanitaires qui acceptent cette philosophie politique ne pourront clairement pas se limiter aux actions d'aide humanitaire. S'ils acceptent que la pauvreté et ses conséquences sont liées à un ordre économique et politique mondial modifiable, leur devoir ne peut se limiter à une aide, sous quelle forme [sic] que ce soit, mais ils devraient exiger une action permanente et engagée pour changer cet ordre économique et politique global qui impose un ordre social injuste aux populations les plus vulnérables. C'est pour cela que ces acteurs [...] savent que leur devoir est l'action humanitaire, qui comprend des composantes de témoignage, de dénonciation et d'« advocacy », plus que l'aide humanitaire en tant que telle. (Quadrelli, Colt et Garcia, 2011, p. 213). :

Cette conception de l'action humanitaire repose sur l'idée selon laquelle la dynamique de l'aide humanitaire n'est pas efficace sans une remise en question radicale de la structure économique et politique qui maintient une large couche de la population en situation de crise humanitaire quasi permanente. Une telle radicalisation de la dynamique de l'aide ne vise, selon nous, que le plus grand bien pour le plus grand nombre de gens possible. Cette

approche marque sa différence avec, d'une part, l'approche rawlsienne, qui ne voit l'action humanitaire que comme une activité moralement noble et souhaitable; et d'autre part, avec celle de Singer (bien que l'approche de Pogge demeure conséquentialiste⁴) ne concevant l'action humanitaire que comme une « obligation forte », c'est-à-dire qui n'est pas un simple « acte caritatif digne d'éloges, mais une obligation qui s'appliquerait à tout le monde » (Quadrelli, Colt, Garcia, 2011, p. 212). Chez Pogge ce sont les droits fondamentaux de la victime qui justifient l'obligation d'aider, car toute « violation du devoir est ipso facto une violation du droit » (Pogge, 2007, p. 20). Ici, aider est un devoir parfait qui sourd des droits fondamentaux de la victime. Or, chez Rawls comme chez Singer, le fait d'aider ne dépend que de la nature de l'obligation : la situation de privation de la victime. Toutefois, si, chez Rawls, l'action d'aider n'est pas moralement déterminante, elle l'est pourtant chez Singer, tout comme chez Pogge. La détermination de l'action singérienne repose sur l'intervention des riches. C'est aussi le cas pour Pogge d'une certaine façon. Toutefois, les trois approches ont en commun ce qui, à nos yeux, constitue le fondement ultime de l'humanitaire en action : l'obligation d'aider les nécessiteux de la planète et, du coup, protéger et garantir leurs droits en tant qu'êtres humains (donc, protéger la vie et la dignité humaine), bien que leur méthode d'action pour y arriver soit différente (nous reviendrons là-dessus dans la deuxième section). Autrement dit, que l'on considère l'obligation d'aider comme étant un devoir imparfait ou un devoir parfait, cette obligation repose sur les droits du sujet victime. Qu'en est-il précisément de ces droits ?

⁴ Mathilde Unger dans sa « critique des indices de pauvreté par Thomas Pogge » voit l'approche de Pogge comme une approche conséquentialiste. Voir Mathilde Unger. 2013. « La critique des indices de pauvreté par Thomas Pogge ». *Tracés. Revue de Sciences humaines*. En ligne. N° 13, consulté le 02 août 2019. URL : <http://journals.openedition.org/traces/5753>.

1.1.3 Action humanitaire et « question » des droits de la victime

Dans la littérature sur l'humanitaire, la notion de droit de l'être-victime est « conforme à [la] qualité d'être humain » (Lochak, 2003, p. 54) de la victime. Cette conformité s'actualise succinctement dans cette formule de René Girard : « les victimes ont des droits » (Tonglet, 2005, p. 2) : droit à la vie (une vie décente), droit à la sécurité, droit à l'autonomie, à un minimum de biens, bref droit à la dignité humaine comme droit des droits ou droit fondamental tout court. La formule « les victimes ont des droits » est bien comprise par Tonglet comme une façon de « rétablir la dignité de l'autre-victime dans sa dignité d'homme en refusant d'adopter le point de vue de [l'acteur humanitaire] et reconnaître que c'est de [la victime] et non de [lui] que procède tout entière la légitimité de l'aide qu'il lui propose » (Tonglet, 2005, p. 2). Pour le dire autrement, l'humanitaire et l'humanité de la victime entretiennent un rapport intrinsèque au point que « le qualificatif d'humanitaire vient de l'humanité et se mesure en termes de dignité humaine » (Hours, 2016, p. 2). C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre la dignité de la victime au sens ou l'entend Thomas de Koninck qui présente cette dignité comme « l'expérience d'une solidarité humaine fondamentale et inaliénable » (Leroux, 2017, p. 23).

Dans son texte, « Transgression of Human Rights in Humanitarian Emergencies : the Case of Somali Refugees in Kenya and Zimbabwean Asylum-Seekers in South Africa » (2015), Carol C. Ngang met en relation, dans une section, l'action humanitaire et les droits humains en partant du principe d'humanité comme principe directeur dans toute dynamique de l'aide humanitaire. Il avance que les droits humains constituent « une combinaison des normes morales et des valeurs qui défendent la dignité humaine » (2015, p. 4). La place des droits humains dans l'action humanitaire devient par le fait même une question de dignité de la victime à proprement parler. Selon Ngang, cette dignité se retrouve dans le caractère inhérent et inaliénable des droits humains pour tout être humain. Il suffit d'être un « être humain » pour être automatiquement détenteur des droits. Ngang fait ressortir cette dimension dans son analyse en planchant sur une chose : l'action humanitaire constitue la cause de l'humanité. Quand Ngang dit « cause de l'humanité », il veut dire

que « l'humanité, du point de vue des droits de l'homme et de l'aide humanitaire, se réfère à la sacro-sainte dignité attachée à la personne humaine, qui ne peut être violée » (p. 5). Ainsi, il fonde l'humanitaire en action sur le « principe moral fondamental de l'humanité qui établit que tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits » (p. 4). Une telle conception fondamentale de l'action humanitaire est présente dans la « Charte humanitaire » comme l'auteur le reconnaît lui-même (p. 4).

Toutefois, si cette conception des droits humains dans l'action humanitaire se structure à partir de la « cause de l'humanité » comme principe éthique fondamental de l'aide humanitaire, elle néglige pourtant de saisir cette cause à partir de la condition de vie des victimes. Une telle différence est importante pour deux raisons. Premièrement, l'action humanitaire comme « cause de l'humanité » s'intéresse à l'humanité de la victime de manière *intrinsèque*. C'est dire que l'humanité est cette essence qui permet de voir automatiquement la victime comme un autre soi-même. Venir en aide à la victime c'est porter secours à l'humanité. L'action humanitaire comme devoir imparfait dans une vision rawlsienne, et comme devoir parfait dans la perspective singérienne, épouse cette conception des droits humains. Les deux visions reconnaissent l'action humanitaire comme une obligation, bien que celle de Singer le veuille impérativement. Deuxièmement, l'action humanitaire comme « cause de l'humanité » oublie l'humanité de la victime de manière *extrinsèque*, cette autre humanité qui vient de l'environnement immédiat de la victime. Une telle action humanitaire ne prend pas en compte le risque d'inhumanité auquel est exposée la victime dans son cadre de vie. C'est pourquoi Didier Fassin (2010) propose plutôt de concevoir l'action humanitaire comme la « cause des victimes » à titre d'alternative à cette conception.

En effet, Fassin dans sa conception de l'action humanitaire comme « cause des victimes » entend faire comprendre deux choses : *primo*, l'humanitaire en action est appelé à prendre en considération la souffrance de l'autre, à prêter main forte à l'autre souffrant pour l'aider à s'en sortir. Il s'agit de mobiliser « la sympathie active à l'égard de l'affliction » (2010, p. 74) de l'autre. D'un point de vue pratique, cette sympathie se manifeste par « des gestes

techniques allant de la chirurgie de guerre aux programmes de nutrition, en passant par la psychothérapie du traumatisme » (p. 74). Cette première dimension de l'action humanitaire comme « cause des victimes » rejoint, d'une certaine manière, la première conception que nous avons évoquée tantôt : l'action humanitaire comme cause de l'humanité. *Secundo*, l'action humanitaire n'est pas que « sympathie active »; elle est aussi un espace où « s'énonce ce qui est intolérable » (p. 74). Cela veut dire que l'acteur humanitaire fait du terrain de l'aide une arène de combat en faveur de la victime : il « dénonce la condition des opprimés, des malheureux et des pauvres » (p. 74). Cette forme d'énonciation de l'intolérable situe la question de l'humanité de la victime dans ses conditions d'existence, et la dénonciation de ces conditions interpelle à une forme de rédemption sur le terrain de l'aide : l'acteur humanitaire, en dénonçant les conditions de vie inhumaines de la victime, rachète l'inhumanité de la victime par son humanité (p. 76). Telle est la double signification de l'action humanitaire comme « cause des victimes » dans la vision de Fassin : la dignité de la victime est saisissable sur le terrain de l'aide non seulement dans sa dimension intrinsèque (par rapport à l'humanité de la victime en elle-même), mais aussi dans sa dimension extrinsèque (par rapport à l'espace de vie de la victime). C'est dans une telle perspective que se situe l'action humanitaire comme « devoir parfait » de Thomas Pogge.

Fort de telles différences de vue, les droits de la victime en tant qu'être humain plein et entier structurent l'action humanitaire sur le terrain. Et ces droits sont « universels parce que l'humanité est une » (Lochak, 2003, p. 54). Partant de là, l'action humanitaire est donc une forme d'« éthique des droits humains ».

1.2 ACTION HUMANITAIRE COMME UNE ÉTHIQUE DES DROITS HUMAINS À PORTÉE UNIVERSELLE

Les écarts qui permettent d'appréhender l'action humanitaire, soit comme un devoir imparfait, soit comme un devoir parfait, ne sont pas, à nos yeux, sans importance. Ils font

apparaître au grand jour ce que l'on pourrait appeler « la seconde singularité morale de l'humanitaire en action », c'est-à-dire sa dimension éthique : comprenons une sorte de justice globale comme espace du possible des droits des victimes. Bien que les principes d'actions soient différents, les positions de Rawls, de Singer et de Pogge ne remettent nullement en question ce qui fait l'essence de l'humanitaire en action ou tout simplement son « éthique » par rapport aux droits de la victime. Au contraire, chacune ouvre un champ de possibilités pour que l'action humanitaire soit, de manière pratique, une éthique de la justice qui tend vers l'universel. Il y a, dans la différence qui fait de l'action humanitaire soit un devoir imparfait, soit un devoir parfait tout simplement, un souci de concevoir l'humain comme un sujet de droit dans le monde, c'est-à-dire comme un être de dignité et de justice partout où il se trouve. C'est cet aspect que nous comptons aborder dans cette section. Nous nous donnons pour tâche de revenir à Rawls, dans un premier temps, pour faire ressortir, de manière précise, le principe universel de justice qui sous-tend sa pensée par rapport à l'action humanitaire. Dans un deuxième temps, nous nous contenterons d'invoquer la dissolution de la distinction entre la proximité et la distance dans la pensée de Singer en vue de montrer comment il inscrit la dynamique de l'aide dans la vision d'un monde sans barrières géographiques. Dans un troisième temps, nous dégagerons de la pensée de Pogge une sorte d'éthique globale comme clef de voute du fait d'aider (au sens poggien). Ces trois approches nous aideront à faire comprendre comment l'humanitaire en action est aussi, dans sa substance, une forme d'éthique universelle des droits humains.

1.2.1 Rawls et son principe universel de justice

Si, comme nous l'avons mentionné plus haut, des acteurs humanitaires inscrivent leur action sur le terrain dans la perspective contractualiste de Rawls, c'est parce que cette approche participe de la dimension éthique que l'humanitaire se donne. Elle ne sert pas seulement à définir les techniques d'intervention qui en appellent aux provisions de ressources, à l'accompagnement des démunis, aux formations des cadres, etc., mais aussi à

définir une certaine éthique qui vise le droit des populations vulnérables en tant que sujets universels. Cette dimension est incrustée dans la position libérale de Rawls sur la « justice internationale ».

Dans son livre intitulé *Paix et démocratie. Le droit des peuples et la raison publique* (2006), regroupant deux textes : *Le droit des peuples* et *L'idée de raison publique reconsidérée*, Rawls justifie dans le premier texte les idées libérales de la justice qui doivent servir de structure de base à toutes sortes de sociétés en faisant le détour par la notion de droit des peuples. Pour lui, cette dernière peut être entendue comme « une conception politique particulière de la rectitude morale et de la justice qui s'applique aux principes et aux normes du droit et des usages internationaux » (Rawls, 2006, p. 15). Dans le texte, la notion de « droit des peuples » sert de cadre politique intuitif à partir duquel la conception libérale de la justice s'actualise dans l'éthique des relations internationales, si nous pouvons le dire ainsi. Dans le cadre de notre travail, ce n'est que le premier texte, *Le Droit des Peuples*, qui nous intéresse de manière substantielle.

Le texte *Le Droit des Peuples* est divisé en trois parties. La première partie traite du premier temps de la théorie idéale de la justice. En gros, cette partie montre la possibilité de rendre réaliste une conception libérale de la justice pour caractériser ce que Rawls appelle les Sociétés des Peuples raisonnablement justes, désignées comme « tous les peuples qui respectent les idéaux et les principes du Droit des Peuples » (Rawls, 2006, p. 15). Deux positions originelles de la théorie idéale y sont définies : premièrement, la position originelle comme modèle de représentation; deuxièmement, la position originelle comme « modèle » tout simplement. La première position est un modèle de représentation pour les sociétés libérales. Elle « modélise [...] les conditions équitables et raisonnables pour que les partenaires, qui sont des représentants rationnels, spécifient les termes équitables de coopération qui régiront la structure de base de cette société » (Rawls, 2006, p. 45). En outre, elle « modélise également [...] les restrictions appropriées sur les raisons d'adopter une conception politique de la justice destinée à cette structure » (Rawls, 2006, p. 45).

Ainsi, la position originelle comme modèle de représentation revêt, d'après Rawls, « cinq caractéristiques essentielles » :

la position originelle modélise les partenaires comme agents qui représentent équitablement les citoyens; (2) elle les modélise comme des agents rationnels; 3) elle les modélise comme des agents qui sélectionnent, à partir des principes de justice disponibles, ceux qui s'appliquent à l'objet approprié, dans ce cas la structure de base. En outre, (4) les partenaires sont modélisés comme des agents qui opèrent ces sélections pour des raisons appropriées et (5) dont les sélections reposent sur des raisons liées aux intérêts fondamentaux des citoyens, considérés comme raisonnables et rationnels (Rawls, 2006, p. 45).

Deuxièmement, la position originelle comme modèle « éten[d] une conception libérale au Droit des Peuples » (Rawls, 2006, p. 47). Contrairement à la première, cette seconde position originelle « modélise les conditions équitables dans lesquelles les partenaires, cette fois représentants des peuples libéraux, doivent caractériser le Droit des Peuples en étant guidés par des raisons appropriées » (Rawls, 2006, p. 47). Ce modèle inclut aussi les peuples comme des « agents rationnels ». Cette inclusion s'explique par la sélection qu'effectuent « les représentants du peuple à partir des principes disponibles pour le Droit du Peuple, guidés par les intérêts des sociétés démocratiques » (Rawls, 2006, p. 47). Mais le travail de sélection des représentants ne s'opère pas selon leur propre subjectivité; « un voile d'ignorance adapté » au cas en question est imposé aux « partenaires » : « ils ne connaissent pas, par exemple, la taille du territoire, ou la population, ou la force relative du peuple dont ils représentent les intérêts fondamentaux » (Rawls, 2006, p. 47).

Par ces deux positions originelles, il s'agit d'établir les conditions idéales pour l'actualisation d'une conception libérale de la justice dans les sociétés libérales et décentes. Ces « conditions idéales » prennent corps normativement dans les huit principes du Droit des Peuples énoncés par Rawls :

1) Les peuples sont libres et indépendants, et leurs liberté et indépendance doivent être respectées par les autres peuples; 2) les peuples doivent respecter les traités et les engagements; 3) les peuples sont égaux et sont partenaires des accords qui les lient; 4) les peuples doivent observer un devoir de non-intervention; 5) les peuples ont un droit d'autodéfense mais pas le droit d'engager une guerre pour d'autres raisons que

l'autodéfense; 6) les peuples doivent respecter les droits de l'homme; 7) les peuples doivent observer certaines restrictions particulières dans la conduite de la guerre; 8) les peuples ont un devoir d'aider les autres peuples vivant dans des conditions défavorables qui les empêchent d'avoir un régime politique et social juste ou décent (Rawls, 2006, p. 52).

La deuxième partie du texte traite du deuxième moment de la théorie idéale. Il s'agit d'une extension de la conception libérale de la justice aux peuples non libéraux décents. Chez Rawls, les peuples non libéraux décents sont des peuples qui « sont membres en règles de la Société des Peuples » (Rawls, 2006, p. 76), mais qui n'arrivent pas à « traiter comme véritablement libres et égales toutes les personnes dotées de toutes les capacités de raison, d'intelligence et de sens moral » (Rawls, 2006, p. 77). Contrairement aux sociétés libérales, les « idées de la justice [dans les sociétés décentes] appartiennent à une doctrine religieuse ou philosophique englobante » (Rawls, 2006, p. 82). Les deux sociétés, libérales et non libérales décentes, forment chez Rawls ce qu'il appelle les « sociétés bien ordonnées ». Toutefois, le deuxième moment de la théorie idéale vise à transformer les peuples non libéraux décents en peuples libéraux. Pour ce faire, Rawls exhorte les sociétés libérales à « coopérer » avec les sociétés décentes et à « les aider » (Rawls, 2006, p. 76) jusqu'à ce qu'elles deviennent libérales. Ainsi, « le principe qui oriente la politique étrangère libérale est de rendre graduellement plus libérales les sociétés qui ne sont pas encore libérales, jusqu'à ce que (dans le cas idéal) elles le soient toute devenues » (Rawls, 2006, p. 77). Il s'agit du premier moment rawlsien de la conception libérale de la justice à l'échelle planétaire.

La troisième partie du texte traite de la théorie non idéale. Cette théorie n'a pour objectif que la réalisation de la conception libérale de la justice dans les sociétés défavorisées et les États-hors-la-loi où elle est mise en échec. Elle cherche à « décrire les moyens d'amener les sociétés défavorisées et les États-hors-la-loi à participer à la Société des Peuples bien ordonnés » (Rawls, 2006, p. 6). Il s'agit non seulement de prendre en compte « les questions qui naissent des conditions non idéales de notre monde avec ses terribles injustices et ses fléaux sociaux » (Rawls, 2006, p. 111), mais aussi de « savoir comment, en termes de théorie idéale, les Peuples [bien ordonnés] doivent agir à l'égard de ceux qui ne

sont pas bien ordonnés » (Rawls, 2006, p. 111). La théorie non idéale est subdivisée en deux sous-théories : la théorie de la non-obéissance et la théorie de la non-conformité. La première théorie renvoie à certains régimes qui refusent d'obéir au « Droit des Peuples raisonnables » : « ils estiment qu'une raison suffisante d'entrer en guerre est que la guerre est favorable – ou pourrait l'être – aux intérêts nationaux (non raisonnables) du régime » (Rawls, 2006, p. 122). La seconde s'intéresse aux sociétés entravées, c'est-à-dire aux sociétés « dont les circonstances historiques, sociales et économiques rendent la réalisation d'un régime bien ordonné, qu'il soit libéral ou décent, difficiles, sinon impossible » (Rawls, 2006, p.112). Ces sociétés sont « privées des traditions culturelles et politiques, du capital et du savoir-faire humains, et souvent des ressources matérielles et technologiques nécessaires pour être bien ordonnées » (Rawls, 2006, p.130). Les sociétés bien ordonnées ont pour devoir d'établir dans les sociétés hors-la-loi et entravées des institutions qui répondent aux exigences de la justice. Et Rawls de dire : « l'objectif [des sociétés bien ordonnées] est d'amener toutes les sociétés à finir par appliquer le Droit des Peuples et à devenir des membres pleinement en règle de la société des peuples bien ordonnés. Les droits de l'homme seraient ainsi garantis en tous lieux » (Rawls, 2006, p.115). Telle est la seconde portée universelle de la conception libérale de justice de Rawls.

L'humanitaire en action qui épouse la vision rawlsienne de la justice s'appuie sur la théorie non idéale pour se déployer sur le terrain. La présence des acteurs humanitaires sur le terrain s'inscrit dans la perspective d'accomplissement du devoir d'aide aux sociétés hors-la-loi et entravées qui incombe aux sociétés bien ordonnées. « Mais en quoi consiste ce devoir ? » pourrait-on se demander. Dans la perspective rawlsienne, il consiste en la garantie en tous lieux des droits de l'homme, car « l'insistance mise sur les droits de l'homme peut contribuer à reformer les régimes inefficaces et changer la conduite des dirigeants qui sont insensibles au bien-être de leur peuple » (Rawls, 2006, p. 133). C'est cet idéal qui sous-tend l'intervention des acteurs humanitaires rawlsiens sur le terrain de l'aide.

Toutefois, les acteurs humanitaires rawlsiens n'ont aucunement pour mission de transformer eux-mêmes une société en proie à des circonstances défavorables. Ils

s'engagent plutôt à assister les victimes afin qu'elles puissent devenir « des citoyens libres et égaux d'une société raisonnablement libérale ou des membres d'une société non libérale décente » (Rawls, 2006, p. 144). Il s'agit, en ce sens, d'accompagner les victimes afin qu'elles deviennent les acteurs de changement de leur propre cause. Autrement dit, le processus d'accompagnement humanitaire est en lui-même une critique des institutions sociales et politiques des sociétés en situation défavorable dans leur situation d'intervenants directs et, en même temps, une possibilité pour que les individus rétablis dans leur équilibre antérieur, donc pourvus des ressources nécessaires, puissent équitablement et raisonnablement contribuer à leur bon fonctionnement. Il y a une quête de la société bien ordonnée dans le travail humanitaire. Dans cet ordre d'idées, l'humanitaire en action

[...] vise, pacifiquement et sans discrimination, à préserver la vie dans le respect de la dignité, à restaurer l'homme dans ses capacités de choix. Affirmer cette dimension individuelle de l'action, c'est dire que, à la différence de l'aide au développement, l'humanitaire n'a donc pas pour ambition de transformer une société, mais d'aider ses membres – les plus vulnérables d'entre eux – à traverser une période de crise, autrement dit de rupture d'un équilibre antérieur. Préciser qu'elle est mise en œuvre pacifiquement et sans discrimination, c'est dessiner à la fois les contours de la scène et la silhouette des acteurs. C'est notamment affirmer le statut particulier des organisations humanitaires privées et mettre en question les gouvernements dans leur nouveau rôle d'intervenant direct. Compléter en invoquant les « principes d'humanité, du droit des gens et des exigences de la conscience publique », pour reprendre les termes, délibérément vagues et pourtant précis, des Conventions de Genève, c'est enraciner cette action dans une morale humaniste. (Brauman, 1994, p.4)

Cette manière d'être de l'humanitaire en action postule que le devoir d'assistance constitue non seulement une obligation morale comme nous l'avons indiqué dans la section précédente, mais une exigence éthique des droits humains dans sa substance et même dans sa finalité, laquelle exigence éthique est l'expression d'un idéal de justice à portée universelle ou d'une morale humaniste si l'on veut. L'objectif rawlsien du « droit des peuples » de reconnaître et de garantir les droits de l'homme « en tous lieux » l'atteste.

1.2.2 Singer et la dissolution de la distinction entre la proximité et la distance

Dans l'un de ses textes que nous avons cités plus haut, « *Famine, Affluence, and Morality* » (1972), Singer conteste la distinction entre le proche et le lointain pour contrer toute discrimination. Selon lui, prendre en compte cette distinction, c'est refuser *ipso facto* les grands principes qui structurent le devoir d'assistance. Dans la dynamique de l'aide humanitaire, les raisons géographiques ne comptent pas.

The fact that a person is physically near to us, so that we have personal contact with him, may make it more likely that we shall assist him, but this does not show that we ought to help him rather than another who happens to be further away. If we accept any principle of impartiality, universalizability, equality, or whatever, we cannot discriminate against someone merely because he is far away from us (or we are far away from him) (Singer, 1972, p. 232).

Et Singer de faire comprendre que le refus des raisons géographiques consigne éthiquement l'efficacité de l'aide.

From the moral point of view, the development of the world into a "global village" has made an important, though still unrecognized, difference to our moral situation. Expert observers and supervisors, sent out by famine relief organizations or permanently stationed in famine-prone areas, can direct our aid to a refugee in Bengal almost as effectively as we could get it to someone in our own block. There would seem, therefore, to be no possible justification for discriminating on geographical grounds (Singer, 1972, p. 232).

D'après une interprétation de Constanze Binder et Conrad Heilmann (2017), le rejet des raisons géographiques par Singer s'inscrit dans son intérêt pour les situations qui ont une « importance directe » dans le processus d'identification morale de ce qu'un individu doit accomplir comme devoir envers ses semblables (Binder et Heilmann, 2017, p. 549-550). Cet intérêt se fonde sur le principe suivant : « il devrait être "en notre pouvoir d'empêcher que quelque chose de très grave se produise" sans que nous ayons à sacrifier quoi que ce soit d'une importance morale comparable » (Binder et Heilmann, 2017, p. 549-550). Pour les deux auteurs, ce principe sous-entend que la seule possibilité qu'offre la distance est celle qui consiste à affecter indirectement le devoir d'assistance d'un individu, ce qui rendrait son aide peu efficace.

Of course, this leaves open the possibility that geographical distance affects our duties indirectly by, for instance, affecting our power to help. Singer shortly discusses this possibility, i.e. that being far away in geographical distance could mean that one is also (i) less effective in helping, (ii) less acquainted with people who are far away, (iii) less well informed about the situation (Binder et Heilmann, 2017, p. 550).

Cependant, quand la distance est fortement réduite, les effets qu'elle engendre sont sans importance sur les devoirs d'un individu. Aujourd'hui, le monde est devenu un village global grâce à l'instantanéité des moyens de communication et des possibilités de connexions directes. Et Singer de dire: « these effects are not relevant anymore in the “global village”. Instant communication and direct connections made geographical distance (also indirectly) irrelevant to a person's duties » (Binder et Heilmann, 2017, p. 550). Cette disparition de la distance attribue à l'individu de nouvelles capacités qui le rendent efficace dans son devoir envers l'autre souffrant. C'est dans cette perspective que Singer développe son concept d'altruisme efficace.

Dans une interview accordée à la revue *Sciences humaines* en 2019, Singer affirme qu'il fonde son altruisme efficace sur la capacité qu'a l'individu de faire le plus de bien possible, à être meilleur dans son intervention auprès des nécessiteux. En ce sens, l'altruisme efficace est à la fois une idée et un mouvement social par lequel les individus deviennent meilleurs – donc plus efficaces – dans leurs dons humanitaires à l'endroit des démunis du village global.

C'est à la fois une idée et, désormais, un mouvement social. L'idée est que l'un des objectifs de notre vie devrait être de faire du bien aux autres, en particulier les plus nécessiteux. L'aspect « efficace », c'est que, quels que soient les moyens employés, qu'il s'agisse d'argent, de temps, de talents particuliers, nous devrions nous efforcer non seulement de faire du bien, mais le plus de bien possible. Donc avec le plus d'efficacité possible. Quand nous voulons acheter quelque chose, un nouvel ordinateur portable par exemple, nous préférons que notre argent soit dépensé de la meilleure façon possible : alors nous nous livrons à quelques recherches, nous demandons à des amis quel ordinateur est à la fois performant et adapté à son budget. Ce qui est drôle, c'est que lorsque les gens font des dons humanitaires, la plupart ne se livrent à aucune recherche. Ils donnent de manière impulsive peut-être à une organisation qui ne fait pas tant de bien que ça, alors que d'autres sont bien meilleures (Singer, 2019, p. 3).

L'altruisme efficace s'appuie sur la question de la « vie de l'autre souffrant » qui est au cœur de la pensée humanitaire de Singer. Dans ses *Questions d'éthique pratique* (1997), il voyait le fait de laisser des gens souffrir et mourir dans des conditions difficiles comme un acte délibéré de tuer des êtres humains. Et dans son souci d'éviter que des gens de la planète mènent une vie qui soit « en deçà de toute définition raisonnable d'une condition humaine décente » (MacNamara cité par Singer, 1997, p. 219), il postule l'assistance aux autres comme une obligation à laquelle nul ne doit se soustraire : « venir en aide aux autres n'est pas, comme on le pense d'ordinaire, un acte charitable digne de louange, mais qu'on ne saurait blâmer de ne pas accomplir [c'est le cas d'un devoir imparfait]; c'est quelque chose que tout le monde doit faire [c'est le cas d'un devoir parfait] » (Singer, 1997, p. 219).

Suivant cette conception singérienne du « fait d'aider », l'action humanitaire en appelle à deux choses qui servent de fondement à ce que nous pourrions appeler ici son « éthique d'une condition humaine décente », une forme d'éthique des droits humains. La première chose consiste en l'acte d'aider comme condition d'une humanité décente. En effet, ce village global qu'est devenu le monde fait de l'autre souffrant, un proche de nous. Ne pas agir pour l'aider à s'en sortir est un acte moralement répréhensible; c'est comme commettre un meurtre : « Si l'on admet qu'il n'y a pas de différence intrinsèque entre laisser quelqu'un mourir et le tuer, il semblerait que nous soyons tous des meurtriers » (Singer, 1997, p.221). Mais par-delà cette sorte d'humanisme « global », il faut retenir la deuxième chose : l'acte d'aider doit être un acte efficace. Étant donné que l'acte d'aider n'a pas de frontières (il bouscule tout repère géographique), il doit être efficace en atteignant concrètement les plus démunis. C'est en quelque sorte faire le plus de bien possible. Dans cette perspective, l'humanitaire en action au sens singérien du terme établit un rapport osmotique entre les trois principes de solidarité, d'égalité et d'universalité. Nulle action humanitaire ne saurait les séparer si elle veut contribuer à l'établissement d'une condition humaine décente pour tous.

1.2.3 Pogge et sa justice globale

Si, dans son texte intitulé « Severe poverty as a human rights violation » (2007), Thomas Pogge montre que la pauvreté dans le monde est, du point de vue moral, une violation des droits humains (le droit à un niveau de vie suffisant pour la santé et le bien-être de soi-même et de sa famille, notamment pour l'alimentation, le vêtement, le logement et les soins médicaux), dont les sociétés sont les principales responsables, c'est parce qu'il veut dire trois choses. La première est que l'ordre économique mondial est injuste. La deuxième est que les citoyens des pays riches ont une obligation d'aider les pauvres. La troisième est que ces citoyens ne doivent pas contribuer à imposer cet ordre économique mondial injuste aux populations pauvres et, du coup, ils ont la responsabilité morale d'atténuer les dommages qu'il continue à causer. C'est dans ses « Priorities of global justice » (2001) qu'il fait ressortir le plus clairement ces trois points, qui constituent le fondement de sa justice globale en tant que forme de ce que nous appellerions une éthique des droits humains.

Dans ce texte, Pogge part de l'idée d'une carence de politique concrète d'élimination de la pauvreté dans le monde après la guerre froide. Cette carence fait obstacle à toute possibilité pour les pays développés d'« intégrer leurs valeurs et préoccupations morales dans leur politique étrangère et dans l'ordre institutionnel international en rapide évolution » (Pogge, 2001, p. 6). En effet, après la guerre froide, « les États développés, qui étaient dirigés par les États-Unis et qui dominaient le système monétaire international (FMI), la Banque mondiale et l'Organisation mondiale du commerce (OMC), disposent d'un pouvoir sans précédent pour façonner l'ordre économique mondial » (Pogge, 2001, p. 6). En mentionnant la Banque Mondiale, l'auteur fait savoir que

this period of globalization has brought healthy economic growth in aggregate – as well as a 25 percent increase in the number of people living below a constant 1985 U.S. dollar per day. The number of persons who are poor by this absolute measure “rose from 1.2 billion in 1987 to 1.5 billion today and, if recent trends persist, will reach 1.9 billion by 2015”. (Banque Mondiale, 1999, citée par Pogge, 2001, p. 12)

Cette montée de la pauvreté dans le monde ne peut être comprise sans tenir compte de la complexité de cette nouvelle architecture de l'ordre économique qu'est la mondialisation. Pogge explique comment cette architecture est porteuse dans sa complexité des intérêts des nantis et assure, du coup, leur domination sur le reste du monde.

The new global economic architecture is an extremely complex network of agreements and treaties about trade, investments, loans, patents, copyrights, trademarks, taxation, labor standards, environmental protection, use of seabed resources, and much else. As the details of this architecture were being negotiated, the interests of the affluent societies, which tend to be closely aligned on many issues, were bound to be dominant. These societies, containing about one-seventh of humankind, control most of the global product as well as access to the world's most lucrative markets and thus have a huge advantage over the rest in terms of bargaining power, information, and expertise. They were able successfully to push for open markets that are to their advantage and equally successfully to resist open markets that are not (Pogge, 2001, p. 12)

Mais l'avantage que les nantis des pays développés tirent de la nouvelle architecture économique mondiale condamne à la pauvreté extrême une large couche de la population mondiale : « [elle] accentuera l'inégalité économique mondiale et perpétuera, voire aggravera les conditions épouvantables des [...] plus pauvres » (Pogge, 2001, p.13). Ce nouvel ordre économique est donc par nature injuste. Et cette injustice « entraîne non seulement une sous-exécution massive des droits sociaux et économiques de l'homme », mais elle « contribue[e] également de manière significative au sous-respect des droits de l'homme civils et politiques liés au gouvernement démocratique et à la primauté du droit » (Pogge, 2001, p. 8). Mais que faire dans cette situation pour faire advenir un ordre global juste? À cette question, la réponse de Pogge peut être saisie en deux parties.

