

L'humanitaire, « sur un mode explicite avec soi-même »

Bogumil Jewsiewicki

Volume 31, numéro 2, 2007

Entre-lieux de l'humanitaire
Humanitarian Action's Chinks
Intersticios de lo humanitario

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018692ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/018692ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Jewsiewicki, B. (2007). L'humanitaire, « sur un mode explicite avec soi-même ». *Anthropologie et Sociétés*, 31(2), 235–242. <https://doi.org/10.7202/018692ar>

L'HUMANITAIRE, « SUR UN MODE EXPLICITE AVEC SOI-MÊME¹ »



Bogumil Jewsiewicki

Commençons par un mot sur le cadre qui voit fleurir l'humanitaire comme mode d'action et aussi comme idéologie de sa propre justification. Depuis son établissement en Occident à titre du seul régime politique pleinement légitime, la démocratie électorale ne parvient pas à se dégager de la contradiction entre l'affirmation de neutralité et les pratiques de légitimation idéologique. La fin des idéologies (entre son annonce aux États-Unis jusqu'à l'écroulement de l'URSS, un demi-siècle s'est écoulé) et l'épuisement du régime d'historicité révolutionnaire placé sous le signe du progrès ont préparé le terrain à la moralisation du présent. Le présentisme constitue le régime d'historicité²... spécifique au néolibéralisme. Il se traduit par la domination d'un rapport mémoriel au passé patrimonialisé et par l'hégémonie de l'impératif moral (aux fondements chrétiens sécularisés qui ne disent pas leur nom) de redressement des torts, en particulier ceux du passé.

En novembre 2001, Jacques Rancière remarquait

La déroute présente de la politique au profit de la morale et de la religion ne relève donc pas du scénario de la fin de l'histoire qui traîne un peu partout depuis vingt ans. Elle ne s'identifie pas au régime planétaire de la gestion raisonnable s'instituant peu à peu sur les ruines de l'utopie. [...] Elle est évidée de l'intérieur par ces États libéraux qui tendent de plus en plus à ramener la forme démocratique à la gestion supposée univoque des intérêts économiques communs.

Rancière 2005 : 117-118

Si, à la manière de Claude Lefort (1972, 1992), nous définissons la politique comme une gestion de l'inégalité, de la division sociale, force est d'admettre que l'État ne pourra jamais résoudre la division sociale, jamais régler définitivement le conflit entre les « nantis » et le « peuple ». À l'opposé des rationalistes du

-
1. Rony Brauman évoquant Hannah Arendt lors d'une interview avec Sophie Ernst qui paraîtra dans le livre de Sophie Ernst, *Quand la mémoire déstabilise l'école* (2008). Je remercie Sophie Ernst pour son amicale autorisation de consulter cette interview. Lire aussi la réflexion d'une infirmière « humanitaire », longtemps associée à Médecins sans frontières, Christiane Vollaire (2007).
 2. À lire, sur Bill Graham, « pasteur » de toutes les familles présidentielles depuis Eisenhower à George W. Bush, le catholique J.F. Kennedy y compris !, Nancy Gibbs et Michael Duffy, *The Preacher and the Presidents* (2007).

politique, autant libéraux que marxistes, Lefort estime qu'au mieux l'État est un tiers qui, s'il se tient à distance des uns et des autres, veille à ce que le conflit ne dégénère pas. De même, le rêve d'une humanité définitivement réconciliée avec elle-même est une utopie. À l'instar du socialisme réel, qui a présidé à l'écrasement de la société par le parti-État, l'humanitaire qui s'éprend de cette utopie risque de participer au mieux à sa banalisation, au pire à son laminage.

