

# L'AIDE HUMANITAIRE : DEVOIR DE VERTU OU DEVOIR DE DROIT

**Ernest-Marie Mbonda**

Faculté de philosophie, université catholique d'Afrique centrale, Cameroun

Courriel : mbondaer@yahoo.com

*Revue ASPECTS, n° 2 - 2008, pages 127-141*

Résumé : Bien que le principe fondateur de l'humanitaire – le principe d'humanité qui demande de toujours porter secours à toute personne se trouvant dans la détresse – semble beaucoup plus relever de la vertu, bien qu'il y ait une certaine supériorité axiologique de la vertu sur le droit, cet article tente de montrer que la dignité des personnes assistées serait mieux préservée par la reconnaissance d'un *droit* à l'assistance, et corrélativement d'un devoir d'assistance présenté comme devoir de droit et non seulement comme devoir de vertu, selon la distinction kantienne.

Mots-clés : Aide humanitaire, devoir de droit, devoir de vertu, assistance, responsabilité

## ■ INTRODUCTION

Pour qui veut donner une image de l'aide humanitaire sans recourir à une définition canonique qui n'existe peut-être pas (encore), il pourrait suffire de présenter le scénario suivant : une catastrophe surgit à un endroit (guerre, inondation, tremblement de terre...). Elle est suivie d'un appel au secours accompagné d'une médiatisation plus ou moins alarmiste, en direction de la « communauté internationale ». Des institutions (organisations internationales, organisations régionales, États, organisations non gouvernementales), des personnalités et groupes de la société civile se mobilisent, plus ou moins rapidement, pour collecter des fonds et pour concevoir des plans d'intervention d'urgence. Des acteurs de terrain (militaires, secouristes et autres volontaires, médecins et infirmiers, journalistes, etc.) sont envoyés sur les lieux de la catastrophe. Et les personnes en détresse commencent à recevoir des dons (en général des vivres, des médicaments, des vêtements, des abris)<sup>1</sup> qui probablement les délivreront de la mort ou de la dé-

---

<sup>1</sup> Cf. les résolutions 43/131 du 8 décembre 1988 et 46/182 du 19 décembre 1991 de l'Assemblée générale de l'ONU qui parlent d'un « apport de nourriture, de médicaments, d'abris ou de soins médicaux » pour des situations humanitaires d'urgence. À ces éléments matériels de l'aide, on peut ajouter des éléments immatériels tels la protection et la sécurité.

trousse matérielle et psychologique. Et en fonction de l'ampleur de la crise, l'assistance peut s'échelonner sur plusieurs mois ou sur plusieurs années. Mais s'il faut tout de même ramener ce scénario à une certaine définition, on peut dire, comme Philippe Ryfman que :

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<sup>2</sup>.

Cette définition peut toujours être discutée, affinée ou complétée. Ce qui m'intéressera le plus ici, c'est la question, souvent posée, de savoir si ces différentes mobilisations répondent à un impératif de vertu ou à un impératif de justice. Une catastrophe humanitaire appelle le principe d'humanité qui, précisément, demande de toujours porter secours à toute personne en détresse. Et ce principe, a priori, renvoie beaucoup plus à un sens moral, notamment à celui que Rousseau appelait la « commisération » qui pousse à voler « naturellement » au secours de notre semblable en proie à la souffrance. L'aide humanitaire s'apparente d'emblée à une œuvre de charité, dont les fondements se trouvent dans la plupart des religions ou dans les grands principes éthiques qui guident les actions des hommes. La parabole du Jugement dernier, dans la religion chrétienne, traduit ce devoir d'assistance en termes de récompenses pour ceux qui ont rendu visite au malade, assisté un prisonnier, donné à manger à ceux qui avaient faim et à boire à ceux qui avaient soif, vêtu ceux qui étaient nus, etc. Tandis qu'un châtiment est promis à ceux qui se sont abstenus d'agir. Il est donc difficile a priori de douter que l'aide humanitaire, de par sa nature même, s'inscrit dans le domaine de la vertu ou de la charité. Et si l'on supposait que l'aide humanitaire peut aussi (ou doit plutôt) être considérée comme un devoir de justice, on aurait affaire beaucoup plus à un vœu, à un souhait, qu'à un état de fait. Que l'aide humanitaire *puisse* être considérée comme devoir de justice, il n'est point déraisonnable de l'envisager. Mais que cette possibilité soit pensée en terme de vœu ou de souhait, il faudrait pouvoir établir que le statut de devoir de vertu ne réalise pas suffisamment l'aide humanitaire, dans son principe comme dans son fonctionnement. Ma préoccupation revient à la question suivante : quel registre (moral ou juridico-politique) est le plus susceptible de servir les fins de l'aide humanitaire ? Mon hypothèse est qu'en dépit de la supériorité supposée de la vertu sur le droit, il vaut mieux que l'aide humanitaire soit considérée comme un devoir de justice ou de droit.

## ■ DE LA SUPÉRIORITÉ AXIOLOGIQUE DE LA VERTU SUR LE DROIT (MÊME UN PEUPLE DE DÉMONS PEUT VIVRE SELON LE DROIT<sup>3</sup>)

On trouve chez Kant (*Métaphysique des mœurs*) une distinction entre devoir de vertu et devoir de droit. La première distinction qui apparaît se réfère au critère de

---

<sup>2</sup> Ryfman, Philippe, *La question humanitaire*, Paris, Ellipses, 1999, p. 17.