La première est que l'élimination de la pauvreté dans le monde est tout à fait possible sur le plan économique. Mais selon lui, les pays riches devraient être prêts à consacrer 1% de leur PNB, voire 2% en faveur de ceux qui n'ont rien sur la planète. Par cet argent, les pauvres du monde auront « un accès sécurisé à la nourriture, à un abri, à des vaccins, à une eau salubre, aux services de santé de base et à l'assainissement, à l'enseignement primaire, à l'électricité et aux liaisons routières ou ferroviaires » (Pogge, 2001, p.14), et ils seront

capables de s'adapter facilement à la nouvelle donne économique mondiale. Mais cette manière de faire est rawlsienne, selon Pogge. Dans sa conception de la justice internationale, Rawls fait comprendre deux choses : la première chose, c'est la correction des effets distributifs injustifiés des organisations coopératives. En ce sens, Rawls opte pour « un principe qui évalue les ordres économiques mondiaux alternatifs en fonction de leurs effets distributifs, tout comme son principe de différence évalue les autres moyens de structurer une économie nationale » (Pogge, 2001, p. 16). La seconde est que « la société des peuples de Rawls est façonnée par la libre négociation », ce qui ne l'empêche toutefois de poser une « contrainte cruciale » fondée sur un « minimum universel » (*universal minimum*) (Pogge, 2001, p.14). Qu'entend-il par « minimum universel » (*universal minimum*)? Il s'agit, ici, d'une obligation faite aux peuples des sociétés bien ordonnées « d'aider d'autres peuples vivant dans des conditions défavorables, qui les empêchent d'avoir un régime politique et social juste ou décent » (Rawls cité par Pogge, 2001, p.14), bien que Rawls voie ces « autres peuples » comme les principaux responsables des causes de leur malheur (Pogge, 2003, p.107). C'est le « devoir d'assistance » rawlsien.

La deuxième partie de la réponse de Pogge est une forme de mise en doute de l'efficacité de la première. C'est-à-dire qu'elle montre que le devoir d'assistance ne suffit pas. Pour Pogge, le devoir d'assistance est « irréprochable et extrêmement important » (Pogge, 2001, p.14) parce qu'il a la vertu de contribuer au changement de l'ordre injuste des choses du monde. Il reconnaît que les citoyens des pays riches doivent aider les démunis de la planète, mais, selon lui, ce devoir ne peut servir comme seul instrument de contrainte distributive s'imposant aux institutions économiques asymétriques du monde. C'est-à-dire qu'il ne peut à lui seul favoriser l'émergence d'une justice globale.

[The duty of assistance] is unobjectionable and hugely important: if existing affluent societies honored it, malnutrition and preventable diseases would be much less common. Yet making this duty the only distributive constraint on global economic institutions is nonetheless implausible. If affluent and powerful societies impose a skewed global economic order that hampers the economic growth of poor societies and further weakens their bargaining power, such imposition is not made right by the fact that the former societies also keep the latter from falling below the minimum. Moreover, making this duty the only distributive constraint also misleads

us to perceive the injustice of the status quo as insufficient assistance to the poorer societies, when it really consists in the imposition of a skewed global order that aggravates international inequalities and makes it exceedingly hard for the weaker and poorer populations to secure a proportional share of global economic growth (Pogge, 2001, p. 16-17).

Pour Pogge, l'ordre économique actuel aggrave les conditions difficiles des pauvres de la planète en empêchant leurs régions respectives de faire des bonds sur le plan économique. Une telle injustice ne peut être corrigée par le seul devoir d'assistance; il faut agir aussi sur l'ordre mondial existant. Le problème majeur que pose cet ordre pour les sociétés pauvres et fragiles c'est que, à côté des avantages économiques qu'il offre aux nantis sur l'échiquier du marché mondial, il façonne les cultures et les politiques internes des sociétés pauvres en jouant sur la corruption et les privilèges internationaux (Pogge, 2001, p. 22). D'après lui, cette action s'exerce principalement de quatre façons : « cela a une influence déterminante sur le type de personnes qui exercent le pouvoir politique dans ces pays, sur les motivations de ces personnes, sur les options dont elles disposent et sur l'impact de la mise en œuvre de l'une quelconque de leurs options sur leurs compatriotes les plus défavorisés » (Pogge, 2001, p. 22). Dans ce cas, les « gouvernements [des pays pauvres et faibles] sont peu incités à répondre aux besoins de leurs compatriotes pauvres, car leur maintien au pouvoir dépend de l'élite locale ainsi que des gouvernements et des entreprises étrangères » (Pogge, 2001, p. 22). Autrement dit, le nouvel ordre économique est, à plusieurs égards, complice de ce qui se trame dans les sociétés entravées selon l'approche poggienne. En effet, d'une part, les sociétés riches tirent des profits de son architecture complexe en contrôlant le marché économique aux dépens des pays pauvres; d'autre part, ces mêmes sociétés soutiennent d'une façon ou d'une autre l'« oppression » et la « corruption » dans ces pays et, y sont, du coup, coupables du « sous-respect des droits de l'homme » (Pogge, 2001, p. 22).

Dans cette perspective, l'action humanitaire poggienne s'ouvre dans son cadre idéal à trois possibilités. La première est celle qui consiste à concevoir le devoir d'assistance comme important, mais insuffisant en lui-même. Cela signifie que les citoyens des pays riches doivent nécessairement venir à la rescousse de ceux qui font face à des crises humanitaires

sur la planète. C'est un impératif. Mais le simple fait d'aider ne dit pas tout. D'où la deuxième possibilité. Cette dernière est la manifestation du refus d'être nuisible aux autres.

Si l'ordre économique global joue un rôle majeur dans la persistance de l'extrême pauvreté dans le monde et si nos gouvernements, agissant en notre nom, s'attachent prioritairement à établir et à maintenir cet ordre, alors le dénuement des plus pauvres pourrait bien impliquer, non pas simplement un devoir positif d'assistance, mais également le devoir négatif plus crucial imposant de ne pas nuire à autrui. Cette évidence est pourtant étrangement absente des débats portant sur notre relation aux pauvres dans le monde (Pogge, 2003, p. 102-113).

Cette possibilité, que Pogge appelle « le devoir négatif », traduit l'idée que les citoyens des pays riches doivent non seulement ne plus contribuer à « imposer l'ordre mondial existant », mais aussi « prévenir et atténuer les dommages qu'il cause continuellement aux populations les plus démunies du monde » (Pogge, 2001, p. 22). Par ces deux possibilités, Pogge prend le contrepied de l'approche rawlsienne du devoir d'assistance comme nous l'avons expliqué plus haut, mais aussi celui de Singer selon lequel les gens des pays riches ont l'obligation d'aider les démunis, mais ils ne sont pas en propre responsables de ce qui leur arrive (Pogge, 2003, p. 102-113); leur devoir d'assistance est positif.

La troisième possibilité est une conséquence des deux premières. Elle postule à partir d'elles l'existence d'une éthique globale ou mondiale (Linklater, 2006). Dans ce cas, Pogge semblerait inscrire sa pensée éthico-humanitaire dans une certaine vision de la philosophie occidentale et même dans le monde des études internationales, qui attribue au devoir négatif un caractère contraignant *prima facie* – ce qui, en quelque sorte, fait de lui l'instigateur de l'éthique mondiale en philosophie ou en relations internationales. En effet, William de Ross cité par Linklater est l'un des philosophes qui a soutenu plus radicalement cette position, à savoir : « les obligations éthiques rigoureuses, *prima facie*, de ne pas causer un préjudice, peuvent être perçues comme “la première étape vers la reconnaissance d'un devoir de bienveillance” » (Linklater, 2006, p. 284). Dans la vision de Ross, ce n'est pas que le devoir de bienveillance ou le devoir positif d'assistance ne soit pas important, mais c'est que les progrès considérables du devoir positif dépendent avant tout du sérieux accordé au devoir négatif (Linklater, 2006, p. 285). Cependant, cette sorte d'essentialisation

du principe de non-nuisance de Ross ne cadre pas totalement avec le devoir négatif poggien. La pensée éthico-humanitaire de Pogge prend deux directions qui, au bout du compte, se rejoignent : la première direction est que les citoyens des pays riches ne doivent plus être complices de l'établissement des institutions sociales et économiques de l'ordre mondial existant; la seconde, qu'ils doivent s'engager à panser continuellement les blessures qu'ils ont indirectement ou directement causées aux populations vulnérables. Le tout, dans le but de protéger et de garantir les droits des victimes en question. Cette double injonction apparemment contradictoire – parce que l'une est négative et l'autre positive – constitue ce que Pogge appelle « le devoir négatif ». Dans cet ordre d'idées, Pogge place le principe de non-nuisance à la Ross dans une perspective plus large. C'est dire que la pensée humanitaire poggienne qui sert de cadre idéal à des penseurs de l'action humanitaire et aussi à des acteurs humanitaires, comme nous l'avons mentionné dans la première section, relie le principe de non-nuisance aux obligations positives en vue d'une obligation universelle efficace. Cela dit, la pensée éthico-humanitaire de Pogge sous-tend une attente normative mondiale comme possibilité d'une éthique des droits humains qu'Andrew Linklater dans son « Principe de non-nuisance et l'éthique mondiale » permet de dégager en ces termes :

L'obligation négative d'éviter de causer un préjudice aux autres ne résout pas le problème du préjudice dignitaire causé par un manque de compassion ou par indifférence. Le respect du principe de non-nuisance nécessite des obligations positives et des efforts collectifs pour créer des institutions économiques et politiques globales rendant possible pour les personnes vulnérables de protester contre les préjudices dont elles ont souffert. L'échec des groupes privilégiés à établir des institutions globales qui auraient ce mandat conduit les personnes les plus désespérées à conclure qu'elles ne sont pas suffisamment précieuses pour qu'on les considère comme des égaux sur le plan moral. Le principe de non-nuisance n'implique pas simplement les devoirs d'éviter délibérément de causer un préjudice aux autres. Il comprend des obligations positives de justice, visant à créer des institutions économiques et politiques globales qui créeront des opportunités pour les groupes vulnérables de protester contre le préjudice ; il exige également un engagement de venir en aide aux personnes désespérées, ne serait-ce que parce que l'inaction et l'indifférence peuvent s'avérer une atteinte grave à l'estime de soi (Linklater, 2006, p. 298).

En somme, dans cette section, bien que les approches de Rawls, de Singer et de Pogge s'opposent en termes de procédure à suivre pour faire du bien aux démunis de la planète, elles se rejoignent, finalement, sur un point essentiel : offrir des possibilités pour une éthique globale à travers ce que nous pourrions appeler « le fait d'aider ». Une telle obligation de justice postule dans sa teneur une vie humaine décente, partout dans le monde. Et cela revient à reconnaître en propre le droit à la vie, à la dignité, à la sécurité, etc., à toutes les personnes humaines, où qu'elles se trouvent.

Conclusion

Nous venons de traiter dans ce chapitre de la dimension éthique fondamentale de l'action humanitaire. Pour ce faire, nous en avons dégagé deux approches. La première aborde l'action humanitaire comme relevant d'une obligation *sui generis*. Cette obligation peut être pensée comme un devoir imparfait, et alors l'action des acteurs n'est pas moralement déterminée. L'obligation peut aussi être pensée comme un devoir parfait, un impératif catégorique, et alors les acteurs sont moralement sommés d'agir.

La seconde approche, appuyée sur les thèses éthico-humanitaires de Rawls, de Singer et de Pogge, fait de l'action humanitaire une éthique des droits humains à portée universelle. Cela veut dire que de l'action humanitaire en tant qu'obligation morale dans son cadre idéal émergent deux conceptions indissociables de l'humanité, comme le reconnaît Didier Fassin (2010) : une humanité comme à la fois « une demande de droits et une attente universelle » (Fassin, 2010, p. 9), et une humanité comme ce que nous pourrions appeler « une passion pour Autrui » dans son contexte de vie difficile. C'est-à-dire que l'action humanitaire est elle-même l'espace où le sujet victime est rétabli comme sujet universel de droit non seulement en tant que sujet humain propre, mais aussi en tant que produit d'une expérience de vie. Elle est en elle-même ce qui restaure la dignité humaine de l'être-victime de façon pleine et entière après une catastrophe humanitaire. C'est ce qui, dans une crise humanitaire, fonde son rapport avec la victime : il y a ici l'idée d'un « contrat implicite »

entre l'acteur humanitaire et la victime. Didier Fassin (2010) fait découvrir dans cette approche deux grands gestes : le premier geste renvoie au « partag[e] d'une même condition (appartenir à l'humanité) » par un « ensemble d'êtres humains » (Fassin, 2010, p. 8 et 9); le second est un « mouvement affectif » porté vers « ses semblables » : c'est à la fois « une obligation d'assister et une attention pour l'autre » (Fassin, 2010, p. 8 et 9). En conséquence, l'action humanitaire est dans son cadre idéal une sorte de promesse en termes d'obligation morale d'aider les victimes des crises humanitaires (catastrophe naturelle, guerre, famine, etc), d'une part; d'autre part, en termes de construction du sujet victime comme une figure universelle de droit. C'est, selon nous, de cette promesse que se dégagent « les quatre grands principes d'humanité, d'indépendance, d'impartialité et de neutralité » (Belli et Quadrelli, 2011) qui ont pour visée d'encadrer éthiquement l'humanitaire en situation, bien qu'il arrive que le principe de neutralité soit contesté par certains acteurs en raison de son effet inhibiteur sur ce qu'ils considèrent comme « les tenants et les aboutissants idéologiques » de l'action humanitaire (Quadrelli, Colt, Garcia, 2011; Etxebarria, 1999).

Malgré cet ancrage théorique, dans son contact avec le terrain (sa dimension pratico-pratique), l'humanitaire en action se vide de sa substance morale ou s'éloigne de sa dimension éthique fondamentale. Il devient « imparfait », comme le qualifient Pandolfi et Corbet (2011). C'est-à-dire qu'il conserve précieusement ses principes directeurs tout en rendant floues ses lignes d'action. Sa promesse fondée sur l'impératif moral d'aider l'autre souffrant ou la victime et de restaurer sa figure universelle de sujet de droits n'est pas tenue. Peut-on parler, dans ce cas, de « crise » de l'action humanitaire ? Peut-être pas, mais il s'agit d'une situation où, dans sa phase pratico-pratique, l'humanitaire est le lieu d'injonctions paradoxales qui dévoilent le « vide éthique » qui caractérise son action. C'est cette question qui fera l'objet de notre analyse dans le deuxième chapitre.

CHAPITRE 2

L'HUMANITAIRE EN SITUATION, SA FORME D'EXCEPTION ET LA QUESTION DES DROITS HUMAINS

INTRODUCTION

Après les considérations analytiques sur le cadre moral fondamental de l'humanitaire en action du premier chapitre, il nous revient d'analyser la manière dont l'humanitaire insère ce cadre dans la dynamique de l'aide sur le terrain. Cette analyse nous permettra de répondre à deux de nos objectifs secondaires consistant non seulement à faire ressortir l'ambiguïté qui entoure l'humanitaire en situation, mais aussi à « lever le voile » sur sa complicité avec ce à quoi il s'oppose du point de vue de sa dimension morale fondamentale. Autrement dit, ce chapitre cherchera à débusquer l'écart existant entre la dimension éthique de l'humanitaire et sa phase pratico-pratique, c'est-à-dire son déploiement, sa circulation sur le terrain de l'aide. En ce sens, il montrera comment l'humanitaire en situation se sépare de ses idéaux moraux fondamentaux en diluant la figure de la victime en tant que sujet universel de droit. Cette faille ne sera pas perçue dans notre analyse comme une forme d'entrée en crise de l'humanitaire, comme nous l'avons souligné plus haut, mais plutôt comme sa configuration normale dans son contact avec le terrain. « Qu'est-ce qui rend normale cette configuration "inédite" ? », peut-on se demander.

Pour tenter de répondre à la question posée, nous divisons ce chapitre en deux grandes sections. La première porte sur les pratiques d'intervention de l'humanitaire. Nous entendons expliquer ces pratiques en subdivisant cette section en trois parties.

La première partie situe la dynamique de l'aide dans une perspective émotionnelle et affective afin de faire comprendre comment « le poids de la pitié » (Shawcross, 1985) pèse sur les interventions. En mobilisant les topiques de Luc Boltanski (2007), une telle partie permettra de répondre à la question suivante : qu'est-ce que l'humanitaire nous dit dans ses pratiques? La réponse à une telle question mettra en évidence la logique narrative qui soutient l'humanitaire en situation. La deuxième partie part de ce cadre narratif de l'humanitaire pour faire apparaître les multiples entremêlements de l'aide. Notre analyse porte, dans ce cas, sur la difficulté de savoir à quel type de victime profite véritablement l'aide. La troisième partie se fonde sur les deux premières parties pour expliquer comment l'humanitaire en situation arrive à normaliser une certaine forme de solidarité profonde entre des éléments épars et contradictoires sur son terrain d'action. Nous appelons ce processus de normalisation : forme d'exception.

La seconde section montre que la victime⁵, en cherchant à s'affranchir de cette forme d'exception, entre paradoxalement dans la logique d'action de l'humanitaire. Cette section est composée de deux grandes parties. La première partie traite spécifiquement des figures de résistance qui rythment le terrain de l'aide. La seconde souligne comment cette sorte d'infidélité à la logique d'action de l'humanitaire de la victime ne le situe pas pour autant dans ses marges; elle tient de la nature même d'une forme de complicité entre l'humanitaire et son contraire ou son double que l'on pourrait identifier comme les principales forces en présence : les acteurs politiques, économiques, internationaux, etc.

⁵ Dans notre travail de recherche, le mot « victime » ou « l'être-victime » sert à décrire des populations affectées après une catastrophe naturelle ou politique. Ce mot renvoie donc aux bénéficiaires de l'aide humanitaire, aux réfugiés, aux déplacés, bref aux vies précaires ou aux « malheureux de la planète » pour reprendre une expression de Didier Fassin qui y est consacrée.

2.1 HUMANITAIRE ET PRATIQUES D'INTERVENTION

Cette section se penche sur les pratiques d'intervention de l'humanitaire en combinant précisément les manières confuses de dire la souffrance de l'autre sur le terrain de l'aide et les formes indistinctes entre le geste de l'acteur humanitaire et d'autres actions qui devraient en principe s'y opposer. Il s'agit de montrer que les pratiques d'intervention de l'humanitaire sur le terrain repose sur un double paradoxe : premièrement, un paradoxe par rapport au « mode de raconter » la souffrance de l'autre au nom de l'autre, mais sans l'autre; deuxièmement, un paradoxe par rapport au souci de redonner à l'autre sa dignité humaine dans la dynamique de l'aide et à la négation ou à l'invisibilité de cette dignité. Nous soutenons que ce double paradoxe constitue la forme pratique normale de l'aide humanitaire.

2.1.1 Humanitaire en situation et sa logique narrative

Dans son article « Les droits de l'homme et la politique de la pitié » (2001), Bruno Karsenti soutient que ce qui fait l'essence de l'être-victime, c'est le contexte dans lequel son corps souffrant suscite la pitié. Ce corps suscite l'attention des acteurs humanitaires parce qu'il fait l'objet de pitié. Son humanité se définit à l'aune de ce registre affectif que son contexte de vie incarne. De ce point de vue, l'humanitaire en situation situe la figure de la victime dans un cadre de « détermination affective particularisante » (Karsenti, 2001). Karsenti nomme « humanitarisme » cette forme d'action qui, sur le terrain, « fait jouer la souffrance présente comme seul critère de légitimité de l'intervention » (Karsenti, 2001, p. 45). Ainsi, ce que « l'humanitaire universalise dans l'humain, c'est sa seule dimension de vivant-souffrant » (p. 47). Cette manière de mettre en action la pitié donne lieu à « deux formes narratives » que Luc Boltanski (2007) présente comme les cadres émotionnels et affectifs de l'intervention humanitaire et qu'il appelle la topique du sentiment et la topique de la dénonciation (Weissman, 2013).

La topique du sentiment constitue une possibilité par laquelle « la pitié se spécifie en attendrissement [...] et oriente l'attention vers la possibilité d'une bienfaisance accomplie par un bienfaiteur » (Boltanski, 2007, p.148). L'acteur humanitaire situe son action dans cette logique d'attendrissement en prenant le pli de la « bienfaisance en action » : « un infirmier au chevet d'un enfant décharné, des logisticiens organisant des distributions de nourriture au milieu d'une foule de démunis, un médecin pansant les plaies d'un blessé, etc. » (Weissman, 2013, p. 226). En ce sens, la souffrance de la victime est représentée sous la forme d'un spectacle où « la sympathie du spectateur [est dirigée] vers l'acteur humanitaire » (p.226). Cette mise en scène de l'émotion de l'acteur humanitaire conditionne l'être-victime dans son statut de victime absolue : il est sur la scène humanitaire un être sans histoire, absent dans le processus de prise en charge de sa situation; il ne fait que l'objet de « l'attendrissement » (Boltanski, 2007) d'un bienfaiteur. Suivant cette topique, en se basant sur la pitié⁶, l'humanitaire en situation confisque au sujet victime la possibilité d'être en mesure de se prendre en charge, d'être « porteur d'une signification collective qui le caractérise en propre comme sujet [universel de droits] » (Boltanski, 2007, p. 44) : « organisation de l'habitat, gestion des déchets, surveillance nutritionnelle, approvisionnement, dépistage des épidémies, tout est pensé du point de vue des pourvoyeurs ; les victimes ne sont plus que des “bénéficiaires” » (Brauman, 2001, p. 4). Ainsi, l'élimination de l'histoire propre de l'être victime (Weissman, 2013) et l'effacement de sa présence dans sa propre cause par la topique du sentiment introduisent sur la scène humanitaire ce que Weissman nomme un « pouvoir d'occultation » de la vraie situation de la victime. Ce pouvoir se manifeste en mettant ensemble le normal, qui est la situation humanitaire à proprement parler, et l'anormal qui est l'instrumentalisation de cette situation à d'autres fins dans la construction narrative du spectacle de la souffrance. C'est, à titre

⁶ L'auteur ne définit pas la notion de pitié dans son texte, mais il se réfère sommairement au sens que Hannah Arendt lui attribue dans son *Essai sur la révolution* (Arendt, 2012). Selon Arendt, la pitié se distingue de la compassion. Il y a de la pitié quand on s'afflige des souffrances d'autrui « sans être atteint dans sa chair », alors que la compassion est le fait d'« être frappé des souffrances d'autrui comme si celles-ci étaient contagieuses » (Arendt, 2012, p. 400). Si, chez Arendt, la compassion est une souffrance partagée, la pitié ne l'est pas. Cette distinction est importante pour mieux situer les différentes perspectives affectives ou émotionnelles qui traversent toute la sphère de l'humanitaire en situation. Nous reviendrons sur la dimension compassionnelle dans le troisième chapitre.

d'exemple, le fait d'oublier ou de banaliser une crise humanitaire pour des raisons politiques ou autres.

La topique du sentiment traduit le sens de ce que nous pourrions appeler ici une « pitié ontologique » : non seulement l'être-victime est perçu uniquement dans sa condition de victime à qui un bienfaiteur tend les bras, mais il est aussi mis au ban de son propre malheur à tel point qu'il peut voir que sa situation devient tout naturellement la cause d'un autre, qui n'a pas connu, pour autant, sa souffrance. C'est ce que, dans le vocabulaire de l'humanitaire, on appelle la « victime oubliée ». Son humanité se résume à l'action d'un bienfaiteur qui instrumentalise sa souffrance. La victime ne fait que subir le « poids de la pitié » (Shawcross, 1985) que sa souffrance a suscité, c'est-à-dire le poids du paradoxe émotionnel qui entoure sa situation de souffrance. Une telle topique s'inscrit dans une approche que Michael Schloms (2005) appelle « approche affective⁷ ». Il la décrit dans ces mots :

L'approche affective est une réaction émotionnelle plutôt qu'une stratégie délibérée. Dans une telle perspective, il faut se concentrer uniquement sur les personnes affectées par la crise et leur besoins humanitaires. Cela implique que les facteurs politiques ainsi que les principes de l'action humanitaire soient mis à l'écart, comme l'a dit l'ancien président américain Reagan : « un enfant affamé ne sait rien du politique ». Ce qui compte est la relation entre celui qui fournit l'aide et celui qui la reçoit. L'acte de fournir de l'aide est perçu comme un acte de pitié et de charité plutôt qu'une réponse à un droit à l'assistance du bénéficiaire. (Schloms, 2005, p. 9)

La topique de la dénonciation se situe sur un autre plan, bien qu'au bout du compte, elle reproduise le spectacle de la souffrance de l'être-victime dans un autre sens. En effet, selon la perspective de Boltanski, cette topique est la pitié qui « se dote des armes de la colère » (Boltanski, 2007, p. 113). Cela veut dire que, contrairement à la topique du sentiment, elle ne se concentre pas seulement sur le geste du bienfaiteur; elle « se détourne de la

⁷ Dans son article « Le dilemme inévitable de l'action humanitaire » (2005), Michael Schloms définit à la suite de l'approche affective, l'approche introvertie qui « définit les besoins humanitaires d'une population » non seulement « selon des critères physiques », comme l'entend l'approche affective, mais aussi « selon des critères économiques ». Toutefois, malgré cette nuance, cette approche ne se dissocie pas pour autant de la topique du sentiment.

considération déprimante du malheureux et de ses souffrances pour aller chercher un persécuteur et se concentrer sur lui » (Boltanski, 2007, p. 114). Le spectacle de la souffrance de la victime ne s'inscrit plus dans une logique visant à « diriger la sympathie du spectateur vers l'acteur humanitaire » (Weissman, 2013, p. 226), mais plutôt « à exalter l'indignation et la colère du spectateur appelé à se mobiliser pour encourager les sauveurs potentiels (États puissants, organisations internationales) à traquer, neutraliser et punir les coupables » (Weissman, 2013, p. 227). Mais cette manière de dire la souffrance de l'autre sur la scène internationale n'empêche pas d'essentialiser le corps de la victime comme un corps strictement de souffrance. La mise en récit de cette souffrance institue dans l'espace humanitaire une forme de pouvoir symbolique capable d'« imputer les responsabilités via la construction d'une chaîne de causalités reliant le sort de la victime à l'action d'un persécuteur ou à l'inaction d'un sauveur » (Weissman, 2013, p. 227). Grâce à ce pouvoir, l'acteur humanitaire devient la seule voix audible sur la scène internationale qui soit en mesure de réclamer une « intervention militaire » pour sauver les victimes d'un conflit armé tout en nommant les coupables ou en fustigeant le laxisme des sauveurs potentiels (Weissman, 2013, p. 227). C'est aussi par ce pouvoir symbolique que l'acteur humanitaire « construi[t] des victimes idéales » (Corbet et Pandolfi, 2011) et peut aussi condamner à l'oubli de vraies victimes. La « légitimité [de ce pouvoir] repose sur le désintéressement et l'impartialité qu'on lui prête, mais aussi sur la maîtrise d'un savoir propre qui l'autorise à discriminer entre “véritables” et “fausses victimes”, ou à “évaluer leur degré de victimisation” » (Weissman, 2013, p. 228). De ce point de vue, cette autorité de l'acteur humanitaire sur le terrain de l'aide objective la souffrance de la victime et « authentifi[e] sur la scène internationale le statut de la victime, voire du persécuteur ou du sauveur » (Weissman, 2013, p. 228). La topique de la dénonciation en appelle dans sa teneur à « l'approche extravertie » de Schloms, bien que, comme nous venons de le montrer, elle prenne une autre forme sur le terrain.

L'approche extravertie se concentre sur l'environnement politique de l'aide, qui est déterminé par des intérêts politiques du côté bénéficiaire et du côté donateur. Selon cette approche, une organisation humanitaire devrait, d'une manière active, influencer

les décisions politiques si ces dernières ont des effets négatifs sur le travail humanitaire (Schloms, 2005, p. 10).

Dans son article « L'éthique de l'action humanitaire » (2013), Fabrice Weissman précise comment ces topiques - topiques du sentiment et de la dénonciation - sont mobilisées dans la dynamique de l'aide pour transformer ce qu'il appelle la crise humanitaire en « spectacle moral centré sur la souffrance de la victime » (Weissman, 2013, p. 226). Sur le terrain de l'aide, les victimes ne sont pas perçues comme des êtres partageant une humanité commune au nom des droits humains, mais plutôt comme des corps de souffrance exposés à des regards venant de loin. En ce sens, les deux topiques, du sentiment et de la dénonciation, servent à donner une « structure » à la pitié sur la scène humanitaire en y introduisant ce que Boltanski nomme l'« émotion d'acteur » (Boltanski, 2007, p. 113) comme cadre à partir duquel la situation des victimes fait sens.

Dans cette perspective, ces deux formes narratives de l'humanitaire en situation, que sont la topique du sentiment et la topique de la dénonciation, instituent sur le terrain de l'aide la condition de victime comme moyen par lequel l'être souffrant confirme sa présence au monde. Cette double façon de rendre bavarde la souffrance de l'autre (Erner cité par Truchon, 2007, p. 222 et 228) participe de sa possible utilisation à d'autres fins (p. 222 et 228). Et, « dans un tel système, les victimes courent le risque de devenir des figurants de la vie » (Brauman cité par Truchon, 2007, p. 231). En ce sens, le corps souffrant ou victimaire constitue, dans sa substance, ce que nous pourrions appeler « la ressource ambiguë » de la dynamique de l'aide humanitaire : ce n'est pas l'humanité de l'être-victime qui conditionne le fait d'aider, mais son « statut d'être victime » ou le spectacle de la souffrance que son corps offre.

Par ailleurs, ces deux topiques de l'humanitaire en situation instaurent une sorte d'« inégalité ontologique », pour reprendre le mot de Fassin, entre l'acteur humanitaire et la figure de la victime sur le terrain de l'aide. Cette inégalité ne repose pas uniquement sur la différence « entre la vie nue [de la victime] qu'il s'agit de secourir et la vie qualifiée [de l'acteur humanitaire] que l'on met en jeu librement » (Fassin, 2010, p. 296), mais aussi sur

la possibilité d'effacement de l'histoire de la victime ou de l'instrumentalisation de son corps souffrant sur le terrain de l'aide. Autrement dit, soit son corps est l'objet d'une construction ou d'une saisie où toute son histoire s'estompe, soit la prise en compte de sa situation transforme son corps en un lieu de « bruit et de tapage » (Erner, cité par Truchon, 2007, p. 228). Il s'agit ici de la transformation de la souffrance de l'être victime en spectacle pour que sa souffrance soit universellement reconnue. Se pose, dans cette inégalité, le problème du principe de commune humanité qui sous-tend l'humanitaire en action en termes de garantie de la dignité du sujet victime et de reconnaissance ou de protection de ses droits.

Ces deux topiques de l'humanitaire en situation, qui réduisent la souffrance des victimes à celle de leurs corps (Pandolfi et Corbet, 2011), ont non seulement pour effet d'engendrer une confusion quant aux lignes d'action de l'humanitaire, mais contribue aussi à la normalisation de ce flou. C'est ce que nous allons analyser dans les lignes suivantes. Dans un premier temps, nous montrerons que l'humanitaire confond son action sur le terrain avec d'autres actions. Et nous soulignerons comment cette confusion consacre « une perte de sa pureté morale ou de son indépendance » (Fassin, 2010, p. 288). Dans un second temps, nous tenterons d'expliquer comment ce flou de lignes parvient à transformer l'humanitaire en une forme d'exception sur le terrain de l'aide. Une telle explication nous permettra de rendre compte du fait que les acteurs humanitaires agissent suivant les fluctuations inédites que leur impose le terrain, ce qui octroie paradoxalement à leur action un caractère d'indétermination.

2.1.2 Confusion des lignes d'action de l'humanitaire

C'est au travail de Marcos Ferreiro sur l'humanitaire en action que nous devons le concept de « confusion des lignes » ou « flou des lignes ». Dans un article intitulé « Blurring of lines in complex emergencies : consequences for the humanitarian community » (2012), Ferreiro fait ressortir le sens de ce concept dans les pratiques des acteurs humanitaires sur

le terrain de l'aide. En effet, il montre comment les objectifs de l'humanitaire en situation fondés sur la neutralité, l'impartialité, la non-discrimination et l'indépendance des acteurs humanitaires se joignent aux objectifs d'autres forces en présence dont l'impératif politico-militaire, par exemple. Or, si certains acteurs humanitaires refusent, souligne-t-il, de violer les principes humanitaires au nom des objectifs politiques ou militaires, d'autres estiment qu'il faut aller au-delà de l'impératif proprement humanitaire en vue de s'attaquer aux problèmes fondamentaux des « sociétés brisées » (*broken societies*) où persistent les crises humanitaires. L'intégration des acteurs humanitaires au système des Nations Unies afin d'augmenter l'efficacité des interventions n'empêche pas que des tensions puissent survenir au sein même de ce système à tel point que des acteurs exigent même une « exception humanitaire » (*humanitarian exception*)⁸ (Ferreiro, 2012, p. 8-9). C'est-à-dire que l'humanitaire en suscitant de nombreuses inquiétudes sur « sa politisation accrue et son esprit partisan » (Ferreiro, 2012, p.8-9) sur le terrain pousse des acteurs à formuler des réserves sur cette intégration. Ainsi, toutes ces formes d'ambiguïtés qui participent, comme nous l'avons évoqué plus haut, du cadre narratif de l'humanitaire en action, sont révélatrices des tensions qui structurent le fait humanitaire sur le terrain de l'aide.

Les tensions sur le terrain transforment l'humanitaire en lieu de confusion, qui met en péril le statut de l'acteur humanitaire de deux manières un peu problématiques sur le plan de l'éthique. La première renvoie au flou de son mandat humanitaire : son travail humanitaire se confond avec les travaux des autres forces en présence; et la deuxième, à son comportement ambigu : son implication dans les conflits locaux, sa recherche de rente (Ferreiro, 2012, p. 22-23). De cette confusion ressortent deux dimensions inextricablement liées de l'humanitaire sur le terrain de l'aide : une dimension politique et une dimension biopolitique. Ici, il faut entendre rapidement par « biopolitique » la forme de pouvoir que

⁸ C'est dans cet ordre d'idées que, dans « Le paradoxe humanitaire ? normes et pratiques », Wolf-Dieter Eberwein (2005) reconnaît que « le problème central pour le maintien de l'ordre humanitaire international sera la croissance complémentaire des compétences normatives des ONG par rapport à leurs compétences d'« advocacy » en faveur des principes humanitaires qu'elles pourraient exercer de façon plus audible et efficace aussi bien au niveau national qu'international » (p. 12).

l'humanitaire en action exerce, dans son espace d'action, sur la vie des victimes. Nous reviendrons sur cette définition plus loin.