L'autoréférentialité est un premier trait de l'humanitaire³ actuel que je voudrais rappeler. L'homme rationnel, donc universel, a-historique et a-culturel, est à la fois donné pour le sujet de l'action de l'Homme (des hommes volent au secours d'autres hommes) et constitue la justification de cette action. L'humanitaire serait non partisan et, à quelques exceptions près, apolitique⁴. Porté par un élan « naturel » de solidarité humaine, il a tendance à se présenter en tant que mouvement non professionnalisé. Pourtant, l'humanitaire fait partie de son temps, il s'est formé dans et il agit à partir d'un espace historique particulier⁵. Sa croissante professionnalisation *de facto* résulte de l'exigence propre à cet espace-temps du capitalisme néolibéral. L'efficacité s'y mesure à l'aune de la multiplication-massification des interventions, elle est confrontée à l'échelle, sans cesse croissante, du nombre et de l'ampleur des désastres. Il faut traiter plus de cas, intervenir plus rapidement et au moindre coût unitaire par vie sauvée. Entre un tsunami du siècle, une guerre civile atroce et des inondations de saison des moussons, de l'exceptionnel au récurrent, presque plus rien n'échappe à l'humanitaire. Tout a l'allure d'une crise exceptionnelle qui commande l'action humanitaire et exige des élans renouvelés de générosité pour réduire l'intolérable⁶.

L'humanitaire est démocratique par son mode de financement : les dons individuels, accompagnés d'un éventuel appariement gouvernemental, sont sollicités par des campagnes qui ne diffèrent pas beaucoup de celles qui génèrent le vote. Il faut sortir, il faut capter, puis fidéliser l'un comme l'autre. L'humanitaire dépend fortement de la médiatisation de ses causes⁷. Pour toutes ces raisons,

-
3. À propos de la fondation de l'humanitaire moderne, lire Rony Brauman, « Les liaisons dangereuses du témoignage humanitaire et des propagandes politiques » (2006).
 4. La rupture avec l'apolitisme, instaurée par Médecins du monde, fait toujours l'objet de nombreuses critiques.
 5. Il est l'affaire d'une communauté politique que Michaël Walzer (1997 : 28) caractérise de « monde de significations communes où la langue, l'histoire et la culture s'unissent pour produire une conscience collective ». En paraphrasant John Rawls (1995 : 6) qui parle de la société on pourrait dire qu'un mode juste et stable est constitué de sociétés et d'individus libres et égaux, mais profondément divisés par des visions du monde incompatibles entre elles. Pour s'accorder sur une conception de la justice, il leur faudrait d'abord admettre la primauté du juste sur le bien. Implicitement, l'humanitaire présuppose la primauté d'un tel accord sur tous les désaccords politiques, religieux, etc.
 6. Voir Didier Fassin (2005) sur les usages des termes invention et construction, il faut lire Ian Hacking (2001).
 7. Déjà en 1996, Rony Brauman et René Backmann se sont penchés sur la relation entre

soumis à l'impératif de la transparence, le mouvement se déploie sous la tyrannie de l'efficacité, mesurée le plus souvent par le nombre de vies « sauvées » par dollar « investi » en don⁸. À l'image des entrepreneurs dynamiques qui ont « une vision sur la planète monde comme quelques choses qu'ils peuvent s'approprier » (Aubert 2003 : 316), l'humanitaire a la vision de la planète monde et de son humanité comme quelque chose à sauver. L'un et l'autre construisent l'urgence (voir Poinot 2006) comme contrainte extérieure et s'efforcent d'y répondre en termes quantitatifs plutôt que qualitatifs.

Sans tomber dans le piège de l'éternelle réincarnation de l'impérialisme, ni dans l'obsession du complot⁹, nous aurions avantage à historiciser l'humanitaire par le rappel des campagnes anti-esclavagiste et abolitionniste du 19^e siècle et de leur avatar plus récent que fut, au début du 20^e siècle, la campagne anti-congolaise, menée en particulier par la Congo Reform Association¹⁰. Il ne s'agit pas d'établir une équivalence entre l'humanitaire d'aujourd'hui et le mouvement abolitionniste explicitement légitimé sur le terrain chrétien¹¹. Néanmoins, une démarche s'inspirant de l'ontologie historique de Ian Hacking¹² permet de

l'humanitaire et les médias. Voir aussi Johanna Siméant (2006) « Qu'a-t-on vu quand "on ne voyait rien" ? ».