<sup>3</sup> Idée empruntée à Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Premier supplément de la garantie de la paix perpétuelle.

la présence ou de l'absence des « lois extérieures » dans le devoir. Autant la doctrine du droit « peut contenir des lois extérieures », autant la doctrine de la vertu « ne peut en contenir »<sup>4</sup>. Dans tout devoir, fait remarquer Kant, existe une contrainte, une coercition. Mais toute la question est de savoir d'où provient la contrainte, si elle est extérieure ou si elle est exercée par l'agent moral lui-même. La contrainte doit être interne, c'est-à-dire imposée à soi-même par le sujet moral libre, pour mériter le titre de devoir moral. La seconde distinction est introduite avec le concept de liberté, le droit ne s'en tenant qu'à sa forme ou à la « condition formelle de la liberté extérieure », tandis que l'éthique fournit une matière, un objet, une « fin » au libre arbitre<sup>5</sup>, la fin devant être assignée à l'agent moral par sa propre raison pratique, comme fin objectivement nécessaire et « constituant en soi-même un devoir »<sup>6</sup>. De cette analyse, Kant fournit le résumé suivant : « Le devoir de vertu est essentiellement différent du devoir de droit en ceci que, pour celui-ci, une contrainte extérieure est moralement possible, alors que celui-là repose uniquement sur la libre contrainte exercée à l'égard de soi-même »<sup>7</sup>.

Une autre distinction intéressante pour mon propos consiste à montrer que « les devoirs éthiques sont d'obligation large, alors que les devoirs de droit sont d'obligation stricte »<sup>8</sup>. « Par "devoir large" », écrit encore Kant, on n'entend pas une permission de faire des exceptions à la maxime des actions, mais simplement qu'il est permis de limiter la maxime d'un devoir par une autre (par exemple, l'amour universel du prochain par l'amour des parents), et ce à la faveur de quoi, en fait, le champ de la pratique de la vertu se trouve élargi »<sup>9</sup>. En outre, les devoirs larges sont des obligations imparfaites. Si leur accomplissement peut être considéré comme méritoire, leur transgression n'est pas à considérer comme nécessairement vicieuse. Les devoirs de droit sont des obligations parfaites et strictes. Leur transgression appelle normalement une sanction établie par les règles du droit.

Il faut souligner, dans cette distinction entre devoir de vertu et devoir de justice, le fait que la justice se définit non pas en tant que qualité subjective, mais objectivement, par rapport au droit qui définit le rapport de compatibilité entre notre liberté avec celui des autres. La notion de justice est donc exclusivement juridique, et n'a pas de rapport avec la morale. Le droit ne règle que les rapports purement extérieurs entre les individus, puisqu'il lui suffit de garantir la coexistence entre l'arbitre de l'un et celui de tout autre. Le concept de droit, écrit Kant, « ne concerne que le rapport extérieur et, plus précisément, pratique d'une personne à une autre, en tant que leurs actions peuvent, comme *facta*, avoir une influence les unes sur les autres (immédiatement ou médiatement) ». La liberté formelle, qui définit le droit, laisse à chaque sujet le soin de se donner une fin, l'essentiel étant qu'en le faisant,

---

<sup>4</sup> *Métaphysique des mœurs II*, Paris, Garnier Flammarion, trad. Alain Renaut, 1994, p. 217.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 222. Voir aussi : « Tous les devoirs sont ou bien des *devoirs de droit* [...], c'est-à-dire des devoirs pour lesquels est possible une législation extérieure, ou bien des *devoirs de vertu* [...] pour lesquels une telle législation n'est pas possible. » (*Ibid.*, p. 28)

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 231.

son libre-arbitre n'entre pas en contradiction avec celui d'un autre<sup>10</sup>. Dans l'éthique en revanche, l'agent moral « doit se faire une fin » des objets du libre arbitre, et ces fins ne sont pas dictées par les impulsions sensibles de la nature. Ce sont des fins qui doivent pouvoir être en même temps des devoirs. Ces fins sont la perfection propre du sujet moral et le bonheur d'autrui.

Ces distinctions faites, considérons à présent dans quelle catégorie de devoir il conviendrait de ranger l'aide humanitaire selon la perspective kantienne. La notion n'est pas explicitement développée dans le texte de Kant. Par contre, la « Doctrine de la vertu » consacre un certain nombre de passages à l'analyse des « devoirs envers autrui », et on y trouve des types de devoirs qui se rapprochent nettement de ce qu'on appelle aujourd'hui « aide humanitaire ». C'est en l'occurrence le « devoir d'amour » qui développe cette idée, notamment sous la forme de la « bienveillance » et de la « bienfaisance ». « La maxime de bienveillance (l'amour pratique des hommes), écrit Kant, est pour tous les hommes un devoir des uns envers les autres, qu'on les trouve ou non dignes d'amour, d'après la loi éthique de la perfection : Aime ton prochain comme toi-même »<sup>11</sup>. Cette maxime s'inscrit, comme toute maxime pratique morale, dans une représentation de la raison pure, et relève d'une législation universelle. Chaque individu s'attend en effet à ce que tous les autres soient bienveillants à son égard. Aussi serait-il contradictoire qu'il ne se considère pas lui-même comme étant soumis, au même titre que les autres, à la même obligation. Se considérer soi-même comme sujet de cette même obligation est la seule condition pour que cette obligation ait un caractère universel. Un intérêt égoïste entre en contradiction avec le principe même de la bienveillance et est « contraire au devoir ». « Par conséquent, la maxime de l'intérêt commun, qui recommande la bienfaisance envers les nécessaires, constitue un devoir universel envers les hommes, et cela, à vrai dire, parce qu'ils doivent être considérés comme des semblables, c'est-à-dire des êtres raisonnables soumis à des besoins et réunis par la nature dans un même séjour en vue de s'aider réciproquement »<sup>12</sup>. On peut déceler ici outre l'argument logique qui soutient l'exigence d'universalité de la maxime de bienveillance, des arguments « anthropologique », « géographique » et « téléologique », qui s'appuient sur la ressemblance entre les hommes (« tous doivent se considérer comme des semblables ») et leur appartenance à un même lieu du fait de la nature (« réunis par la nature dans un même séjour »). Cette ressemblance et cette commune appartenance entraînent une obligation d'entraide réciproque à laquelle les hommes ne sauraient se dérober. C'est ainsi aussi que la terre ayant une forme sphérique, les hommes sont obligés de se supporter mutuellement, en acceptant que des étrangers puissent s'établir sur leurs territoires, parce qu'ils ne peuvent se disperser à l'infini.

