

L'assistance humanitaire

Rony Brauman

1996

Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, Canto-Sperber Monique (dir.), PUF, Paris, automne 1996.

Le *Centre de réflexion sur l'action et les savoirs humanitaires* (CRASH) a été créé par Médecins sans frontières en 1999. Sa vocation : stimuler la réflexion critique sur les pratiques de l'association afin d'en améliorer l'action.

Le Crash réalise des études et analyses portant sur l'action de MSF dans son environnement immédiat. Elaborées à partir des cadres et de l'expérience de l'association, ces textes ne représentent pas la « ligne du parti » MSF, pas plus qu'ils ne cherchent à défendre une conception du « vrai humanitaire ». Leur ambition est au contraire de contribuer au débat sur les enjeux, contraintes, limites – et par conséquent dilemmes – de l'action humanitaire. Les critiques, remarques et suggestions sont plus que bienvenues, elles sont attendues.

The *Centre de reflexion sur l'action et les savoirs humanitaires* (CRASH) was created by Médecins Sans Frontières in 1999. Its objective is to encourage debate and critical reflexion on the humanitarian practices of the association.

The Crash carries out in-depth studies and analyses of MSF's activities. This work is based on the framework and experience of the association. In no way, however, do these texts lay down the 'MSF party line', nor do they seek to defend the idea of 'true humanitarianism'. On the contrary, the objective is to contribute to debate on the challenges, constraints and limits –as well as the subsequent dilemmas- of humanitarian action. Any criticisms, remarks or suggestions are most welcome.

L'assistance humanitaire

Rony Brauman

Parce qu'elles répondent à un besoin d'utilité sociale et à une quête de sens que peu d'autres formes d'action parviennent à satisfaire, parce qu'elles fournissent un antidote - ou un contrepoint - au spectacle de la souffrance, l'action et la thématique humanitaires sont aujourd'hui omniprésentes. Reléguée il y a peu sur les marges de l'action sociale et entachée de soupçon, l'action humanitaire est maintenant menacée par son propre succès, sous l'emprise duquel elle tend à se réduire peu à peu à une technique de communication ou à un instrument parmi d'autres de la panoplie diplomatique. Pour enrayer son inéluctable dénaturation par l'utilisation opportuniste qui en est faite, mais aussi pour prévenir son emploi comme un écran entre les citoyens et la politique, autrement dit pour qu'elle soit aussi une source de réflexion et non une interdiction de penser, il faut se résoudre à dépasser la parabole du Bon Samaritain pour tenter de délimiter les contours et le contenu de cette forme particulière d'action. Nous en proposons donc, pour commencer, une définition: l'action humanitaire est celle qui vise à préserver la vie dans le respect de la dignité, à restaurer dans leurs capacités de choix des hommes qui en sont privés par les circonstances. Elle est mise en oeuvre pacifiquement et sans discrimination par des organismes agissant, à l'exclusion de toute autre considération, au nom des "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.

Cette formulation téléologique propose d'emblée que ce ne soit qu'au travers de sa finalité conçue comme un tout que l'on définisse le projet humanitaire, et non par les différentes parties qui le constituent. L'accepter, c'est donc souligner l'importance de l'intention, mise ici et contrairement au domaine politique, au même rang que les résultats de l'action. C'est reconnaître que l'aide humanitaire, contrairement à d'autres chapitres de la solidarité internationale, n'a pas pour objet de transformer une société, mais d'aider ses membres à traverser une période critique, marquée par la rupture d'un équilibre antérieur. C'est postuler l'existence d'une morale universelle fondée sur le principe d'égalité de tous les hommes. C'est affirmer, enfin, le statut particulier des organismes indépendants, constitués à des fins exclusivement humanitaires, et interroger les fonctions ambiguës des interventions gouvernementales.

De la charité à la bienfaisance.