2.1.2.1 De la dimension politique de l'humanitaire en situation

La dimension politique de l'humanitaire s'inscrit dans ce que Jean-Claude Milner (2004) appelle « l'Autre politique ». Elle est le fait d'une « multiplicité de points d'accord, épars, singuliers » sur « l'intolérable existant » qu'est la situation humanitaire des gens, et sur la réponse que l'on doit apporter en la circonstance (Milner, 2004, p. 47). En ce sens, cette « autre politique », sans être un consensus, est avant tout la combinaison paradoxale de la politique, du militarisme, de l'économie, des médias servant à faire tourner la « roue de l'humanitaire » (Milner, 2004, p. 47) sur le terrain de l'aide.

Dans leur texte, « Zones grises, crises durables, conflits oubliés : les défis de l'humanitaire » (2001), François Grunewald et Laurence Tessier, en analysant la place de l'action humanitaire dans les zones grises où les droits des victimes s'amointrissent systématiquement, font apparaître une certaine ambiguïté dans le fait même d'aider. Ils la déclinent en trois « axes » :

- 1- L'assistance humanitaire comme carburant direct
- 2- La relation « organisations humanitaires – parties au conflit » comme instrument de la légitimation des acteurs de violence
- 3- L'aide humanitaire comme partie prenante aux économies parallèles (p. 334)

Le premier axe soulève la question du détournement de l'aide aux dépens des victimes dans une situation de conflit armé. Grunewald et Tessier l'expliquent en mettant en relief trois éléments importants qui font comprendre comment l'aide humanitaire participe à la perpétuation d'une zone de crise : la captation de l'aide par les acteurs de la violence qui sont sur le terrain au profit de leurs forces armées, la taxation de l'aide pour financer et enrichir les chefs rebelles, et la substitution de l'aide au fonctionnement de l'État.

Certaines parties au conflit sont prêtes à affamer leur population, afin d'attirer l'aide alimentaire de la communauté internationale et de la détourner au profit de leurs forces armées. Ces stratégies prédatrices prennent d'autant plus d'ampleur que la crise dure et que les acteurs de la violence s'organisent. Dans ce contexte, l'aide humanitaire perpétue la crise dans laquelle la survie des victimes dépend de l'aide extérieure. L'injection de nourriture dans un pays risque également de se répercuter sur les prix du marché, déstabilisant l'économie [...]. Mais si l'aide humanitaire n'est pas forcément détournée, son acheminement peut parfois générer des taxes qui financent les activités des factions rebelles et enrichissent leurs chefs. Dans certains contextes de crises chroniques, l'aide étrangère se substitue totalement et durablement au fonctionnement de l'État, et prend en charge les domaines de la santé, de l'éducation, etc. Les ressources ainsi libérées peuvent être réorientées vers d'autres secteurs, notamment celui de l'armement (Grunewald et Tessier, 2001, p. 334).

Par ailleurs, nous pouvons ajouter que le détournement de l'aide peut aussi être effectué dans un autre contexte où il n'y a pas de conflits armés. Dans un tel cas de figure, l'aide humanitaire est instrumentalisée par les médias aux fins de construction des victimes idéales au profit d'intérêts privés (augmentation des chiffres d'affaires des entreprises, restauration de l'image d'une firme, etc.). Il s'agit par-là de jouer sur les principes humanitaires (neutralité, indépendance et impartialité) pour légitimer l'action d'aider et, du coup, gagner en marketing.

Des ONG qui se disent non gouvernementales, neutres, indépendantes et impartiales [...], peuvent dévier de leurs principes ou être instrumentalisées, quand elles manipulent et sont manipulées par les médias. En inclinant le donateur à donner toujours plus (jusqu'à saturation) à des victimes idéales exposées pour leur esthétisme misérabiliste, et qui sont relayées entre deux publicités par des médias aux motivations et publics divers [...]. Aujourd'hui, les bons sentiments sont devenus des enjeux de tactiques marketing bien connus : afficher un « cœur sensible » rapporte plus que réclamer un dialogue réflexif. On a d'ailleurs vu de grandes firmes ou marques « redorer » leur image et leur chiffre d'affaires sous couvert d'une association avec une ONG : tout comme pour les médias, elles se servent de la cause autant qu'elles la servent... et la desservent à long terme en la banalisant (Corbet, 2010, p. 3).

Cette forme de « médiatisation » de l'action humanitaire soulignée par Alice Corbet est perçue par Bernard Hours (1998) comme ce qui constitue la toile de fond de ce qu'il appelle « l'idéologie humanitaire » sur le terrain de l'aide, définie comme « ensemble des

représentations qui provoquent la gestion planétaire (multinationale, étatique, non gouvernementale) des victimes des conflits et des catastrophes (tant naturelles que politiques) et d'une part des exclus des processus de distribution des richesses » (Hours, 1999, p. 1-2). Cette médiatisation répond aux critères de définition des deux topiques évoquées plus haut.

La médiatisation n'est pas un élément externe de l'idéologie humanitaire, c'est une pièce intrinsèque de l'action humanitaire. Une organisation humanitaire qui ne fait pas connaître ses actions est condamnée à une faillite proche ou lointaine car les résultats se comptent moins en vies sauvées qu'en passages à la télévision ou dans les journaux. Dans notre société, seul ce qui est montré acquiert une réalité collective. Dès lors, la médiatisation n'est pas seulement un outil, elle est constitutive de l'idéologie humanitaire en tant que productrice d'émois sélectifs et programmés (Hours, 1998, p. 51).

C'est ainsi que certains auteurs dont Pandolfi et Corbet (2011) voient dans la médiatisation de l'humanitaire un moyen du politique. Et une telle ambiguïté l'expose à la manipulation. Cela dit, en mobilisant de bonnes intentions humanitaires, des groupes politiques peuvent s'attirer le regard des caméras.

Attirer les caméras sous prétexte d'humanitaire, c'est donc forcer les politiques à s'engager – ou à se prononcer – sous couvert de bonnes intentions. Ainsi, l'humanitaire, moyen de faire du politique, se retrouve-t-il à nouveau face à tous les dangers, notamment celui d'être manipulé, et de servir de prétexte pour un groupe à appuyer sa cause. Ces groupes peuvent être certes, constitués de militants d'une même cause, mais ils peuvent aussi venir de divers horizons, avec des motivations différentes, et se rassembler sous la bannière d'« humanitaire » (Pandolfi et Corbet, 2011, p. 470).

De ce premier axe, il résulte que le contexte du terrain fragilise l'aide humanitaire au point de rendre trouble son mode opératoire, surtout dans les contextes difficiles.

Le deuxième axe s'intéresse à la « présence prolongée » de l'humanitaire sur les territoires en crise, qui arrive à donner une certaine légitimité aux groupes de violence. En effet, quand l'humanitaire en situation ne vise plus « l'inclusion à une humanité plus juste par le

droit » (Saillant, 2007, p. 14), il représente, par sa présence « infinie », un véritable enjeu de légitimation des parties en conflit sur le terrain. Il s'agit d'une prise en charge ambiguë et permanente qui parvient, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, à faire émerger une « forme d'État informel » sur le terrain de l'aide.

Lorsque [les parties en conflit] sont laissées dans l'isolement qui accompagne souvent l'oubli, les parties aux conflits font fi des opinions mondiales. Dès qu'elles sont confrontées de façon durable aux efforts de la communauté internationale et aux mouvements des opinions publiques mondiales, ces organisations armées redécouvrent d'un coup la nécessité de se créer une légitimité. Quoi de mieux alors que d'obliger les intervenants internationaux à passer sous les fourches caudines de contraintes administratives et relationnelles donnant ainsi une apparence de réalité étatique à des acteurs de la violence qui en sont souvent dépourvus ? (Grunewald et Tessier, 2001, p. 335).

Le troisième axe de Grunewald et Tessier (2001) montre comment des deux premiers axes découle une économie parallèle nourrissant la crise humanitaire sur le terrain et en même temps désavantageant les victimes. Cette économie de l'ombre se constitue en « une mise en place de systèmes complexes de gestion de la pénurie et des ressources rares » (Grunewald et Tessier, 2001, p. 335), ce qui parvient à transformer l'espace humanitaire en « espace de négociations, de rapports de force et d'intérêts » (Weissman, 2013, p. 222). Dans ce cas, les acteurs humanitaires sont obligés d'être dans un processus de « transactions permanentes » (Weissman, 2013, p. 222) avec les forces en présence. Ainsi, expliquent-ils :

Ces systèmes deviennent souvent mafieux, et les humanitaires sont néanmoins obligés de traiter avec eux. Travailler dans ces contextes veut souvent dire injecter des ressources importantes. Le volume de matériel disponible sur les projets, les gros tonnages de nourriture acheminés et distribués perturbent ces réseaux et redistribuent les cartes, en général dans les mains d'hommes puissants. Les distributions deviennent la cible d'actes de prédation (Grunewald et Tessier, 2001, p. 335).

Si les trois axes de Grunewald et Tessier mettent en relief le flou de l'humanitaire sur le terrain de l'aide – c'est-à-dire ses limites ou frontières poreuses avec l'État, l'économie, les médias, la politique, etc., ils ne font pas ressortir toutefois le lien entre l'humanitaire et le

militaire de manière claire. La prise en compte de ce lien est importante parce qu'elle permet de mieux saisir les différentes figures qui participent de l'ambiguïté de l'humanitaire en situation.

Dans « La zone grise des guerres humanitaires » (2006) et « La militarisation de l'humanitaire : l'exemple somalien » (1993), Mariella Pandolfi et Roland Marchal mettent en jeu la place du militarisme dans le fait humanitaire lorsque sur le terrain un conflit armé persiste. Pandolfi (2006) montre comment, sur le terrain de l'aide, il existe une « imbrication militaro-humanitaire » (Pandolfi, 2006, p. 43), c'est-à-dire une combinaison entre l'humanitaire et le militaire « entendue non plus seulement pour secourir, mais pour prévenir et imposer, selon une logique militarisée, les droits humains » (Pandolfi, 2006, p. 44). Toutefois, il y a des acteurs humanitaires qui ne se taisent pas devant ce « mélange de genre » (Pandolfi, 2006, p. 45), comme Marco Ferreiro l'a aussi mentionné dans son texte cité précédemment (2012). Pandolfi reprend les positions de Brauman et de Ruffin selon lesquels « le glissement entre devoir d'agir et droit d'ingérence [constitue] le risque majeur de légitimation progressive du mélange humanitaire-militarisé » (Pandolfi, 2006, p. 46). Et Ruffin notamment d'y « voi[r] une confusion progressive dans le secteur humanitaire qui apprend et s'habitue à opérer aux côtés des militaires » (Pandolfi, 2006, p.46).

De son côté, Marchal (1993) essaie de saisir le mode d'être de l'humanitaire dans sa relation avec le militarisme sur le terrain dans le conflit somalien. Mais ce qui est essentiel dans son analyse, c'est qu'il montre le mode opératoire de l'humanitaire dans cette confusion de genre. Il souligne comment, dans ce conflit, l'aide humanitaire a joué le rôle d'économie politique des conflits au profit du régime autoritaire et militaire en place, comme l'explique aussi Pandolfi (2006). L'aide humanitaire en « contribuant à l'élaboration d'une culture de l'aide » (Marchal, 1993, p. 2) entre dans la perspective d'une « stratégie politique et militaire » du régime autoritaire somalien. Dans son analyse, il fait ressortir trois dimensions dans le fonctionnement paradoxal de l'aide humanitaire sur le terrain somalien :

Tout d'abord, faute de stratégie politique, à aucun moment la communauté internationale n'a perçu la nécessité du désarmement, quel qu'en eût été la forme, comme un élément essentiel dans les tractations avec les chefs de guerre. Aussi, les combattants qui n'ont pu trouver un emploi dans les circuits humanitaires ont souvent quelque difficulté à voir passer sous leurs yeux un tel pactole sans se servir, d'autant que cette aide est destinée à des groupes sociaux, qu'ils considèrent avec beaucoup de mépris, et que l'absence d'expédition guerrière dispense les clans ou les chefs de faction de leur donner un petit pécule ou de leur promettre un butin. Ensuite, les dirigeants somaliens profitent de l'armistice et de la manne humanitaire pour rembourser leurs financiers, après une très longue et coûteuse confrontation, qui n'a, de plus, pas encore trouvé de conclusion définitive. Cela explique pourquoi les "taxes" ou les détournements de l'aide vont prendre une forme de plus en plus organisée et systématique avec le temps. Enfin, tout le monde estime que l'intervention onusienne préfigure la constitution d'un gouvernement national. Il s'agit donc de mener campagne afin de consolider des alliances et de recruter de nouveaux partisans, c'est à dire de dépenser de l'argent, de multiplier les cadeaux aux elders, d'envoyer quelques camions de vivres dans les bases rurales de son clan, etc. C'est donc une nouvelle fois vers l'aide humanitaire que se tourne ce petit monde (Marchal, 1993, p. 6).

Comme dans la perspective de Pandolfi (2006) et Marchal (1993), d'autres études mettent en lumière le lien entre le militarisme et l'humanitaire sur le terrain de l'aide. C'est le cas de Marc Le Pape (2003) avec son étude sur la République démocratique du Congo où l'aide humanitaire a oublié les victimes pour nourrir les militaires et les miliciens. Marc Laverge et Fabrice Weissman (2003) ont fait ce même constat dans leurs études sur le Soudan où l'aide humanitaire a été sacrifiée à des objectifs purement politiques et militaires aux dépens des victimes. L'étude de Christine Messiant (2003) sur l'Angola a révélé comment dans une sorte de brouillage de frontières les victimes n'ont pas pu profiter de l'aide humanitaire.

Grosso modo, du flou des lignes de l'humanitaire en situation émerge, suivant une description de Frédéric Gros, « une série de figures qui agissent simultanément [sur le terrain de l'aide] : le soldat, le mercenaire, l'ingénieur informatique, le responsable de la sécurité, [le milicien], l'acteur humanitaire » (Gros cité par Pandolfi et Corbet, 2011, p. 468). C'est dans cette logique du flou que l'humanitaire en situation revêt une deuxième

dimension sur le terrain de l'aide que nous avons nommée précédemment la dimension biopolitique de l'action humanitaire.

Cette dimension biopolitique se trouve étayée dans des travaux de Michel Agier (2008, 2014) sous le vocable de l'« encampement du monde ». Elle fait comprendre que l'humanitaire dans sa logique du flou participe « au nom des droits humains » (Agier, 2004, p. 235) à placer les victimes de la planète dans un espace-autre où elles expérimentent la vie nue. Cette dimension met en relief comment le flou des lignes de l'humanitaire en situation parvient à concevoir le corps de la victime comme un intolérable à gérer. La gestion de l'intolérable, telle est donc la visée que l'humanitaire se donne. C'est ce que nous allons essayer de faire comprendre dans les lignes suivantes en recourant aux écrits des auteurs qui travaillent sur la question.

2.1.2.2 De la dimension biopolitique de l'humanitaire en situation

Dans « Du superflu au sujet. Biopouvoir et politique en situation d'exception » (2012), Michel Agier définit la biopolitique comme un pouvoir direct exercé « sur la vie des personnes confinées dans des espaces et pendant des moments toujours considérés à part » (Agier, 2012, p. 5). Il entend, suivant sa définition, que l'humanitaire en prenant la forme d'une « administration spécifique » sur le terrain utilise ce « pouvoir direct » (Agier, 2012, p. 5) pour confiner dans la relégation une « masse d'individus désocialisés » (Agier, 2012, p. 6) : « réfugiés, déplacés, sinistrés, tolérés, demandeurs d'asile ou migrants clandestins » (Agier, 2012, p. 5). Un tel confinement dans la relégation, bien qu'il soit fondé sur les droits de cette masse d'individus, constitue une négation de ces droits. C'est la gestion des « indésirables » de la planète. Selon Agier, cette façon de « gérer » la « masse d'individus désocialisés » passe par la convocation de « multiples ONG, grandes ou petites, et leurs élans humanistes, compassionnels et réparateurs » (Agier, 2012, p. 6). Et la mise en relation des « élans humanistes, compassionnels et réparateurs » de l'humanitaire en action et du cantonnement des victimes dans des espaces à part un peu partout sur la planète porte le nom de « l'encampement du monde » (Agier, 2011). Deux autres textes de Michel Agier

permettent d'appréhender concrètement cette dimension biopolitique de l'humanitaire en situation : *Gérer les Indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire* (2008) et *Un monde de camps* (2014). L'importance de ces textes est dans ce qu'ils exposent un ensemble d'éléments tirés du terrain de l'aide utiles à l'analyse.

En effet, Agier soutient que sur le terrain, l'humanitaire est « incluse *a priori* dans les stratégies » de gestion des réfugiés (Agier, 2008, p. 55). En cela, son action transforme « les victimes en des hordes de sans-lieux » dont « l'accès aux droits de l'homme se fonde sur l'anonymat : la souffrance seule fonde en dernière analyse leur maintien en vie par l'action d'un tiers humanitaire » (Agier, 2008, p. 223). Il appelle cette relation entre « l'accès aux droits humains » et l'anonymat : l'inquiétante ambiguïté de l'humanitaire en situation. Et la question qui est sous-jacente à sa préoccupation est la suivante : à quels droits humains universels ces victimes ont-elles effectivement accès? (Agier, 2008, p. 225). C'est dans son analyse de la forme-camp qu'il montre qu'au nom des droits humains l'humanitaire « gère » dans tous les coins de la planète des « figures de l'indésirable » que sont les victimes de catastrophes naturelles, de guerres, etc. À cet effet, Agier distingue quatre types de camps : « les refuges auto-organisés, les centres de tri, les camps de réfugiés proprement dits, les réserves non protégées » (Agier, 2008, p.64).

1- Refuges auto-organisés

Agier définit les refuges auto-organisés comme « des cachettes ou des abris provisoires en forêt (campements) ou en ville (squats), des lieux de repos ou d'attente entre deux postes frontières, où l'on reste quelque temps, prêt à partir » (Agier, 2008, p. 64). Ces espaces informels sont caractérisés par des conditions de vie précaires, l'absence de la loi, « l'invisibilité » (Agier, 2008, p. 64). Toutefois, bien que ce soient des espaces auto-organisés, Agier y décèle la présence de l'humanitaire qui donne à ces vies précaires une place dans le monde, malgré l'invisibilité qui les caractérise : « quelques tentes, parfois des distributions de nourriture en cas d'urgence, éventuellement les visites éparses, quelques

heures par semaine ou par quinzaine, d'agents de santés d'une organisation médicale » (Agier, 2008, p. 64). Selon lui, cette présence de l'humanitaire vise à « gérer » ces « espaces de désolation » (Agier, 2008, p. 65). Autrement dit, l'humanitaire a pour objectif d'octroyer à ces espaces une certaine possibilité d'être dans la durée et de se définir comme ces hors-lieux où apparaissent des corps-autres : non seulement des réfugiés à proprement parler, mais aussi des « exilés non encore reconnus dans une catégorie institutionnelle (ni réfugiés, ni migrants, ni demandeurs d'asile, ni même “sans-papiers”), c'est-à-dire littéralement sans-État » (Agier, 2008, p. 67). Ainsi, la gestion de tels espaces par l'humanitaire ne se fonde pas sur l'humanité de la victime, mais sur sa souffrance ou sa vie précaire en vue de continuer à le garder dans sa même condition de vie ou de victime. Ce n'est que sa condition de vie précaire qui lui donne une place au monde.

2- Les centres de tri

Les centres de tri, contrairement aux refuges auto-organisés, « sont sous le contrôle direct des administrations nationales (ministère de l'Intérieur ou autres, en charge des migrations), des institutions policières, des agences onusiennes et/ou des organisations d'assistance humanitaire » (Agier, 2008, p. 75). Selon Agier, « centres de transit, zones d'attente, centres de réception, de rétention ou de détention » sont tous des espaces qui remplissent la fonction de « centres de tri » dans le processus de l'encampement. C'est dans ces espaces, qui participent de la gestion des flux des malheureux de la planète, que s'exercent « les pratiques de sélection, d'expulsion et d'admission ». Cela veut dire qu'ils permettent de dire quelles sont les victimes qui doivent être protégées ou non. Le tri porte le plus souvent sur le « corps altéré et souffrant » (Fassin, 2000) de la victime : plus le corps de la victime est souffrant, plus cette victime a de chances d'être protégée. La reconnaissance de la souffrance du corps de la victime comme critère de sa prise en charge constitue ce que Fassin nomme la « bio-légitimité » (Fassin, 2000, p. 105). Pour Fassin, cette bio-légitimité est ce qui sous-tend la logique humanitaire.

[La bio-légitimité] est au cœur de ce que l'on pourrait appeler la logique humanitaire, laquelle va bien au-delà de la médecine humanitaire qui lui a donné ses lettres de noblesse. Cette logique, à l'œuvre dans les camps de réfugiés du Rwanda ou de déplacés du Kosovo, comme dans les consultations pour pauvres des dispensaires associatifs ou des hôpitaux publics, fait de la vie, voire de la survie, la justification ultime de l'intervention, y compris militaire. Les droits de l'homme, au nom desquels l'urgence de l'action est programmée, sont des droits de l'homme du vivant avant d'être des droits de l'homme du citoyen du monde (Fassin, 2000, p. 106).

Dans ce processus de tri, « l'espace d'intervention, le langage et les actions des institutions onusiennes, humanitaires et policières » se rencontrent, se chevauchent et établissent entre eux des « complicités volontaires ou involontaires, voire de "sombres arrangements" » (Verdirame et Harelle-Bond cités par Agier, 2008, p. 76).

3- Les camps de réfugiés proprement dits

Les camps de réfugiés ou espaces de confinement sont « la forme la plus standardisée, planifiée et officielle » (Agier, 2008, p. 85) des grands ensembles humanitaires. Maintenus à l'écart comme les autres, ils peuvent être perçus comme des espaces ambigus où le provisoire et le permanent s'imbriquent mutuellement.

Pensés à l'origine dans un autre projet que ceux de la simple survie et du simple emplacement provisoire d'une population déplacée et contrôlée, les camps de réfugiés se transforment avec le temps et avec les multiples usages qui sont faits par les occupants eux-mêmes de la ressource que représente l'assistance humanitaire, l'espace de camps et les relations qui s'y développent (Agier, 2008, p. 86)

Dans son étude sur les camps en Haïti, Alice Corbet (2014) rend compte de cette sorte de « paradoxe permanent » en prenant l'exemple du camp Corail.

Corail a été conçu de manière très rationnelle afin de subvenir au mieux aux besoins de l'urgence [après le séisme du 12 Janvier 2010 en Haïti], à partir des recommandations des « toolkits (boîtes à outils) de gestion de camp » qui préconisent les modalités précises de construction et d'organisation des camps : nombre de latrines, de litres d'eau ou de mètres carrés par personne, etc. Mais au fil du temps, cette architecture manquant de flexibilité a donné l'impression aux

habitants de subir une mise en camp plutôt que d'être accompagné sur le chemin de la reconstruction. La première opération de déplacements des personnes en direction de Corail Cesselesse fut organisée en Avril 2010 : Corail était alors un champ de tentes parallèles, longs tubes blancs anticycloniques salis de poussières [...]. [Mais] dès mars 2011, quelques infrastructures durables virent le jour à Corail, avec la création de sanitaires pérennes et l'instauration d'un marché entre deux blocs, mais aussi grâce à des initiatives liées au dynamisme de habitants qui, ne pouvant développer des commerces à l'intérieur du camp, s'approprièrent les alentours avec l'ouverture de boutique et la mise en place de parcours de taps-taps (transport en commun) en direction de la ville (l'agglomération de Port-au-Prince). Alors que le relais de la sécurité passait de la Minustah (casques bleus de la Mission des Nations Unies pour la stabilisation en Haïti) à la police nationale d'Haïti, les ONG transfèrent la gestion du camp en mai 2011 à la commune à laquelle Corail était rattaché administrativement (Croix-des-Bouquets), enclenchant un mouvement de « normalisation » du camp [...]. [Or], les déplacés de Corail, au nombre de 10 000, ont pu croire au début que l'aide humanitaire allait les soutenir à long terme, en leur permettant éventuellement d'accéder à un abri durable ou à la propriété. Mais ils se sont retrouvés enfermés dans un espace normé, ou de multiples tensions se sont dangereusement développées (Corbet, 2014, p. 237-238).

Cette « position ambiguë » (Corbet) dans les camps de réfugiés continue d'interroger les lignes d'action de l'humanitaire sur le terrain de l'aide. En ce sens, Corbet fait remarquer la relation problématique entre ce que l'humanitaire se donne comme impératif moral, le flou dans ses actions (l'intrication du provisoire et du permanent) et les liens qu'il tisse avec les autres forces sur le terrain.

4- Les réserves non protégées

Enfin, les réserves non protégées sont des camps de déplacés gérés par des ONG, locales et internationales qui, au fil du temps, se transforment en réserve non protégées de main-d'œuvre.

C'est la situation d'une agglomération dense et hétérogène de personnes sans ressources, qui ont laissé il y a plusieurs années leurs biens, leur terre, leur emploi à des centaines de kilomètres de là. Complètement disponibles et demandeurs de n'importe quelle activité capable de les faire revivre comme simples citoyens, leur fragilité sociale est aussi importante que celle des réfugiés, même si le fait de n'avoir pas quitté leur pays les rend un peu moins « étrangers » par rapport à

l'environnement des camps. En dehors des problèmes de sécurité physique proprement dite dans un contexte violent, l'absence de protection juridique et sociale transforme les camps de déplacés en de véritables réserves non protégées de main-d'œuvre, à la fois docile et forte (Agier, 2008, p. 92).

Ces quatre formes d'encampement témoignent de la dimension biopolitique de l'humanitaire en action qui peut être comprise comme la forme achevée de son ambiguïté sur le terrain de l'aide. C'est-à-dire que l'humanitaire en situation est cette morale en action qui agit à la fois au nom des droits humains et de son contraire : « [Les réfugiés, déplacés, etc.] sont soignés [au nom des droits humains] et en même temps maintenus à l'écart, placés pour une durée indéterminée dans des camps, des centres de transit, des zones d'attentes et autres formes de hors-lieux, dès lors qu'ils sont effectivement repérés et contrôlés » (Agier, 2004, p. 122). Ainsi, le propre du placement des victimes dans les camps au nom de leurs droits est « de signifier l'absence de [leurs droits] » (Brossat, 2008, p. 6).

En conclusion, ce que les dimensions politique et biopolitique de l'humanitaire en situation révèlent c'est comment le flou des lignes de l'humanitaire falsifie le mandat des acteurs sur le terrain. Tantôt l'humanitaire agit comme un bras politique, médiatique, économique et militaire; tantôt comme un dispositif de gestion des corps indésirables où se confondent paradoxalement la politique, l'humanitaire, l'économie, la police et les droits humains. Si la première dimension permet de rendre compte de ce flou de lignes comme étant une combinaison paradoxale d'un ensemble de « faits contradictoires, épars » sur le terrain de l'aide, la deuxième met en exergue comment cette masse de faits épars parvient à se transformer en dispositif normatif sous forme de grands ensembles que sont les camps. Autrement dit, la dimension biopolitique de l'humanitaire nous déplie ce qui advient comme norme de la rencontre paradoxale des faits politiques, économiques, etc., dans l'espace humanitaire. En gros, ce que l'on peut considérer comme la réalité empirique de l'humanitaire ou son mode d'expérience sur le terrain de l'aide : c'est son usage du flou. De cet usage adviennent de multiples interactions, des alliances entre des éléments autrefois séparés qui se normalisent et qui, du coup, soulèvent « le problème éthique en soi » ou

« constitutif » de la forme paradoxale de l'humanitaire en situation. C'est la normalisation de cet « usage du flou » sur le terrain qui fera l'objet de notre analyse dans les lignes qui vont suivre.

2.1.3 Exception et humanitaire en situation

Le flou des lignes d'action de l'humanitaire sur le terrain de l'aide dans sa double dimension proprement politique, d'un côté, et biopolitique, de l'autre, nous conduit à recourir de prime abord à un concept philosophique développé par Agamben qu'il appelle « exception ». « L'inquiétante ambiguïté » (Agier) de l'humanitaire en action en dit long sur ce que l'on peut considérer comme une situation d'exception⁹, problématique sur le plan éthique. Pourquoi? Parce que chez Agamben (2015), la notion d'exception montre la possibilité d'effacer toute distinction entre des éléments pourtant contraires. Elle permet de découvrir que le droit et le non-droit, le dehors et le dedans peuvent se solidariser profondément au point de devenir nettement indistincts. Il est à comprendre, dans ce cas, qu'une action qui se fonde sur un principe ou une règle peut se retrouver en conformité avec d'autres actions qui contredisent ou vident de sa substance la règle qui la sous-tend. Mais « cela ne signifie pas que la règle ne se maintient plus qu'en tant qu'armature du vide, mais plutôt que se forment des systèmes d'interactions, des circuits dans lesquels, constamment, l'exception se branche sur la règle » (Brossat, 2008, p. 17). Qu'est-ce que cela nous dit? Une chose : la possibilité de rendre indistincts un principe ou une règle qui fonde une action et le dispositif d'exception qui invalide cette règle. Ce dispositif peut se définir, suivant le contexte, comme des pratiques de mise à l'écart, de confinement, de violence, de discrimination, de corruption, d'injustice, etc. Mais il ne vient pas du dehors; c'est dans le corps du principe ou de la règle qu'il « prend racine » (Brossat, 2008, p. 13).

⁹ Selon Giovanna Cavatorta, le courant de l'exception n'est pas propre à Giorgio Agamben. On le retrouve aussi chez Hannah Arendt et Walter Benjamin (Voir Giovanna Cavatorta, 2012).

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la règle se constitue comme règle parce qu'elle reste en relation avec le dispositif d'exception ou parce qu'elle est, tout court, exception (Agamben, 2015, p. 25).

En fait, l'indistinction entre la règle qui est sous-jacente à une action et le dispositif d'exception qui rend invalide cette règle dans sa réalité constitue la condition de possibilité qui confère à la notion d'exception d'Agamben une force d'analyse qui s'assoit sur deux éléments : l'effacement des frontières entre les choses acceptables et inacceptables, et leur normalisation. L'effacement des frontières entre les choses acceptables et inacceptables s'articule non seulement dans la mise en réseau des éléments qui ont été longtemps en opposition, mais aussi dans le caractère aléatoire ou l'élimination de toute forme de détermination. Il s'agit d'un entremêlement des choses qui ne permet pas de repérer clairement quel principe ou quelle règle détermine telle ou telle action donnée. De cet entremêlement advient une forme de normalisation. C'est-à-dire que le croisement, l'interpénétration, bref la forme indistincte entre les principes et les faits, ou les éléments en présence, parvient à acquérir une acceptabilité. C'est comme si tout devient comme une habitude, un fait banal. Et la transposition du concept d'exception dans le champ d'études de l'humanitaire rend compte de l'indistinction entre l'action humanitaire et des pratiques qui ravissent les droits du sujet victime comme condition de possibilité de la dynamique de l'aide sur le terrain. Cette indistinction s'assoit sur quatre piliers : l'autonomisation de l'humanitaire sur le terrain d'action, la modalisation de l'intolérable, l'universalisation de l'intolérable et la caractérisation de l'être affecté. Le propre de ces piliers est de rendre indiscernables les principes éthiques qui fondent l'humanitaire et le flou de son action sur le terrain de l'aide. Et cela traduit combien la forme d'exception de l'humanitaire en situation porte en elle-même un certain vide éthique.

2.1.3.1 L'autonomisation de l'humanitaire sur le terrain d'action

Dans « Le souverain, l'humanitaire et le terroriste » (2006), Adi Ophir avance l'idée selon laquelle l'humanitaire en situation devient un espace d'injonctions paradoxales. Cela

s'explique par une rivalité entre un ensemble d'acteurs « autour de l'urgence et de la catastrophe (de leur production, de leur conjuration ou de leur prise en charge) » (Ophir, 2006, p. 20), qui n'interdit entre eux ni jeux d'emprunts, ni alliances objectives, malgré « leurs différences criantes » (Ophir, 2006, p.20). Cette façon de s'opposer, d'une part, autour de l'urgence et de la catastrophe pour, d'autre part, s'offrir la possibilité de s'allier objectivement renseigne de prime abord sur le mode opératoire de l'humanitaire en situation : des éléments qui s'opposent, à l'origine, peuvent établir, au bout du compte, une certaine « solidarité profonde » entre eux. C'est ce que Michel Agier appelle « une coprésence dissonante » (Agier, 2013). Par ce mode opératoire, l'humanitaire se défait de toute forme de détermination pour se déployer comme une instance autonome mouvante, réticulaire à l'échelle planétaire. Dans son texte, Ophir en fait la description suivante :

Réseaux transnationaux dépourvus de centre – ou bien ayant un centre, mais aléatoire et temporaire ; modèles d'actions héroïques et bénévoles qui se propagent rapidement à la surface du globe, engendrant nombre d'imitateurs et suscitant l'admiration d'un large public qui ne fait pas lui-même directement partie du contexte ayant suscité les actions en question ; dépense et sacrifice de ressources extraites des circuits réguliers de l'échange commercial et politique, afin de poursuivre un objectif qui est décrit comme plus élevé que les objectifs habituels de l'action économique et politique ; mobilité et pratiques nomades qui permettent de s'installer et de séjourner pour un temps plus ou moins long partout dans le monde mais qui n'empêchent aucunement de manifester un intérêt particulier pour un site donné, soigneusement circonscrit et méticuleusement étudié ; attrait pour la « vie nue » – pour reprendre l'expression d'Agamben – et tendance plus ou moins systématique à dépolitiser le corps des victimes ; équilibre instable maintenu entre les aspects clandestins et spectaculaires de l'opération [...] (Ophir, 2006, p. 23).

Il s'agit là d'une dimension de l'humanitaire en situation qui est négligée dans les analyses. Cette dimension se compose de ses multiples connexions au point qu'il forme ce que Pandolfi appelle une « souveraineté mouvante » (2000). Cette appellation traduit comment l'humanitaire se donne à voir sur le terrain comme une instance autonome qui renferme paradoxalement « les rapports entre les Nations unies et les ONG, entre les "donors", les acteurs humanitaires et les fonctionnaires internationaux, l'interdépendance entre les ONG internationales et les ONG locales, entre l'intervention militaire et la neutralité et l'impartialité humanitaire » (Pandolfi, 2006, p. 54). Cette « souveraineté mouvante » de

l'humanitaire « se déplace de par le monde en légitimant sous la bannière des droits humains l'imposition de [ses] règles et de [sa] temporalité » (Pandolfi, 2006, p. 54). Cela signifie que l'humanitaire en situation est, dans son statut d'exception, un modèle réticulaire de « gouvernance caractérisé par des stratégies de dé- ou re-territorialisation innovatrices » (Pandolfi, 2002, p. 35). Cette « dé- ou re-territorialisation » renvoie au bousculement des espaces d'action de l'humanitaire, leur ouverture à toutes sortes de transactions entre les forces en présence, ou les éléments épars (politique, économie, médias, etc.) qui s'entrecroisent, s'allient et se normalisent. Ainsi, l'action humanitaire s'érige-t-elle en une « forme particulière de gouvernementalité qui s'autolégitime » (Pandolfi, 2002, p. 36).