La deuxième obligation qui se rattache à la maxime de la bienveillance est qu'elle doit être véritablement active, et ne pas relever simplement d'un vœu, qu'on pourrait dire pieux, de voir les autres heureux. « On voit bien d'emblée qu'il ne s'agit pas simplement ici de la bienveillance comprise dans le *vœu*, qui consiste, à proprement parler, uniquement à se complaire au bien-être de tout autre, sans avoir à

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 320.

y contribuer soi-même (chacun pour soi, Dieu pour tous), mais ce qui se trouve visé, c'est une bienveillance active, pratique, consistant à prendre pour *fin* le bien-être et le salut d'autrui (la bienfaisance) »<sup>13</sup>.

La troisième obligation consiste à ne pas provoquer, par notre bienveillance, l'humiliation du bénéficiaire de notre action :

Ainsi nous reconnaitrons-nous obligés d'être bienfaisants envers un pauvre, mais dans la mesure où cette faveur contient cependant en même temps la perspective d'une dépendance de son bien-être à l'égard de ma générosité, laquelle dépendance humilie toutefois l'autre, c'est un devoir que d'épargner l'humiliation à celui qui est débiteur – cela par une attitude qui présente cette bienfaisance soit comme une simple dette dont on s'acquitte, soit comme un petit service amical – et de lui permettre de conserver le respect qu'il a pour lui-même<sup>14</sup>.

Il est possible en effet que la bienfaisance crée une relation asymétrique entre celui qui donne et celui qui reçoit, laquelle pervertit la valeur morale de l'action, en portant atteinte à la dignité de la personne qui est dans le besoin. Aussi, faut-il, du point de vue de Kant, considérer l'obligation de faire conserver à l'autre sa dignité comme un devoir tout aussi exigeant que le devoir même d'aider. Cela signifie que la bienfaisance, comme vertu, se mesure d'abord à l'intention et à l'attitude de celui qui donne, beaucoup plus que du besoin de celui qui reçoit. Le donneur doit se mettre dans la position de quelqu'un qui paie une dette, ce qui établit une certaine réciprocité entre l'infortuné et lui, en neutralisant son statut de débiteur qui peut s'accompagner d'une certaine humiliation. L'autre attitude possible consiste à considérer le geste comme étant un geste amical, le caractère amical du geste inscrivant forcément celui-ci dans une relation de réciprocité, qui est le type même de la relation amicale. C'est pourquoi cette réciprocité est difficile à établir de la part d'une personne riche dont le geste ne lui coûte aucun sacrifice et son acte de bienfaisance est difficilement méritoire. Le riche peut trouver une certaine satisfaction dans son geste, mais il y a risque qu'il ne s'agisse là que d'une « manière de se griser de sentiments moraux »<sup>15</sup>. Pour que son acte soit méritoire, il faut « montrer qu'il est lui-même comme obligé ou honoré par l'acceptation de l'autre, par conséquent faire apparaître le devoir simplement comme constituant sa dette, à moins (ce qui est mieux) qu'il n'accomplisse son acte de bienfaisance entièrement en secret »<sup>16</sup>. Mais en général, la grandeur de la vertu de bienfaisance est inversement proportionnelle aux moyens de la bienfaisance et la bienfaisance requiert beaucoup moins une richesse matérielle qu'une richesse morale : « Plus grande est cette vertu quand les moyens de bienfaisance sont limités et que le bienfaiteur est assez fort pour prendre en silence sur soi les maux qu'il épargne aux autres – auquel cas il doit alors réellement être considéré comme *moralement riche*. »<sup>17</sup>

Le devoir d'amour se décline aussi en termes de sympathie, laquelle demande de « faire preuve de commisération à l'égard des autres ». Il ne s'agit certes pas d'un véritable devoir, mais on est obligé de participer activement au destin des autres. De là provient, en fin de compte, le « devoir de ne pas éviter, mais au contraire de rechercher les endroits où se trouvent des pauvres auxquels le nécessaire fait

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 320-321.

défaut, de ne pas fuir les hôpitaux ou les prisons pour endettés, etc., pour se soustraire à la douloureuse sympathie dont on ne pourrait se retenir »<sup>18</sup>. Kant nous fait savoir par ailleurs que la nature ne fait rien en vain. La sympathie serait donc comme un moyen qu'utiliserait la nature pour susciter la bienveillance des hommes à l'égard de leur semblable, en particulier de ceux qui sont dans la détresse : « Cette sympathie est malgré tout l'une des stimulations inscrites en nous par la nature en vue que nous fassions ce à quoi, par elle seule, la représentation du devoir ne parviendrait pas à nous inciter »<sup>19</sup>.

On voit bien, à partir des passages repérés dans le texte de Kant, que les devoirs d'humanité (devoirs de bienveillance, de bienfaisance et de sympathie) ne sont pas de nature juridique. La maxime de ces devoirs ne vise pas à assurer la coexistence formelle de plusieurs libertés, mais intègre comme fin le bien-être de l'homme, en faisant de cette fin un devoir. Le droit se borne à prescrire les limites au libre arbitre de chacun, afin que les libertés n'entrent pas dans un rapport de contradiction réciproque. Comme l'explique Otfried Höffe : « Parce que le droit ne concerne, selon son concept rationnel, ni les vœux, ni les besoins, ni les intérêts des hommes, le devoir qui s'attache à l'indigence, le devoir d'assistance, est un pur devoir de la vertu »<sup>20</sup>.

Mais rien ne permet, dans ces passages, d'établir la supériorité *a priori* de la vertu sur le droit. Il s'agit simplement de deux ordres de valeurs, qui obéissent à des logiques et à des principes différents, quoique sur certains points, il puisse y avoir ressemblance, puisqu'il s'agit, on ne l'oubliera pas, des principes de la même raison pratique. On peut ainsi noter comme point commun fondamental le fait que les devoirs de droit, comme les devoirs de vertu, n'obéissent pas aux lois de la nécessité qui sont inscrites dans la nature, mais aux lois, précisément, de la liberté. D'autre part, le droit est une institution nécessaire pour la vie en société, pour le passage de l'état de nature où chacun n'en fait qu'à sa tête à l'état civil. Comme l'écrit Otfried Höffe, « pour que la vie de plusieurs personnes en société soit raisonnable au sens fort du terme, elle doit avoir un caractère juridique. Le droit, selon son concept rationnel, est une institution humaine non fortuite et moins encore arbitraire. Du point de vue moral, il est nécessaire »<sup>21</sup>. Il y a une nécessité « morale » du droit qui fait qu'on ne puisse pas d'emblée lui affecter un rang en rapport avec la morale.