L'action humanitaire a connu un tel essor, au cours des ces vingt dernières années, qu'elle est généralement perçue comme un phénomène nouveau, un produit de la modernité post-totalitaire. La multiplication des associations privées, les évolutions du Droit international humanitaire, la création de contingents militaires humanitaires par les gouvernements et de départements humanitaires par les institutions internationales (Union européenne, ONU) témoignent de l'ampleur d'un mouvement intimement lié aux évolutions et représentations politiques occidentales. Si le sentiment et les gestes de compassion n'appartiennent à aucune culture en particulier, seule l'Europe, en effet, a choisi de donner à ces attitudes un contenu et une vocation universels en faisant reposer la compassion, au-delà de l'appartenance à la communauté des baptisés ou plus largement à la Création, sur une sensibilité et une vulnérabilité partagées.. Une évolution récente, certes, puisqu'elle a moins de deux siècles, mais qui renvoie à la longue histoire de l'Église et à l'influence des Lumières. Quatre grandes lignes de force s'entrecroisent, en réalité, pour tisser la toile sur laquelle se sont dessinées, dans l'Histoire, les formes de l'entraide et de la bienfaisance: les luttes de pouvoir entre l'Église et les princes, la première affirmant son autorité sur la puissance des derniers ; la notion chrétienne de "nature humaine" produit de la création divine, fondement de l'égalité existentielle entre les hommes; le développement de

l'interdépendance sociale, l'affermissement du pouvoir étatique centralisé et les transformations de l'économie pulsionnelle, dans le sens d'une auto-contrainte croissante, qui en ont résulté ; l'humanisme et la Réforme enfin qui légitiment l'action et le jugement individuels, et les Lumières qui laïcisent la charité sous les auspices de la bienfaisance et de la fraternité.

Les conditions sont rassemblées pour qu'au XIXe siècle, dans un processus où se mêlent traditions et ruptures, charité respectueuse de l'ordre de la Providence et rébellion contre la fatalité de la souffrance, s'ouvre l'époque moderne de l'humanitaire, compris dans sa double acception contemporaine : idéal de progrès social et d'égalité d'une part, action secourable organisée d'autre part. C'est alors qu'apparaissent l'aide humanitaire d'État à État, les campagnes d'opinion en faveur d'une cause - notamment en faveur des chrétiens dans l'empire ottoman et, dans le dernier tiers du siècle, la première organisation privée dotée d'un mandat spécifiquement humanitaire, la Croix-Rouge.

La première "révolution de l'information", constituée par le triptyque rotative – télégraphe – chemin de fer est l'un des traits saillants du contexte de l'époque, marquée également par une reprise de l'expansion européenne, considérablement ralentie depuis le congrès de Vienne de 1815. C'est dans un mouvement où se mêlent la conviction de la supériorité culturelle de l'Europe, dès lors porteuse d'une mission civilisatrice, mais aussi la recherche de matières premières et de marchés protégés ainsi que l'affirmation des puissances nationales, que près de quarante millions d'Européens partent, en cette seconde moitié du siècle, vers les nouveaux horizons de la planète. Le sentiment humanitaire se développe dans un monde rétréci par le progrès technique, désormais mis sous les yeux d'une "opinion publique" qui suit avec ferveur les aventures lointaines menées en son nom. Florence Nightingale est ainsi restée dans l'Histoire pour avoir organisé -au profit des soldats de la Couronne britannique- les services sanitaires de l'armée anglaise lors de la meurtrière expédition de Crimée (1853-56) dont le caractère barbare était violemment dénoncé dans la presse britannique. Dans le même temps, la grande-duchesse de Russie organisait un service d'infirmières dans le camp russe, tandis que les sœurs de la charité assistaient les troupes françaises.