8. Dans ce sens, et malgré l'apparence du paradoxe, l'humanitaire contemporain est néolibéral, comme l'est l'actuelle démocratie électorale. Simon Head (2007) et Richard Sennett (2007) décrivent la tyrannie contemporaine du *management*. Il y a néanmoins des différences notables. Ainsi, dans ses actions, Amnesty International fait appel au témoignage individuel même si la sérialisation des actions mine l'artifice de l'appel à la responsabilité de chacun pour l'intégrité d'un autre être humain. Sur le même mode d'appel à la responsabilité individuelle fonctionnent les campagnes de financement de Save the Children, etc.
9. Voir le dernier livre du pourfendeur du postmodernisme tout autant que de l'impérialisme américain, le physicien belge Jean Bricmont (2006) ; ou encore le récent Noam Chomsky (2006).
10. Prenant des libertés à l'égard de l'histoire, interprétant le passé à sa manière, Adam Hochschild (*King Leopold's Ghost*) fut le premier à attirer l'attention sur le potentiel de ce rapprochement. La politique du caoutchouc « rouge » conduite dans l'État indépendant du Congo (la République démocratique du Congo actuelle) par Léopold II, alors monarque belge de ce territoire, ne fut pas un génocide, même s'il s'agit d'un crime de masse. Les campagnes « anti-congolaises » ne sont pas le premier mouvement de l'humanitaire. Néanmoins, excellent journaliste et essayiste, Hochschild soulève de nombreuses questions.
11. Il faut historiciser ce qui nous semble spécifique à notre époque parce que, comme le soutient Hans-Georg Gadamer, la position réflexive est nécessairement historique (voir Gadamer 1987).
12. S'appuyant sur Michel Foucault, il appelle ontologie historique l'analyse de cette forme de pouvoir grâce auquel, et en vertu d'une éthique particulière, nous nous constituons comme sujets qui agissent sur les autres. Cette constitution des agents éthiques n'est pas un processus universalisable ; nous agissons ainsi dans un lieu et dans un temps, nous nous saisissons des matériaux qui ont une histoire, qui sont spécifiquement organisés. Hacking écrit : « Historical ontology may even claim that present ideas have memories ; that is, a correct analysis of an idea requires an account of its previous trajectory and uses. [T]hose who do not understand the history of their own central organizing ideas, such as objectivity or even facts, are condemned not to understand how they use them » (2002 : 8-9).

mettre en évidence deux avertissements. La finalité avancée par les arguments qui légitimaient le mouvement et cherchaient à lui gagner l'adhésion de l'opinion publique des sociétés d'alors (occidentales) s'est bien accommodée des moyens politiques mis en place par les États. Il serait ridicule d'accuser les abolitionnistes d'avoir promu la colonisation, néanmoins ils ont sans doute préparé une partie importante de l'opinion publique à en admettre la légitimité. Certains lui ont ouvert des portes en Afrique même. Alors que l'abolitionnisme et les campagnes anti-congolaises cherchaient à promouvoir l'éthique universelle et à l'appliquer à tous les êtres humains, ces nobles principes n'ont pu prémunir aucun acteur contre un mauvais choix politique ou éthique. C'est peut-être dans la confusion entre la politique et l'éthique que réside le problème. Alors que l'éthique aspire à l'absolu, le risque est grand de projeter l'autorité morale sur le terrain politique. En atteste la biographie tragique de Roger Casement (Bryant 2005) : anobli par la reine d'Angleterre pour ses engagements humanitaires, il fut plus tard condamné à mort par un tribunal britannique et exécuté pour crime de haute trahison. Une vie consacrée à dénoncer les formes de l'esclavage qui ont survécu aux abolitions et à en obtenir l'éradication n'a pas empêché ce consul britannique, mais aussi nationaliste irlandais, à chercher lors de la Première Guerre mondiale l'aide allemande pour réaliser par les armes l'indépendance de l'Irlande.