2.1.3.2 La modalisation de l'intolérable

L'humanitaire en situation comme gouvernementalité autolégitimée et mouvante trace des lignes d'acceptabilité et pose les « modalités de l'intolérable » (Fusaschi, 2010) à partir desquelles la figure de la victime est sommée de faire l'objet d'une prise en charge ou d'une assistance humanitaire. Ces modalités de l'intolérable reposent sur deux types de catalogage : premièrement, la « réduction des trajectoires individuelles, des individus, des hommes, des femmes en corps : corps indistincts, corps déplacés, corps localisés ou [corps souffrant tout court] »; deuxièmement, la définition de ces corps comme « réfugiés, [déplacés], immigrants, clandestins, victimes de chocs post-traumatique, [etc.] » (Pandolfi, 2002, p. 39). Il n'y a que la souffrance qui leur sert de statut de reconnaissance (Cavatorta, 2012). C'est dans cette perspective que « [d]es images de la souffrance se sont diffusées et sont devenues à la fois causes et raisons d'une intervention, induisant que tous ces corps fatigués, blessés, malades, toujours indistincts, sont destinés à être pris en charge » (Pandolfi et Corbet, 2011, p. 469). Cette masse indistincte de souffrants porte le nom de « populations-cibles » suivant le langage de l'humanitaire sur le terrain, « c'est-à-dire des entités abstraites, propres à être dénombrées, cataloguées et ethnicisées » (Pandolfi, 2002, p. 40). De ce point de vue, et contrairement à ce que prétend l'humanitaire dans sa

dimension éthique, ce n'est pas la commune humanité qui motive l'intervention des acteurs humanitaires, mais la souffrance des corps indistincts.

2.1.3.3 L'universalisation de l'intolérable

La prise en charge de la souffrance de cette masse indistincte des corps victimes en tant que figures de l'intolérable participe de ce que Mariella Pandolfi appelle à partir de Milner (2004) une « cosmopolis humanitaire ». La « cosmopolis humanitaire » peut être définie comme l'étendue sans frontières de l'humanitaire (Milner, 2004). Autrement dit, l'humanitaire est « un sans-lieu, dont le centre est partout – partout où c'est nécessaire, partout où un corps humain est en danger – et la circonférence nulle part » (Milner, 2004, p. 48). Maintenant, la reconnaissance de l'être-victime comme sujet de droits à partir de sa condition de victime (Cavatorta, 2012, p.55-56; Fassin, 2000, p.105) s'inscrit dans cette forme d'universel en action « au nom de la sécurité, de l'accueil, du secours ou même des droits humains » (Pandolfi et Corbet, 2011, p. 468). C'est dans cette perspective que la question de la dimension universelle de l'intolérable par rapport à la reconnaissance des droits de la victime semble advenir.

Il y a ici dans la relation entre l'humanitaire comme universel en action, la souffrance de la victime et la reconnaissance de ses droits, un double hiatus: 1) la reconnaissance des droits de l'être-victime en tant que sujet universel passe par l'universalisation de sa souffrance (cette souffrance se reconnaît comme telle parce qu'elle est inscrite dans un universel en action); 2) la prise en charge de la souffrance de l'être-victime ou de sa situation en appelle à la dilution de sa dignité humaine. Cela veut dire que l'humanitaire en situation institue la « vie nue » ou la souffrance de l'autre comme « puissance constituante » qui « participe de la création d'un universel » (Cavatorta, 2012, p. 63) qui, paradoxalement, ignore le sujet victime comme sujet de droit. Pour le dire autrement, la reconnaissance de la figure de la victime comme sujet de droit informe la négation de sa présence dans le monde comme sujet humain universel. Cette information s'opère de deux manières contradictoires. Premièrement, la situation humanitaire de la victime convoque une prise en charge au nom

des droits humains. L'être-victime étant dans sa nature un être humain, cette humanité le situe automatiquement dans l'universel en action comme sujet de droit. Il est du point de vue éthique ce qui atteste l'existence de l'humanitaire. Deuxièmement, la prise en compte des droits du sujet victime ou leur reconnaissance dans le fait humanitaire ne repose que sur sa souffrance ou sa situation humanitaire. Une scission est faite entre sa souffrance et son humanité. Dans ce cas, la reconnaissance de ses droits prend appui sur sa souffrance ou sa situation humanitaire en oubliant son humanité, sa dignité. L'humanité de la victime est dans l'universel humanitaire une absence, un trou ou un vide (Hours, 1998, p. 165). Par conséquent, l'être-victime devient certes un sujet universel de droit, mais sans son humanité sur le terrain de l'aide. C'est une forme paradoxale d'universalisation de l'intolérable au nom des droits humains.

2.1.3.4 La caractérisation de l'être affecté

Pourquoi l'humanitaire se prête-t-il à ce paradoxe? Il est à comprendre que l'espace d'action humanitaire est dans son mouvement un espace muni d'un grand pouvoir de manipulation ou d'affectation. En effet, dans son article sur la crise d'existence de l'acteur humanitaire¹⁰ sur le terrain d'action, François Audet (2011) montre comment l'acteur sur le terrain est placé dans un contexte d'expériences où il est obligé de « reconsidérer les principes qui ont édifié le mouvement humanitaire, tels que, [entre autres], l'indépendance et la neutralité » (Audet, 2011, p. 449). Autrement dit, « la multiplicité des acteurs » opérant dans l'espace humanitaire met l'acteur humanitaire, à proprement parler, dans la situation de prendre le pli du terrain, d'être dans la partialité et dans la non-neutralité sans pour autant se dissocier catégoriquement des principes éthiques fondamentaux de l'humanitaire. C'est tout le paradoxe! De ce point de vue, l'acteur humanitaire se trouve obligé d'arrimer son action à d'autres actions qui, au bout du compte, brouillent son statut sur le terrain – ce qui amène les autres intervenants, et les personnes auxquelles il vient en aide à le voir comme n'importe quel autre acteur ou force en présence. Cette difficulté à se

¹⁰ Tout comme François Audet, nous n'établissons dans notre travail aucune différence entre acteur humanitaire et organisations humanitaires. L'un peut être pris à la place de l'autre sans aucune nuance.

définir authentiquement comme acteur humanitaire sur le terrain de l'aide est perçue par Didier Fassin comme une sorte d'épreuve dans l'acte même d'intervenir : « chaque situation concrète d'intervention humanitaire devient ainsi une épreuve au cours de laquelle les organisations se trouvent confrontées à d'autres acteurs, d'autres logiques, d'autres stratégies et découvrent les difficultés à tenir leur rôle de témoin moral » (Fassin, 2010, p. 258). L'acteur humanitaire est pris dans les mailles des logiques d'action contraires aux idéaux éthiques de l'humanitaire qui devraient guider son action. Il est donc dans une situation d'« être affecté ». Comment expliquer la situation d'affectation de l'acteur?

La notion d'« être affecté », tirée du texte « Being affected » (2012) de l'anthropologue Jeanne Favret-Saada, permet de rendre compte de la faculté qu'a le terrain de bousculer tous les repères d'un être humain, d'un acteur ou d'un sujet pour le mettre dans une situation de manipulation, d'affectation et de modification de ses expériences par l'autre (Esquerre *et al.*, 2004, p. 8). Dans son texte, l'auteure raconte la situation dans laquelle elle a été prise au piège sur son terrain de recherche. S'intéressant au phénomène de la sorcellerie dans le Bocage, elle a été obligée, au fil de sa recherche, de modifier sa vie personnelle et de prendre « place », malgré elle, dans le système sorcellaire (p. 441). Elle a ainsi été « affectée ». Cette affectation ne lui a donné à « aucun moment la possibilité de choisir entre la subjectivation et la méthode objective telles qu'on [les lui] avait enseignée[s] » (Favret-Saada, 1997, citée par Meigniez, 2014), ce qui l'a amenée à faire une anthropologie contre l'anthropologie. Ce qu'il faut retenir de cette expérience d'affectation, c'est que le terrain a le pouvoir de soumettre tout agent à ses caprices de deux manières : premièrement, il le met en situation de mener une action à laquelle il n'a jamais pensé auparavant; il est comme « piégé » par le contexte du terrain; deuxièmement, l'action qu'il mène est prise entre ce qu'il a voulu lui-même et ce que la réalité du terrain lui impose à tel point qu'il arrive à s'insérer dans des logiques d'actions paradoxales.

Ainsi appliquée au contexte humanitaire, la notion d'« être affecté » permet de découvrir dans la réalité du terrain trois facteurs inextricablement liés qui témoignent de la situation

d'affectation de l'acteur humanitaire : son statut paradoxal, son pouvoir négociateur et son impuissance.

Par le premier, le terrain « confère à l'acteur humanitaire un statut paradoxal où, incarné par des organisations transnationales non gouvernementales, il se retrouve substitut de l'État qui donne, comme celui qui reçoit » (Audet, 2011, p. 453). Par ailleurs, agissant sous le contrôle des groupes politiques ou armés, ce même acteur renforce leur assise sur le terrain et leur donne une certaine légitimité (Weissman, 2013, p. 224). Cette affectation statutaire « inscrit [l'action humanitaire] dans les champs de forces plus larges qui sont à la fois ceux de l'action publique, du monde du travail et du militarisme, [...] des administrations gouvernementales, en matière d'aide, voire de politique étrangère, comme dans d'autres domaines » (Simeant et Dauvin cité par Audet, 2011, p. 453). Et à titre de conséquences : « les pratiques d'acteurs ne collent [pas] aux objectifs, aux intentions initiales [...]. Les subjectivités, les contextes, les politiques, les structures et les localités se mélangent, rencontrent de l'impossible et de l'infaisable, rapiècent, rabotent, recréent, bref bricolent » (Saillant, 2007, p. 12). Les repères étant brouillés, l'acteur humanitaire devient à la fois un représentant des gouvernements, un soldat, un groupe rebelle, etc. Ce mélange de genres lui attribue un « statut indéterminé sur les terrains d'intervention » (Pandolfi et Corbet, 2011, p. 470). Et ce statut place l'acteur dans une situation où il est incapable de voir « l'urgence et la longue durée comme des pôles contradictoires », mais comme deux dispositifs qui entrent dans la stratégie de gestion et de contrôle du corps de la victime sur le terrain de l'aide et qui la normalisent (Pandolfi et Corbet, 2011, p. 470).

Par le second facteur, son pouvoir de négociation, l'acteur humanitaire suspend, recontextualise ses principes éthiques suivant les fluctuations des réalités du terrain. Cette suspension ou recontextualisation lui permet de composer dans l'espace humanitaire avec « ministres, leaders rebelles, chef de gangs, gouverneurs, préfets, maires, chefs de village ou de lignage, autorités religieuses, représentant d'un camp de réfugiés, partis politiques, intervenants internationaux (mission politique, forces des Nations-Unies, troupes

occidentales), etc. » (Weissman, 2013, p. 223-224), et d'agir simultanément avec eux (Pandolfi et Alice, 2011, p. 468) au nom de la victime et de ses droits.

Par le troisième facteur, les organisations humanitaires se font voir comme incapables d'assumer leurs responsabilités envers les victimes. Écartelé entre plusieurs logiques d'actions, elles portent « l'ambivalence » de leur espace d'intervention : « on soulignera les scandales financiers [des organisations], les abus de pouvoir, pour prouver qu'au-delà de leurs prétentions elles ne sont pas vraiment "bonnes". [...] Elles ont un double visage, un double discours » (Ngirumpatse et Rousseau, 2007, p. 193). Cette impuissance de l'acteur le pousse à se retourner contre l'être-victime, à le voir comme incapable de s'adapter à la logique concrète de l'aide. Pour lui, ce sont les victimes qui sont les vrais problèmes; elles sont « irresponsables, corrompues, incapables de gérer ou de tirer avantage de l'aide, incompetentes à maintenir des acquis, etc. » (Ngirumpatse et Rousseau, 2007, p. 193). Ce comportement révèle combien l'affectation de l'acteur par la réalité du terrain induit une perte d'équilibre quasiment inquiétante dans son pouvoir d'action. Une telle perte d'équilibre le « condamne à s'inscrire dans une sorte de logique répétitive absurde, une logique d'échec » (Ngirumpatse et Rousseau, 2007, p. 192), en ce sens que l'humanitaire est appelé, constamment, à situer son action dans la dynamique paradoxale du terrain qui, le plus souvent, le condamne à « suturer des plaies qui inévitablement vont se rouvrir faute d'avoir été désinfectées » (Ngirumpatse et Rousseau, 2007, p.192).

Cette disponibilité de l'humanitaire à toutes sortes de choses (la politique, l'économie, le militarisme, les médias, les formes-camps, etc.), au nom de la victime et de ses droits, qui, au travers du prisme de la pitié, lui octroient une « rationalité propre », amène nombre d'auteurs à recourir à l'expression « crise de l'humanitaire » ou « crise de l'existence » de l'acteur humanitaire (Coutu, 2007, p. 114-115). Cependant, les multiples tergiversations de l'humanitaire dans son espace d'action, ses collusions, ses alliances paradoxales, etc., toutes procèdent de sa forme d'exception. L'être-victime en tant que sujet universel de droit fait objet de la « vie nue », c'est-à-dire que c'est de son statut de souffrant, de déplacé, de réfugié, de blessé, bref de victime absolue que lui vient la reconnaissance de certains droits,

mais non de son humanité à proprement parler. Et même là encore, cette reconnaissance de ses droits participe aussi des logiques d'exception : il est des victimes oubliées, des bourreaux pris à la place des victimes (Weismann, 2013; Fassin, 2004; Le Pape, 2003). Ce qui apparaît donc sous la forme d'une crise n'est en réalité que le caractère normal de l'humanitaire sur le terrain de l'aide.

Cependant, des auteurs montrent que des failles se créent dans cette forme d'exception de l'humanitaire sur le terrain, que les victimes refusent de subir leur condition de victime, soit pour émerger comme sujet politique, soit comme mauvais sujet de l'aide. Selon eux, l'être-victime échappe à la logique d'exception de l'humanitaire en action par une forme de résistance que nous pouvons qualifier de « geste d'infidélité ». Ce geste d'infidélité semble recadrer sur le plan éthique l'humanitaire en situation : l'être-victime émerge comme une nouvelle subjectivité en action. Mais à propos de ce point de vue, deux questions nous taraudent : l'être-victime échappe-t-il vraiment par son « geste d'infidélité » à la logique d'exception de l'humanitaire en situation? Sa possibilité de « déranger » ne répond-elle pas à la condition d'exception même de l'acteur humanitaire? C'est à partir de ces questions que nous allons tenter de développer cette seconde section.

2.2 L'ÊTRE-VICTIME, VIE NUE ET DISSENSUS

Nous venons de souligner dans les paragraphes précédents la manière dont l'humanitaire s'institue comme une forme d'exception sur le terrain de l'aide. En devenant une « forme de souveraineté », il arrive à être en même temps sur tous les fronts : il est tantôt la figure de la politique, de l'économie parallèle, des médias, du militarisme, etc.; tantôt, celle de la « forme-camp » où sont cantonnés les malheureux de la planète. Cette façon de concevoir l'humanitaire en situation traduit notre souci de faire comprendre comment il opère sur le terrain de l'aide dans une logique paradoxale qui lui est propre, une logique qui échappe à toute forme de détermination. Dans une telle situation, l'être-victime revêt le statut d'un sujet de droits sans droits. Son humanité n'est jamais pleine et entière; elle est selon les cas

morcelée, niée, oubliée, changeable. L'être victime subit le poids de ce que nous appelons plus haut « la pitié ». C'est dans cette logique d'exception qu'il arrive à faire figure de la « vie nue ».

Pour Agier, c'est dans le monde des camps que la « vie nue » est saisissable. Elle est, de son point de vue, une sorte de « confinement et de mise à l'écart » (Agier, 2008) de la figure de la victime dans l'espace-autre qu'est le camp : « la vie placée dans le ban, un espace d'exception mis à distance du monde commun mais encore sous contrôle » (Agier, 2008, p. 120-121). En gros, la vie nue renvoie, selon Agier, à une humanité niée. André Corten et Vanessa Molina partagent cette conception de la vie nue. Mais ces trois auteurs considèrent qu'il n'y a pas que la vie nue dans l'espace humanitaire, mais aussi des poches de résistance. Là où l'humanitaire en situation s'érige en ordre disciplinaire ou en un lieu où tout se confond, des zones de tension apparaissent. L'être-victime essaye de reconquérir ses droits, de se prendre en charge en devenant infidèle à la forme d'exception de l'humanitaire. Mais cette infidélité est avant tout politique ou sociale. Ce n'est pas à proprement parler la question de la dignité humaine comme fondement du geste humanitaire dans sa portée universelle qui prend place dans l'analyse de ces auteurs, mais celle de la citoyenneté de l'être-victime ou de sa dignité, de son capital social, aux bords de l'humanitaire. C'est de cela dont nous allons discuter dans la première sous-section de cette deuxième partie. La seconde sous-section donnera à voir les limites de la vision dissensuelle de Michel Agier et de ceux qui y souscrivent d'une façon ou d'une autre. À partir de telles limites, nous chercherons à voir comment penser dans le troisième chapitre une « éthique du possible de l'humanitaire en action ».

2.2.1 Figures de résistance et cadre d'exception

Nous traitons dans cette sous-section de la manière dont les deux figures de résistance (sujet politique et mauvais sujet de l'aide) apparaissent sur le terrain de l'aide. Nous tentons de faire le lien entre leur surgissement et les logiques d'actions paradoxales qui se tissent aux abords de l'espace de l'aide. L'idée est de faire comprendre comment le terrain

d'action de l'humanitaire arrive, dans sa forme paradoxale, à composer avec ce qui dérange.

2.2.1.1 « Sujet politique » et camps

Dans son livre *Gérer les Indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire* (2008) et son article « Le camp des vulnérables. Les réfugiés face à leur citoyenneté » (2004), Agier met en relation la question de la citoyenneté de l'être-vulnérable¹¹ et le sens de sa lutte. Il soutient que du lieu de la forme-camp, l'être-vulnérable est en butte à « deux formes d'exclusion de sa citoyenneté : exclusion des sans-lieu à l'échelle mondiale, exclusion des sans-droits – sans droits de citoyen – à l'échelle locale et nationale » (2008, p. 224; 2004, p. 123). Ici, se pose clairement la question des droits humains universels de la victime, mais du point de vue de sa citoyenneté. Dans ce cas, la question est avant tout politique. C'est sous cet angle qu'Agier saisit le mouvement des réfugiés dans les camps.

Considérant le mouvement des femmes réfugiées dans les camps de réfugiés libériens et sierra-léonais, Michel Agier montre comment ces femmes parviennent à mener une action revendicative et à troubler la tranquillité du camp. Elles transforment leur statut de vulnérable en arme de combat en vue de satisfaire leurs besoins. C'est ce mouvement revendicatif comme forme de résistance à la marge de l'action humanitaire sur le terrain qu'Agier explique dans ce long extrait :

Dans le camp de réfugiés libériens et sierra-léonais de Boreah, en Guinée forestière, des femmes réfugiées de Sierra Leone ont manifesté un jour de la fin du mois d'Août 2003. Une cinquantaine d'entre elles se sont regroupées sur la voie principale du camp et, en fin d'après-midi, ont retenu de force des véhicules d'ONG qui se dirigeaient vers la sortie. C'était la saison des pluies : à cette époque, les orages violents et les pluies abondantes durent souvent toute la nuit. Dans le camp, les murs des habitations sont en terre, les charpentes à colombages, et les toits en chaume. En cette saison, les intérieurs sont rapidement mouillés : sol, nattes, matelas, vêtements. [...] D'autres abris subiraient le même sort les jours suivants. Au même moment, le HCR distribuait des

¹¹ Des auteurs comme Michel Agier, Sandrine Revêt et André Corten et Vanessa Molina ne font pas de différence dans leurs travaux entre « victime » et « vulnérable ». Ils utilisent ces termes pour décrire la situation humanitaire des réfugiés, des populations affectées par des catastrophes naturelles, politiques, etc

bâches plastifiées à des réfugiés nouvellement arrivés, venus du Liberia pour la plupart, en laissant les plus anciens, présents dans le camp depuis près de trois ans, sans protection. Un groupe de femmes – exilées de leur pays depuis cinq ou dix ans et vivant seules avec leurs enfants après la disparition ou le décès de leur conjoint – s’est alors constitué pour demander des bâches au HCR. [...] Devant le refus de HCR de satisfaire leur demande, les femmes veuves et séparées manifestent sous la pluie, leurs enfants avec elles, et arrêtent les véhicules des ONG passant à ce moment-là sur la voie principale du camp. Leur nombre augmente, une certaine nervosité monte. Elles scandent : « nous voulons des bâches ! » (Agier, 2008, p. 226-227).

Cette séquence descriptive du mouvement de dissensus dans le camp rend compte des brèches qui s’y ouvrent et l’exposent, du coup, à de grandes tensions signant son instabilité, son absence de repos, de tranquillité, voire de consensus. En outre, ce mouvement donnerait à voir la capacité qu’a l’être-vulnérable de se prendre en charge et de coopérer avec d’autres pour ébranler l’ordre biopolitique du camp. Le geste de la leader du mouvement pour faire obstacle à toute tentative de désamorçage du mouvement par les acteurs humanitaires en dit long non seulement sur le souci de l’être-victime d’être avec lui-même, mais aussi sur son degré de solidarité dans le camp.

Quelques jours avant la manifestation du 23 Août, elle-même avait bien reçu la bâche plastifiée pour son toit, mais elle ne l’avait pas installée, dit-elle, par solidarité avec les autres femmes et soupçonnant le HCR de lui avoir donné personnellement satisfaction pour l’amadouer et ainsi désamorcer le mouvement dont elle était la principale animatrice (Agier, 2008, p. 228).

Par ailleurs, Agier met en exergue « deux types d’action de survie » (Agier, 2008, p. 229) auxquels recourent les réfugiés dans le camp pour s’insurger contre ce qu’ils considèrent injustes (insuffisances d’aliments vitaminés, manque d’impartialité dans la distribution, « mauvaise qualité des rations distribuées » : « le boycott de la ration alimentaire ou son détournement » (Agier, 2008, p. 229). Ces deux types d’action consistent à remodeler la sphère de citoyenneté perdue, à redonner un certain pouvoir social à la victime, voire à la resocialiser.

Le souci de se prendre en charge dans l’espace humanitaire, de réinventer sa citoyenneté dans le camp passe par la prise de parole et par des affrontements. Si, suivant les deux topiques évoquées plus haut, c’est dans le spectacle de la souffrance de l’autre que

l'humanitaire construit sa « victime absolue », alors c'est par la mise en spectacle de ses revendications dans le camp, dans le bruit et le tapage qu'il produit, que l'être-victime tente, à son tour, de se redonner un peu de citoyenneté. Et « dans cette scène de conflit, jusque dans ses formes verbales ou physiques, l'objet d'une mésestimation – des sujets agissent contre ce que leur dicte leur identité assignée de réfugiés-victimes-vulnérables » (Agier, 2008, p. 230-232).

En revanche, ce « sujet politique » qui émerge aux bords de l'humanitaire en action ne préfigure pas dans ses actions la fin du camp en tant qu'espace d'exception établi par l'humanitaire. Il évolue comme une figure qui compose avec le camp dans sa teneur, mais l'ébranle, l'agite en ses marges pour s'y forger un destin, acquérir des droits. Mais nulle part dans l'analyse d'Agier il n'est question de concevoir l'humanitaire en situation comme ayant pour vocation première de transformer l'être-victime en sujet universel de droits. Le camp devenu lieu de la politique n'est pas capable en lui-même de réaliser cette promesse éthique; il est un espace qui gère l'intolérable. Les droits que l'être-victime y acquièrent répondent exactement à la logique d'exception de l'humanitaire en situation : les frontières entre l'urgence et le permanent, le droit et le non-droit s'y effacent. Autrement dit, l'être-victime devient un sujet de droit dans un espace qui constitue en lui-même le vivier du paradoxe du droit¹².

2.2.1.2 Mauvais sujet de l'aide et ordre disciplinaire

De leur côté, André Corten et Vanessa Molina (2015) adoptent une perspective similaire quoique plus nuancée. Ils analysent le mode d'être de l'action humanitaire sur le terrain de l'aide en Haïti, après le séisme du 12 Janvier 2010, et une sorte de geste d'infidélité qui s'en dégage à travers la figure du « mauvais sujet de l'aide ». Dans un premier temps, ils

¹² C'est Michel Agier lui-même qui, dans tous ses écrits, définit les camps comme des espaces d'exception, c'est-à-dire des espaces qui, bien qu'ils soient installés provisoirement au nom des droits humains, perdurent dans le temps et ne reconnaissent pas pour autant ces droits.

font ressortir deux éléments intrinsèques à l'humanitaire en action : l'imposition d'un ordre disciplinaire sur le terrain (Corten et Molina, 2015, p. 65) et la suspension de toute « sensibilité aux conditions de désolation touchant la population » (Corten et Molina, 2015, p. 61). Dans un second temps, ils montrent comment un « mauvais sujet » de l'aide surgit en résistance à cet ordre disciplinaire et le brouille.

2.2.1.2.1 Injonction disciplinaire et suspension de la sensibilité

En effet, que l'humanitaire s'impose comme un ordre disciplinaire sur le terrain de l'aide demeure un truisme dans la manière dont il compose avec la figure de la victime. Cela apparaît par exemple dans « la construction de la catégorie de bénéficiaires » (Corten et Molina, 2015, p. 65). L'aide est disponible, mais pour y avoir accès il faut être détenteur d'une carte qui confirme que l'on fait partie des bénéficiaires (Corten et Molina, 2015, p.65.). Avec cette carte, on doit se mettre en ligne pour recevoir l'aide. Et le « devoir de se mettre en ligne relève de l'ordre de l'école, de la caserne ou de la prison : de l'ordre disciplinaire. L'injonction peut être ressentie comme étant infantilisante, voire répressive » (Corten et Molina, 2015, p. 65). Corten et Molina reprennent à leur compte une citation de Michel Agier qui en appelle à ce qu'il considère être la logique totalitaire du mode d'être de l'humanitaire sur le terrain de l'aide.

Face à ce drame, l'action humanitaire s'impose toujours plus comme la seule réponse possible. Sur le terrain, pourtant, le « dispositif » mis en place rappelle la logique totalitaire : permanence de la catastrophe, urgence sans fin, mise à l'écart des « indésirables », dispense de soins conditionnées par le contrôle, le filtrage, le confinement ! Comment interpréter cette trouble intelligence entre la main qui soigne et la main qui frappe ? (Agier, 2008, cité par Corten et Molina, 2015, p. 65)

Les deux auteurs mettent en lumière la répétition des gestes que les acteurs humanitaires imposent aux bénéficiaires comme le dispositif auquel ils ont recours pour rendre opérationnel ce qu'ils appellent leur ordre disciplinaire : « cela se répète : 'ils' disent de se mettre en ligne pour aller chercher l'eau et les biens d'urgence (tentes, couvertures, médicaments), puis, chaque mois, 'ils' disent de faire la file pour les provisions alimentaires » (Corten et Molina, 2015, p. 66).

Dans cet ordre disciplinaire, la logique binaire entre la vraie victime et la fausse victime demeure, au point que même dans la distribution de l'aide, elle se matérialise : « vous allez toujours trouver des cas où dans la distribution de l'aide il y a des personnes qui reçoivent et d'autres, non » (Corten et Molina, 2015, p.66). Cette logique binaire « affecte l'expression de la souffrance et amène [certaines victimes] à stigmatiser les uns qui ont "profité" de la souffrance des autres et à plaindre les autres, victimes perpétuelles » (Corten et Molina, 2015, p.66).

Cette affectation de la souffrance introduit dans l'espace humanitaire une absence de sensibilité qui se manifeste, selon les auteurs, dans la gestion de l'urgence ou du provisoire. Cette gestion s'articule autour « du jugement d'un corps technocratique qui légitime les priorités de l'intervention » (Corten et Molina, 2015, p. 67) en surfant sur le provisoire. Dans cette perspective, la tâche incombe aux ONG d'« aménager le provisoire » : « le provisoire du démembrement, le provisoire des mesures sanitaires, le provisoire des *shelters* (abris provisoires), le provisoire des demandes de participation, le provisoire des rapports informels et de la légitimité de ceux-ci, etc. » (Corten et Molina, 2015, p. 68). Cet aménagement du provisoire ne prend pas en compte ce que les victimes réclament pour elles-mêmes à partir de ce qu'elles vivent, de ce qui touche à leur humanité. Les ONG s'affairent plutôt à discipliner leur terrain d'intervention, à tout placer dans une « case », dans un « sous-ensemble », dans un camp (Corten et Molina, 2015, p. 69). L'urgence devient une manière d'instaurer l'ordre disciplinaire sur le terrain de l'aide, de lui donner un « corps », un « visage » et un « nom » tout en suspendant la sensibilité des victimes. C'est, en un mot, un « régime disciplinaire ». Et « les ONG en ont d'autant plus besoin qu'elles ne connaissent la "société locale" que dans les termes de ces dispositifs » (Corten et Molina, 2015, p. 69). C'est-à-dire de l'urgence, des camps et du système de classification entre victime et non-victime : autrement dit, des dispositifs de production de la vie nue. Suivant les topiques du sentiment et de la dénonciation développées plus haut, ces dispositifs non seulement détachent l'être-victime du contexte historique de sa situation humanitaire, mais ne prennent pas vraiment en considération sa présence dans le processus

de l'aide humanitaire. Il y a une suspension de la dimension émotive ou sensible de l'être-victime sur le terrain.

Ressort *a contrario* de cette suspension quelque chose d'important pour la compréhension du sens de l'aide humanitaire sur le terrain : c'est la vie de l'être-victime après la crise humanitaire. En effet, la dimension émotive ou sensible de l'être-victime soulève la question de ce qu'il veut pour lui-même, de son demain, de son retour à la normalité après la catastrophe. L'aide humanitaire est perçue, dans ce cas, comme faisant partie d'un processus qui sert à retrouver la dignité perdue ou sa place dans la société. Quand l'urgence qui caractérise l'aide s'accorde avec la volonté de la victime, la transition d'une « vie en crise » à une « vie restaurée, marquée de nouveautés » s'impose comme étant réelle ou possible. Or quand cet « investissement du sens » de la victime est suspendu dans la dynamique de l'aide, ce qui advient comme nouveau possible c'est l'impossibilité pour l'être-victime de se passer de la représentation de la catastrophe qu'il a subie, de faire l'expérience d'une nouvelle forme de communication avec lui-même.

Dans l'urgence de la mise en ordre, l'imaginaire de la « reconstruction », cet investissement de sens qui avait surgi de l'irreprésentable de la catastrophe ne parvient plus à se dire. Il ne se conjugue plus avec la « destruction ». D'autant plus que les ONG n'ont pas pour mission de reconstruire et moins encore de refonder. Leur langage, sans mauvaise volonté, sectionne au lieu de rassembler. L'imagination sert alors de moins en moins à désigner une vie nouvelle et à rêver d'elle. Elle se raisonne. Les habitants des camps qui savaient qu'il ne faut pas simplement reconstruire des maisons et des bâtisses et qui disaient qu'il fallait refonder Haïti sont perdus dans des tâches ou des rôles parcellaires. Un moment, on a imaginé que la reconstruction allait se faire à partir du local. Cela ne se réalise cependant pas ainsi, à vrai dire même dans ces premières semaines ou « Port-au-Prince était décapitée ». Et ce n'est pas tant, dans les faits, que l'image d'une reconstruction en profondeur disparaisse avec le temps ; c'est qu'elle devient de moins en moins réelle, de plus en plus grossière (Corten et Molina, 2015, p. 70).

Dans une telle perspective, l'urgence de la mise en ordre de l'aide, en « suspendant la signification », introduit une forme de paradoxe sur le terrain : la permanence de l'urgence. Cela traduit le retour de l'urgence au lendemain de l'aide. La reconstruction d'une vie normale n'étant pas possible, la sortie de la crise humanitaire n'a donc pas eu lieu après le

départ des ONG. Il y a là l'idée de l'impuissance de l'humanitaire sur le terrain (Ngirumpatse et Rousseau, 2007) qui ressurgit par rapport aux idéaux humains qu'il porte.

2.2.1.2.2 Surgissement de la résistance

Ainsi, surgit la figure du « mauvais sujet de l'aide » dans cette situation d'exception humanitaire que nous venons d'évoquer. Son avènement est, en effet, provoqué par la perte de sens, caractérisée par l'incapacité de l'être-victime à « capitaliser » son émotion, sa sensibilité dans « des renvois de signification » (Corten et Molina, 2015, p. 69), c'est-à-dire dans la possibilité de voir dans la catastrophe les signes de jours meilleurs.

Sur le terrain de l'aide, le mauvais sujet de l'aide ne s'affirme pas de manière catégorique. Il n'entre dans aucune forme de catégorisation générée par l'action humanitaire (par exemple : bénéficiaire et non-bénéficiaire), mais il émerge des interstices, des vides de cette action et est pointé du doigt comme celui qui porte sur son dos tous les abus. C'est la raison pour laquelle il apparaît comme une surprise, traverse les lieux de part en part et ne répond pas comme il faut à l'interpellation de l'humanitaire.

Il s'agit de la femme ou de l'homme qui, en ne suivant pas l'ordre prévu, parvient à se débrouiller et qui, dans l'image qu'il se fait de lui-même, est fier de se distinguer des plus vulnérables auxquels les ONG sont censées accorder une attention particulière. [Il] [...] ne se retourne pas à l'interjection « Eh ! toi, qu'on est venu aider », parce qu'il ne se retrouve pas dans ces rôles [...] (Corten et Molina, 2015, p. 74).