Mais c'est dans l'invention de la Croix-Rouge que réside la véritable innovation moderne. Henri Dunant, citoyen suisse et philanthrope ardent, est témoin en juin 1859 du carnage de la bataille de Solferino et de l'agonie de dizaine de milliers de soldats abandonnés à leurs souffrances sur le champ de bataille. Le "Comité international de secours aux militaires blessés" qu'il imagine alors voit le jour en 1863 et la première Convention de Genève pour l'amélioration du sort des militaires blessés dans les armées en campagne est signée par 16 gouvernements en 1864. Jusqu'à cette date, le secours aux blessés était laissé à la discrétion des belligérants, qui concluaient des accords *ad hoc* concernant le respect des éventuelles installations sanitaires. Avec la Convention de Genève apparaît le premier accord intergouvernemental permanent d'ordre humanitaire, adopté en temps de paix, ouvert à tous les États et faisant du dispositif de secours un cercle inviolable en lui conférant un statut de neutralité. La préservation d'un espace d'humanité au cœur de la tourmente guerrière est désormais une obligation légale s'imposant en tout temps et en tous lieux.

Des guerres européennes aux conflits du tiers-monde.

D'emblée, le droit de la guerre est marqué par une équivoque insurmontable. Les "oasis d'humanité et de réconciliation" qu'il a vocation à délimiter sont autant de lieux de restauration de la force combattante, autant de ressources mises au service de l'ardeur guerrière. Il n'a pas manqué de voix, dans les milieux militaires du début du siècle, pour faire valoir que la cruauté des conflits était proportionnelle à leur durée. Dans ces conditions, disaient-ils, mieux vaut une guerre brève et violente mettant entre parenthèses les principes humanitaires, plutôt qu'un conflit

prolongé par le respect des exigences humanitaires. Relevée à nouveau près d'un siècle plus tard à l'occasion des interventions humanitaires en Somalie et en Bosnie, cette observation n'a rien perdu de sa pertinence. Contradiction fondamentale de l'aide humanitaire, elle est généralement ignorée en raison de l'embarras intellectuel et du conflit moral qu'elle suscite, alors qu'il conviendrait, au contraire, de tenir compte de son existence et de ses conséquences fâcheuses pour s'efforcer d'en réduire la portée, sans se bercer de l'illusion de les abolir.

À cette constatation, qui renvoie à l'économie générale des conflits, vient s'en ajouter une autre, liée à l'évolution politique de ceux-ci. Les conventions humanitaires s'enracinent dans deux principes essentiels que Grotius, père du droit international public (*Le droit de la guerre et de la paix*, 1625) et Rousseau ont avancés : la limitation de la guerre aux strictes nécessités militaires, et la distinction entre combattants et non-combattants. Réalistes à l'époque des guerres-duels mettant aux prises deux armées en un lieu et un temps convenus, ces principes ont été pulvérisés avec l'apparition des guerres totales.

Si la première guerre mondiale est l'occasion, pour la Croix-Rouge, d'apporter la preuve de l'efficacité de l'action humanitaire dont le champ s'est entretemps élargi à la protection des prisonniers et des populations civiles, elle sonne en effet le glas d'une époque et la fin du bref "âge d'or" de l'humanitaire. Car la montée des totalitarismes hitlérien et stalinien place les organisations humanitaires, jusqu'aux lendemains de la guerre 1939-1945, devant un dilemme tragique : tenter d'accomplir leur mission au risque d'être l'instrument d'un pouvoir tyrannique, ou refuser la compromission en acceptant de se condamner à l'inaction. Suraigu au cours de cette période -rappelons-nous la visite guidée de la Croix-Rouge dans le ghetto de Theresienstadt-, le dilemme continue de se poser, en cette fin de XXe siècle, dans les nombreux conflits internes où est effacée la distinction civils-combattants du simple fait que les combattants sont des civils en armes, mais aussi et surtout dans ceux où la population civile constitue l'enjeu central de la guerre, tels le Rwanda et la Bosnie.