Mais le devoir d'humanité perdrait de sa valeur s'il rentrait dans la catégorie de l'obligation juridique. L'action conforme au droit est considérée comme juste, que le sujet de cette action agisse par respect pour le droit, par crainte du châtimeut ou pour toute autre motivation. Une action de bienveillance qui serait accomplie conformément au devoir et non par devoir, serait, d'un point de vue kantien, non pas une action immorale, mais une action ne possédant pas le statut que confère la loi morale quand elle détermine elle-même une action.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, 1993, p. 183.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 186.

Si l'on s'en tient à ces distinctions, on peut soutenir l'idée d'une supériorité axiologique de la vertu sur le droit, de la charité sur la justice. N'importe qui, y compris des démons (dirait justement Kant) peut accomplir des devoirs de justice ou de droit. La valeur morale de l'action ou de l'aide humanitaire résiderait essentiellement dans le fait qu'elle serait déterminée non pas par des mobiles relevant de la sensibilité ou d'une raison calculatrice de l'agent rationnel, mais par le devoir moral lui-même. Lors de la première conférence internationale organisée à la faculté de droit de l'université de Paris-Sud en janvier 1987 sur le thème « Droit et morale humanitaire », Bernard Kouchner, alors président de Médecins sans frontières, présentait les limites du droit humanitaire en soulignant qu'il s'agissait d'un droit conçu simplement pour limiter les dégâts causés par la guerre et non pour prohiber la guerre elle-même. Autant la règle morale dit : « tu ne tueras point », la règle du droit humanitaire revient à : « tu peux tuer, à condition de respecter les règles ». « Le moraliste qui l'observe se trouve comme face à un législateur qui édicterait des normes régissant la manière d'assassiner son prochain... Pour lui, le droit de Genève n'est qu'une simple règle du jeu de la guerre banalisée. Il s'indigne qu'on n'y proclame ni le droit à la paix, ni le droit à la vie, ni le droit à la liberté, ni le droit au développement »<sup>22</sup>. On voit par-là combien une juridicisation de l'humanitaire aurait pour effet de le vider de la consistance morale qui lui donne sa valeur, sa grandeur et sa noblesse. Elle transformerait les rapports véritablement humains qui lient les agents moraux en ces rapports abstraits, formels qui lient les agents rationnels et les sujets du droit. Les rapports de droit seraient dépouillés de toute épaisseur éthique, tandis que seuls des rapports fondés sur les devoirs de vertu auraient une réelle consistance morale. Il y aurait, dans les devoirs de vertu, un principe leur garantissant une valeur morale intrinsèque. Les devoirs de droit n'auraient en vue que la conformité des actes à une règle formelle, sans aucune considération pour les convictions morales de l'agent.

L'histoire de l'humanitaire fournit des exemples des possibles dévoiements d'une juridicisation (et donc d'une politisation) de l'assistance. Les sociétés européennes du Moyen Âge, pour faire face au problème de la misère qui se posait de façon cruciale, avaient par exemple créé des hospices dans lesquels tous les pauvres étaient enfermés pour être pris en charge par l'État. En réalité, l'État prenait le relais des actions que certaines institutions religieuses ou associations caritatives avaient essayé de mener auprès des personnes nécessiteuses mais sans pouvoir résoudre le problème plus grave et plus profond de la détresse, de la pauvreté, de la misère et de l'exclusion. Mais on en est venu à s'interroger sur la finalité de cette assistance, à se demander si en « s'occupant » des pauvres, l'État n'essayait pas de se protéger lui-même contre ces pauvres. L'assistance accordée par l'État semblait créer une situation paradoxale où l'aide aux pauvres consacrait leur marginalisation beaucoup plus qu'elle ne favorisait leur (ré)intégration. L'ouvrage de Georg Simmel consacré aux pauvres<sup>23</sup> montre bien ce paradoxe. Ce qui le préoccupe dans ce texte c'est non pas d'analyser d'abord les notions de pauvreté, par la recherche plutôt désespérée d'un critère objectif ou d'un seuil de la pauvreté, comme c'est le cas dans la plupart des études de la « sociologie de la pauvreté »,

---

<sup>22</sup> Bettati, Mario, « Les résolutions de l'ONU relatives au principe de libre accès aux victimes », in Domestici-Met, Marie-José (édit.), *Aide humanitaire internationale : un consensus conflictuel ?* Paris, Economica, 1996, p. 258.

<sup>23</sup> Simmel, Georg, *Les Pauvres*, Paris, PUF, « Quadrige/Grands textes », 1998.

mais la question de la relation d'assistance entre les pauvres et leur société. Les pauvres font partie de la société et celle-ci ne saurait les en exclure. Mais ils y occupent une position particulière, parce qu'ils dépendent de l'assistance du reste de la société. Cette dépendance ou plutôt cette charge qu'ils représentent pour la société les constitue comme des « personnes en trop », des personnes inutiles, voire des personnes dangereuses ou nuisibles par rapport au bien-être général de la société. L'assistance dont bénéficient les pauvres vise à assurer une certaine régulation sociale, et, par le fait même, constitue les pauvres dans leur situation de « disqualification sociale ». Le caractère jugé intolérable de la pauvreté par la société conduit à stigmatiser le pauvre lui-même comme un être intolérable. Platon déjà, dans les *Lois* (XI, 936b) considérait les pauvres comme des personnes portées vers la corruption, et l'envie, et ceux d'entre eux qui se livraient à la mendicité devaient être exclus de la cité : « Que le pays soit absolument net d'un tel bétail » (les *Lois*, XI, 936b). Aristote, sans prononcer une sentence d'exclusion des pauvres comme Platon, n'en soulignait pas moins le fait que la pauvreté est généralement source de vice, « de sédition et de crime » (*Politique*, II, 6, 13). L'époque de Simmel ne considère pas le pauvre autrement. Dans la plupart des pays européens, les mendiants et vagabonds et les clochards sont invités à quitter la ville sous peine d'emprisonnement ou de fouet. Comme le relèvent Serge Paugam et Franz Schultheis : « Encore en 1914, on comptait 30 000 à 40 000 personnes "enfermées" pour cause d'indigence et encore en 1886, on procédait à des sortes de *razzia* se traduisant par l'enfermement de 20 000 pauvres dans la seule ville de Berlin »<sup>24</sup>. Si l'harmonie est la fin de la gestion de la question des pauvres, on peut soit les « enfermer », soit les « assister ». La politique d'assistance aux pauvres ne poursuivait donc qu'un objectif : la régulation ou l'harmonie sociale ; c'est-à-dire l'intérêt de la collectivité et non point celui des pauvres.