Pointé du doigt, il demeure mauvais sur le terrain de l'aide même quand il cherche à garder sa dignité face à l'ordre disciplinaire établi. Mais cette réputation ne l'affecte pas. Il ne fait qu'exploiter à son profit les zones de fuite de la scène humanitaire. Cette manière de « jouer sur la ligne » de l'humanitaire, d'émerger comme figure du refus sur ses bords, lui octroie une certaine « disponibilité à s'imaginer un rôle de responsabilité » (Corten et Molina, 2015, p. 75).

Si le « mauvais sujet de l'aide » fait bouger les lignes, bouscule l'ordre disciplinaire imposé par l'humanitaire en action, il n'est pas plus que ne l'est le sujet politique d'Agier, en dehors du cadre de l'humanitaire sur le terrain. Du lieu de la scène humanitaire, il se

faufiler, exploite les interstices et défait les codes pour s'inventer une certaine dignité, retrouver son capital social perdu, mais y reste attaché d'une certaine manière. Il peut même, bien qu'il soit en rébellion, devenir membre de comité du camp (Corten et Molina, 2015, p. 75)). Ce « geste d'infidélité » à l'intérieur de l'espace d'action humanitaire participe en douce de la forme d'exception de l'humanitaire en situation. C'est pourquoi dans les lignes qui suivent nous allons regarder le comportement du sujet politique d'Agier ou du « mauvais sujet » de l'aide de Corten et Molina comme une forme de consentement paradoxal par rapport à la logique d'exception du terrain de l'aide.

2.2.2 Une forme de consentement paradoxal

Agier avec son sujet politique et Corten et Molina avec leur « mauvais sujet » de l'aide nous permettent de comprendre que la victime n'accepte pas toujours sa condition de victime ou sa situation de vie nue; elle tempête, brise les codes pour faire entendre sa voix, pour affirmer son existence devant sa situation de dépendance. Mais la question qui reste sans réponse dans les textes de ces auteurs est la suivante : le geste de refus de la victime ne renvoie-t-il pas à ce que l'humanitaire en situation est en lui-même, comme nous l'avons élaboré plus haut : un « espace paradoxal qui rend simultanément possible la soumission du sujet et l'exercice d'une résistance » (Tangy, 2008, p. 12)? C'est à cette question renvoyant au flou ou à la part d'exception de l'humanitaire en action que nous tenterons de répondre dans cette partie en nous appuyant sur la notion de consentement et la lecture que fait Lucie Tangy de cette notion dans l'œuvre de Judith Butler.

2.2.2.1 Normes et production du sujet

Dans un article intitulé « Le sens du consentement dans l'œuvre de Judith Butler » (2008), Lucie Tangy met en relation les notions de consentement, de norme, d'identité et de résistance, ce qui lui permet de situer la notion de consentement au confluent d'une « situation de domination et d'une puissance d'agir » (Tangy, 2008, p. 1). Elle montre

comment la résistance du sujet se réalise à travers le cadre normatif de domination dans lequel il se trouve. Et, de ce fait, son « geste d'infidélité », comme nous l'avons appelé plus haut, compose avec l'espace qui lui sert de lieu de contestation ou de résistance. Il compose « paradoxalement » parce que l'ordre normatif que le sujet conteste participe de sa contestation; cet ordre la structure, lui donne sens. Il la conditionne absolument.

Placée dans une logique humanitaire, une telle position fait remarquer que le sujet politique d'Agier ou le mauvais sujet de l'aide de Corten et Molina agit dans l'espace humanitaire suivant des normes. Et ces dernières « opèrent au sein des pratiques en tant que principes implicites de normalisation » (Tangy, 2008, p. 2). En ce sens, les pratiques de combat du sujet, sa désobéissance ou son infidélité au monde humanitaire, s'inscrivent dans la dynamique des normes qui encadrent cet espace. Maintenant, ce que l'approche de Tangy permet de comprendre, c'est que s'il y a geste d'infidélité c'est parce que les sujets désirent exister comme étant soit des citoyens ou des êtres de dignité. Et dans ce cas, le pouvoir que les normes exercent sur eux dans l'espace humanitaire participe de cela : « le pouvoir effectif des catégories normatives sur l'individu s'appuie sur son désir de reconnaissance, et plus fondamentalement, sur son désir d'exister » (Tangy, 2008, p. 2).

Dans cette perspective, l'effectivité de la norme renvoie au processus de production du sujet politique ou du mauvais sujet de l'aide dans un contexte normatif où son besoin d'existence, de reconnaissance et d'être lui-même est coextensif à la logique de subordination qu'il conteste (Tangy, 2008, p. 2-3). Quand le sujet agit pour acquérir un peu de citoyenneté, pour se redonner un peu de dignité ou retrouver son capital social, son action ne se situe pas en dehors du cadre humanitaire, mais est plutôt dans son prolongement ou relève de son système d'extension. Par exemple, le sujet politique de Michel Agier qui prend la parole au nom de tous les vulnérables du camp, le fait non seulement pour introduire la politique dans le camp, mais aussi pour retrouver la citoyenneté perdue. Toutefois, il ne conçoit nullement cette citoyenneté dans une perspective de disparition du camp. La question qu'il se pose c'est comment exister comme citoyen dans le camp. Et de son côté, le « mauvais sujet » de l'aide de Corten et Molina voit

dans son geste la possibilité d'exister comme un être de dignité dans l'espace humanitaire, ou la possibilité de se faire reconnaître comme tel. Des deux côtés, la volonté d'agir hors de l'espace d'action humanitaire n'apparaît pas. D'ailleurs, les deux sujets n'existeraient même pas comme forces de résistance si l'humanitaire ne s'opérait pas dans sa forme d'exception.

On est donc devant un processus de production du sujet dans lequel « la condition même de son émergence et de son existence en tant que sujet » dépend de « formes de normativités qu'il n'a pas choisies » (Tangy, 2008, p. 3); c'est-à-dire des formes d'injonctions et d'interpellation dans l'espace d'action humanitaire que nous pouvons saisir comme suit : « eh! toi là-bas, toi qui es dans le besoin et que l'on doit aider; toi qui dois te mettre en ligne et te placer dans une case; toi qui dois respecter les principes de distribution et qui dois obéir aux normes de fonctionnement de l'espace humanitaire, etc. ». Or, l'espace humanitaire est pourtant caractérisé par l'insuffisance des produits distribués, des rations de mauvaises qualités, le manque de justice, les besoins hiérarchisés (selon qu'on est bénéficiaires et non bénéficiaires), la construction de la fausse victime aux dépens de la vraie victime, etc. Cette tension entre norme injonctive et pratiques, qui traverse le terrain de l'aide constitue le contexte normatif dans lequel le sujet politique ou le mauvais sujet de l'aide émerge.

La production du sujet [...] s'inscrit [...] dans une tension irréductible entre subjectivation et assujettissement, comme le montre Judith Butler pour qui la subjectivation « consiste précisément dans cette dépendance fondamentale à l'égard d'un discours [et d'une pratique] que nous ne choisissons jamais mais qui, paradoxalement, initie et soutient notre capacité à agir » et « signifie le processus par lequel on est subordonné par le pouvoir et le processus par lequel on devient un sujet » (Fassin, 2010, p. 261-262).

Si le « mauvais sujet de l'aide » ou le sujet politique situe dès le départ sa résistance dans une démarche opposée au cadre normatif de l'humanitaire en action, comme le sous-entendent Agier et Corten et Molina, il n'en demeure pas moins qu'il inscrit sa résistance dans la réalité paradoxale du terrain de l'aide. Par exemple, quand des « ONG choisissent directement le pouvoir local, par exemple le CASEC (conseil d'administration de la section

communale], [ce dernier] reçoit l'aide et la distribue selon ses intérêts politiques » (Corten et Molina, 2015, p. 75). Il en est de même pour le « mauvais sujet » de l'aide : « il reçoit 150 articles pour 150 personnes. Il peut en distribuer entre 80 à 100 à ses proches. Le reste seulement est distribué à la population » (Corten et Molina, 2015, p. 75). C'est le cas aussi du sujet politique d'Agier dans ses tactiques souterraines de mainmise sur les rations alimentaires (Agier, 2008, p. 233). Cette manière de faire bouger les lignes obéit aux « principes de normalisation » (Tangy) répondant à la forme d'exception de l'humanitaire. Comme nous l'avons dit dans les lignes précédentes, sur le terrain de l'aide, l'action humanitaire compose avec tout ce qui s'oppose à ses principes éthiques fondateurs; elle mélange les genres, se laisse normaliser et s'impose ainsi comme une sorte de souveraineté mouvante.

2.2.2.2 Pratiques répétées et improvisation

Cette sorte de consentement du sujet aux formes de normativités implicites ou explicites de la scène humanitaire tient à deux choses qui se complètent: premièrement, l'identité ou l'existence du sujet s'inscrit dans un « processus régulé de répétition » des pratiques existantes sur la « scène de contrainte » (Tangy, 2008, p. 7); deuxièmement, la résistance du sujet pour la reconnaissance de son identité ou de son existence prend corps, par conséquent, dans une forme de pratique d'improvisation à partir de cette scène devant laquelle il affirme son refus. Ces pratiques répétées, comme nous l'avons indiqué dans la première section, sont le placement de l'être-victime dans des hors-lieux, des manières de nier son humanité, de le classer en victime et en non-victime, de l'oublier, d'agir dans l'absence de sa sensibilité, de son histoire, etc. Il s'agit, en effet, de pratiques répétées de l'aide qui servent de tremplin à l'apparition soudaine du sujet de résistance. Ainsi, suivant l'approche de Tangy, la manière dont l'être-victime fait bouger les lignes dans l'espace d'action humanitaire ne répond pas à une forme prévisible ou calculée de lutte ou de désobéissance; le sujet qui « se bat pour rendre audible son expression propre de la souffrance » (Corten et Molina, 2015, p. 61) est dans le détournement et la négociation.

Autrement, son combat est inscrit dans une « pratique d'improvisation qui se déploie à l'intérieur de la scène de contrainte » (Butler citée par Tangy, 2008, p. 7).

La résistance du sujet comme pratique d'improvisation est mise en relief par Agier, Corten et Molina et Weissman dans leurs écrits respectifs, non seulement lorsqu'ils évoquent les formes de lutte spontanée des bénéficiaires de l'aide qui se manifestent dans des pratiques de boycott et d'accaparement de l'aide (Agier, 2008, p. 233; Corten et Molina, 2015, p. 75; Weissman, 2013, p. 225), mais aussi lorsqu'ils analysent la scène humanitaire comme lieu de l'informel politique et de la négociation (Agier, 2008, p. 236; Corten et Molina, *ibid.*; Weissman, 2008, p. 222-223). Aussi ambigu que cela puisse paraître, le sujet « consent et résiste » à une scène « malléable », mouvante dont « l'origine et les modalités de diffusion » (Tangy, 2008, p. 8) échappent à toute forme de détermination. Et c'est ce que l'on appelle l'« autonomie du sujet [devient] paradoxale car elle est nécessairement conditionnée » (Tangy, 2008, p. 11). Ainsi, s'établit une « situation d'impouvoir » entre le sujet et la scène humanitaire : il s'agit des « logiques de convivialité et [des] dynamiques de la familiarité et de la domesticité qui finissent par inscrire dominants et dominés dans un même champ épistémique » (Mbembe, 2000, p. 152-153).

Donc, le consentement paradoxal du sujet nuit à une véritable éthique du sujet au sein de l'humanitaire. Le geste de se prendre en charge se heurte à une certaine complicité avec la contrainte du lieu. Le « mauvais » sujet de l'aide ou le sujet politique qui résiste reproduit sa « scène de contrainte » (Tangy). C'est dire que, dans son processus de subjectivation de soi ou de construction de son identité, il reste soumis à la logique d'exception de l'humanitaire en situation. Une étude d'Alice Corbet (2006) dans un camp de réfugiés sahraouis rend compte concrètement de cette forme de consentement paradoxal.

[L]es camps [de réfugiés sahraouis] s'ensablent dans un présent indéterminé et infini, et demeurent perfusés par l'arrivée de l'aide, car ils sont censés disparaître et ne pas devoir s'installer autrement qu'informellement. Si la population se transforme et adopte diverses stratégies de résistance ou d'adaptation, elle reste pourtant soumise aux critères de mise en camps, à l'attente et à la dépendance (Pandolfi et Corbet, 2011, p. 470, qui citent Corbet, 2006).

Cette dimension paradoxale du mouvement de dissensus dans l'espace humanitaire peut être comprise à partir de l'éloignement de l'humanitaire de sa dimension éthique quand il est en contact avec le terrain, comme nous l'avons décrit dans le premier chapitre à partir des thèses éthico-humanitaires de Rawls, de Singer et de Pogge. Dans une telle situation d'exception, la reconnaissance des droits de l'être-victime se définit en se référant à sa condition de victime absolue. Quand l'être-victime se réveille et résiste dans l'optique de se prendre lui-même en charge, la logique de son geste de refus s'inscrit dans le même cadre d'exception de l'humanitaire.

Conclusion

Nous avons montré dans ce chapitre comment l'action humanitaire prend une forme d'exception sur le terrain de l'aide. Si le fondement moral de l'humanitaire devrait en faire un espace de préservation et de réalisation des droits du sujet victime en tant que sujet universel de droits, l'humanitaire en situation ou en action – sur le terrain – est incapable de remplir cette promesse éthique et va même à son encontre. Qu'il s'agisse de l'humanitaire en situation comme « Autre politique » ou de l'humanitaire comme « dispositif normatif » sous la forme-camp, le terrain de l'aide vient avec des injonctions paradoxales au travers de deux types de topique : la topique du sentiment et la topique de la dénonciation. Partant de cette instance généalogique de la scène humanitaire, la figure de la victime ne se présente plus comme une figure universelle de droits ou comme une figure proprement humaine dont les droits sont ceux de tout être humain. Son corps est un corps souffrant qui doit être pris en charge comme tel. C'est du lieu de sa souffrance que son corps compte au nom des droits humains. Cette réduction des droits de l'être-victime à sa seule situation de souffrance ou à son seul statut de victime participe de la forme d'exception que l'humanitaire prend sur le terrain de l'aide. Sans se défaire systématiquement de ses principes éthiques directeurs, il se confond avec tout ce qui serait perçu comme son contraire ou son double. L'acteur humanitaire est à la fois lui-même et un soldat, un groupe

rebelle, un gouvernement, un sauveur et persécuteur, etc.; il est un « être affecté ». Dans une telle confusion, l'être-victime comme corps de souffrance peut être pris pour un autre ou il peut faire l'objet de l'oubli, ou d'un corps indésirable. En s'écartant de toute forme de détermination, l'humanitaire en action s'affirme comme une sorte de souveraineté mouvante. Il n'a pas de centre propre, mais doit composer avec toutes les forces en présence, même celles qui sont dans une dynamique d'infidélité. Mais dans une telle situation d'exception, comment penser une « éthique du possible » de l'humanitaire en action qui serait capable de mettre en avant les droits de l'être-victime? La recherche d'une réponse à cette question nous permettra de réfléchir dans le chapitre suivant sur la place que l'éthique devrait occuper sur la scène humanitaire ou sur la possibilité de retrouver l'éthique au sein de la dynamique de l'aide suivant la dimension morale à proprement parler de l'humanitaire en action, comme nous l'avons développée dans le premier chapitre. Une telle analyse ne prétendra nullement faire une sorte de compte à rebours pour retrouver ce que l'on pourrait appeler une « éthique perdue », mais elle entendra plutôt ouvrir un champ de réflexion sur le « possible éthique » dans toute action humanitaire en milieu pratique.

CHAPITRE 3

VERS UNE ÉTHIQUE DU POSSIBLE DE L'HUMANITAIRE EN ACTION

INTRODUCTION

Les chapitres précédents ont mis en relief des écarts qui se forment sur la scène humanitaire : écart entre action humanitaire comme devoir imparfait et action humanitaire comme devoir parfait; écart entre l'action humanitaire et son terrain d'action. Sur le plan théorique, l'écart entre l'action humanitaire comme devoir imparfait d'une part et comme devoir parfait d'autre part parvient à être effacé quand on prend en compte le « fondement moral universel » de l'action humanitaire, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre. Toutefois, ce n'est pas le cas quand on se réfère à la phase pratique de l'action humanitaire. Cette phase pratique dévoile un humanitaire en action avec un visage double. En ce sens, il paraît difficile de répondre clairement à la question : que fait l'acteur humanitaire quand il intervient sur le terrain de l'aide? Toute tentative de réponse laisse apparaître une faille entre les objectifs éthiques de l'humanitaire et son action sur le terrain; ce qui permet de comprendre comment l'acteur humanitaire agit contre son propre mandat dans son espace d'action, c'est-à-dire qu'il est celui qui agit paradoxalement au nom des droits humains auprès des victimes, mais sans les victimes ou contre les victimes. Cette faille omniprésente dans toutes les dimensions du geste humanitaire rend compte, d'une certaine façon, de l'ambiguïté qui le « travaille » dans sa pratique. Ainsi, un tel écart nous renseigne sur la disposition de l'humanitaire en action à évoluer dans un certain flou.

Dans le deuxième chapitre, nous avons fait porter notre analyse sur ce « flou » dans la mise en œuvre de l'humanitaire en situation et sur ce qu'il fait aux droits du sujet victime. Il nous faut maintenant répondre à une question que cette situation pose de manière urgente : comment penser une éthique capable de placer le sujet victime au cœur de l'humanitaire en action comme un véritable sujet universel de droits? Une telle question ouvre le champ de

notre étude à une nouvelle démarche critique qui prendra en compte le « fait humanitaire » suivant une nouvelle forme d'économie morale. Nous disons « économie morale » parce qu'il s'agirait d'un souci de reconstituer les termes (humanité du sujet victime, garantie et protection de ses droits) de l'accord moral implicite entre l'humanitaire et le terrain qui a été de prime abord rompu. Nous saisissons, ici, la notion d'économie morale comme Didier Fassin l'appréhende à partir d'exemples de mouvements de résistance dans son article « Les économies morales revisitées » (2009). Pour Fassin, les mouvements de rébellion qui servent à conceptualiser l'économie morale ne renvoient pas aux injustices ou inégalités sociales que les résistants subissent au quotidien, mais « à la rupture d'une sorte de pacte moral » implicite entre eux et les pouvoirs publics (p. 1248 et 1262). Or, puisque dans notre travail nous concevons l'espace humanitaire comme un espace où la promesse éthique de l'humanitaire en situation (accord moral implicite) n'a pas pu être tenue – une faille se crée donc entre la promesse et l'action concrète –, mobiliser la notion d'« économie morale » comme possibilité de restauration de l'accord moral implicite dans la dynamique de l'aide nous semble être d'un potentiel heuristique de premier plan.

Une telle économie morale nous permet de convoquer un cadre éthique qui permet de répondre aux conditions de possibilité d'un humanitaire en cohérence avec lui-même en tenant compte du nouveau contexte dans lequel il évolue sur le terrain de l'aide. Il s'agit, dans ce cas, de la mobilisation de nouvelles approches de l'action humanitaire pour mieux recadrer éthiquement son espace d'action. Deux raisons expliquent la nouveauté de ces approches pour l'action humanitaire sur le terrain : premièrement, la souffrance de l'être-victime ne sera pas perçue comme un « spectacle » sur le terrain de l'aide, comme nous l'avons souligné dans le deuxième chapitre, mais comme une « sensibilité partagée » (Revault d'Allones, 2008, p. 100). Deuxièmement, de cette « sensibilité partagée » émergera une forme de reconnaissance de la victime dans la dynamique de l'aide en tant que « être agissant ». Un tel pouvoir d'action de la victime renvoie à sa participation à l'action humanitaire qui le concerne. C'est en partant de l'approche éthique de Jean-François Mattéi sur la pensée humanitaire que nous allons tenter de démontrer tout cela.

Cette approche sera complétée par d'autres approches tirées de la philosophie de Jacques Rancière et inspirées d'approches en éthique appliquée à l'intervention.

Ce chapitre est structuré en deux sections. Dans la première section, il sera montré deux choses : premièrement, la possibilité de repenser les principes éthiques traditionnels de l'action humanitaire (principes d'humanité, de non-discrimination, d'indépendance et de neutralité) en misant sur des « invariants éthiques » (Mattéi, 2014; 2015). Mattéi entend par « invariants éthiques » « des principes dont la portée éthique serait universellement reconnue » (Mattéi, 2015, p. 134); ils constituent « des constantes quels que soient les us et coutumes des pays » (Mattéi, 2015, p. 134-135). Deuxièmement, la relation entre l'action humanitaire, la participation autonome de la victime et sa part sensible comme corollaires de l'approche de Mattéi. Cette partie considérera l'espace d'action de l'humanitaire comme un véritable terrain où l'être-victime peut être perçu comme celui qui est dans le partage du commun de sa sensibilité.

La seconde section cherchera à concevoir une nouvelle relation entre action humanitaire, droits humains et éthique sur le terrain de l'aide. L'importance de cette relation est double. D'une part, elle nous permettra de définir une nouvelle conception des droits humains sur le terrain de l'aide à partir de la structure de base éthique de l'action humanitaire développée dans la première section. Il s'agira, en effet, d'une conception des droits humains qui sourd de la situation concrète et particulière de la victime. Nous qualifions cette première partie de la relation entre action humanitaire et droits humains et éthique d'« utopie juridique ». On peut définir cette notion comme un « idéal moral » auquel l'acteur humanitaire et la victime aspirent de manière concrète (Pires, 2007, p. 14.) sur le terrain. Cet « idéal » est la dignité humaine comme norme fondamentale de l'aide. D'où l'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait ». D'autre part, puisque nous concevons tout au long de notre travail l'aide humanitaire comme une « pratique d'intervention », nous nous appuyons sur le sens pratique de l'action humanitaire dans la première partie de cette section pour concevoir, au bout du compte, l'action humanitaire comme une « éthique de l'intervention » fondée sur le développement de la compétence éthique de l'acteur

humanitaire et de l'autonomie de la victime suivant l'approche pragmatiste de l'éthique appliquée (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017) et une proposition d'accompagnement éthique (Rondeau, 2015). Cela veut dire que nous ferons ressortir deux aspects dans cette deuxième partie. Premièrement, la possibilité pour l'acteur humanitaire de mobiliser de manière autonome et responsable sa capacité réflexive sur le terrain en vue non seulement de prendre en compte le contexte social de la victime et les valeurs qui s'y rattachent, mais aussi d'être en mesure de pouvoir ainsi reconsidérer ses routines d'action. Deuxièmement, la possibilité pour la victime d'être l'acteur de sa propre cause en inscrivant le sens de son action dans une perspective dialogique, donc de récupérer sa dignité humaine sur le terrain de l'aide en devenant éthiquement compétent. Nous entendons créer, dans cette deuxième partie de la section, des conditions éthico-pratiques pour que l'action humanitaire puisse se définir concrètement comme un véritable « devoir pratiquement parfait ». C'est-à-dire une action concrète par laquelle la dignité humaine s'érige fondamentalement en droit sur le terrain de l'aide.

3.1 NOUVELLE STRUCTURE DE BASE ÉTHIQUE DE L'ACTION HUMANITAIRE

Cette section se structure en deux parties. La première partie porte sur l'approche éthique de Mattéi où il remet en question l'insuffisance des principes éthiques traditionnels de l'action humanitaire (principes d'humanité, de non-discrimination, de neutralité et d'indépendance) en proposant de nouveaux principes qui, contrairement aux principes traditionnels, reconnaissent la participation autonome de la victime dans la dynamique de l'aide. La seconde partie établit une relation entre participation autonome de la victime et ses « renvois de significations » comme sa sensibilité et ses émotions. Cette partie situe l'action humanitaire dans le « monde vécu » de la victime. Les deux parties de cette section servent de nouvelle structure de base éthique à l'action humanitaire sur le terrain : il s'agit d'un cadre éthique selon lequel l'action humanitaire se définit concrètement sur le terrain de l'aide.

3.1.1 Action humanitaire et nouvelle attitude éthique

Dans *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique* (2014) et « Renouveler la pensée humanitaire par une approche éthique » (2015), Mattéi réinterroge les valeurs qui sous-tendent l'action humanitaire par rapport aux nouvelles réalités auxquelles elle fait face. Nous avons analysé ces « nouvelles réalités » dans le chapitre précédent en montrant comment les pratiques humanitaires sur le terrain de l'aide se confondent avec d'autres pratiques aux dépens de la victime. Nous avons appelé cela la « forme d'exception » de l'action humanitaire sur le terrain. Dans la vision de Mattéi, le « flou des lignes d'action » de l'humanitaire constitue un blocage dans la distribution de l'aide humanitaire en faveur des victimes, ce qui le pousse à proposer une approche éthique de l'action humanitaire en phase avec les nouvelles réalités du terrain. Cette approche se justifie par deux raisons essentielles. La première raison est le « souci de l'autonomie de cet Autre que l'on veut aider » (Mattéi, 2015, p. 133); la visée ultime de l'action humanitaire étant de « redonner toute sa place au bénéficiaire dans l'action qui le concerne » (Mattéi, 2015, p.133). Il y a ici une relation intrinsèque entre l'autonomie de la victime et sa participation dans la dynamique de l'aide : l'acteur humanitaire n'est plus celui qui « sait et décide » tout seul; la victime est « partie prenante de toute décision [la] concernant et y consent librement » (Mattéi, 2015, p.133). La deuxième raison concerne l'insuffisance des principes humanitaires fondateurs : « l'humanité, la neutralité, l'impartialité et l'indépendance » (Mattéi, 2015, p. 134). Ces principes sont « sacralisés dans le monde humanitaire à la manière d'un sésame d'action ». Et « c'est sur la base de ces principes, érigés en valeurs universelles » (Mattéi, 2015, p. 134) qu'interviennent les organisations humanitaires. Mais ces principes se révèlent insuffisants, car ils « s'adressent, en effet, aux humanitaires, et essentiellement à eux. Les bénéficiaires de leur action ne sont pas directement concernés » (Mattéi, 2015, p. 134). Partant de ces raisons, Mattéi fonde son approche éthique de l'action humanitaire sur quatre piliers éthiques « identifiés et thématés pour la première fois par Tom L. Beauchamp et James Childress » dans le champ d'études de la Bioéthique (Mattéi, 2015, p. 134), à savoir les principes d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice. Il transpose

ces « quatre invariants éthiques », pour reprendre ses propres mots, dans le champ d'action de l'humanitaire non seulement pour contrer ce que nous nommons dans le deuxième chapitre la « forme d'exception » de l'humanitaire en action, mais aussi pour introduire davantage de cohérence dans sa logique d'action sur le terrain. Porteurs de la possibilité de transition humanitaire, c'est-à-dire de la possibilité de passer d'une action humanitaire qui ignore la place de la victime à une autre qui la prend en compte, ces « invariants » sont travaillés dans leur substance par l'injonction que l'être-victime participe au processus de l'aide le concernant. Ces quatre principes ne remplacent pas systématiquement les principes fondamentaux de l'humanitaire évoqués plus haut, mais ils tentent de les reconstituer ou de les réparer pour avoir été trop longtemps pris dans des logiques d'action paradoxales. Comment penser leur transposition et leur application à l'aide humanitaire?

Le premier – le principe d'autonomie – met l'accent sur la place que l'humanitaire doit accorder à la victime dans le processus de l'aide. Il mise sur la participation de la victime. Sur le plan de l'humanitaire, ce principe fait de la participation le moyen par lequel la victime consent à ce qui se fait en son nom : elle doit avoir le choix d'accepter l'aide ou de ne pas l'accepter. Il est question ici de prendre en considération la liberté du sujet dans l'espace humanitaire. Par exemple, l'acteur humanitaire qui arrive sur le terrain devrait consulter les victimes pour savoir ce qu'elles pensent de l'aide, si elles veulent y participer, donner leur accord pour que telle ou telle autre activité puisse être réalisée en leur nom. En un mot, un tel principe fait de l'être-victime un acteur dans le processus de l'aide qui vient de loin.

Le principe de bienfaisance complète le premier. Il est l'obligation de « se soucier d'accomplir un bien en faveur de la victime » (Mattéi, 2015, p. 134). Il y a une question importante qui traverse ce principe : l'aide qu'on apporte répond-elle à l'attente de l'être-victime? Il y a ici un besoin de concevoir l'aide humanitaire à partir du point de vue de la victime : « il n'est pas possible de faire le bien de quelqu'un contre son gré » (Mattéi, 2015, p. 134). La force de ce principe est de tenir la victime pour un « sujet moral autonome ». En même temps, ce principe empêche que l'autonomie de la victime ne conduise à une forme

de déresponsabilisation de l'acteur humanitaire : la victime qui reconnaît de manière autonome le bien comme son propre bien n'est pas un laissé-pour-compte dans son autonomie; elle est accompagnée dans sa décision par l'acteur humanitaire. Cet encadrement revêt une double importance : d'une part, il permet à la victime « plongée dans le désarroi » (Mattéi, 2015, p. 134) après la catastrophe humanitaire de se retrouver ou de recouvrer son esprit; d'autre part, il stimule la capacité d'agir de la victime. Maintenant, la victime étant un sujet agissant, elle est capable de décider qu'un bien soit fait selon son propre gré. Ainsi, il n'y a pas que l'idée d'autonomie de la victime dans la détermination du bien dans le principe de bienfaisance, mais aussi celle de la responsabilité de l'acteur humanitaire.

Le troisième principe, la non-malfaisance, permet d'« épargner à la personne aidée un préjudice moral ou physique qui ne ferait pas sens pour lui » (Mattéi, 2015, p. 136). Selon Mattéi, il est important de ne pas négliger le tort qu'une aide pourrait causer à l'être-victime. Il se peut bien que l'acteur humanitaire vise à faire du bien à la victime, alors que le bien se transforme en mal. Cette possibilité qu'a le mal de l'emporter sur le bien constitue le maillon faible de l'aide. Par exemple, comme nous l'avons dit déjà, le « spectacle de la souffrance » de l'autre réduit l'être-victime à un simple corps qui souffre. Ce faisant, ce n'est pas son humanité qui est première; il n'est pas d'abord reconnu comme un sujet qui a des droits. Cette sorte de « malfaisance » entraîne constamment des moments de friction sur le terrain de l'aide : le « sujet politique » de Michel Agier et le « mauvais sujet » de l'aide d'André Corten et de Vanessa Molina en sont des exemples concrets. Aussi, ce principe a-t-il pour objectif de corriger cet écart en vue de faire de l'humanitaire en action un bien qui n'entraîne pas paradoxalement des conséquences morales négatives. L'humanitaire en situation devrait donc être un bien dont la détermination n'est que le bien.

Le quatrième principe renvoie à « la seule justice distributive, envisagée en tant qu'intervention équitable pour tous » (Mattéi, 2015, p. 136). Il s'intéresse à la « juste répartition » (Mattéi, 2015) de l'aide comme une forme de « souci de l'équité pour atteindre la plénitude de sa dimension éthique » (Mattéi, 2015, p. 136). Ce principe cherche ainsi à

résoudre le problème de la logique binaire qui discrimine entre la vraie victime et la fausse victime ou entre les victimes qui doivent recevoir de l'aide et celles qui ne doivent pas en recevoir. Il s'agit ici de concevoir l'aide humanitaire comme ce qui établit la justice entre les humains. De ce point de vue, Mattéi « place [l'action humanitaire] sous le signe d'une philosophie 'personnaliste', qui met l'accent sur le primat à accorder au respect de la personne sur toute autre considération » (Mattéi, 2015, p. 136). *Grosso modo*, définir une attitude éthique capable de réaffirmer la dignité de la victime dans la dynamique de l'aide ne saurait être possible sans l'intégration du souci de l'équité dans l'action humanitaire. Telle est l'idée majeure du quatrième principe.

Pour Mattéi, les « quatre invariants éthiques » constituent une « loi universelle » de l'action humanitaire que l'on peut résumer dans la formule suivante : « Fais en sorte que dans ton action au service d'autrui, tu respectes son autonomie afin de lui procurer un bien qu'il considère comme tel, sans risquer de lui faire un mal ni d'attenter à l'égale dignité des personnes. » (Mattéi, 2015, p. 136) Cet « impératif catégorique de l'éthique humanitaire » (Mattéi, 2015, p. 136) opère une véritable révolution au sein de l'action humanitaire en plaçant l'acteur humanitaire et la victime dans un nouveau rapport médiatisé par « l'égale dignité de tout être humain » (Mattéi, 2015, p. 129). Il est vrai qu'un tel impératif catégorique en appelle de prime abord à la participation autonome de la victime dans une action qui la concerne, mais il n'en demeure pas moins que c'est la dignité de la victime qui lui sert non seulement de structure de base, mais aussi de visée finale. En effet, l'approche de Mattéi fonde l'aide humanitaire sur la reconnaissance de l'humanité de l'autre : l'être-victime ne subit plus l'action humanitaire; il est aussi un acteur ou un sujet autonome. La reconnaissance de l'autre-victime comme sujet autonome convoque une prise en considération de sa « part sensible » sur le terrain de l'aide. C'est ce que nous pourrions nommer, dans le langage de Myriam Revault d'Allonnes, une « réciprocité éthique » entre la victime et l'acteur humanitaire. Dans le deuxième chapitre, nous avons expliqué comment l'oubli de la « part sensible » de la victime dans la dynamique de l'aide implique une forme de rejet de son statut de sujet de droit. L'éthique humanitaire de Mattéi redonne place à cette « part sensible » de la victime par la réaffirmation de sa dignité dans le

processus de sa participation autonome à l'aide. Toutefois, c'est en complétant l'approche de Mattéi avec d'autres approches que nous sommes en mesure de saisir pratiquement toute la portée de la part sensible de la victime ou de son autonomie. Tel est l'intérêt de nos prochaines sous-sections et sections.

3.1.2 Action humanitaire, participation autonome de la victime et part sensible

La « part sensible » de l'être-victime renvoie à la question de « suspension de signification » soulignée par André Corten et Vanessa Molina (2015) dans le chapitre précédent. Chez ces auteurs, la « suspension de la signification » peut être définie comme une impossibilité pour l'être-victime de faire part de ce qu'il veut pour lui-même sur le terrain de l'aide, de sa sensibilité. Il évolue dans un contexte normatif non seulement qui l'invisibilise, mais aussi qui l'exclut de toute possibilité d'être dans le partage du commun, de faire valoir sa « part exclusive » dans une dynamique de co-construction de soi ou de fabrique d'une « communauté de sens ». Dit autrement, la victime se trouve dans l'impossibilité de donner un sens à ce qui lui arrive, de s'en faire une représentation dans sa vie en retrouvant sa dignité ou son capital social. Il ne peut pas faire communauté. Cette impossibilité de « faire communauté » l'entraîne, comme nous l'avons déjà dit, vers une forme de résistance qui, selon nous, ne résout pas pour autant le problème de l'invisibilité ou de « suspension de signification ».