La deuxième naissance de l'humanitaire s'est produite avec l'émergence du tiers-monde. La guerre du Biafra (1968-70), première opération humanitaire de grande envergure dans le tiers-monde et première famine médiatisée, illustre avec éclat la force et les limites de l'action humanitaire contemporaine. Au prix de difficultés extrêmes et d'admirables actes de courage, des centaines de milliers de personnes ont été secourues pendant des mois par des volontaires regroupés dans un véritable "corps expéditionnaire humanitaire" rassemblant les différents organismes d'entraide, religieux et laïcs. Mettant aux prises des forces politiques -armée fédérale nigérienne et forces indépendantistes biafraises- dont les alliances avaient fait voler en éclat les schémas idéologiques rudimentaires de ces temps de guerre froide, la guerre du Biafra se dérobaux descriptions convenues. Le discours anti-impérialiste, espéranto politique des années post-coloniales, ne pouvant en rendre compte, la seule passerelle entre ce conflit et le reste du monde était la pitié, que suscitaient et entretenaient les images venues de la brousse. Les dirigeants biafrais l'ont bien compris, qui ont eux-mêmes tenté de faire fructifier l'unique ressource de mobilisation internationale dont ils disposaient, à savoir la famine, en amplifiant délibérément les conséquences du blocus militaire de leur territoire. À défaut d'attirer la sympathie internationale pour leur cause, il leur restait à inspirer la pitié pour leurs martyrs. Quant au gouvernement français, soucieux de ne pas laisser échapper l'aubaine d'affaiblir le géant anglophone de la région, il encouragea l'intransigeance des sécessionnistes en leur fournissant, sous l'enseigne humanitaire, une aide diplomatique et matérielle mesurée.

Si le programme de soulagement des souffrances de l'humaine condition est l'un des thèmes essentiels de la modernité, ce dernier quart de siècle est marqué par une dilatation croissante du sentiment de pitié. La conjonction, au cours des années 70, du déclin des utopies politiques et de la montée en puissance de la télévision a ouvert un champ nouveau à cette forme d'engagement au service du bien public qu'est l'action humanitaire. C'est à ce moment que l'Afrique a fait

irruption dans les foyers occidentaux sous l'effigie d'un enfant décharné et qu'est apparue la figure du héros humanitaire, acteur et témoin, médiateur de l'émotion publique et porte-parole des sans-voix.

La politique de la pitié

Certes, l'usage politique de la détresse n'est pas exclusivement lié à l'existence d'images. La marine anglaise arraisonnant et coulant les bateaux de la traite esclavagiste, les troupes françaises partant au secours des chrétiens ayant survécu aux pogroms druzes du Liban et plus largement la colonisation française mêlaient déjà, dès le XIXe siècle, la défense d'un idéal humanitaire et l'affirmation des volontés de puissance nationale. De même que l'aide internationale lors de la famine de 1921 en Union soviétique, conséquence directe du "communisme de guerre", avait été utilisée par Lénine pour assurer la survie et hâter la reconnaissance du jeune régime bolchévique. Mais l'avènement de la télévision, l'ère du visuel et de l'instané ouverte par le règne rapidement hégémonique de ce média de l'émotion, a formidablement rallongé, pour le meilleur et pour le pire, ce bras de levier politique qu'est l'image du malheur.