Aujourd'hui, il y a beaucoup d'acteurs qui interviennent dans l'aide humanitaire : les associations de la société civile, mais aussi, de plus en plus, les États. On assiste donc à une prise en charge politique, et même juridique de l'action humanitaire, à travers des institutions politiques nationales et internationales, et avec une certaine codification de l'action humanitaire. Les acteurs étatiques qualifient leurs interventions « humanitaires » non pas en termes de charité, ni même de philanthropie, notions restées trop religieusement et moralement connotées, mais en termes de « missions » de paix, « missions » de secours, etc. Mais une analyse minutieuse de cette politisation de l'aide humanitaire ou de ces « missions », montre quel rôle y jouent les préoccupations idéologico-stratégiques présentes dans tout ordre politique et même juridique.

De ces exemples, on pourrait affirmer que l'aide humanitaire, si elle était soumise à une normativité juridique et politique, elle perdrait, dans une certaine mesure, son caractère « humanitaire ». Mais si l'aide humanitaire tient idéalement sa noblesse du registre de la vertu auquel il est censé appartenir, peut-elle être, *en fait*, un devoir de vertu ?

---

<sup>24</sup> « Introduction » à Georg Simmel, *Les Pauvres*, *op. cit.*, p. 21.

## ■ L'AIDE HUMANITAIRE PEUT-ELLE ÊTRE UN DEVOIR DE VERTU ?

Bien qu'on ait établi la supériorité des devoirs de vertu sur les devoirs de droit, et en particulier pour ce qui concerne l'aide humanitaire, il n'est pas inutile de se demander si l'aide humanitaire peut être, dans sa réalité, un devoir de vertu. Peut-être faudra-t-il se livrer ici à une psychanalyse des acteurs de l'aide humanitaire pour découvrir la signification réelle de leurs actions. L'un des principaux critères kantien de la vertu c'est le désintéret. Une action est dite morale ou vertueuse si elle n'est pas fondée sur l'intérêt de l'agent moral lui-même, mais sur le principe même du devoir. Il faudrait donc peut-être voir si l'aide humanitaire satisfait (ou même peut satisfaire) à ce critère. Les recherches de Marcel Mauss sur le phénomène du don permettent de dire qu'il s'agit d'une attitude enracinée dans toutes les cultures, et par conséquent, ancrée dans les représentations morales de tout être humain. Comme l'écrit Pierre de Senarclens :

Elle s'exprime de manière emblématique dans la protection que les parents accordent à leurs enfants. Elle est associée à la pitié, ou plutôt à la compassion, qui traduit également les rapports d'identification mutuels que l'on retrouve au fondement de la solidarité entre les êtres humains, solidarité élémentaire sans laquelle il n'est pas de société organisée.<sup>25</sup>

Il est courant de s'intéresser aux motivations des actes de charité, en demandant s'ils relèvent de la gratuité pure ou d'un calcul visant les propres intérêts de leurs auteurs (satisfaction narcissique, sentiment de grandeur, d'importance, recherche du salut ou peur de l'enfer pour les croyants, etc.). On peut affirmer, dans la perspective de Marcel Mauss, que tout don n'est qu'un échange de biens et non un acte véritablement gratuit. Le don est toujours une sorte de créance qu'on accorde à quelqu'un ou encore le « paiement » d'une dette contractée auprès des personnes de qui nous avons reçu quelque chose. Et d'après les psychanalystes, l'homme charitable éprouve un réel plaisir qui serait d'ordre narcissique parce que son attitude a pour fonction beaucoup moins de soulager une souffrance que de renforcer en lui et pour lui-même son propre sentiment de valeur. Il y a, dans toute action dite charitable, une motivation bien complexe, qui réside dans ce plaisir qu'on éprouve et dans l'attente plus ou moins consciente de reconnaissance. Georg Simmel, après avoir suspecté l'assistance publique de ne viser que la régulation sociale, s'est tourné vers l'assistance privée pour savoir si elle est plus désintéressée. Dans le cas de l'aumône par exemple, le pauvre n'est pas visé par l'acte de donner, c'est toujours le donneur lui-même qui récolte tous les bénéfices de son acte. Ainsi :

Lorsque Jésus dit au jeune homme riche, *donne tes biens aux pauvres*, ce qui semble lui importer n'est pas les pauvres, mais plutôt l'âme de l'homme riche, ce sacrifice n'étant qu'un moyen ou un symbole de salut. Plus tard, l'aumône chrétienne conserve ce même caractère ; elle ne représente qu'une certaine forme d'ascétisme, de *bon travail* qui améliore les chances de salut du donneur<sup>26</sup>.

Si on procède à une évaluation éthique de la signification de l'aumône, on verra qu'en général, elle néglige, comme le souligne Simmel, « le principe selon lequel

---

<sup>25</sup> *L'humanitaire en catastrophe*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 29.

<sup>26</sup> Simmel, Georg, *Les Pauvres*, op. cit., p. 46.

l'homme ne doit jamais être traité exclusivement comme un moyen mais toujours comme une fin »<sup>27</sup>. Pour Simmel, bien que l'assistance privée relève d'une démarche individuelle, elle s'inscrit toujours dans le cadre d'une interaction sociale qui la détermine. Il y a chez le donateur un besoin de faire valoir son geste de générosité dans son entourage, un désir de voir ce geste reconnu, valorisé et approuvé. « Le désintéressement est relatif car il correspond toujours, au moins partiellement, à un acte intéressé »<sup>28</sup>.