Dans *Le partage du sensible. Esthétique et politique* (2000), Jacques Rancière aborde la question de la « part sensible » comme ce qui « fixe en même temps un commun partagé et des parts exclusives » (Rancière, 2000, p. 12). La « part sensible » met en relation deux choses : la part du visible et la part du « commun » dans toute activité humaine. Il n'y a pas d'un côté un groupe de personnes qui agit et, de l'autre, un groupe de personnes qui subit. Il y a plutôt constitution d'un « espace des possibles » (Rancière, 2000, p. 67) où l'un et l'autre groupes se reconnaissent communément dans l'action de l'autre et à partir de laquelle chacun se construit exclusivement. C'est donc du partage du commun que des

parts exclusives demeurent possibles, que la subjectivité « s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle » (Foucault, 1979, p.793). Ainsi, l'approche philosophique de Rancière ouvre davantage la perspective de Mattéi vers d'autres horizons du possible en permettant de reconstituer les « renvois de signification » (Corten et Molina, 2015) comme les émotions de la victime, sa sensibilité, dans les activités humanitaires.

Si l'approche de « partage du sensible » de Jacques Rancière se révèle importante pour notre analyse, il nous paraît toutefois important de la compléter par celle de Marc Maesschalck dans son texte « Subjectivation et participation. Pourquoi de nouveau une question du sujet ? » (2015), pour la rendre plus proche de l'espace d'action humanitaire ou pour mieux l'insérer dans la pratique humanitaire.

Le texte de Maesschalck, qui n'est pas à proprement parler un texte qui porte sur l'action humanitaire, permet toutefois d'analyser la possibilité de la transformation des rôles d'un sujet lorsqu'il « particip[e] à une intervention » (Maesschalck, 2015, p. 113). Il montre que le sujet qui intervient peut parvenir à remettre en question la « routinisation des rôles fixés dans leur répétition » en faisant l'expérience de « [sa] propre puissance de "relationalité" » (Maesschalck, 2015, p.113). Dans cette expérience de relationalité, le sujet s'expose à un régime d'incertitude qui interroge ses acquis, rompt ses évidences et impulse, par conséquent, sa capacité d'imagination ou de création. Ainsi, en tant que sujet qui agit, il est capable de rejoindre le sujet qui subit son action dans une dynamique de co-construction de soi à partir d'un « commun » partagé. Il s'agit d'un processus de « production de signification » (Maesschalck, 2015, p. 122) longtemps suspendu dans l'espace d'intervention humanitaire (Corten et Molina, 2015). C'est à partir de là que Maesschalck va plus loin que Rancière tout en complétant l'approche éthique de Mattéi. Comment articuler une telle approche dans l'espace de l'action humanitaire?

Nous avons mis en relief dans la sous-section précédente comment l'approche éthique de Mattéi cherche à renouveler l'action humanitaire en la prémunissant contre sa forme d'exception sur le terrain de l'aide. La « nouvelle économie morale » privilégie la logique participative non seulement comme possibilité d'autonomie de l'être-victime, mais aussi

comme conditionnalité d'une action humanitaire en phase avec sa « visée éthique fondamentale » : redonner à l'être-victime sa dignité humaine. L'approche à partir du « partage du sensible » complète la logique participative à la Mattéi à partir de deux grandes catégories d'analyse extraites de l'approche de Maesschalck qui nous permettent de saisir la nouvelle économie morale susmentionnée comme une « nouvelle économie d'action » (Maesschalck, 2015, p. 136) : la première catégorie est la « vérité de soi du sujet agissant comme puissance »; la seconde est la « dimension relationnelle de co-construction de cette puissance » comme « autorité partagée » (Maesschalck, 2015, p. 137) dans un espace commun.

La première catégorie porte sur la « fonction de sujet [victime] comme une structure d'agir à partir de l'exercice de soi dans la participation » (Maesschalck, 2015, p. 137). Elle est, dans la perspective humanitaire qui nous concerne, ce qui permet de reconsidérer le rôle de l'acteur humanitaire pour le circonscrire dans une dynamique de recul sur ses acquis, ses « idées préconçues » et sur le cadre normatif prédéfini qui définit ses actions. En ce sens, cette catégorie implique une chose : l'ébranlement du régime de certitude de l'acteur humanitaire sur le terrain de l'aide. L'acteur humanitaire n'est plus en mesure de concevoir l'aide comme une forme d'injonction (Corten et Molina, 2015), mais plutôt comme une participation. Ce processus participatif donne lieu à une forme d'interpellation qui n'a rien à voir avec celle évoquée par Corten et Molina : « eh ! toi là-bas »; elle est plutôt une provocation du « désir de l'autre de se manifester comme sujet » (Maesschalck, 2015, p. 122) dans l'action. Autrement dit, l'être-victime ne subit pas « l'aide », mais est plutôt appelé à coopérer à sa mise en œuvre. C'est toute l'importance que revêt le principe de bienfaisance expliqué plus haut. Cette forme de participation à l'aide du sujet victime engendre une chose qui était bien absente dans l'approche de Mattéi : la restauration de la confiance de l'être-victime « dans les signaux donnés par ses émotions » (Maesschalck, 2015, p. 122) : la victime voit que sa volonté, sa sensibilité et ses émotions sont prises en compte dans l'action humanitaire. Cette restauration constitue ainsi une production de signification dans la dynamique de l'aide. Et cela fixe au départ les « parts exclusives » de la victime, pour reprendre les mots de Rancière (2000).

La deuxième catégorie complète et renforce la première. Elle part du processus de participation de la victime à l'aide humanitaire pour redéfinir l'espace d'action humanitaire. En effet, l'acteur humanitaire n'est plus celui qui gère et contrôle le terrain de l'aide au point de soumettre la victime à un régime disciplinaire; il n'est plus non plus dans la négociation de l'espace d'action, encore moins dans la recontextualisation de son rôle en jouant sur les principes éthiques fondamentaux de l'humanitaire, comme nous l'avons indiqué dans le deuxième chapitre. Il est dans une dynamique de décloisonnement d'un nouvel espace humanitaire où la victime et lui sont dans une sorte de « co-construction d'une autorité partagée », c'est-à-dire dans l'ouverture d'une « nouvelle forme de communication par la reconnaissance mutuelle de deux subjectivités ressentantes engagées dans un processus commun » (Maeschalck, 2015, p. 124-137). Il n'est plus question de concevoir la participation à l'aide comme une forme de résistance, mais plutôt comme un « mode de relationalité » (Maeschalck, 2015, p. 124-137) où la victime est saisie par l'acteur humanitaire à partir de sa « part sensible », c'est-à-dire de ses idées, « ses émotions, ses ressentis » (Maeschalck, 2015, p. 124). « Une telle attitude d'échange affectif rend possible la constitution d'un "espace potentiel", comme celui que peut ressentir un enfant dans une relation immédiate de confiance, voire de complicité avec sa mère » (Maeschalck, 2015, p. 124). Ici, il ne s'agit pas pour autant de l'émergence d'une relation infantilisante entre la victime et l'acteur humanitaire, mais plutôt d'une relation fondée sur « une forme de "présence autorisante" de la co-construction de rôles » (Maeschalck, 2015, p. 136) qui s'apparente à celle qu'une mère pourrait établir avec son enfant. Cette catégorie donne à la victime la possibilité de reconstituer sa communauté de sens.

En fait, ces deux catégories contribuent à engendrer une « nouvelle économie d'action », capable de faire du terrain de l'aide un espace commun où l'être victime et l'acteur humanitaire expérimentent une nouvelle logique de participation fondée sur la co-construction de soi. L'expression d'« économie d'action » est de Maeschalck en vue de traduire le processus de co-construction de soi tout en élaborant un espace commun propre.

Toutefois, Maesschalck rappelle que la notion d'économie d'action a été analysée par Giorgio Agamben dans le but d'en dévoiler les errances (Maesschalck, 2015, p. 138). Agamben a montré, selon Maesschalck, que les errances de cette économie ont donné lieu à ce que nous avons appelé plus haut la forme de « vie nue ». Agamben a mené cette analyse dans le domaine de la philosophie politique pour expliquer comment l'oubli de l'être du sujet dans l'action conduit à l'avènement d'un ordre qui « s'autoris[e] des mesures violentes et inhumaines » sur le sujet en question. Son analyse s'appuie sur l'exemple des espaces d'exception que sont les camps et les États totalitaires où le sujet fait l'expérience d'une vie qui n'est pas digne d'être vécue. Dans le deuxième chapitre, nous avons déplacé la perspective d'Agamben du domaine de la philosophie politique pour l'utiliser strictement dans le domaine de l'humanitaire en action. Et nous avons fait ressortir, dans notre analyse, comment l'humanitaire a pris une forme d'exception sur le terrain de l'aide en oubliant la « dignité humaine » de la victime dans son action ou du moins en oubliant le sujet victime en tant que sujet universel de droit. L'action humanitaire fait donc office d'une « économie perdue » de l'action, pour reprendre ici les mots d'Agamben, repris par Maesschalck. C'est-à-dire que, sur le terrain de l'aide, elle « se construit fondamentalement sur l'oubli de l'être du sujet [victime] » (Maesschalck, 2015, p. 138). Mais si Maesschalck met en exergue cette « économie perdue de l'action » (Maesschalck, 2015, p. 138) dans son travail à partir de l'approche d'Agamben, c'est pour mieux montrer que la nouvelle économie de l'action que nous venons de décrire offre la possibilité de redonner place au « sujet oublié ». Sortir l'humanitaire en situation de sa « forme d'exception » revient à favoriser une forme d'« éveil possible de la puissance de vie » (Maesschalck, 2015, p. 138) des deux sujets de l'aide : l'acteur humanitaire et la victime. L'aide humanitaire en octroyant la possibilité de co-construction des rôles entre l'acteur humanitaire et la victime n'est plus l'instrument de production de la « vie nue », comme nous l'avons dit plus haut, mais plutôt celui de la restauration de la dignité de la victime. Le contact de l'être-victime avec l'acteur humanitaire n'est plus fait sur un mode de bénéficiaire passif; l'être-victime est aussi un acteur de l'aide à part entière : il est présent dans ce que l'on fait pour lui depuis la

conception jusqu'à la réalisation. Sa participation implique l'émergence d'une puissance partagée entre lui et l'acteur humanitaire.

Toutefois, cette forme de « co-présence » sur le terrain de l'aide ne signifie pas une perte de soi de l'être-victime. Dans la construction du commun à partir de l'aide, ses « parts exclusives » ne sont pas mises au ban de l'espace humanitaire. Pourquoi insistons-nous là-dessus? Parce qu'il y a un risque d'oublier l'« être » de l'autre dans le commun que l'on construit ensemble. C'est aussi ce danger que Maeschalck pointe du doigt avec l'approche de Giorgio Agamben sur « l'économie perdue » de l'action. Tout en devenant un acteur de l'aide et en étant présent dans la dynamique de distribution et de partage, l'être-victime pourrait cesser de signifier ou de nourrir son imaginaire, de « rêver » à partir de son histoire, ses expériences, son monde vécu, etc. C'est à titre d'exemple ce que montre une étude de Andréanne Martel portant sur la participation à l'aide humanitaire des victimes du tremblement de terre du 12 janvier 2010 à Haïti. Selon cette étude, la participation des victimes a été faite sous le coup de la contrainte à tel point que ces victimes ont qualifié leur participation à l'aide de « malédiction » (Martel, 2015, p. 20). Ces victimes n'ont pas pu voir à travers l'aide à laquelle elles participaient des lendemains qui chantent ou des jours meilleurs. C'est, en effet, toute la dimension pratique du principe de non-malfaisance de Mattéi. C'est-à-dire que ce principe permet d'éviter dans la pratique cette « économie perdue » de l'aide humanitaire.

À la fin de son livre *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique* (2014), Mattéi donne un exemple concret du lien entre participation autonome de la victime à l'aide et sa part sensible à partir de ses « invariants éthiques ». Il évoque, entre autres, des programmes intégrés de réhabilitation et de reconstruction dans des quartiers. De ces programmes se développent des activités de « cash for work » sur les terrains de l'aide comme possibilité concrète du « renvoi de signification » (de la volonté ou de la « sensibilité pratique ») de la victime. Il s'agit des activités qui permettent à des victimes socialement déclassées de se refaire un peu de dignité.

[Ces programmes ont] permis de développer des activités de « cash for work » pour que chacun puisse gagner de quoi faire vivre sa famille. Des quartiers ont pu être déblayés de leurs gravats, des abris provisoires dressés et des logements réhabilités. Il me semble que de tels programmes sont emblématiques d'une attitude profondément éthique. Les habitants sont consultés et informés des projets que les humanitaires envisagent de proposer, puis ils en discutent entre eux. Ils font ensuite part de leur consentement, demandent à être associés et à participer. Après quoi le projet devient le leur. L'autonomie est respectée, de même que la bienfaisance, puisqu'ils peuvent choisir ce qu'ils considèrent comme étant le mieux pour eux. La non-malfaisance est aussi prise en considération, car ils peuvent refuser ce qui ne leur convient pas. Enfin, la justice n'est pas oubliée, puisque chaque habitant du quartier se voit attribuer par le comité lui-même une part équitable de jours de travail. (Mattéi, 2014, p. 171)

Ces programmes sont des exemples concrets d'une nouvelle attitude éthique de l'humanitaire, bien que cette attitude ne soit pas encore effective sur une échelle globale. Mais elle demeure possible. En effet, l'individu-vulnérable qui participe ne le fait plus sous la base d'une contrainte; il est plutôt mis dans un contexte éthique qui détermine sa réaction. Néanmoins, si l'on ne peut pas retrouver clairement dans cet exemple la constitution d'un espace où la victime et l'acteur sont des « autorités partagées », il octroie toutefois la possibilité de le penser et de l'élaborer concrètement. Tous les éléments essentiels pour une « nouvelle économie » de l'action humanitaire sont là : participation autonome de la victime, consentement de la victime (sa volonté ou sa sensibilité, ses émotions, bref ses renvois de signification), souci de l'équité, etc.

Bien que nous ne l'ayons pas souligné plus haut, nous pouvons dire que cette nouvelle éthique donne lieu à une nouvelle forme de partage de la souffrance d'autrui. Le rapport qu'elle établit entre la victime et l'acteur humanitaire est révélateur d'une nouvelle conception de la souffrance de la victime. Ce n'est plus la « pitié » de l'acteur humanitaire qui spécifie l'acte d'intervenir de l'acteur. Pourquoi l'affirmons-nous? Parce que dans le deuxième chapitre de notre travail, nous avons repris à notre manière une préoccupation de nombreux chercheurs ou acteurs humanitaires selon laquelle nombre de fois l'administration de l'action humanitaire sur le terrain « aboutit à des situations paradoxales » (Shawcross, 1984), c'est-à-dire à des situations où l'intervention humanitaire

instrumentalise la souffrance de la victime. « Le poids de la pitié », tel est le nom que Shawcross attribue à cette forme d'administration de l'action humanitaire.

Une telle préoccupation permet de prendre en compte la différence que Hannah Arendt établit entre la pitié et la compassion dans *Condition de l'homme moderne* (1958). Comme nous l'avons montré dans le deuxième chapitre, la pitié n'atteint pas, selon Arendt, l'être affligé dans sa chair. On partage de loin la souffrance de l'autre, à laquelle on ne s'identifie pas profondément. Dans le contexte humanitaire, cette manière de partager la souffrance d'autrui est comprise en termes de « spectacle » : la souffrance de l'autre n'est que l'objet d'un spectacle d'attendrissement. Or, la compassion, elle, est le fait d'être soi-même affecté par la souffrance d'autrui, comme si elle était contagieuse (Arendt, 1958, p. 400). Celui qui éprouve de la compassion est dans la « co-souffrance » (Revault d'Allones, 2008, p. 53); la compassion étant une co-souffrance qui brise la distance entre l'être compassionnel et l'être souffrant. Ce rapport d'osmose entre les deux donne l'impression que des émotions se partagent et que leur humanité s'imbrique mutuellement. C'est ce que Revault d'Allones donne à comprendre dans le dernier chapitre de son livre *L'Homme compassionnel* (2008). En effet, partant du partage d'émotions et d'humanité entre l'être compassionnel et l'être souffrant, l'auteure voit dans la compassion une forme de « sensibilité partagée qui nourrit le lien humain » (Revault d'Allones, 2008, p. 100-101). Il s'agit ainsi d'une « capacité d'être affectée qui fonde la réciprocité dans l'échange » (Revault d'Allones, 2008, p.101). Et de cette « réciprocité » advient la reconnaissance de l'autre (Revault d'Allones, 2008, p. 102-103). L'approche éthique de l'action humanitaire étant fondée sur la reconnaissance de l'autre comme un être humain à part entière replace donc la compassion au cœur même de l'action humanitaire. Cette dernière est conçue comme une « réciprocité éthique », pour citer à nouveau les mots de Revault d'Allones. La victime et l'acteur humanitaire se rejoignent dans un contexte de reconnaissance mutuelle de l'humanité des uns et des autres. Mattéi, en s'inspirant d'Emmanuel Levinas, lie cette reconnaissance d'Autrui à la responsabilité que l'on a envers lui.

C'est lorsque le visage souffrant d'Autrui se tourne vers moi que je perds « ma place au soleil ». Paradoxalement, se sentir responsable d'autrui, c'est se sentir

dépossédé de sa liberté. Quand l'autre est là, en face de moi, je n'ai pas le choix : je dois répondre à l'appel muet de son visage, trouver le ton juste pour lui parler et exprimer des réactions d'humanité (Mattéi, 2015, p. 132).

Comment donc partir de la nouvelle structure de base éthique de l'aide humanitaire pour réfléchir sur un rapport plus pratique entre l'action humanitaire et les droits humains sur le terrain? Autrement dit, comment penser plus concrètement l'action humanitaire comme une éthique de l'intervention? Telle est la question à laquelle nous allons tenter de répondre dans la deuxième section.

3.1 ACTION HUMANITAIRE, DROITS HUMAINS ET ÉTHIQUE DE L'INTERVENTION

Dans cette section, nous nous interrogeons sur le chemin à prendre pour que la participation de la victime soit effectivement une réalité sur le terrain de l'aide. Il s'agit ici de voir comment nous pouvons envisager l'action humanitaire dans la perspective d'une éthique de l'intervention. Nous partons, d'abord, de l'idée que l'action humanitaire pourrait être perçue concrètement comme un nouveau cadre possible des droits humains. Cette première partie conçoit l'espace d'action humanitaire comme une « utopie juridique ». L'idée est de donner une « impulsion pratique » au fondement éthique de l'humanitaire en action en vue de maintenir *stricto sensu* la dignité humaine comme norme fondamentale sur le terrain de l'aide (Pires, 2007). Elle renvoie ainsi à la possibilité de redéfinir la question des droits humains (droits de la victime) à partir de l'expérience de la dignité sur le terrain. Nous nous basons sur deux approches dominantes sur les droits humains, l'approche humaniste et l'approche politique, pour penser cette nouvelle conception des droits humains à partir du terrain de l'aide. De cette nouvelle conception surgit une action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait ». Un tel devoir se fonde sur la croyance que le terrain de l'aide peut s'ériger de manière pratique en une communauté des égaux dont la dignité de la victime constitue la norme fondamentale. D'autre part, nous chercherons à voir du point de vue de l'éthique de l'intervention ce que c'est que mettre en action « le devoir pratiquement parfait ». Cette deuxième partie visera à faire surgir de la dynamique de l'aide non

seulement l'intelligence pratique de l'acteur humanitaire, mais aussi le monde vécu de la victime ou le sens pratique de sa situation de vie comme possibilité de reconquête de sa dignité humaine sur le terrain. Nous prendrons en compte deux concepts issus de l'éthique appliquée, développés respectivement par Lacroix, Marchildon et Bégin et par Dany Rondeau : la compétence éthique et l'accompagnement éthique. En s'appuyant sur les travaux de Zarifian, les trois premiers auteurs définissent la notion de compétence éthique comme la capacité « d'agir en situations éthiques de manière autonome et responsable par la mobilisation volontaire de ressources internes et externes appropriées » (Lacroix, Marchildon et Bégin, 2017, p. 112). Ils la conçoivent aussi comme « un construit qui s'atteste dans les situations éthiques que vit l'acteur – en interaction avec son environnement et autrui – et que ce construit se remet constamment à l'épreuve des déstabilisations – génératrices d'incertitudes – produites par de nouvelles situations vécues » (Lacroix, Marchildon et Bégin, 2017, p. 112). Transposée dans une perspective d'action humanitaire, une telle définition renvoie à la capacité de l'acteur humanitaire à agir « de manière autonome en situations problématiques sur le plan éthique par la mobilisation volontaire de ressources appropriées » (Bégin, 2014, p. 197) : ressources externes comme les droits de la victime et des ressources internes comme les capacités réflexives de l'acteur humanitaire, c'est-à-dire ses capacités de « sortir de ses routines d'action » (Bégin, 2014, p. 202) pour mieux saisir la situation éthique de la victime. Pour sa part, la notion d'accompagnement en éthique professionnelle est définie comme la possibilité pour « des personnes accompagnées d'effectuer, individuellement ou collectivement, un retour, une réflexion sur leur expérience professionnelle » (Rondeau, 2015, p. 201). Placée dans un contexte humanitaire, cette notion porte sur la situation dans laquelle la victime essaye de reconstituer le fil de sa vie, de se reconstruire de manière autonome sur le terrain de l'aide. Il s'agit dans ce cas pour l'acteur humanitaire de se constituer en « ressource pour que l'autre trace son chemin » (Rondeau, 2015, p. 201). En prenant appui sur les deux concepts que nous venons de définir, nous entendons inscrire cette section dans une perspective pragmatiste. Le modèle pragmatiste en éthique est, du point de vue de Lacroix, Marchildon et Bégin, un modèle interprétatif d'une situation en question qui « propose de prendre en

considération le contexte, les normes et les personnes impliquées dans la situation, poursuivant ainsi le travail d'interprétation au-delà de la seule compréhension passive de la situation » (Lacroix, Marchildon et Bégin, 2017, p. 25). Une telle section donnera des outils pratiques qui permettront de mieux saisir sur le terrain l'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait ».

3.1.1 Une « utopie juridique »

La notion d'utopie juridique est prise ici au sens que Ernst Bloch lui accorde; elle signifie la possibilité de « maximaliser la dignité humaine, les droits de la personne, la liberté humaine, etc., et assurément aussi les liens sociaux entre les gens » (Pires, 2007, p. 14). En recourant à Axel Honneth, Alvaro P. Pires conçoit l'« utopie juridique » d'Ernst Bloch comme « ce qui donnerait “une impulsion pratique à une orientation normative visant à assurer la dignité humaine” » (Honneth cité par Pires, 2007, p. 14). Il s'agit de reconnaître en cette utopie juridique la possibilité de maximiser pratiquement la dignité humaine au point de la fonder comme droit. Elle est du point de vue pratique l'idéal du possible auquel l'on peut aspirer dans une ou des situations concrètes. Elle est capable de donner une « impulsion pratique » à la quête d'une communauté de sens de la victime sur le terrain de l'aide, c'est-à-dire de la concevoir comme concrètement possible en recourant à des formes pratiques possibles des droits humains. Nous entendons par « forme pratique possible » des droits humains la possibilité de mise en œuvre effective des principes fondamentaux des droits humains sur le terrain de l'aide. Il s'agit d'une forme de détermination normative concrète de l'agir humain dans l'espace d'action humanitaire. Ces « formes pratiques » sont au nombre de deux : premièrement, une forme pratique humaniste; deuxièmement, une forme pratique politique. C'est à partir du texte de Pablo Gilabert, intitulé « Les perspectives humaniste et politique sur les droits humains » (2015), que nous tenterons de traiter ces deux « formes pratiques possibles » des droits humains sur le terrain d'action

humanitaire. Et ces « formes pratiques » donnent lieu à une action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait ».

3.2.1.1 Forme pratique des droits humains dans une perspective humaniste

Gilbert définit les droits humains selon la perspective humaniste comme un ensemble de « revendications pré-institutionnelles » des individus en raison de leur « humanité commune » (Gilbert, 2015, p. 252). L'auteur voit dans ces « revendications » un ensemble de droits abstraits, tels que la dignité, l'autonomie, un minimum de biens, des conditions de vie décente, etc. Il les considère comme des droits abstraits parce qu'ils existent avant toute forme de codification institutionnelle. Ils relèvent de la nature même de l'être humain. Cette conception humaniste des droits humains semble être présente dans toute notre analyse sous une forme ou une autre. Dans notre premier chapitre, nous avons montré comment dans la conception de l'action humanitaire, soit comme devoir imparfait soit comme devoir parfait, la question de la dignité de l'être-victime ou de sa condition de vie décente en tant que sujet universel de droit demeure. Plus loin, soit dans le deuxième chapitre, la question de la dignité de l'être-victime revient par rapport à l'incapacité de l'humanitaire de garantir et de protéger sur le terrain de l'aide ce que Gilbert appelle « les conditions de l'agentivité normative humaine » (Gilbert, 2015, p. 257). Par rapport à cette incapacité, comme nous l'avons souligné plus haut, notre préoccupation est la suivante : comment faire un « usage pratique » de ces « droits abstraits » sur le terrain de l'aide? Comment les rendre opérationnels dans ce que nous appelons la « communauté de sens »?

Gilbert nous permet de répondre à ces questions suivant deux considérations. La première est que les droits abstraits que nous venons d'évoquer sont déjà dans la « pratique internationale des droits humains » (Gilbert, 2015, p. 267). Ce qui veut dire que la conception humaniste des droits humains n'est pas une forme d'abstraction pure; elle est une pratique internationale. L'auteur se réfère à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en misant sur la place fondamentale qu'elle accorde à la reconnaissance de la dignité des êtres humains, de leurs droits égaux et inaliénables (Gilbert, 2015, p. 267). Si, d'après la perspective humaniste, les droits humains sont des « revendications pré-

institutionnelles », il n'en demeure pas moins qu'ils sont pourtant présents dans une certaine pratique institutionnelle qui se veut universelle. Ils sont abstraits parce qu'ils préexistent à l'institution – on dirait qu'ils découlent de l'ordre naturel des choses –, mais pratiques parce qu'ils s'universalisent dans l'institution, comme c'est le cas avec la Déclaration Universelle des Droits Humains. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre pourquoi Philippe Ryfman fonde intrinsèquement la mise œuvre de l'action humanitaire sur « des valeurs considérées comme universelles » (Ryfman, 1999, p. 17), comme nous l'avons indiqué dans le premier chapitre. Il faut ici se rendre à l'évidence que les « droits humains abstraits » sont inscrits par le fait même comme « forme pratique » dans l'humanitaire en situation. Ils font corps avec le fait d'aider au nom de la Déclaration. Dans cette perspective, la forme pratique des droits humains participe de l'action humanitaire. C'est donc « une forme pratique *sui generis* ».

La deuxième considération est la « question du raisonnement public global » (Gilabert, 2015, p. 269) qu'il perçoit comme une stratégie consensuelle qui « fourni[t] une base commune à partir de laquelle on pourra mener l'action politique internationale » (Gilabert, 2015, p. 269). Si Gilabert voit dans ce type de raisonnement la possibilité de « parvenir à un consensus » en termes de politique internationale proprement dite, nous voyons, pour notre part, une autre possibilité : celle d'inscrire la volonté ou l'autonomie de la victime dans une dynamique de consensus global à partir du terrain de l'aide. Il serait important de se mettre à l'idée que cette prise en compte de la volonté ou de l'autonomie de la victime servirait de tremplin à l'émergence d'une nouvelle forme d'opinion internationale où la voix de la victime sera aussi entendue comme celle de l'acteur. Ici, le « raisonnement public global » nous permet de partir de la dimension universelle *sui generis* des droits humains dans l'action humanitaire pour poser la question de ce que la victime peut dire pour elle-même dans l'espace public international. Fabrice Weissman et Didier Fassin ont tous deux montré dans leurs études que l'acteur humanitaire joue le rôle de porte-parole de la victime dans l'opinion internationale (Weissman, 2013, p. 226; Fassin, 2010, p. 283), ce qui confirme que la victime n'a pas une voix qui lui est propre sur la scène internationale. Le « raisonnement public global » de Gilabert ouvre, dans ce cas, un nouveau champ de

possibilité pour que le terrain de l'aide puisse être un lieu de consensus où la voix de la victime aura le même effet que celle de l'acteur dans l'espace international. Ils y seront deux autorités partagées, donc deux voix légitimes qui s'autorisent d'un commun accord à « participer à l'objectivation » (Weissman, 2013, p. 226) de la situation humanitaire du terrain dans l'opinion internationale. Toutefois, ce « raisonnement public global » ne pourrait avoir comme condition de possibilité la position originelle rawlsienne ou la prétention à la validité habermassienne¹³, mais plutôt la « vie biographique » de la victime, « celle par laquelle [elle] serait en mesure de donner [elle]-même, de manière autonome, un sens à [son] existence » (Fassin, 2010, p. 328).

3.2.1.2 Forme pratique des droits humains dans une perspective politique

Suivant la perspective politique, les droits humains consistent en des revendications particulières des individus face aux « structures institutionnelles » (Gilibert, 2015, p. 252). Il s'agit de « revendications particulières » parce qu'elles portent sur les « droits bien plus particuliers » (Gilibert, 2015, p. 252) des individus dans un contexte institutionnel. Contrairement aux « droits abstraits » de la perspective humaniste, les « droits particuliers » sont avant tout des droits politiques. Il faut comprendre qu'il s'agit d'un ensemble de revendications particulières de l'individu « face à [son] gouvernement et à [ses] concitoyens, face à des organisations internationales, des gouvernements étrangers ou des citoyens de pays étrangers » (Gilibert, 2015, p. 256). Les droits particuliers de la perspective politique ne sont pas des droits qui sont en nette opposition avec les droits abstraits de la perspective humaniste; ils sont des droits abstraits que des individus revendiquent face aux institutions (Gilibert, 2015, p. 256). C'est la structure institutionnelle qui transforme les droits abstraits en droits proprement particuliers : ils deviennent des droits particuliers parce qu'institutionnalisés. Pour Gilibert, la différence entre les deux

¹³ Chez Rawls, la position originelle a pour objectif de jeter un voile d'ignorance sur les intérêts particuliers des individus dans le cadre d'une coopération sociale exigeant des principes de justice (voir Mestiri, 2006). Pour Habermas, la prétention à la validité renvoie au bien-fondé des raisons d'un individu dans le cadre d'une discussion rationnelle. La force de ce « bien-fondé » réside dans la « capacité de cet individu à convaincre » à l'aide de ses arguments « les participants de [cette] discussion » (voir Melkevik, 1990, p. 910).

perspectives n'est qu'une question de contexte : l'une s'inscrit dans un contexte pré-institutionnel; l'autre, dans un contexte institutionnel. Il suffit de supprimer le contexte pour comprendre qu'il s'agit d'une façon ou d'une autre d'une seule et même question pratique : celle des « conditions de l'agentivité normative » (Gilabert, 2015, p. 259) de l'individu.

Appliquée au terrain d'action humanitaire, la perspective politique des droits humains ne permet pas de concevoir seulement les droits humains comme une réalité intrinsèque de l'action humanitaire, mais aussi comme ce qui lie la victime à l'humanitaire en situation sur le plan institutionnel. Cela veut dire que la question des droits de la victime en tant qu'être humain renvoie aussi à la question de ses « droits particuliers » face aux organisations internationales à qui elle a affaire. Maintenant, les droits de la victime se posent en termes du respect de l'autonomie de la victime, de sa dignité, bref de sa participation à l'action que les ONG (Organisation Non Gouvernementale) en tant qu'organisations internationales mènent sur le terrain. Ces droits ne s'actualisent pas dans l'aide humanitaire comme par enchantement; ils sont aussi codifiés, c'est-à-dire que l'organisation les réunit en système dans un document écrit qui les reconnaît universellement comme tels. Dans la perspective humaniste, les droits de la victime sont présents dans l'action humanitaire par la force des choses, ils y font corps comme naturellement. Mais dans la perspective politique, ces droits deviennent un corps de principes institutionnels. Ils régissent le fait d'aider. Cela étant dit, les droits de la victime sont non seulement dans le pli même de l'action de l'acteur humanitaire sur le terrain, mais aussi encadrent institutionnellement cette action. À titre d'exemple, les organisations non gouvernementales qui évoluent sur les terrains de l'aide sont encadrés par le Droit international humanitaire à partir des conventions de Genève de 1949, lequel droit fonde principalement leur intervention sur plusieurs principes éthiques, dont le principe d'humanité, présent dans la Déclaration Universelle des Droits de l'homme. Par ailleurs, ces organisations humanitaires définissent eux-mêmes leurs principes internes en adéquation avec les prédispositions du Droit international humanitaire et les clauses de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme : c'est le cas avec le *Manuel de la participation à l'usage des acteurs humanitaires* et le *Code de Conduite de la*

Croix-Rouge. Dans cette perspective, la possibilité qu'offre la nouvelle structure de base éthique de l'action humanitaire que nous avons expliquée plus haut permet d'inscrire l'aide humanitaire plus pratiquement dans la perspective politique des droits humains. C'est dire qu'une éthique de l'aide humanitaire pourrait mieux orienter l'action humanitaire suivant la perspective politique des droits humains en partant de la situation concrète et particulière des victimes. Une telle orientation normative par le bas enclencherait, de son côté, une réorganisation des institutions humanitaires par rapport à leur conception des droits humains. Du nouveau rapport entre l'acteur humanitaire et la victime sur le terrain de l'aide apparaîtra de nouvelles institutions humanitaires dans leur conception des droits humains sur le plan humaniste et politique. Cette nouveauté résidera dans la dimension pratique que prendront les deux perspectives des droits humains qui structurent éthiquement cette institution. C'est-à-dire que l'attitude éthique qui consiste à partir du terrain de l'action humanitaire prendra une forme pratique dans les institutions humanitaires, ainsi que dans les principes qui les régissent traditionnellement. Une telle nouveauté sera la réponse à la question suivante que l'être-victime pourrait se poser dans sa participation à l'aide : comment maximiser ma dignité comme norme fondamentale dans la dynamique de l'aide? C'est donc une nouvelle économie morale qui permettrait de redonner sens au contrat implicite entre acteur humanitaire et victime dans une double perspective des droits humains : humaniste et politique. Cela a un double sens : premièrement, la victime serait, par essence, un être de dignité dans la pratique humanitaire – c'est ce que sous-entend le principe d'humanité; deuxièmement, le nouveau rapport entre la victime et l'acteur humanitaire sur le terrain influerait sur l'action humanitaire du point de vue institutionnel au point de se renouveler à partir de la situation concrète et particulière de la victime. D'après le second sens, l'approche politique des droits humains dans le contexte humanitaire serait une approche politique par le bas. Tel est le sens de la forme pratique de la perspective politique des droits humains.