Le spectacle de la souffrance, c'est-à-dire l'observation de la détresse par ceux qu'elle ne touche pas d'une part, et d'autre part la distinction entre gens heureux et malheureux, autrement dit entre ceux qui souffrent et ceux qui ne souffrent pas fondent, pour Hannah Arendt, la politique de la pitié (*Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967). Compassion et pitié doivent être, dans cette perspective, fondamentalement distingués. La compassion s'exprime au singulier envers des êtres souffrants, elle "ne parle que dans la mesure où il lui faut répondre directement aux sons et gestes expressifs par lesquels la souffrance se fait visible et audible au monde" et c'est pourquoi elle n'est pas "loquace". L'émotion qui en est au principe n'a que peu de place pour se déployer, et ne se fait pas entendre. La pitié, au contraire, sort de la sphère privée, généralise et se revendique publiquement "en tant qu'émotion, que sentiment" à l'aune duquel doivent être mesurés les actes. C'est dans ce mouvement d'exposition du sentiment à l'état brut que la sensibilité se fait sensiblerie, que l'émotion devient sentimentalisme (Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité* chez Hannah Arendt, Ed. Ousia, Bruxelles, 1987). Transposée telle quelle dans l'espace public, cette "loi du cœur" ignore la pluralité des hommes concrets et la nécessité de l'institution politique qui en découle, elle abolit les médiations et fond la société en une masse indifférenciée d'"ayant-droits", d'être souffrants définis par leurs carences. Cette démesure du sentiment, cette hubris de la bonté (AM. Roviello, *ibid.*) où Arendt voit l'origine de la cruauté de Robespierre et de la Terreur, se retrouvent paradoxalement dans cette configuration nouvelle constituée par le reflux du politique, la mise en scène télévisuelle du monde et la politique de la pitié dont l'expression publique est le discours victimaire. Un discours qui pointe exclusivement vers la souffrance, qui en arrache les racines politiques et sociales et met par conséquent toutes les détresses à équivalence de signification : famines, exclusion, purification ethnique, inondations, pogroms, épidémies, violences politiques sont ainsi renvoyés dans la catégorie métaphysique des malheurs des temps, naturalisés en quelque sorte. De là cette curieuse expression -typique du discours victimaire- de "crise humanitaire", apparue dans les années 90 pour désigner, en lieu et place des phénomènes politiques, l'affairement des professionnels de la réparation sur les lieux du "séisme", quelle qu'en soit la nature.

L'essor de l'action humanitaire depuis ce conflit fondateur qu'est la guerre du Biafra est à comprendre aussi comme renaissance d'une politique de la pitié. Non, certes, en tant que fondement d'une nouvelle et sanglante tyrannie de la vertu, mais comme une alternative à une politique de la justice dont elle contribue à masquer les enjeux. "Pour une politique de la pitié", en effet, rappelle Luc Boltanski (*La souffrance à distance*, Métailié, Paris, 1993), "l'urgence de l'action à mener pour faire cesser les souffrances invoquées l'emporte toujours sur la considération de la

justice.” Sentiment de pitié et exigence de justice ne peuvent certes être situés sur des registres méthodiquement opposés, sauf à sombrer dans d’autres réductions idéologiques. “Avec toute leur morale, les hommes n’eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l’appui de la raison”, dit fortement Rousseau et l’on ne peut plus ignorer les convergences entre mouvement ouvrier et mouvement philanthropique que l’on retrouve au principe de l’État-providence en Europe. Mais ici intervient un paramètre essentiel : celui de la proximité, qu’introduit le partage d’un espace commun de sens et d’action entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Paramètre inexistant dans l’assistance humanitaire internationale caractérisée par l’“altérité souvent radicale [...] entre les propriétés sociales” des uns et des autres (Boltanski, *ibid.*), ce qui justifie que l’on ne puisse traiter sur un plan identique les liens entre politique de la pitié et politique de la justice selon qu’on se trouve dans le cadre institué de la nation ou dans celui, chaotique, des relations internationales.

Une éthique du refus.