Si l'on s'en tient aux critères proprement kantien, il n'y aurait pas un seul geste de charité ou d'aide humanitaire qui mériterait d'être considéré comme une attitude morale, un acte de vertu. Kant lui-même doutait de la possibilité qu'il puisse exister un seul exemple d'action accomplie totalement par devoir, et se contentait d'en imaginer lui-même, pour les besoins pédagogiques de l'exposé de sa doctrine.

Si on réussissait à montrer que l'action charitable est ancrée dans la nature humaine, et n'est pas déterminée par un quelconque calcul, on parviendrait peut-être à lui conférer une valeur morale. Rousseau parlait de la pitié comme d'un « sentiment naturel qui, modérant en chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation naturelle de toute l'espèce », sentiment qui, ajoutait Rousseau, « nous porte *sans réflexion* [c'est moi qui souligne] au secours de ceux que nous voyons souffrir »<sup>29</sup>. On peut remplacer, dans cette dernière phrase, l'expression « sans réflexion », par « sans calcul », pour montrer que ce sentiment, cette inclination à donner, n'est point déterminée par le moindre intérêt ou par l'attente de quelque chose en retour. On pourrait dire que, si l'action charitable relève d'une certaine spontanéité liée à notre nature, elle répond au critère du désintéret qui définit une action morale. Mais une telle posture a, dans la perspective kantienne, le défaut de renvoyer à un principe d'hétéronomie. Le sentiment de pitié n'est pas pour Kant une attitude morale, parce qu'il rattache la moralité à la sensibilité et à l'empiricité plutôt qu'à la rationalité. Seule la raison fournit des principes de l'autonomie, sur lesquels toute action morale doit être fondée.

Il y a donc comme une difficulté réelle à faire de l'aide humanitaire un devoir de vertu. La psychologie, la sociologie, et même l'éthique (dans sa version kantienne) conspirent littéralement à ôter à l'aide humanitaire – du moins celle que réalisent effectivement les agents moraux et non le principe de l'aide lui-même – toute valeur morale. Mais on peut questionner la question elle-même (la question de savoir si l'aide humanitaire peut être un devoir de vertu) en se demandant s'il y a un intérêt à se préoccuper de la présence ou de l'absence d'un intérêt (inavoué) dans l'aide humanitaire ou dans le geste des personnes ou des institutions qui accomplissent des actions humanitaires. Rien n'empêche de penser que les différentes motivations qui la déterminent font partie, comme dirait Hegel, des ruses de la raison pour réaliser ses nobles desseins (rien de grand ne s'est fait sans passion). On serait peut-être obligé de prendre l'aide humanitaire pour ce qu'elle est effectivement, en essayant d'en tirer le meilleur parti pour les personnes se trouvant dans la détresse. Et un raisonnement conséquentialiste pourrait consister à évaluer l'aide humanitaire du point de vue de ses effets : une personne délivrée d'une

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>28</sup> Paugam, Serge et Schultheis, Franz, « Introduction », in Simmel, Georg, *Les Pauvres*, op. cit., p. 30.

<sup>29</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

situation de détresse n'en sera pas moins délivrée si les acteurs de cet acte de délivrance n'ont agi que pour des motivations purement égoïstes (plaisir narcissique, etc.) Mais si on est contraint à accepter que l'humanitaire ne dérive pas directement d'un devoir de vertu, lequel laisse une trop grande place aux dispositions morales plus ou moins bonnes de l'agent, sans parler de l'humiliation de la personne assistée, il faudrait le fonder sur une obligation ayant la force des contraintes du droit.

## ■ L'AIDE HUMANITAIRE COMME DEVOIR DE DROIT ET DE JUSTICE GLOBALE

Si tout acte de vertu ennoblit l'agent moral, cet ennoblissement se paie, pour ce qui concerne l'aide humanitaire, de l'humiliation de la personne assistée. Cette humiliation disparaîtrait si l'aide humanitaire était fondée sur un droit à l'assistance. Je n'ai aucune honte à recevoir ce à quoi j'ai droit, ce qui est défini de droit comme étant mon droit. Par contre, quand bien même le geste de charité serait perçu par un agent comme une sorte d'obligation morale ou religieuse, le bénéficiaire de cette charité n'en éprouverait pas moins un sentiment d'infériorité. La personne en détresse « peut se remettre de l'humiliation, de la honte et du déclassement que la charité implique dans la mesure où celle-ci est conférée non pas par compassion ou par sens de l'obligation, mais parce qu'il peut exiger l'exécution d'un droit »<sup>30</sup>. Si on fonde l'assistance sur une obligation, simplement, la personne assistée n'est pas au centre de la transaction. L'obligation morale ou religieuse a pour but, comme on l'a montré plus haut, d'acquitter le donneur ou d'assurer le salut de son âme. Le statut de sujet du receveur dans la transaction avec le donneur n'est pensable que si l'on prend comme point de départ son droit à l'assistance. Il s'agit de rétablir la corrélation logique entre devoir et droit. Le devoir d'assistance a souvent été présenté indépendamment d'une corrélation avec un droit à l'assistance. Et ce devoir est soutenu par toutes sortes d'arguments dans lesquels l'intérêt du « bénéficiaire » n'est pas souvent considéré. Il s'agit plutôt de prendre un cheminement inverse, en faisant du droit à l'assistance le point de départ du fondement du devoir d'assistance. Le droit à l'assistance, c'est le droit de tout être humain se trouvant à côté des autres êtres humains, d'être secouru dans des circonstances où, sans ce secours, son existence même serait menacée. Je suis, par le simple fait d'être membre d'une communauté humaine, titulaire d'un droit à l'assistance de la part des autres quand je me trouve dans des circonstances difficiles susceptibles de compromettre ma vie ou d'empêcher que je mène une existence humaine normale. Le devoir d'assistance est en général beaucoup plus argumenté que le droit à l'assistance. Les philosophies libérales à la Hayek ou à la Nozick s'opposent viscéralement à ce qu'on parle d'un tel droit, et les théories de la justice (comme celle de Rawls) qui s'y sont attelées doivent déployer un effort colossal d'argumentation. Je me réfère plus simplement à une donnée que je considère comme axiome fondateur du droit à l'assistance humanitaire : l'appartenance de tout être humain à une communauté humaine. De cette appartenance, on ne peut pas faire autrement que de déduire le fait de notre

---

<sup>30</sup> Georg, Simmel *op. cit.*, p. 43.

dépendance par rapport à cette communauté, dépendance qui se décline sous la double modalité du devoir d'assister et du besoin d'être assisté. Comme la citoyenneté qui est à la fois une créance et un ensemble d'obligations, mon statut de membre d'une communauté humaine me fait créancier de ce que la communauté doit m'apporter pour assurer mon existence, en même temps qu'il me fait débiteur à l'égard des autres.