Ainsi, de ces « formes pratiques » possibles des droits humains sur le terrain de l'aide émergerait une action humanitaire comme ce que nous appelons un « devoir pratiquement parfait ». Une telle obligation pratiquement parfaite permettrait de dépasser le clivage entre

l'approche idéale et non-idéale dans l'éthique des relations internationales ou du moins l'écart entre le devoir imparfait et devoir parfait. Il s'agit ici de fonder l'action humanitaire comme « une obligation moralement pertinente » à partir de la vie réelle de la victime, de son quotidien.

3.2.1.3 Action humanitaire, un « devoir pratiquement parfait »

Les « formes pratiques » des droits humains mettent en évidence la possibilité de refonder éthiquement l'action humanitaire par une mise en acte des droits de l'être-victime. Il s'avère, de ce fait, important de se pencher sur la dimension moralement pertinente du type de devoir qui pourrait en découler. En effet, dans l'éthique des relations internationales, le débat entre l'approche idéale et non-idéale sur la justice globale porte sur la question d'une structure de base normative, basée à la fois sur des faits, des expériences et des principes de justice universels : l'approche idéale porte sur « l'analyse des principes de la justice globale » (Ypi, 2010, p. 537), alors que l'approche non-idéale se concentre sur la « discussion de la signification normative » des faits et des expériences (Ypi, 2010). Contrairement aux tenants de l'approche idéale, les « non-idéaux » s'intéressent à la réalisation pratique des projets confiés à des agents spécifiques dans des circonstances non-idéales (Ypi, 2010, p. 538). Leur action est « dépendante des faits et de la faisabilité » (Chung, 2013, p. 65-66). Il est question ici d'une conception fondée sur la prise en considération de la dimension moralement déterminante de l'action. De ce débat ressort la différence entre le devoir imparfait qui serait dans la perspective idéale et le devoir parfait, dans la perspective non-idéale, car l'action humanitaire comme devoir imparfait se veut non-déterminante : son accomplissement n'est confié à aucun agent spécifique; alors que l'action humanitaire comme devoir parfait se veut déterminante. Nous y reviendrons plus loin.

Quand nous transférons ce débat dans la sphère de l'humanitaire en situation, une position intermédiaire s'offre à nous : celle de l'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait ». Comment l'expliquer?

En misant sur les « formes pratiques » des droits humains que nous avons définies précédemment, le terrain de l'aide prend l'allure d'un lieu où l'on a la possibilité de trouver pratiquement un « juste milieu » entre l'action que mène habituellement l'acteur humanitaire, et la victime. Ce « juste milieu » est l'enjeu de « co-construction » possible de la victime comme sujet de droit dans l'espace d'action humanitaire: il s'agit ici d'une « co-construction » à laquelle participent la victime et les autres acteurs de l'aide. Autrement dit, dans une nouvelle communication entre l'acteur humanitaire et la victime, le terrain de l'aide devient pratiquement le lieu de la protection et de la garantie des droits de la victime en tant que sujet universel de droit. Dans cette perspective, l'approche idéale qui en appelle dans sa substance à des principes éthiques universels, et l'approche non-idéale qui, pour sa part, se tourne vers une « agentivité non-idéale » (*non-ideal agency*) (Ypi, 2010, p. 537) se rencontrent dans la pratique pour faire de l'action humanitaire, un « devoir pratiquement parfait ». Nous avons expliqué dans le premier chapitre comment l'action humanitaire comme devoir imparfait ne détermine nullement qui doit intervenir pour répondre aux besoins humanitaires de la victime. Toutefois, c'est une obligation d'intervenir. Si, à proprement parler, personne ne doit renoncer à cet impératif catégorique d'intervenir, une certaine liberté d'action est octroyée à l'intervenant potentiel. Son action n'est pas moralement déterminante, bien qu'elle soit moralement obligatoire. Ainsi, l'action humanitaire comme devoir imparfait laisse par le fait même un certain champ libre aux dérives de toutes sortes. De l'autre côté, l'action humanitaire comme devoir parfait détermine qui doit intervenir et en quelle circonstance particulière. Au départ, la détermination morale est maintenue. Or, si un certain fardeau de la charge morale incombe à l'acteur humanitaire, cela n'empêche toutefois qu'une zone obscure demeure : c'est la place de la victime dans cette action. L'action humanitaire comme devoir imparfait ou comme devoir parfait voit la victime comme celui qui subit l'action d'une façon ou d'une autre, bien que les deux devoirs reconnaissent la victime comme sujet universel de droit. Nos analyses dans les pages précédentes ont déjà fait clairement la part des choses sur ce débat. L'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait » ne s'intéresse pas à la question de la détermination de l'action de l'agentivité non-idéale ou de la non-

détermination de son action; elle se concentre sur la possibilité d'émergence de ce que nous avons appelé une certaine « communauté d'égalité » entre l'acteur humanitaire et la victime sur le terrain de l'aide. Elle peut être définie comme ce que le stoïcien grec Panétius aurait appelé un « *kathekon* », c'est-à-dire une action à la fois normativement exigeante et pratique répondant au contexte vital des gens. Sa « justification raisonnable » est son « activité conséquente dans la vie de [la victime] » (Veillard, 2014, p. 87-88): la victime n'est plus une « vie nue ou un sujet oublié » sur le terrain de l'aide. Ainsi, conditionnée par ce que Mattéi nomme les « invariants éthiques », l'action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait » conçoit l'acteur humanitaire et la victime comme deux autorités partagées, deux acteurs qui se reconnaissent chacun dans le droit de l'autre, deux voix légitimes et égales qui imposent sur la scène internationale le récit des catastrophes humanitaires (la guerre, le désastre naturel, etc.); elle constitue le fondement éthico-pratique des droits de l'être victime ou, plus simplement, de sa dignité comme norme fondamentale sur le terrain. Dit autrement, le propre de l'action humanitaire comme devoir pratiquement parfait est de faire advenir sur le terrain de l'aide un « commun » dans lequel la victime et l'acteur humanitaire sont des égaux : c'est le principe de la dignité humaine comme droit. Maintenant, une telle « action pratiquement parfaite » constituera en elle-même une incidence positive des « formes pratiques » des droits humains sur la vie des gens qui se trouvent dans l'espace d'action humanitaire, sur les institutions locales et internationales au point de parvenir à un changement radical dans les « manières humanitaires » de faire. Telle est la dimension moralement pertinente de l'action humanitaire comme devoir pratiquement parfait sur le terrain! Mais quel type d'acteur humanitaire pour ce type de devoir? Quel type de victime? La sous-section suivante répondra à ces questions en inscrivant l'action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait » dans un régime pragmatiste d'intervention en éthique.

3.1.2 « Devoir pratiquement parfait » et compétence éthique en régime pragmatiste

Comment actualiser, sur le terrain, l'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait »? C'est la question à laquelle cette sous-section tentera de répondre. Elle comptera donner une dimension éthique foncièrement pratique à l'action humanitaire qui reposera sur le développement de la compétence éthique de l'acteur humanitaire et de la victime. Pour mener notre analyse, nous aborderons la capacitation de l'acteur humanitaire à partir des trois registres de capacités éthiques développés par Lacroix, Marchildon et Bégin (2017) : premièrement, sa capacité à « être en situation éthique »; deuxièmement, son « savoir-agir en situation éthique »; troisièmement, sa capacité à « interagir avec autrui en situation éthique ». Mais nous compléterons la notion de compétence éthique de Lacroix, Marchildon et Bégin par la notion d'accompagnement éthique de Dany Rondeau. Pourquoi? Parce que si la compétence éthique permet d'en appeler aux ressources externes et internes de l'acteur dans la dynamique de l'aide, l'accompagnement éthique, lui, part particulièrement du contexte d'expérience de la victime, c'est-à-dire qu'il contribue plus concrètement à « faire émerger les "questions du sens des pratiques" » (Rondeau, 2015, p. 201) à partir de la situation concrète et particulière de la victime. L'accompagnement éthique ramène la compétence éthique à la situation pratique de la victime. Dit autrement, il la fait exister à partir de la situation pratique de la victime. C'est cette relation dynamique entre les deux que nous allons exploiter en deux parties dans les lignes qui vont suivre. La première partie portera sur la capacitation de l'acteur humanitaire et la seconde partie, sur le développement de la compétence éthique et l'autonomie de la victime.

3.2.2.1 Capacitation de l'acteur humanitaire

De la capacité de l'acteur humanitaire à être en situation éthique

La notion de situation est définie par Lacroix, Marchildon et Bégin comme un ensemble de « transactions entre l'acteur et des éléments de son environnement » : « l'acteur en situation [...] est relié à des éléments d'un environnement avec lequel il interagit par ses actions;

c'est en cela qu'il y a situation » (Lacroix, Marchildon et Bégin, 2017, p. 93). Du point de vue de la perspective humanitaire, l'acteur *est* en situation éthique lorsqu'il fait à la fois subjectivement et objectivement l'expérience de cette situation : « il n'y aurait pas de véritable contradiction dans le fait de soutenir qu'une situation s'impose à l'acteur et que ce dernier construit la situation » (Lacroix, Marchildon et Bégin, 2017, p. 94). Mais l'expérience d'interactions entre l'acteur et l'environnement dans laquelle il évolue le conduit à vivre une « situation indéterminée » : une situation dans laquelle s'opère une rupture ou un déséquilibre dans l'ordre des choses. C'est le cas, par exemple, sur le terrain de l'action humanitaire tel que décrit dans le deuxième chapitre de ce mémoire de recherche : l'acteur humanitaire *expérimente* une rupture entre ses objectifs et la réalité du terrain au point d'être profondément affecté dans sa conduite. L'expérience de déséquilibre ou de rupture s'impose à lui comme allant de soi. Par exemple, son action sur le terrain devient paradoxalement « le produit des transactions permanentes avec les pouvoirs politiques locaux et internationaux (gouvernements, groupes armés, autorités civiles, puissances internationales, organisations interétatiques, acteurs transnationaux, etc.) » (Weissman, 2013, p. 222). C'est ce que nous avons longuement expliqué dans le deuxième chapitre.

Une telle expérience de rupture doit amener l'acteur humanitaire à faire des « appréciations immédiates » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 101) de la situation, c'est-à-dire à entrer en situation, à apprécier directement ce qui se passe comme étant problématique, bref à construire la situation en question. C'est ce que Lacroix, Marchildon et Bégin appellent la « sensibilité éthique » de l'acteur. Ainsi, il s'agit non seulement d'une mise en acte de l'émotion de l'acteur par rapport au « trouble dans le cours de ses actions » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 101), mais aussi d'une « reconnaissance » par l'acteur de ce qui constitue un enjeu éthique ou des enjeux éthiques sur le terrain (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 103). Par rapport à notre cas d'étude, la déstabilisation de l'acteur et la dignité de la victime comme droit sont, par exemple, des enjeux éthiques dans la dynamique de l'aide : l'acteur humanitaire ne pourra pas reconnaître la dignité de la victime

comme droit si l'équilibre éthique de son action (ou de ses actions) n'est pas rétabli sur le terrain.

Cela étant dit, la capacité de l'acteur humanitaire à être en situation éthique sur le terrain repose, suivant la perspective éthique pragmatiste, sur un double mouvement. Le premier est le fait pour l'acteur de faire l'expérience de déséquilibre éthique dans ses actions sur le terrain : l'acteur subit le poids de son environnement. C'est le cas avec la forme d'exception de l'action humanitaire dont nous avons fait précédemment le diagnostic. Le second est la possibilité pour l'acteur humanitaire de construire la situation dans laquelle il se trouve, de la vivre en cherchant à comprendre de manière autonome ce qui fait éthiquement problème dans l'optique de le résoudre. Ainsi, l'acteur humanitaire est en situation éthique sur le terrain lorsqu'il est capable de vivre son expérience de rupture ou de déséquilibre éthique comme possibilité de transformation « en vue d'un nouvel équilibre » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 104). C'est la « première dimension de la compétence éthique » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 104) de l'acteur humanitaire.

Mais comment transformer la situation « indéterminée » de l'acteur sur le terrain en une « situation déterminée »? Telle est la question à laquelle nous allons répondre dans les lignes suivantes.

Du savoir-agir de l' « acteur humanitaire »

Il est question dans cette partie de la capacité d'action de l'acteur humanitaire pour transformer la situation dans laquelle il se trouve sur le terrain. Le souci de transformer la situation dépend des « aptitudes et [des] dispositions actuelles à agir » (Joas cité par Lacroix, Marchildon et Bégin, 2017, p. 105) de l'acteur. En effet, d'après la perspective pragmatiste, l'acteur humanitaire agit en fonction de la « sollicitation » de la situation. Cette sollicitation amène l'acteur à faire, à son tour, deux choses : premièrement, l'expérience de déséquilibre éthique que provoque la situation; deuxièmement, la transformation de la situation. Une telle transformation mobilise avant tout « les aptitudes et les dispositions » de l'acteur, c'est-à-dire ses « appréciations immédiates » ou sa

sensibilité éthique. Autrement dit, l'acteur évalue directement la situation; il la construit à la lumière de ses propres ressources affectives et cognitives avant de la transformer pour rétablir l'équilibre. Ces trois moments sont interreliés dans le geste de l'acteur. On peut considérer le triptyque « sollicitation-évaluation directe-transformation » comme le premier mouvement dans l'action de l'acteur.

Le second mouvement est le fait pour l'acteur de faire un retour sur lui-même après son triple mouvement. Ce retour consiste à transformer l'acteur lui-même. Il n'y a pas dans le processus « sollicitation-évaluation-transformation » de la situation un écart entre l'action de l'acteur, l'acteur lui-même et la situation. Tout s'imbrique mutuellement à tel point que la transformation de l'un entraîne *ipso facto* la transformation de l'autre.

C'est le dialogue entre l'agir de l'acteur, la transformation de la situation et le retour de l'acteur sur lui-même qui pourra avoir une conséquence positive sur le terrain de l'aide jusqu'à le muer en communauté des égaux. La transformation de la situation du terrain et le « retour réflexif de l'acteur » impliqueront deux choses déjà évoquées. Dans un premier temps, l'acteur humanitaire mettra la victime au centre de son action ou ses actions. L'humanité de l'acteur ne rachètera plus, comme dans une logique rédemptrice, l'inhumanité de la victime, contrairement à ce que pensent certains acteurs humanitaires (Fassin, 2004; 2010). L'acteur humanitaire et la victime entreront plutôt tous deux dans le nouveau contexte d'un universel partagé sur le terrain : l'humanité de l'un sera l'humanité de l'autre. Dans un deuxième temps, l'acteur entretiendra, dans un retour réflexif, une nouvelle relation avec lui-même sur le terrain de l'aide. Il ne sera plus dans un « mode répétitif et indéterminé » de ses actions, comme c'est souvent le cas quand il agit dans la logique du flou. Ses actions seront pratiquement déterminées. Même sur le plan institutionnel, l'acteur sera capable de produire des changements qui forceront les institutions humanitaires à définir leurs règles, leurs normes à partir de l'« intelligence pratique » du terrain. Telle est la deuxième dimension de la compétence éthique de l'acteur humanitaire.

De la capacité de l'acteur humanitaire à interagir (agir avec autrui) en situation éthique

La capacité d'interaction avec autrui de l'acteur humanitaire inclut les deux capacités susmentionnées : non seulement l'acteur fait l'expérience d'un déséquilibre éthique dans ses actions, mais aussi il fait usage de sa sensibilité éthique pour rétablir l'équilibre. Toutefois, elle est en elle-même un pas de plus : sa visée est de « générer des ententes avec autrui » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 110). Comment l'expliquer? En effet, dans la perspective pragmatiste, la capacité d'interaction avec autrui de l'acteur humanitaire renvoie à trois dimensions : « une attention portée à autrui, une capacité dialogique et une volonté et capacité de répondre de ses actions » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 110).

La première dimension, *l'attention portée à autrui*, est le facteur-clé qui motive l'acteur à transformer la situation. Elle aiguise chez l'acteur le sens de l'autre ou le désir d'agir sur le cadre de vie dans lequel évolue l'Autre-semblable dans le but de le changer en profondeur. C'est cette dimension que Fassin appelle le « mouvement affectif vers autrui » (2010) de la raison humanitaire. Dans l'approche pragmatiste, ce « mouvement affectif vers autrui » incarne la première capacité de l'acteur : il met en éveil chez l'acteur le sens des appréciations immédiates de la situation. Cela sous-entend que l'acteur humanitaire subit dans sa situation de déséquilibre éthique ou de rupture sur le terrain une poussée de vivre en intensité la situation, d'y plonger en profondeur afin de mieux l'apprécier directement. C'est dire qu'une telle dimension renvoie à une situation de décentrement de l'acteur humanitaire depuis son monde vécu pour séjourner dans le quotidien de l'être-victime, pour appréhender lui-même ses perceptions, savoir ce qu'il pense de lui-même et des autres après la catastrophe, ce qu'il veut pour lui-même, pour son environnement, sa communauté, pour comprendre comment la victime compte reconstituer son humanité, bref reconquérir ses droits en expérimentant l'action humanitaire comme un nouvel universel. Cette première dimension de la capacité d'interaction avec autrui de l'acteur débouchera ainsi sur la deuxième dimension, *la capacité dialogique de l'acteur*.

La capacité dialogique de l'acteur humanitaire est le fait pour l'acteur de faire preuve de sa capacité à « générer des ententes » avec les autres acteurs en présence en vue d'atteindre le

résultat souhaité (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 111). Il s'agit pour l'acteur humanitaire d'agir « dans une perspective d'élaboration conjointe du sens des actions » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 111) sur le terrain de l'aide en prenant appui sur des « significations marquées et partagées, d'usages conventionnés et d'habitudes d'interaction sociale » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 111). Ces « significations sociales » sont soumises à une double temporalité sur le terrain : elles sont à la fois des expériences d'interaction sociale présentes et antérieures. Dans le contexte humanitaire à proprement parler, une telle « entente intersubjective » prête flanc à un double sens.

Le premier concerne l'interaction entre l'acteur humanitaire et la victime sur le terrain comme une expérience d'interaction sociale présente (une expérience qui se réalise dans le feu de l'action). Cette interaction s'inscrit dans le besoin de communication de la victime après son moment tragique; car, après une catastrophe naturelle ou une guerre, l'individu-victime fait face à une double perte : la perte de contact avec soi-même et la perte d'un monde social. La première perte est le fait d'être atteint dans son corps et son esprit après une catastrophe au point de se sentir coupé du reste de soi-même. C'est comme si l'on ne s'appartient plus; on est incapable de décider pour soi-même. Dans cette situation de perte, l'individu a besoin de se confier, de parler aux autres, de se réparer dans une communication narrative. C'est tout le sens du témoignage dans les analyses de Didier Fassin (2004) où l'être-victime recherche le fil de sa vie « brisée » dans les histoires qu'il confie aux acteurs humanitaires. Dans ce cas, le témoignage est un réparateur de vie. La seconde perte est celle où l'être-victime est incapable de se représenter socialement. C'est cet aspect que André Corten et Vanessa Molina (2015) font apparaître : après la catastrophe, la victime se trouve confinée « dans la saleté et dans la faim » (Corten et Molina, 2015, p. 77); elle est pauvre et assiste impuissante à l'érosion de ses rapports de reproduction sociale (Corten et Molina, 2015, p. 71). Même sa capacité de représenter socialement la catastrophe qu'elle a subie paraît impossible (Corten et Molina, 2015, p. 68). L'être-victime a besoin, dans ce cas, de se refaire un nouveau statut social. Dans un tel contexte de double perte, l'entente entre l'acteur et la victime doit viser une double possibilité de représentation de l'être-victime dans l'espace d'action humanitaire comme

une forme de « retour à soi » de la victime après un désastre douloureux : possibilité de représenter sa vie de victime comme un récit réparateur et possibilité de représenter son monde social ou son imaginaire social comme une « nouvelle capacité ».

Le second sens est l'interaction entre l'acteur humanitaire et les autres forces ou acteurs en présence. Sur le terrain de l'aide, il n'y a pas que l'acteur humanitaire et la victime; d'autres acteurs comme les autorités locales, les organisations internationales, les autorités religieuses, etc., configurent le sens des actions. L'acteur humanitaire compétent ne saurait les oublier dans son « processus d'entente intersubjective » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 111). Toutefois, l'interaction de l'acteur humanitaire avec ces « autres acteurs » n'est pas, cette fois-ci, une porte ouverte à l'instrumentalisation politique de l'aide, mais plutôt une possibilité de coordination conjointe de l'aide en faveur de la victime. Il s'agit, pour lui, d'ouvrir en toute autonomie le terrain de l'aide à un bouillonnement d'initiatives de coopération plus large et plus pratique. Une telle interaction convoquera des « logiques sociales » antérieures qui aideront l'acteur humanitaire à mieux y voir clair. Par exemple, il se pourrait que l'acteur humanitaire capitalise sur ses expériences d'interaction antérieures avec ces « autres acteurs », comme nous l'avons indiqué dans le deuxième chapitre, pour ne plus répéter les mêmes erreurs de confusion de ligne. Il définira, cette fois-ci, les termes de l'entente avec ces « autres acteurs » en basant sur les grandes lignes de son action sur le terrain. L'acteur humanitaire compétent « sera nécessairement autonome : il sera à la source de ses choix et de ses prises d'initiative » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 112). En revanche, rien ne dit que cette entente aura l'effet escompté : « faire montre d'une capacité dialogique n'empêche pas la possibilité de l'échec » (Lacroix, Marchildon, Bégin, 2017, p. 111). Mais cette « capacité dialogique » de l'acteur humanitaire – quel que soit le résultat – ne le dédouane pas de la responsabilité de répondre de ses actions devant la victime ou les autres acteurs en présence. Telle est la troisième dimension de la capacité d'interaction de l'acteur avec autrui.

La volonté de répondre de ses actions devant autrui est le fait pour l'acteur humanitaire de se montrer responsable dans ses actions devant la victime ou les autres acteurs. Cette

troisième dimension de la capacitation de l'acteur humanitaire part d'une condition fondamentale : la mise en garde de l'acteur contre toute perte de contrôle de l'action qu'il mène sur le terrain au nom de la victime. Il agit au nom de la victime, mais il est sommé de répondre de son action devant elle. Il est, pour ainsi dire, interdit de perdre l'équilibre de son geste en nageant dans le flou. Par ailleurs, nous pouvons ajouter que dans le contexte humanitaire, l'acteur peut être aussi responsable devant ce que nous appelons les « autres acteurs » en présence. Mais cette responsabilité dépend du comportement responsable des « autres acteurs » sur le terrain. C'est dire que ces derniers doivent répondre à la demande d'agir ou de coopérer de manière adéquate au nom de la victime. Autrement dit, leur action doit être en adéquation avec les termes de l'entente faite en faveur de la victime devant qui ils sont, à leur tour, responsables. Dans une telle logique, l'acteur humanitaire compétent est responsable devant la victime et devant les « autres acteurs » en présence qui, eux aussi, sont responsables devant la victime. Ainsi, on pourrait même parler dans le contexte humanitaire de la possibilité d'une responsabilité quasiment circulaire.

C'est donc en s'appuyant sur les trois registres de capacités éthiques développés par l'approche pragmatiste que l'on peut mieux définir dans l'espace d'action humanitaire la compétence éthique d'un acteur humanitaire. Une telle compétence l'empêchera de se perdre dans les logiques d'action paradoxales sur le terrain de l'aide en plaçant les intérêts de la victime au centre de ses actions et aussi en se montrant responsable devant la victime, voire les « autres acteurs » qui auront concouru à la réalisation de ses initiatives. C'est à partir d'un tel développement de la compétence éthique de l'acteur humanitaire que l'action humanitaire pourra acquérir pratiquement le statut de « devoir pratiquement parfait ». Mais cette dimension ne concerne que la part de l'acteur humanitaire dans la dynamique de l'aide, son autonomie et sa responsabilité sur le terrain. Qu'en est-il de la participation de la victime?

3.2.2.2 Compétence éthique et actualisation de l'autonomie de la victime

Cette partie vise à faire ressortir une autre dimension de la compétence éthique : celle de son développement avec l'autonomie de la victime au moyen de l'accompagnement

éthique. La notion d'accompagnement éthique étant définie par Dany Rondeau (2015) comme à la fois une forme d'intervention et de formation en éthique appliquée qui accorde une place à la parole de l'accompagné (Rondeau, 2015, p. 199), elle permet, dans un contexte humanitaire, de miser sur l'expérience de la victime comme possibilité d'autonomie. Il ne s'agit pas d'une mise à l'écart de l'acteur humanitaire, mais plutôt de la co-construction de la compétence à partir de la situation concrète et particulière de la victime. C'est ce que nous appelons la « part » de la victime.

L'accompagnement éthique de la victime doit avoir une double fonction sur le terrain de l'aide. La première fonction est procédurale (Rondeau, 2015, p. 201). Elle a pour visée l'organisation des espaces de rencontre entre l'acteur humanitaire et la victime où le projet sera présenté aux bénéficiaires à qui on donnera la parole pour en discuter ensemble. En outre, on mettra sur pied un comité de gestion et l'on profitera de certaines rencontres pour renouveler ce comité en organisant des élections; on discutera de temps en temps des activités que l'on va réaliser ensemble sur le terrain. On reviendra aussi sur les différentes interventions, les résumer et voir ensemble comment on va les utiliser tout au long de la collaboration sur le terrain afin que tout puisse aller bien.

La seconde fonction est celle qui consiste à problématiser (Rondeau, 2015, p. 201). Cette fonction a pour objectif d'amener la victime que l'on accompagne sur le terrain à bien saisir sa situation, à mieux poser et comprendre sa situation et ce qui cause un problème de son point de vue à elle. Il s'agit dans le contexte humanitaire de rendre la victime plus à même de se réapproprier son pouvoir d'agir après la catastrophe. Dans le chapitre précédent, nous avons cité une étude de André Corten et de Vanessa Molina qui montre clairement comment la victime recherche des jours meilleurs dans la catastrophe qu'elle a subie. C'est ce que Corten et Molina appellent les « renvois de signification ». Il y a chez la victime un besoin d'octroyer une signification d'avenir à sa situation de malheur. Cela signifie que la victime ne s'enferme pas dans un statut victimaire; elle cherche à faire travailler sa situation, à la rendre productive. Dans ce cas, le travail de l'acteur humanitaire comme « accompagnant éthique » est d'aider la victime à exprimer sa volonté de représenter

positivement le malheur qu'il a vécu, à mieux le poser comme une nouvelle opportunité de bien-être. Pour le faire, il faudrait donner, dans les espaces de rencontres, une parole à la victime pour qu'elle puisse transformer ses émotions en parole construite, élaborée. Ensuite, on réfléchira ensemble sur ce que l'aide humanitaire peut apporter comme possibilité d'avenir : possibilités de retrouver formellement sa place dans sa communauté, de générer des revenus sur le long terme, de devenir résilient, autonome et responsable à la fin de l'aide. Puisqu'il sera aussi question de la distribution de l'aide sur le terrain, on en profitera pour recueillir les plaintes contre certains heurts dans la distribution de l'aide et l'on trouvera ensemble une solution raisonnable et durable pour tous; on fera ensemble le point sur ce qui pourra paraître peu admissible sur le terrain de l'aide comme, par exemple, l'influence des autorités locales sur la distribution de l'aide, les pratiques d'accaparement de l'aide, le peu de place qu'on octroie à la victime dans l'action humanitaire, etc. Et l'on pourra même réfléchir ensemble sur les forces et les limites de l'aide sur le terrain et envisager ensemble ce que l'on peut faire pour capitaliser les forces et corriger les limites, etc. Cette instance dialogique entre l'acteur humanitaire et la victime aura pour avantage la co-construction d'un certain sens de décision raisonnable chez la victime.

Dans les espaces de rencontre, la voix de la victime acquerra en toute autonomie une légitimité et engendrera un pouvoir d'action. L'acteur humanitaire compétent pourra, de son côté, se servir de ces espaces pour mieux rétablir les termes de l'accord implicite entre l'action humanitaire et la victime, comme nous l'avons mentionné plus haut. Toutefois, bien que la voix de la victime ait un certain pouvoir dans ces espaces, l'acteur humanitaire ne se placera pas hors du cadre de discussion. Dans son rôle d'accompagnant, il se mettra beaucoup plus dans une situation d'« être avec l'autre sur son chemin à lui », c'est-à-dire que « c'est l'autre qui décide du but de la promenade » (Vial et Mencacci cités par Rondeau, 2015, p. 201). Dans cette perspective, l'être-victime se retrouvera comme un sujet autonome évoluant sur la scène de l'humanitaire en action. Autrement dit, dans la dynamique de l'aide humanitaire, le sujet victime ne sera plus celui à qui on accorde certains droits, c'est-à-dire celui pour lequel l'humanitaire identifie des besoins qu'il est convié à satisfaire; mais celui qui, en tant que sujet autonome, partagera un contexte de vie

et une sensibilité pratique sur la scène humanitaire. La dynamique de l'aide humanitaire ne se situe plus de prime abord du côté de l'acteur humanitaire, mais plutôt du côté de la victime. Cette dernière deviendra porteuse de l'événement humanitaire.

À partir de ces deux fonctions de l'« acteur humanitaire » compétent, le terrain de l'aide pourra être transformé en une « communauté de pratique », entendue en éthique appliquée comme « un processus d'apprentissage » qui, suivant un modèle dialogique, permet d'« améliorer l'agir professionnel de façon constructive et socialement ancrée » (Rondeau, 2015, p. 203). Transposée dans le contexte humanitaire, la « communauté de pratique » renvoie à la réflexion que l'acteur humanitaire et la victime autonome et compétente mènent de manière dialogique sur les pratiques humanitaires en vue de les changer. Cet exercice de réflexion et aussi d'autonomie entre l'acteur et la victime pour faire bouger les lignes d'action de l'humanitaire ne saurait nullement s'affranchir des logiques personnelles et sociales qui définissent, dans l'espace d'action humanitaire, l'identité morale de la victime, comme, à titre d'exemple, la « fierté de soi » de la victime, et son « statut social » qui définit sa place dans sa communauté»; car c'est la « fierté de soi » du « mauvais sujet de l'aide » d'André Corten et de Vanessa Molina qui l'empêche de se voir comme un vulnérable ou un nécessiteux à qui l'on tend la main au point de refuser de répondre à l'appel de l'aide. C'est la perte de son « statut social » qui l'enjoint à « se faufiler entre les cases » pour reprendre dans l'informel sa place dans sa communauté (Corten et Molina, 2015, p. 75). Il s'agit ici de deux logiques sur lesquelles se fondent les valeurs de la dignité, du vivre-ensemble ou de l'entraide que partage une telle victime (le « mauvais sujet de l'aide ») le définissant sur le terrain comme un être humain à part entière. Comme aurait dit Rondeau, c'est en étant capable d'assumer son identité morale que la victime en tant que « sujet moral » acquerra, dans l'espace de l'aide, une véritable compétence éthique, c'est-à-dire qu'elle y sera non seulement capable d'engagement, mais aussi responsable à l'égard de son engagement. Un tel exercice permettra à l'acteur humanitaire et à la victime de « réaffirmer leur adhésion à un ensemble de valeurs communes » (Rondeau, 2015, p. 217) comme la solidarité, l'égalité, l'autonomie, la commune humanité, etc., qui serviront à la fois de principes pour fonder et actualiser des pratiques humanitaires sur le terrain. Ainsi,

ces « valeurs partagées » donneront un « fondement dialogique ou autorégulateur » à l'action humanitaire, c'est-à-dire un fondement qui postule la co-construction du sens pratique de l'action humanitaire à travers le dialogue. « Mais les conditions d'effectuation du dialogue exige[ron]t des participants [victime, acteur humanitaire, autres acteurs en présence] d'entrer dans un processus de coopération » (Legault, 2006, p. 37). Et l'entrée dans un tel processus de coopération sur le terrain de l'aide « devien[dra] une expérience de développement moral des participants » (Legault, 2006, p. 37). Ici, il s'agira de fonder en pratique l'action humanitaire comme une pratique normative de dignité ou plutôt comme un « devoir pratiquement parfait ».

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons traité de la nouvelle orientation éthique possible de l'action humanitaire sur le terrain. Nous avons essayé de saisir cette nouvelle orientation à travers l'approche éthique de l'action humanitaire proposée par Jean-François Mattéi, qui repose sur la participation autonome de la victime à une action qui la concerne. Contrairement à l'approche fondée sur le corps de la victime comme « spectacle de la souffrance » sur le terrain de l'aide, la nouvelle orientation éthique de l'aide humanitaire conçoit l'être-victime comme un acteur de l'aide : l'être-victime n'est plus celui qui subit l'aide humanitaire, mais bien celui qui participe de manière autonome à la conception et à la réalisation de l'aide sur le terrain. Il n'est plus une « vie nue », mais un « sujet moral autonome ». Une telle participation de l'être-victime à l'aide humanitaire favorise deux choses inextricablement liées : l'autonomie de l'être-victime et en même temps la restauration de sa dignité qui a été broyée par la catastrophe humanitaire. Sur le terrain, la victime devient le porteur de l'évènement humanitaire à partir de sa part sensible ou ses « parts exclusives » pour reprendre Rancière (2000), ce qui efface la frontière entre l'acteur humanitaire et la victime. Dans le nouveau rapport entre acteur humanitaire et victime sur le terrain de l'aide, les deux deviennent des « autorités partagées », des égaux dans la dynamique de l'aide.