Reste ce point fondamental, qu’au-delà des processus de reprise politique par lesquels la pitié peut mener vers la justice, il n’est pas acceptable de révoquer, au nom d’une promesse de justice à venir, le devoir d’assistance immédiate à personne en danger. Les mesures de fond à prendre - à supposer qu’elles soient accessibles- pour venir à bout des causes de la menace ne doivent pas effacer la réalité de celle-ci. C’est le sens même de l’action humanitaire, sa force principale et sa limite structurelle, que de se déployer au présent pour prendre en charge des corps souffrants. Et c’est dans le même temps une impérieuse exigence morale pour ses acteurs que de savoir se montrer méfiants vis-à-vis de cette prémisse, d’être conscients des risques de retournement d’un tel programme à l’encontre de ceux auxquels il est adressé. Exigence très largement ignorée, tant le mouvement humanitaire semble peu perméable à la dimension éthique du refus. “Ah! Pourquoi n’avons-nous jamais dit non?” s’interroge Soljenitsyne au long de l’Archipel du Goulag, nous rappelant ce que l’acquiescement peut comporter de renoncement, et le refus, de courage. Soulignant surtout, comme Hannah Arendt l’a fait dans son “Rapport sur la banalité du mal” (Eichmann à Jérusalem, Gallimard, 1967), que l’obéissance mécanique n’est qu’une adhésion inavouée, un sacrifice du jugement et par là-même une condition nécessaire de l’horreur. Lorsque le refus de se résigner à la fatalité du malheur se mue en un asservissement aux sommations de la pitié, l’action humanitaire est ramenée à une routine opérationnelle, une technique aveugle parce que dissociée de l’“éthique de la sollicitude” (Paul Ricœur). Devenant une fin en elle-même, elle se prête à toutes les formes d’instrumentalisation politique.

Le génocide des Tutsis du Rwanda (1994) et la famine d’Éthiopie (1984) fournissent une illustration tragique de l’aveuglement et du cynisme que porte en lui le discours victimaire.

Il était facile de soupçonner que la famine décimant la population des hauts-plateaux abyssins devait plus à la stratégie de “dékoulakisation” (selon le terme employé par les autorités éthiopiennes) et à la guerre interne contre les maquisards tigréens et érythréens qu’à la sécheresse et aux criquets comme le voulait la version officielle. Quoiqu’il en soit, l’ampleur du drame justifiait que l’impératif du sauvetage l’emportât sur celui de la dénonciation, du moins dans l’urgence. La situation n’était plus la même, cependant, lorsqu’en 1985 le gouvernement déclencha un vaste programme de transferts de population dont la violence était devenue la première cause de mortalité, avant la pénurie alimentaire dont les effets étaient à ce moment largement résorbés. Comme en URSS et en Chine auparavant, le projet prométhéen de construction d’un “homme nouveau” était à l’œuvre, mais cette fois-ci avec le concours actif de l’aide humanitaire, qu’il utilisait à la fois comme piège à population et comme fournisseur de moyens logistiques. Séparation brutale de familles, destruction de villages, rapt collectifs dans les centres de secours étaient des scènes courantes. Pourtant, loin de susciter les protestations de la communauté des secouristes, cette politique meurtrière a recueilli leur approbation, au moins

passive. Plus de cent cinquante mille personnes ont été victimes de ce crime parfait, commis au beau milieu d'une grande fête de la solidarité.

Comment expliquer que des membres d'associations humanitaires et des diplomates, des économistes de la Banque Mondiale et des journalistes libres se soient aveuglés au point de se retrouver sur des positions apparemment proches d'un pouvoir engagé dans un projet totalitaire? Logique de préservation institutionnelle et compagnonnage idéologique n'étaient assurément pas négligeables dans ce processus, mais n'ont fait que raffermir le lien le plus fort, celui qui unissait dans une commune posture de tuteurs le volontaire, le technocrate et le commissaire, à savoir le discours victimaire.

La novlangue humanitaire.

Abolissant tout intermédiaire, cette rhétorique de la pitié établit un lien direct et exclusif entre un nombre limité de causes générales, suffisamment globales pour être vraies ou assez vagues pour être admissibles, et une quantité illimitée d'effets particuliers: la vulnérabilité d'un monde rural sous-développé, l'absurdité de la guerre, la cruauté de la nature, la soif de justice, l'Histoire comme progrès de la Raison, le droit à la vie, constituent le fonds d'un répertoire d'énonciation où sont directement puisées les explications et prescriptions spécifiques. Comment expliquer l'ampleur de la famine? La sécheresse, les criquets et l'inertie internationale. D'où vient l'absolue nécessité de transférer des populations? De l'épuisement des sols et de la nécessité de rationaliser l'offre de services. À quoi sont dûs le manque de nourriture et de couvertures, l'insuffisance des moyens de transports pour les vivres? À l'indifférence des grands de ce monde. À chaque effet ses causes, à chaque problème sa solution, énonce le credo de l'ingénierie sociale dans ses versions assistancielle et totalitaire, grâce à quoi une sanglante imposture a pu se produire sous les yeux et à l'insu du monde.