En son temps, l'abolitionnisme fut un mouvement « moderne » qui dépendait largement de la mobilisation de l'opinion publique (dont il attendait des appuis matériels et politiques) et du recours aux moyens permettant de rendre cette cause présente à un public occidental qui n'en ressentait pas directement les effets. Les abolitionnistes ont probablement été les premiers à systématiquement utiliser le témoignage individuel des victimes et l'image, surtout la photographie, comme témoignage « objectif ».

Aujourd'hui, la professionnalisation de l'humanitaire est troublante puisqu'elle pourrait être porteuse du risque de déresponsabilisation individuelle. Elle accroîtrait le risque de promouvoir « les visions technicistes des réalités en termes de problèmes à résoudre », qui prennent le dessus sur les perceptions synthétiques de la situation (Le Pape *et al.* 2006 : 16). Rony Brauman s'interroge à partir de l'expérience de *Médecins sans Frontières* en Éthiopie dans les années 1983-1984¹³ : « Fallait-il y rester ? Poursuivre au risque de complicité involontaire avec les milices gouvernementales ? Elles utilisaient alors les camps où les MSF regroupaient les victimes de la famine pour y rafler des hommes conduits ensuite aux travaux forcés » (Brauman et Sivan 1999). Ayant fait le choix de « savoir ce qu'on est et ce qu'on fait », l'organisation avait alors quitté l'Éthiopie, malgré l'impérieuse nécessité d'y sauver des vies.

13. Interviewé par Sophie Ernst ; voir aussi Brauman (1996 et 2000).

Le devoir de sauvetage immédiat, autorisait-il à « s'abstraire de toutes les réalités qui contredisent cette formule, de toutes les contradictions qui naissent de l'action » ? s'interroge Brauman. Il explique ainsi le cheminement qui l'a conduit à la lecture de Hannah Arendt, puis à la réalisation avec Eyal Sivan du film *Un spécialiste*.

Il faut aussi s'interroger sur la place du respect dans le tout-humanitaire. Le respect est non seulement l'enjeu de la question sociale, ce que souligne si justement Richard Sennett (2005)¹⁴, mais aussi un défi aux droits de l'homme dans le mode d'inégalité planétaire. Sennett soutient qu'il faut renoncer à la politique de la compassion pour permettre à ceux qui en sont l'objet de se libérer de la mentalité d'assisté, sans quoi il est impossible d'établir des liens de réciprocité. Face à l'urgence et confronté à l'efficacité calculée en nombres, il est difficile de lui faire une large place.

N'ayant ni l'expérience directe de l'humanitaire ni un capital de recherche anthropologique à ce sujet, j'ose néanmoins avancer deux propositions, que je reconnais sans grande originalité théorique. Tout geste posé par l'humanitaire est politique puisqu'il a le potentiel de modifier les rapports de pouvoir. En reconnaître la portée politique potentielle, c'est admettre la nécessité de l'examiner à la lumière de la philosophie politique contemporaine, prendre en compte les débats entre les tenants du « bien » et les tenants du « juste »¹⁵. L'urgence ne devrait dispenser personne de mesurer la portée du geste posé. Agir « sur un mode explicite avec soi-même »¹⁶ est la condition *sine qua non* pour remédier non seulement à la pénurie des vivres ou des soins primaires mais aussi à la rareté de respect. Faute de respect sur lequel repose la reconnaissance¹⁷, Livingston avec d'autres chevaliers de la lutte contre l'esclavage furent aussi de fervents promoteurs de l'expansion coloniale.

Certains chercheurs avancent que l'existence d'une communauté inter-générationnelle¹⁸ soutient la nouvelle sensibilité éthique à l'égard des dettes et

14. En ouverture, il écrit : « À l'instar de maintes famines, cette rareté [de respect] est artificielle ; à la différence des vivres, le respect ne coûte rien » (2005 : 15).

15. Je pense surtout aux travaux de Michaël Walzer et John Rawls, aussi à Paul Ricœur et à la synthèse d'Alain Renaut (1999).

16. Ou encore, pour le formuler à la manière de Claude Lefort, en mettant au centre de l'action l'homme, source de son monde et auteur de sa vie. Sur les transformations de la politique, voir Pierre Rosanvallon (2006).