Cette argumentation est transposable à une échelle globale, et l'actualité même de l'aide humanitaire nous impose cette transposition. La plupart des interventions humanitaires actuelles ont un caractère international. Très souvent, on parle de l'intervention de la « communauté internationale », et celle-ci en principe vient compléter aux efforts d'un État qui ne possède pas les moyens de gérer par lui seul la situation d'urgence humanitaire (principe de subsidiarité) qui atténue peut-être les ambiguïtés du principe de plus en plus évoqué du droit ou du devoir d'ingérence humanitaire. L'époque actuelle favorise l'interdépendance entre les États et entre les peuples. Les situations de détresse ne relèvent plus de la simple responsabilité d'un État, mais de tous les États. Mais l'humanité entière ne constitue pas encore suffisamment une « communauté ». Les souverainetés, même fragilisées, les frontières, même relativisées, continuent à diviser les êtres humains dans des espaces à l'intérieur desquels se développent des intérêts plus ou moins égocentriques. Si on peut établir que dans une société domestique, les individus forment une sorte de « communauté morale » ou ce que Simmel appelle « une interaction d'ayant droits moraux, juridiques, conventionnels et de toutes sortes de catégories encore »<sup>31</sup>, il est difficile d'affirmer que l'humanité forme une telle communauté ou une telle interaction. Ce qu'on appelle globalisation n'est rien d'autre que l'interconnexion de grandes agences industrielles et financières, et une plus grande extension de leur espace d'activités, de leurs débouchés et de leurs marchés. Il est difficile d'opérer un passage de la société domestique, cadre de coopération mais aussi d'obligations pour l'intérêt mutuel, à la société internationale qui obéit pour l'instant à d'autres logiques.

Mais c'est précisément cette configuration actuelle de l'espace mondial et des interactions qui y ont cours qui justifie la nécessité de faire de l'aide humanitaire un devoir de justice globale. En tant que devoir, il s'agirait d'opposer à la logique de l'intérêt et du profit qui gouverne les interactions internationales actuelles l'impératif (catégorique), le devoir strict (et non large) de l'assistance humanitaire, affranchi de toute considération idéologico-stratégique. Il existe certes un droit international humanitaire, mais celui-ci est essentiellement destiné à réglementer la guerre, à limiter sa violence et son potentiel meurtrier. Il existe également des codes éthiques de l'action humanitaire, comme ceux élaborés par le CICR ou par MSF. Il faut nécessairement envisager, en plus de ces codes éthiques, un code juridique de l'action humanitaire, qui ferait de l'assistance humanitaire une obligation juridique, et le défaut d'assistance un délit. On serait certes naïf si on attendait de tels instruments le bouleversement de l'ordre du monde. On assistera sûrement encore à l'indifférence et aux tergiversations souvent observées dans les grandes organisations internationales comme l'ONU, quand il s'agit de prendre des mesures pour intervenir là où la détresse menace des être humains. Mais il vaut toujours mieux

---

<sup>31</sup> *op. cit.*, p. 39.

que le caractère obligatoire de certaines conduites soit déterminé comme tel, parce que la bonne foi des personnes, sur le plan privé comme au niveau des institutions, ne va pas toujours de soi.

Il faudrait en outre établir un lien de responsabilité entre la situation des personnes se trouvant dans la détresse et d'autres personnes. Cette condition est relativement facile à établir, notamment si l'on admet le fait que la responsabilité ne s'entend pas seulement dans un sens causal, mais aussi dans le simple fait que notre appartenance commune à l'humanité crée, de fait, un lien de solidarité qui nous rend automatiquement responsables les uns des autres. Il est difficile de ne pas se référer à ce fait de notre commune appartenance pour fonder cette obligation que nous avons à l'égard des autres : « Nous vivons dans un même monde, nous *devons* [c'est moi qui souligne] nous soutenir mutuellement ; la valeur de la vie est indivisible. Le sort des personnes qui meurent de faim en Afrique et les personnes sans foyer en Asie doit tous nous concerner, *parce que nous appartenons à une même espèce* [c'est moi qui souligne] »<sup>32</sup>. C'est pourquoi on peut être considéré comme coupable de crime de non-assistance même dans une situation qu'on n'a pas provoquée soi-même. La responsabilité, autrement dit, est à la fois négative et positive. De cette responsabilité on peut déduire un certain droit à l'assistance, et de ce droit, un devoir (pas seulement moral ou religieux) de droit : le devoir d'assister toute personne se trouvant dans la détresse.