Entre la famine d'Éthiopie et le génocide du Rwanda, dix années se sont écoulées, qui ont vu l'implosion du système communiste. L'humanitaire privé, dont la phase de développement rapide correspondait au déclin du mouvement ouvrier à partir des années 70, n'est désormais plus seul. Avec le nouvel ordre international né de la chute du mur de Berlin, l'humanitaire d'État a fait son entrée en scène. Ministère de l'action humanitaire en France, Office humanitaire de la Communauté européenne, Département de l'action humanitaire aux Nations unies, de nouvelles institutions sont apparues tandis que les anciennes se transformaient et se renforçaient. Aux côtés d'opérations classiques (Salvador, Angola, Mozambique, Namibie, Sahara occidental entre autres) un nouveau mode d'interventions internationales voyait le jour, où les principes du maintien de la paix et de la sécurité se mêlaient à des objectifs de secours d'urgence (Kurdistan irakien, Somalie, Bosnie, Rwanda). La fin de la guerre froide, comme les lendemains des guerres précédentes, fut saluée au cri de "Plus jamais ça!". Dans ce vaste Panoptique que serait devenu notre monde dont aucun recoin n'échapperait aux objectifs des caméras, nulle souveraineté nationale ne pourrait plus désormais abriter de grands massacres.

Comme en Éthiopie pourtant, l'inflation du discours et l'emballement de la machinerie humanitaires ont pris le relais des formes traditionnelles d'occultation du réel. On a pu ainsi, au Rwanda, assister passivement en direct à un génocide commis par un régime fortement soutenu par la France, puis contribuer à la reconstitution d'un véritable sanctuaire, dans les camps de réfugiés du Zaïre et de Tanzanie et sous couvert d'aide humanitaire, pour les forces armées coupables de ce carnage. Rebaptisé "crise humanitaire" par l'ONU (résolution 929 du Conseil de Sécurité, 22 juin 1994), le génocide avait été *ipso facto* banalisé, c'est-à-dire abaissé au rang de douloureux fait-divers international devant lequel il ne convient pas de prendre parti. Perçu comme une catastrophe naturelle, il était dès lors susceptible d'un traitement de type SAMU, d'une

politique de l'ambulance : le crime d'État se faisait urgence médicale, le rideau de la logistique humanitaire tombait sur les charniers.

La Convention des Nations unies de 1948 sur la répression et la prévention du génocide permettait à la communauté internationale d'intervenir pour arrêter le bras des bourreaux, ce que le devoir d'humanité commandait de faire. Mais l'activisme humanitaire, ultime ruse du cynisme politique, a permis aux gouvernements de se dérober à cette exigence, tout en gardant la tête haute et en se félicitant de cette nouvelle manifestation de solidarité internationale. L'affairement secouriste sur les crises médiatisées répond à l'ignorance délibérée d'autres crises, politiquement gênantes (Tchéchénie) ou médiatiquement lointaines (Soudan, Afghanistan), et semble emplir l'horizon de la politique internationale. Les "significations pures, pleines et rondes, l'intelligibilité parfaite du réel" (R. Barthes, *Mythologies*) qu'offre le spectacle d'un convoi humanitaire dans une zone sinistrée, sont, il est vrai, une providence pour des pouvoirs politiques en proie au vertige du vide de l'après-guerre froide. Privés du repoussoir communiste, désormais confrontés aux valeurs qu'ils ont eux-mêmes affichées, c'est dans le spectacle de l'humanitaire qu'ils ont trouvé la ressource symbolique qui leur faisait défaut.