17. C'est l'occasion de rappeler les travaux de Charles Taylor, dont *Massey Lectures* de 1991 publiées sous le titre *The Ethics of Authenticity*, par Harvard University Press. Le monde de l'action humanitaire est décidément pluriculturel à moins de réduire la vie humaine à son substrat biologique, à la « vie nue » d'Agamben. À ce propos, Kwame Antony Appiah (2006 : 167) : « Death isn't the only thing that matters. What matters is decent lives ».

18. Voir Janna Thompson (2002), Elazar Barkan (2000) et, tout récemment, Didier Fassin et Richard Rechtman (2007).

des devoirs hérités du passé: sans être criminellement responsables des gestes de nos aïeux, nous en avons hérité d'une responsabilité morale, voire politique. Existerait-il une communauté interplanétaire comparable soutenant la sensibilité éthique et politique découlant de l'universalisation de l'application des droits de l'homme? Faut-il suivre l'avis de la commission indépendante sur la dette haïtienne, présidée par Régis Debray (2004: 10), qui écrivait dans le rapport au ministre français des Affaires étrangères: «Pussions-nous saisir l'occasion de nous rappeler que nous fûmes des esclavagistes, et nous débarrasser du poids que la servitude impose aux maîtres».

Abordant la question du point de vue éthique, Anthony Appiah écrit:

Consider the factual claim that UNICEF can save the lives of thirty children for \$100. [...] You send the check. [R]ehydrating thirty particular children who would otherwise have died of their diarrhea, you are not thereby making a serious contribution to the real improvement of their life chances. Death isn't the only thing that matters. What matters is decent lives. And if what you save them is just another month or another year or another decade of horrible suffering, have you really made the best use of your money? Indeed, have you really made the world less bad? [Pour conclure plus loin:] A genuinely cosmopolitan response [...] involves seeing not just a suffering body but a wasted human life.

Appiah 2006: 167-168

Nous voici ainsi de retour à l'Introduction où, partant d'une autre perspective disciplinaire, Francine Saillant soulève ces mêmes questions fondamentales sur le diktat de l'urgence, sur l'impératif de sauver les vies, sur l'association entre l'humanitaire contemporain, la guerre et la souffrance mises en spectacle. Quel est l'objectif à long terme de l'humanitaire? La vie elle-même ou plutôt une vie qui devrait être dignement vécue? Si nous optons pour le second cas, qui définit le seuil de dignité à partir duquel une vie mérite d'être maintenue, protégée, vécue? Qui définit la dignité même? Nous voici de retour aux questions sur le rapport au politique, le rapport au culturel et surtout à l'éthique; quelle éthique?

Comme le souligne Francine Saillant, entre la biopolitique de l'extrême urgence, la gestion des vulnérabilités et l'intervention humanitaire comme palliatif aux politiques nationales, régionales, voire locales rien ne permet de donner des réponses simples, inconditionnelles. Le principe de non-indifférence ne justifie en soi aucune intervention lorsque les intervenants n'ont pas à partager les conséquences à long terme de l'intervention. Il y a un enfer de l'humanitaire qui est pavé de très méritoires, lorsqu'elles sont considérées hors contexte, bonnes intentions.