Ensemble, ils instituent sur le terrain de l'aide une communauté d'égalité. Et une telle communauté définit un nouveau cadre des droits humains dans la sphère de l'aide. Ce cadre s'actualise pratiquement dans ce que nous appelons à partir d'Ernst Bloch (1993) une « utopie juridique ». Conçu comme possibilité d'impulser pratiquement une orientation normative à l'action humanitaire sur le terrain, l'« utopie juridique » en appelle aux « usages pratiques » des droits humains, c'est-à-dire aux possibilités de rendre concrets les droits de la victime dans les pratiques humanitaires. D'où l'action humanitaire comme un « devoir pratiquement parfait » : une action où, dans une logique de co-construction de soi, la dignité de la victime prend impérativement et concrètement la forme d'une norme fondamentale universelle sur le terrain de l'aide humanitaire. Plus loin, nous avons essayé d'actualiser l'action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait » à travers des approches tirées de l'éthique appliquée à l'intervention humanitaire. Ces approches permettent d'envisager l'avènement sur le terrain de l'aide d'un acteur humanitaire compétent et d'une victime compétente et autonome qui, en réfléchissant en commun sur les pratiques humanitaires, attribuent un fondement autorégulateur à l'action humanitaire. Lequel fondement permet de concevoir concrètement l'action humanitaire comme une pratique normative de dignité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ce mémoire veut apporter une réponse à la question : qu'est-ce qui explique l'incapacité de l'action humanitaire à transformer les victimes en sujet de droit? La réponse à cette question suit une voie indirecte et dynamique : elle pose le fondement éthique de l'action humanitaire, fait le diagnostic de son mode de déploiement sur le terrain pour découvrir ce qui fait problème et propose une voie de sortie. Et notre analyse se déploie, de ce fait, en trois temps. Dans un premier temps, nous partons du « cadre éthique fondamental » de l'action humanitaire pour expliquer comment elle est idéalement une éthique des droits humains. C'est-à-dire que l'action humanitaire est prédéfinie par un souci pour la dignité humaine de la victime. Cela se définit de deux manières apparemment distinctes. La première est que l'action humanitaire n'est pas moralement déterminante; elle est tout simplement noble et désirable. L'acteur humanitaire a certes l'obligation d'agir pour subvenir aux besoins des nécessiteux de la planète, mais il n'est pas contraint dans sa façon de faire. La seconde est que l'action humanitaire est une action déterminante. Il est une obligation pour l'acteur humanitaire d'intervenir spécifiquement dans telle situation pour la changer. Deux types d'action s'y prêtent.

Une action humanitaire positive qui s'intéresse beaucoup plus à la nature de l'obligation : sortir le plus grand nombre de gens possibles de leur situation de privation. Et une autre, négative, qui prend en considération la fonction de l'obligation d'aider : c'est le fait d'agir sur les structures qui rendent possibles la situation de privation des victimes en vue de la garantie et de la protection de leurs droits fondamentaux. Malgré cette différence, les deux actions disposent, pour une prise en compte universelle, des droits du sujet victime ou du malheureux. Ce point de jonction entre les deux permet de définir idéalement le fait d'aider comme une forme d'« éthique des droits humains à portée universelle ».

C'est en nous appuyant sur la « trame éthique » de l'action humanitaire que nous avons entrepris, au fil de notre travail, de saisir la relation entre ce qui détermine éthiquement l'action humanitaire et le « fait réel » ou le terrain de l'aide. La démarche de mettre pratiquement ensemble l'idéal et la réalité participe de ce que l'action humanitaire se donne toujours comme visée principale de redonner à la victime sa dignité sur le terrain de l'aide. C'est le second temps de notre analyse.

Qu'en est-il exactement de la réalité? En nous appuyant sur la littérature disponible sur la relation entre l'action humanitaire et le terrain de l'aide, nous avons montré comment l'action humanitaire prend deux directions sur le terrain. Une première direction où elle développe une logique narrative qui permet de raconter la situation de la victime à partir de sa seule condition d'être souffrant. Il n'y a de victime que souffrante. Dans une telle logique narrative apparaît un acteur humanitaire qui n'arrive pas à contrôler l'équilibre de son action sur le terrain. Il confond son action avec d'autres actions au point d'ignorer s'il agit au nom de la victime ou non. C'est ce que nous appelons dans notre travail le « flou des lignes de l'action humanitaire ». De ce flou des lignes émerge une action humanitaire qui échappe à toute forme de détermination sur le terrain de l'aide; elle se définit comme sa propre norme, ici et maintenant. Ainsi, elle se fonde sur quatre piliers. Le premier est qu'elle prend une forme autonome sur le terrain, en ce sens qu'elle devient une « souveraineté mouvante » (Pandolfi) dans sa composition avec les différentes forces en présence sur son terrain d'action. Le deuxième est qu'elle modélise l'intolérable. C'est-à-dire qu'elle réduit la victime en un simple corps souffrant. Ce n'est pas la dignité humaine de la victime qui motive sa prise en charge, mais sa souffrance. Le troisième est qu'elle universalise cet intolérable. Le quatrième est que l'acteur humanitaire qui agit est pris dans les mailles du pouvoir du terrain au point d'être incapable de faire le lien entre ses objectifs et la réalité. Il intervient suivant des logiques d'action paradoxales. Il est un « être affecté ». C'est tout cela que nous appelons une « forme d'exception de l'action humanitaire ».

La seconde direction de l'action humanitaire sur le terrain est le fait pour la victime de vouloir en découdre avec ce type d'action humanitaire. Elle donne à l'action humanitaire

une dimension subversive. Deux types de victime s'y adonnent. Le sujet politique au sens de Michel Agier qui essaye de récupérer sa dignité humaine dans la « mobilisation populaire ». Son espace de combat est le camp des déplacés. Étant donné que le camp est une négation de ses droits selon Agier, le sujet politique tente de reprendre ses droits aux abords du camp. Toutefois, il n'a pas pour objectif de le faire disparaître, mais de composer avec lui dans la désobéissance ou plutôt dans la rétivité. Le second type de victime est le « mauvais sujet de l'aide » d'André Corten et de Vanessa Molina. Ce « mauvais sujet de l'aide » entend faire bouger les lignes dans l'espace de l'aide. S'il n'est pas une figure de combat comme le sujet politique de Michel Agier, il est toutefois quelqu'un qui dérange l'ordre disciplinaire de l'aide : il joue à son profit sur toutes les cases. Et son objectif est de récupérer sa dignité et son statut social dans la logique d'une action informelle.

Les deux types de victime qui se livrent à des activités subversives sur le terrain de l'aide n'arrivent pas pour autant à replacer l'action humanitaire dans une dynamique de cohérence éthique avec elle-même. Ils participent, à leur façon, à la forme d'exception de l'action humanitaire sur le terrain. C'est ce que nous nommons « une forme de consentement paradoxal » : les victimes qui désobéissent à l'ordre disciplinaire de l'aide composent paradoxalement avec ce à quoi elles refusent d'obéir. Nous l'avons démontré en nous appuyant non seulement sur la lecture que Lucie Tangy fait de la notion de consentement chez Judith Butler, mais aussi sur des exemples précis tirés de l'espace d'action de l'aide. C'est le deuxième temps de notre analyse.

Le troisième temps de notre analyse évoque la possibilité d'établir concrètement une cohérence entre l'action humanitaire et le terrain de l'aide. Cette analyse repose sur des approches philosophiques et d'éthique appliquée qui consistent à resituer la place de la victime dans l'espace d'action humanitaire. Elle procède de deux manières. La première est d'instituer une nouvelle structure de base éthique de l'action humanitaire : c'est la participation autonome de la victime à l'action qui le concerne. Mais la question qui revient c'est comment actualiser cette participation? La réponse à cette question nous conduit à la seconde manière : c'est le développement de la compétence éthique de l'acteur humanitaire

et de la victime. Un tel développement permettra non seulement à l'acteur humanitaire d'être en mesure de transformer éthiquement la situation humanitaire en question en renouvelant sa relation avec la victime, mais aussi à la victime de devenir responsable et autonome sur le terrain de l'aide. C'est ce que nous appelons l'action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait ». Il s'agit d'ériger pratiquement l'action humanitaire en une pratique normative de dignité dans son espace d'action.

Toutefois, nous n'ignorons pas que le terrain de l'aide humanitaire est de plus en plus miné par la politique. Il est des acteurs humanitaires qui, pour ne pas abandonner le terrain, acceptent de suivre le courant. Ils sont le plus souvent accusés de complicité dans les atrocités commises sur les victimes – surtout en cas de conflits armés – ou d'être co-responsable de la dilution des droits humains des victimes dans les camps de déplacés ou de réfugiés; d'autres acteurs, plus récalcitrants, choisissent la voie de la dénonciation. Mais ces acteurs rétifs instrumentalisent politiquement, à leur tour, l'aide humanitaire aux dépens des victimes. Ils légitiment leur pouvoir d'action sur la scène internationale en discriminant entre les « fausses victimes » et les « vraies victimes ». Et le pouvoir discrétionnaire de ces acteurs de choisir une victime aux dépens d'une autre politise, à leur avantage, le fait de l'aide. Il y a de part et d'autre une forme de politisation accrue et problématique du terrain de l'aide. La question qu'il faut se poser maintenant est la suivante : comment, au-delà du simple fait de l'action humanitaire comme « devoir pratiquement parfait », parvenir à construire l'être-victime comme une figure politique universelle sur le terrain de l'aide? Ici, il faut comprendre que l'objectif est de transformer l'espace d'action humanitaire en une arène politique où l'acteur humanitaire compétent et la victime autonome et responsable se rencontrent pour jeter les bases d'une nouvelle communauté politique : il s'agira de partir de la situation concrète et particulière de la victime pour rendre pratiquement possible sur la scène locale et internationale ce que nous pourrions nommer la démocratie « des vies ordinaires » ou « des gens de peu ». Dans ce travail de recherche, une telle considération n'a pas fait l'objet de notre réflexion. Elle ne sert qu'à ouvrir ici le champ du possible à un autre travail que l'on pourra accomplir dans l'avenir.

3.2 RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Agamben, Giorgio. 1997-2015. *Homo Sacer. L'intégrale*. Paris : Éditions du Seuil, 1357 p.
- Agier, Michel (dir.). 2014. *Un monde de camps*. Paris : La Découverte, 424 p.
- Agier, Michel. 2004. « Le camp des vulnérables. Les réfugiés face à leur citoyenneté niée ». *Les Temps Modernes*. N° 627, p.120-137.
- Agier, Michel. 2008. *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris : Flammarion, 350 p.
- Agier, Michel. 2012. « Du superflu au sujet. Biopouvoir et politique en situation d'exception ». *Anthropologie et Sociétés. Le sujet dans la cité*. Actuels. En ligne. N° 2, vol 31 <<https://doi.org/10.7202/018691ar>> p. 219-233.
- Audet, François. 2011. « L'acteur humanitaire en crise existentielle : les défis du nouvel espace humanitaire ». *Études internationales*. N° 42, p. 447-472.
- Baer, Daniel. 2011. « The ultimate sacrifice and the ethics of humanitarian intervention ». *Review of International Studies*. En ligne. N° 1, Vol. 37. <<https://www.jstor.org/stable/23024595>> p. 301-326.
- Basanguka, A. Marcel Madila. 2005. « Éthique et imagination chez Paul Ricoeur ». *Revue d'éthique et de théologie morale*. En ligne. N° 233, vol. 1. <<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2005-1-page-113.htm>>, p. 113 -134.
- Bataillon, Gilles. 1993. « L'action humanitaire des ONG françaises en Amérique centrale : entre bureaucratie humanitariste et nouvelle vision de l'humanité ». *Cultures & Conflits*. En ligne. <<http://conflits.revues.org/427>>. Consulté le 01 octobre 2016.
- Bégin, Luc, Lyse Langlois et Dany Rondeau (dir). 2015. *L'éthique et les pratiques d'intervention en organisation*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 278 p.
- Bégin, Luc. 2014. « La compétence éthique : la comprendre, la valoriser », dans L. Bégin (dir.), *Cinq questions d'éthique organisationnelle*, Éditions Nota Bene.
- Belli, Laura F. et Sylvia Quadrelli. 2011. « Ética y humanitarismo : dimensiones morales de la ayuda humanitaria desde la perspectiva de Thomas Pogge ». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. N° 31, vol. 3.
- Benthall, Jonathan. 2012. « Désastre-médias-aide humanitaire : la stabilité du système », dans *Le sujet dans la cité*. Actuels. N° 1, p. 187-206.
- Binder, Constanze et Conrad Heilmann. 2017. « Duty and Distance ». *J Value Inquiry*. En ligne. Vol 51. <<https://doi.org/10.1007/s10790-017-9593-x>>, p. 547-561
- Bloch, Ernst. 1976. *Droit naturel et dignité humaine. Critique de la politique*. Paris : Payot, 378 p.

Boghossian, Paul. [2006] 2009. *La peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, 185 p.

Boltanski, Luc. 2007. *La souffrance à distance*. Paris: Gallimard, 519 p.

Brauman, Rony. 1994. « L'action humanitaire ». *Encyclopédie Universalis. Centre de réflexion sur l'action et les savoirs humanitaires*. En ligne. < <https://www.msf-crash.org/fr/publications/acteurs-et-pratiques-humanitaires/laction-humanitaire> >.

Brauman, Rony. 2007. « Les mythes humanitaires ». *Hors-série du Nouvel Obs « Mythologies »*. Centre de réflexion sur l'action et les savoirs humanitaires. Paris : Fondation MSF / CRASH.

Brauman, Rony. 2009. « Émotion et action humanitaire ». *Études*. En ligne. N°1, Tome 410. < <https://www.cairn.info/revue-etudes-2009-1-page-9.htm> >, p. 9-19

Brossat, Alain. 2008. « L'espace-camp et l'exception furtive ». *Lignes*. En ligne. N° 26, Vol. 2. < <https://www.cairn.info/revue-lignes-2008-2-pages-5.htm> >, p. 5-22.

Brousse, Richard. 1993. « Qu'est-ce que l'humanitaire ? ». *Cultures & Conflits*. En ligne. < <http://conflits.revues.org/308> >. Consulté le 30 septembre 2016.

Canto-Sperber, Monique et Ruwen Ogien. 2004. *La philosophie morale*. Paris : Presses Universitaires de France, 125 p.

Cavatorta, Giovanna. 2012. « Le dispositif de l'asile en Italie : un dosage paradoxal d'exclusion et inclusion ». *Le sujet dans la Cité*. N° 1, Vol 1. < <https://www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2012-1-page-50.htm> >, p.50-63.

Chung, Ryoa. 2013. « Théories idéale et non idéale », dans Jean-Baptiste Jeangène Vilmer et Ryoa Chung (dir). *Éthique des relations internationales*. Paris : PUF, p.63-92.

Clark, Tyrome. 2016. "Humanitarian Intervention: Moral Perspectives". *UNF Graduate Theses and Dissertations*. 633. < <https://digitalcommons.unf.edu/etd/633> >

Corbet, Alice. 2010. « L'impitoyable fatalité de la « tragédie haïtienne » ou la représentation collective du séisme selon les médias ». *Humanitaire*. En ligne. < <http://humanitaire.revues.org/887> >. Consulté le 04 octobre 2016.

Corbet, Alice. 2014. « Quand l'humanitaire choisit ses victimes ». *Revue Projet*. N° 340, p. 39-46.

Corbet, Alice. 2014. « Corail-Canaan (Haïti). D'un camp l'autre », dans Michel Agier (dir). *Un monde de Camps*. Paris : La découverte, p. 233-244.

Corten, André et Vanessa Molina. 2015. « Le "mauvais sujet" de l'aide humanitaire en Haïti. Relance de l'imaginaire social ». *Politique et Société*. N° 3, Vol. 34 p-59-79.

- Courtois, Stéphane. 2008. « L'intervention humanitaire peut-elle être conçue comme un « devoir parfait ? ». *Dialogue XLVII*, p.291-310.
- Coutu, Benoît. 2007. « De la dépolitisation humanitaire ». *Aspects sociologiques*. N° 1, vol. 14.
- Cova, Florian. 2008. « La morale au-delà du devoir : le problème de la surrogation ». *Le philosophe*. En ligne. N° 30, Vol. 2. < <https://www.cairn.info/revue-le-philosophe-2008-2-page-55.htm> >. Consulté le 5 juin 2019.
- De Raeymaeker, Louis. 1961. *Le sens et le fondement de l'obligation morale*. *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série. Tome 59, N° 61. < https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1961_num_59_61_5070 >, pp. 76-91.
- Eberwein, Wolf-Dieter. 2005. « Le Paradoxe Humanitaire? Normes et Pratiques », *Cultures & Conflits*. En ligne. <<http://journals.openedition.org/conflits/1916>>. Consulté le 01 mai 2019.
- Esquerre, Arnaud et al., 2004. « Glissements de terrain. Entretien avec Jeanne Favret-Saada ». *Vacarme*. En ligne. N° 28, p. 4-12.
- Etchegoyen, Alain. 1993. *Le temps des responsables*. Paris : Julliard, 262 p.
- Etxebarria, Xabier. 1999. *Etica de la acción humanitaria*. Bilbao : Universidad de Deusto, 103 pages.
- European Commission. 2018. « les principes humanitaires ». < http://ec.europa.eu/echo/who/humanitarian-aid-and-civil-protection/humanitarian-principles_fr >.
- Fassin, Didier. 2000. « Entre politiques du vivant et politiques de la vie : Pour une anthropologie de la santé ». *Anthropologie et sociétés*. En ligne. N° 1, Vol. 24. < <https://id.erudit.org/iderudit/015638ar> >, p. 95-116.
- Fassin, Didier. 2004. « La cause des victimes ». *Les Temps Modernes*. En ligne. N° 627, Vol.2. < <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2004-2-page-73.htm> >, p. 73-91.
- Fassin, Didier. 2009. « Les économies morales revisitées ». *Annales. Histoire, Sciences sociales*. En ligne. 64ème année, Vol. 6. < <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-6-page-1237.htm> >, p.1237-1266.
- Fassin, Didier. 2010. *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*. Paris : Gallimard/Seuil, 368 p.
- Favret-Saada, Jeanne. 2012. « Being affected ». *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. En ligne. Vol. 2, p. 435–445.

Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge et le Comité international de la Croix-Rouge. 1994. *Code de conduite pour le Mouvement international de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge et pour les Organisations non-gouvernementales (ONG) lors des opérations de secours en cas de catastrophe*. En ligne. < <https://www.icrc.org/fr/doc/resources/documents/publication/p1067.htm> >. Consulté le 20 mars 2020.

Ferreiro, Marcos. 2012. « Blurring of lines in Complex Emergencies: consequences for the Humanitarian Community ». *The Journal of Humanitarian Assistance*. En ligne. < <http://sites.tufts.edu/jha/archives/1625> >.

Foucault, Michel. 1976-1998. *Dits et écrits*. Paris : Gallimard, 1733 p.

Fusaschi, Michela. 2010. « Victimes à tout jamais. Les enfants et les femmes d’Afrique : Rhétoriques de la pitié et humanitarisme spectacle ». *Cahiers d’Études Africaines*. Vol 50. < <https://www.jstor.org/stable/29782800> >, p. 1033-1053.

Genest, Gabriel Blouin et Sylvie Paquerot. 2016. « Les droits humains comme grammaire de “l’en-commun” ». *Sociologies*. En ligne. Consulté le 02 mai 2019. < <https://journals.openedition.org/sociologies/5654> >.

Gilabert, Pablo. 2015. « Les perspectives humaniste et politique sur les droits humains ». *Philosophiques*. En ligne. N° 2, Vol.42. < <https://doi.org/10.7202/1034741ar> >, p. 251–282.

Groupe URD. 2009. *Manuel de la participation à l’usage des acteurs humanitaires*. En ligne. < <https://www.urd.org/fr/publication/manuel-de-la-participation-a-lusage-des-acteurs-humanitaires/> >. Consulté le 20 mars 2020.

Grunewald, François et Laurence Tessier. 2001. « Zones grises, crises durables, conflits oubliés : les défis humanitaires ». *Revue internationale de la Croix-Rouge*. En ligne. N° 842 Vol. 83, p. 323-351.

Grünewald, François et Véronique de Geoffroy. 2000. *Les dangers et incohérences des approches normatives pour l’aide humanitaire. Synthèse des réflexions soulevées*. Groupe URD. En ligne. < <https://docplayer.fr/15510534-Les-dangers-et-incoherences-des-approches-normatives-pour-l-aide-humanitaire-synthese-des-reflexions-soulevees.html> >. Consulté le 20 mars 2020.

Hermet, Guy. 1993. « Triomphe ou déclin de l’humanitaire ? ». *Cultures & Conflits*. En ligne. < <http://conflits.revues.org/421> >. Consulté le 30 septembre 2016.

Hours, Bernard. 1998. « L’idéologie humanitaire ou la globalisation morale », dans *L’Homme et la société*, N° 129. *Regards sur l’humanitaire*. pp. 47-55.

Hours, Bernard. 1999. « L’idéologie humanitaire anthropophage de l’altérité ». *Journal des anthropologues*. En ligne. < <http://journals.openedition.org/jda/3084> >. Consulté le 24 avril 2018

Hours, Bernard. 2016. « Refonder l'action humanitaire : pourquoi et comment ? ». *Institut de relations internationales et stratégiques*. En ligne. < <https://www.iris-france.org/notes/refonder-laction-humanitaire-pourquoi-comment> >, p. 2-9.

Igneski, Violetta. 2006. « Perfect and Imperfect Duties to Aid ». *Social Theory and Practice*. N° 3, Vol.32, p.439-466.

Karsenti, Bruno. 2001. « Les droits de l'homme et la politique de la pitié ». *Cités*. En ligne. Vol.2, N° 5. < <https://www.cairn.info/revue-cites-2001-1-page-43.htm> >

Lacroix, André, Marchildon, Allison et Bégin, Luc. 2017. *Former à l'éthique en organisation. Une approche pragmatiste*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

Labiberté, Annie. 2007. « Humanitaires et Médias : et après ? Autour de Srebrenica (note de recherche) ». *Anthropologie et Sociétés*. N° 2, Vol. 31. < <https://doi.org/10.7202/018687ar> >, p.151-171.

Lavergne, Marc et Fabrice Weissman. 2003. « Soudan : à qui profite l'aide humanitaire ? », dans Weissman, Fabrice (dir.). *À l'ombre des guerres justes. L'ordre international cannibale et l'action humanitaire*. Paris : Flammarion, p. 145-168.

Le Coz, Pierre. 2014. *Le gouvernement des émotions...et l'art de déjouer les manipulations*. Paris : Albin Michel, 202 p.

Le Pape, Marc. 2003. « République démocratique du Congo : des victimes sans importance », dans Weissman, Fabrice (dir.). *À l'ombre des guerres justes. L'ordre international cannibale et l'action humanitaire*. Paris : Flammarion, p. 217-234.

Legault, Georges-A. 2006. « L'éthique appliquée comme discipline philosophique », dans André Lacroix (dir.) *Éthique appliquée, éthique engagée. Réflexions sur une notion*. Montréal : Liber, p. 13-42.

Leroux, Georges. 2017. « La dignité humaine. Fondement et expérience : remarque sur l'expose de Thomas de Koninck ». *Éthique en éducation et en formation*. Vol. 3. < <https://doi.org/10.7201/1042934ar> >, p.22-29

Linklater, Andrew. 2006. « Le principe de non-nuisance et l'éthique mondiale ». *Études Internationales*. N° 2, Vol. 37. < <https://doi.org/10.7202/013362ar> >, p. 277–300

Lochak, Daniel. 2003. « L'humanitaire, les droits de l'homme et le politique ». *Matériaux pour l'histoire de notre temps*. N° 72. Les droits de l'homme au XXe siècle. < https://www.persee.fr/doc/mat_0769-3206_2003_num_72_1_953 >, p. 55-60.

Maeschalck, Marc. 2012. « Un sujet pour l'éthique? Le pouvoir de la vie nue d'Agamben à Levinas ». *Revue d'éthique et de théologie morale*. N° 271. < <https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2012-HS-page-11.htm> >, p.11-25.

Maesschalck, Marc. 2015. « Subjectivation et participation. Pourquoi de nouveau une question du sujet ? », dans Bégin, Luc, Lyse Langlois et Dany Rondeau (dir). *L'éthique et les pratiques d'intervention en organisation*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, p.113-140.

Marchal, Roland. 1993. « La militarisation de l'humanitaire : l'exemple somalien ». *Cultures & Conflits*. En ligne. <<http://conflits.revues.org/429>>. Consulté le 30 septembre 2016.

Martel, Andréanne. 2015. « La participation locale comme conditionnalité de l'aide ? L'expérience des camps de déplacés en Haïti ». *Politique et Sociétés*. En ligne. N° 3, vol. 34. <<https://doi.org/10.7202/1034775ar>>, p. 9–36.

Mattéi, Jean-François. 2014. *L'humanitaire à l'épreuve de l'éthique*. Paris : Les liens qui libèrent, 181 p.

Mattéi, Jean-François. 2015. « Renouveler la pensée humanitaire par une approche éthique ». *Revue internationale et stratégique*. En ligne. N° 98, vol. 2. <<https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2015-2-page-129.htm>>, p.129-137.

Mbembe, Achille. 2000. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Éditions Karthala, 293 p.

Mbonda, Ernest-Marie. 2008. « L'aide humanitaire : devoir de vertu ou devoir de droit ». *Revue aspects*. N° 2, p. 127-141.

Meigniez, Maëlle. 2014. « De l'acteur à l'institution. Esquisse d'une sociologie de l'action d'aide ». *Sociologies*. En ligne. Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada. <<http://journals.openedition.org/sociologies/4702>>. Consulté le 4 octobre 2018.

Melkevik, Bjarne. 1990. « Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit ». *Les Cahiers de droit*. N° 3, Vol 31. <<https://doi.org/10.7202/043041ar>>, p. 901–915.

Messiant, Christine. 2003. « Angola : Malheur aux vaincus ! », dans Weissman, Fabrice (dir.). *À l'ombre des guerres justes. L'ordre international cannibale et l'action humanitaire*. Paris : Flammarion, p. 119-144.

Mestiri, Soumaya. 2006. « Peut-on se passer de la position originelle ? ». *Philosophiques*. N° 2, Vol. 33. <<https://doi.org/10.7202/013891ar>>, p. 435–454.

Milner, Jean-Claude. 2004. « La roue de l'humanitaire ». *Les Temps Modernes*. N° 627, Vol. 2. <<https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2004-2-pages-43.htm>>, p. 43-56.

Ngang, Carol C. 2015. « Transgression of Human Rights in Humanitarian Emergencies: The Case of Somali Refugees in Kenya and Zimbabwean Asylum-Seekers in South

Africa ». *The Journal of Humanitarian Assistance*. En ligne. < <http://sites.tufts.edu/jha/archives/1625> >.

Nicolas, Guy. 1993. « Victimes ou martyrs ? ». *Cultures & Conflits*. En ligne. <<http://conflits.revues.org/433>>. Consulté le 30 septembre 2016.

Ophir, Adi. 2006. « Le souverain, l'humanitaire et le terroriste ». *Vacarme*. N° 34, p. 20-25.

Pandolfi, Mariella et Alice Corbet. 2011. « De l'humanitaire imparfait ». *Ethnologie française*. En ligne. N° 3, Vol. 41. <<https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2011-3-page-465.htm>>, p. 465-472.

Pandolfi, Mariella. 2000. « Une souveraineté mouvante et supracoloniale ». *Multitudes*. Vol. 3, N° 3. En ligne. < <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2000-3-page-97.htm> >, p. 95-105.

Pandolfi, Mariella. 2002. « “Moral entrepreneurs”, souverainetés mouvantes et barbelés : le bio-politique dans les Balkans postcommunistes ». *Anthropologies et Sociétés*. N° 1, Vol. 26. < <https://id.erudit.org/iderudit/000701ar> >, p. 29-51.

Pandolfi, Mariella. 2006. « La zone grise des guerres humanitaires ». *Anthropologica*. N° 1, Vol. 48. War and Peace/La guerre et La paix. < <https://www.jstor.org/stable/25605296> >, p. 43-58.

Pavey, Eleanor. 2004. « Fabrice Weissman (dir.). À l'ombre des guerres justes. L'ordre international cannibale et l'action humanitaire [compte-rendu] ». *Politiques étrangères*. En ligne. <https://www.persee.fr/doc/polit_0032342x_2004_num_69_2_1308_t1_0452_0000_5>, p.452-453.

Pires, Alvaro P. 2007. « Une “utopie juridique” et politique pour le droit criminel moderne ? » *Criminologie*. En ligne. N° 2, Vol. 40. < <https://doi.org/10.7202/016849ar> >, p. 9-18.

Pogge, Thomas. 2001. “Priorities of global justice”. *Metaphilosophy*. N° ½, Vol. 32. *JSTOR*, < www.jstor.org/stable/24439448 >, pp. 6–24. Consulté le 17 juin 2019.

Pogge, Thomas. 2003. « “Porter assistance” aux pauvres du monde ». *Raison Publique*. N° 1. Paris: Bayard, pp. 104-148, trad. fr. par Patrick Savidan.

Pogge, Thomas. 2007. “Severe poverty as a human rights violation”, dans *Freedom from Poverty as a human right. Who owes what to the very poor?* Oxford University Press, p. 1-53.

Quadrelli, Silvia, Henri Colt et Camilo Garcia. 2011. « L'éthique humanitaire et la notion de justice ». *Revue Canadienne de Santé publique*. N° 3, Vol. 102, p. 2010-2014.

Raffoul, François. 2007. « Derrida et l'éthique de l'im-possible ». *Revue de métaphysique et de morale*. En ligne. N° 53, Vol 1. < <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-73.htm> >, p. 73-88.

- Rancière, Jacques. 1995. *La méésentente. Politique et philosophie*. Paris : Galilée, 188 pages.
- Rancière, Jacques. 2000. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris : La Fabrique-éditions, 74 p.
- Rawls, John. 2006. *Paix et Démocratie. Le droit des peuples et la raison publique*. Montréal : Boréal, 236 p.
- Revault d'Allonnes, Myriam. 2008. *L'homme compassionnel*. Paris : Seuil, 102 p.
- Revet, Sandrine. 2012. « Catastrophes “naturelles”, figures de vulnérables et moments politiques ». *Le sujet dans la cité*. En ligne. N° 1, Vol. 1. <<https://www.cairn.info/revue-le-sujet-dans-la-cite-2012-1-page-162.htm>>, p. 162-174.
- Ruffin, Jean-Christophe. 1986. *Le piège – quand l'humanitaire remplace la guerre*. Paris : J.-C. Lattès, 336 p.
- Ryfman, Philippe. 1999. *La question humanitaire. Histoire, problématiques, acteurs et enjeux de l'aide humanitaire internationale* Paris : Ellipses Marketing, 208 p.
- Ryfman, Philippe. 2007. « Les Frontières de l'humanitaire : mutations et adaptations des ONG à l'ère de la globalisation », dans Serge Paugam (dir). *Repenser la solidarité*. Paris : Presses Universitaires de France, 818 p.
- Saillant, Francine. 2007. « Présentation : une anthropologie critique de l'humanitaire ». *Anthropologie et société*. N° 32, Vol. 2. <<https://doi.org/10.7202/028680ar>>, p. 7-12.
- Schloms, Michael. 2005. « Le dilemme inévitable de l'action humanitaire ». *Cultures & Conflits* En ligne. <<http://journals.openedition.org/conflits/1924>>. Consulté le 30 avril 2019
- Shawcross, William. 1985. *Le poids de la pitié*. Éditions Balland, 412 p.
- Simmons, A. John. 2010. “Ideal and non-ideal Theory”. *Philosophy & Public Affairs*. N° 38, p.5-36
- Singer, Peter. “The Bread Which You Withhold Belongs to the Hungry. Attitudes to Poverty. Inter-American Development Bank”. <http://www.iadb.org/etica/documentos/dc_sin_elpan-i.htm>. Consulté le 11 juin 2008.
- Singer, Peter. 1972. “Famine, Affluence, and Morality”. *Philosophy & Public Affairs*. N° 3, Vol. 1. <<https://www.jstor.org/stable/2265052>>, pp. 229-243
- Singer, Peter. 1997. *Questions d'Éthique pratique*. Paris : Éditions Fayard, 370 pages.
- Singer, Peter. 2019. « Pour un “altruisme efficace” », *Sciences Humaines*. N° 310, Vol 1. En ligne. <<https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2019-1-page-35.htm>>, p. 35-35.

Slim, Hugo. 2001. "Violence and Humanitarianism. Moral paradox and the protection of civilians". *Security dialogue*. En ligne. N° 3, Vol. 32, p.325-339.

Tangy, Lucie. 2008. « Le consentement dans l'œuvre de Judith Butler ». *Tracés. Revue de sciences humaines*. En ligne. < <http://journals.openedition.org/traces/398> >. Consulté le 26 septembre 2019.

Tonglet, René. 2005. « Les ambiguïtés de l'aide humanitaire ». *Revue Quart Monde*. En ligne. N° 4, Vol. 196. < <https://www.revue-quartmonde.org/194> >. Consulté le 22 avril 2020.

Truchon, Karoline. 2007. « Victimes et marchandeurs de mémoire (essai bibliographique) ». *Anthropologie et sociétés*. En ligne. N° 2, Vol. 31. < <https://doi.org/10.7202/018691ar> >, p. 219-233.

Van Arsdale, Peter W. et Regina A. Nockerts. 2008. "A theory of obligation". *The Journal of Humanitarian Assistance*. En ligne. < <http://sites.tufts.edu/jha/archives/1625> >.

Veillard, Christelle. 2014. « Comment définir son devoir? ». *Philosophie antique*. En ligne. < <http://journals.openedition.org/philosant/752> >. Consulté le 19 avril 2019.

Vidal, Dominique. 2011. « Le culte de l'humanitaire ». *La vie des idées*. En ligne. < <https://laviedesidees.fr/Le-culte-de-l-humanitaire.html> >, p. 1-9

Weissman, Fabrice (dir.). 2003. *À l'ombre des guerres justes. L'ordre international cannibale et l'action humanitaire*. Paris : Flammarion, 376 p.

Weissman, Fabrice. 2013. « L'éthique de l'action humanitaire », dans Jean-Baptiste Jeangène Vilmer et Ryoa Chung (dir). *Éthique des relations internationales*. Paris : PUF, p.221-244

Ypi, Léa. 2010. "On the confusion between ideal and non-ideal in recent debates on global justice". *Political Studies*. Vol. 58: 3, p. 536-555.