Sombre tableau, que des considérations sur le traitement humanitaire de la guerre en ex-Yougoslavie n'éclaircirait guère. L'embargo prononcé symétriquement contre les assaillants et les assiégés, l'assignation à résidence humanitaire des troupes de l'ONU indiquaient clairement, dès le début de la guerre, la volonté d'indifférenciation de l'Europe et des Nations unies : d'un côté les victimes, quelle que soit leur origine, et de l'autre les auteurs de guerre, quel que soit leur camp. Ce sentimentalisme, qui permet là encore de dissoudre les choix politiques dans une liturgie du malheur, est à l'origine de deux ordres de conséquences particulièrement préoccupantes. Sur le plan politique d'abord, il place les Casques bleus dans un monde irréel, une fiction diplomatique qui les condamne à l'échec. Sur le plan des principes humanitaires ensuite, il déplace l'enjeu fondamental qui passe insidieusement du devoir de protection des populations civiles aux problèmes de la sécurité des convois humanitaires : que l'humanitaire soit, et que périssent les hommes, pourrait-on dire en observant que l'expansion du discours humanitaire va de pair dans l'Histoire avec un durcissement des rapports sociaux, comme s'il s'agissait, au fond, de faire de la réparation -ou de son mime spectaculaire- une consolation collective.

Humanitaire et politique.

Pourtant, si le succès d'estime dont bénéficie l'action humanitaire est la raison même de son instrumentalisation par le politique, il est également une brèche dans la froide raison étatique, une zone interstitielle par laquelle s'infiltrent des exigences éthiques sur le terrain du calcul des intérêts. Distinguer l'humanitaire du politique ne revient donc pas à opposer la clarté d'une action vertueuse à l'opacité d'une stratégie de pouvoir, les chaleureux enthousiasmes de la société civile aux froides considérations des États. C'est, sur un autre plan, prendre en compte des différences de nature : l'homme que vise l'action humanitaire n'est pas l'animal politique, mais un être défini négativement. À la question "Qu'est-ce que l'homme?", la philosophie humanitaire répond qu'il n'est pas fait pour souffrir. Ce qui exclut tout arbitrage en forme de sacrifice : nulle victime ne peut être intentionnellement délaissée au profit d'une autre, pas plus qu'une vie d'aujourd'hui ne peut être soupesée à l'aune de celle de demain, ou qu'une souffrance soulagée ici n'autorise à s'accommoder d'un abandon ailleurs. La limitation des moyens oblige naturellement à opérer des choix, mais la logique et les contraintes de l'action n'altèrent pas les fondements de cette vision humanitaire, qui ignore par définition l'espace et le temps où s'inscrit le politique.

Confondre ces deux registres d'action, c'est aller au devant d'un discrédit conjoint de l'humanitaire et du politique. C'est déplacer le politique du terrain de la délibération et de la responsabilité à celui de la déploration et de la charité, c'est dissoudre l'exigence de justice dans une rhétorique de

la bonté et condamner l'humanitaire à n'être qu'un outil de promotion, évalué au regard de ses performances médiatiques. C'est, autrement dit, pervertir l'aspiration à l'universalité dans une illusion de toute-puissance, enfermer l'autre dans une altérité radicale, en figeant dans leurs conditions respectives et immuables, les gens de bien et les gens de peu, les forts et les faibles, ceux qui expriment leur bienveillante sollicitude et ceux à qui elle est destinée. L'ambiguïté constitutive de l'action humanitaire ne peut certes être surmontée, sauf à supposer résolus les problèmes mêmes qui en sont à l'origine. Mais à refuser de distinguer entre la morale d'Antigone et celle de Créon, l'humanitaire risque de s'incarner en une autre figure, celle de Tartuffe.