Références

- APPIAH K.A., 2006, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York, Norton.
- AUBERT N., 2003, *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*. Paris, Flammarion.
- BARKAN E., 2000, *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*. New York, W.W. Norton.
- BRAUMAN R., 1996, *Humanitaire, le dilemme*. Paris, Textuel.
- , 2000, *L'action humanitaire*. Paris, Flammarion.
- , 2006, « Les liaisons dangereuses du témoignage humanitaire et des propagandes politiques » : 188-204, in M. Le Pape, J. Siméant et C. Vidal (dir.), *Crises extrêmes. Face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*. Paris, La Découverte.
- BRAUMAN R. et R. BACKMANN, 1996, *Les médias et l'humanitaire*. Paris, Éditions CFP.
- BRAUMAN R. et E. SIVAN, 1999, *Éloge de la désobéissance*. Paris, Le Pommier.
- , 1999, *Un spécialiste, portrait d'un criminel moderne*. Documentaire, Amythos Productions.
- BRICMONT J., 2005, *Impérialisme humanitaire : droits de l'homme, droits d'ingérence, droit du plus fort ?* Paris, Aden.
- BRYANT W., 2007, *Roger Casement : A Biography*. Los Angeles, iUniverse.
- COMITÉ INDÉPENDANT DE RÉFLEXION ET DE PROPOSITIONS SUR LES RELATIONS FRANCO-HAÏTIENNES, 2004, *Rapport au Ministre des Affaires étrangères*. Ministère des Affaires étrangères, Paris, Consulté sur Internet (www.ladocumentationfrancaise.fr/brp.notices/04400056), été 2007.
- CHOMSKY N., 2006, *La doctrine des bonnes intentions. Entretiens avec David Barsamian*. Paris, Fayard.
- ERNST S., 2008 (à paraître), *Quand la mémoire déstabilise l'école*. Lyon, Institut National de recherche pédagogique.
- FASSIN D. (dir.), 2005, *Construction de l'intolérable*. Paris, Découverte.
- FASSIN D. et R. RECHTMAN, 2007, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de la victime*. Paris, Flammarion.
- GADAMER H.G., 1987, « The Problem of Historical Consciousness » : 82-140, in P. Rabinow et W.M. Sullivan (dir.), *Interpretive Social Science : A Second Look*. Berkeley, University of California Press.
- GIBBS N. et M. DUFFY, 2007, *The Preacher and the Presidents*. New York, Center Street.
- HACKING I., 2001, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris, Découverte.
- , 2002, *Historical Ontology*. Cambridge, Harvard University Press.
- HEAD S., 2007, « They're Micromanaging Your Every Move », *New York Review of Books*, 16 août : 42-44.

- HOCHSCHILD A., 1999, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. New York, Houghton Mifflin Compagny Mariner Books.
- LEFORT C., 1972, *Le travail de l'œuvre. Machiavel*. Paris, Gallimard.
- , 1992, *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris, Calmann-Lévy.
- LE PAPE M., J. SIMÉANT et C. VIDAL, 2006, «Introduction»: 11-18, in M. Le Pape, J. Siméant et C. Vidal (dir.), *Crises extrêmes. Face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*. Paris, La Découverte.
- MITCHELL A., 2005, *Casement (Life & Time)*. New York, Haus Publisher Ltd.
- POINSOT E., 2006, «Amnesty International et le paradoxe de l'urgence»: 255-269, in M. Le Pape, J. Siméant et C. Vidal (dir.), *Crises extrêmes. Face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*. Paris, La Découverte.
- RANCIÈRE J., 2005, *Chroniques des temps consensuels*. Paris, Seuil.
- RAWLS J., 1995, *Libéralisme politique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- RENAUT A., 1999, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*. Paris, Pleins Feux.
- ROSANVALLON P., 2006, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil.
- SENNETT R., 2005, *Respect. De la dignité de l'homme dans un mode d'inégalité*. Paris, Hachette.
- , 2007, *The Culture of New Capitalism*. New Haven, Yale University Press.
- SIMÉANT J., 2006, «Qu'a-t-on vu quand "on ne voyait rien" ?»: 26-36, in M. Le Pape, J. Siméant et C. Vidal (dir.), *Crises extrêmes. Face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*. Paris, La Découverte.
- TAYLOR C., 1991, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press.
- THOMPSON J., 2002, *Taking Responsibilities for the Past. Reparation and Historical Justice*. Cambridge, Polity Press.
- VOLLAIRE C., 2007, *Humanitaire, le cœur de la guerre*. Paris, L'insulaire.
- WALZER M., 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*. Paris, Seuil.

Bogumil Jewsiewicki
 Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire
 CELAT, centre interuniversitaire
 Département d'Histoire
 Université Laval
 Québec (Québec) G1K 7P4
 Canada
 Bogumil.Koss@hst.ulaval.ca