## ■ CONCLUSION

Pourquoi faudrait-il soumettre l'aide humanitaire à une normativité juridique qui risque nécessairement de la dévoyer ? Pourquoi faut-il envisager d'en faire un devoir de droit ou de justice plutôt que, simplement, un devoir de vertu ? La difficulté pour l'aide humanitaire d'être réellement un acte de vertu ou de charité doit-elle conduire à renoncer à ce qui apparaît comme un idéal ? Ma réflexion consistait, pour le dire très sommairement en guise de conclusion, à me demander comment faire passer l'idéal dans l'ordre du réel. C'est la réalité elle-même qui invite à penser ce qui est le plus susceptible de lui correspondre. Si on a dû passer de la Déclaration universelle des Droits de l'homme (considérée comme la charte morale de la modernité) aux deux pactes de 1966 qui lui donnent un certain caractère obligatoire, il est judicieux de concevoir des stratégies pour donner à la morale de l'aide humanitaire une force juridique beaucoup plus contraignante. La personne dans la détresse a besoin de secours, a droit au secours, et ce besoin, ce droit, impose une obligation que doit respecter toute personne et les institutions. Si le respect de l'obligation était déterminé par le principe même du devoir, le droit à l'assistance serait sûrement beaucoup mieux garanti. Mais même en l'absence, chez l'agent, de cette motivation purement morale, il faudrait que le droit impose la même obligation, avec suffisamment de force pour que le droit à l'assistance puisse, dans tous les cas, être garanti.

---

<sup>32</sup> Ignatieff, Michael, « Les récits qui nous hantent », in Moore, Jonathan (édit.), *Des choix difficiles*, Gallimard, 1999, p. 373.

## ■ BIBLIOGRAPHIE

- Bettati, Mario, « Les résolutions de l'ONU relatives au principe de libre accès aux victimes », in Domestici-Met, Marie-José (édit.), *Aide humanitaire internationale : un consensus conflictuel ?* Paris, Economica, 1996.
- Domestici-Met, Marie-José (édit.), *Aide humanitaire internationale : un consensus conflictuel ?* Paris, Economica, 1996
- Kant, Emmanuel, *Métaphysique des mœurs II*, Paris, Garnier Flammarion, trad. Alain Renaut, 1994.
- Kant, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité*.
- Ryfman, Philippe, *La question humanitaire*, Paris, Ellipses, 1999.
- Senarclens, Pierre de, *L'humanitaire en catastrophe*, Paris, Presses de Science Po, 1999.
- Simmel, Georg, *Les Pauvres*, Paris, PUF, « Quadrige/Grands textes », 1998.

## ■ RÉSUMÉS

### ● Anglais

HUMANITARIAN AID : MORAL DUTY OR LAW DUTY

**Ernest-Marie Mbonda**

**Abstract :** Although the underlying principle of the humanitarian – the humanity principle that requires to always offer help to any person in distress – seems to pertain more to virtue, although there is a certain axiological superiority of the virtue over the law, this article tries to show that the dignity of assisted people could be better preserved if we acknowledged the right to be assisted and, correlatively, a duty of assistance presented as law duty and not only as moral duty, according to the Kantian distinction.

**Keywords :** Humanitarian aid, law duty, moral duty, responsibility

### ● Arabe

المساعدة الإنسانية: واجب أخلاقي أم واجب قانوني؟

ارنست – ماري مبوندا

**ملخص :** حتى وإن ظهر المبدأ التأسيسي للإنسانية – المبدأ الأساسي للإنسانية الذي يطالب بتقديم مساعدة لكل شخص يوجد في شدة- فهو يرجع إلى المزية، مع وجود نوع من الأولوية للمزية على القانون في قيم الأخلاق.

يحاول هذا المقال إبراز مدى ارتباط حفظ كرامة الأشخاص بالاعتراف بحق المساعدة الذي يرتبط بدوره بواجب المساعدة، باعتباره واجباً قانونياً وليس فقط واجب مزية، حسب تحليل كانط.

**كلمات مفتاحية:** مساعدة إنسانية، واجب الحق، واجب المزية، مساعدة، مسؤولية.

### ● Espagnol

LA AYUDA HUMANITARIA : DEBER DE VIRTUD O DEBER DE DERECHO

**Ernest-Marie Mbonda**

**Resumen :** Aunque el principio fundador de lo humanitario – principio de humanidad que exige dar socorro a toda persona que se encuentre en desamparo – parece tener mucho que ver con la virtud, y aún habiendo una cierta superioridad axiológica de la virtud sobre el derecho, este artículo intenta mostrar que la dignidad de las personas asistidas estaría mucho mejor preservada en el reconocimiento de un derecho a la asistencia, y de modo correlativo de un deber de asistencia presentado como deber de derecho y no sólo como deber de virtud, según la distinción kantiana.

**Palabras claves :** Ayuda humanitaria, deber de derecho, deber de virtud, asistencia, responsabilidad.

## ● **Portugais**

AUXÍLIO HUMANITÁRIO : DEVER DE VIRTUDE OU DEVER DE DIREITO

**Ernest-Marie Mbonda**

Resumo : Ainda que o princípio fundador do humanitário – o princípio de humanidade que reivindica sempre prestar socorro a qualquer pessoa que se encontre em estado de insegurança – pareça emergir bem mais da virtude, ainda que haja uma certa superioridade axiológica da virtude sobre o direito, este artigo tenta mostrar que a dignidade das pessoas assistidas seria melhor preservada com o reconhecimento de um *dever* à assistência e, correlativamente, de um dever de assistência apresentado como dever de direito e não somente como dever de virtude segundo a distinção kantiana.

Palavras-chave : Auxílio humanitário, dever de direito, dever de virtude, assistência, responsabilidade

## ● **Roumain**

AJUTORUL UMANITAR: DATORIE DE VIRTUTE SAU DATORIE DE DREPT

**Ernest-Marie Mbonda**

Rezumat : Deși principiul fondator al umanitarului – principiul de umanitate care cere să se intervină întotdeauna în ajutorul oricărei persoane aflate în dificultate – pare să țină mai mult de virtute, deși există o anumită superioritate axiologică a virtuții asupra dreptului, acest articol încearcă să demonstreze că demnitatea persoanelor asistate ar fi mai bine protejată prin recunoașterea unui drept la asistență și, corelativ, a unei datorii de asistență prezentate ca datorie de drept și nu numai ca datorie de virtute, conform distincției kantiene.

Cuvinte-cheie : Ajutor umanitar, datorie de drept, datorie de virtute, asistență, responsabilitate

## ● **Russe**

ГУМАНИТАРНАЯ ПОМОЩЬ: ДОЛГ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ИЛИ ПРАВОВОЙ ДОЛГ

**Эрнест - Мари Мбонда**

Резюме : Хотя основополагающий принцип гуманитарного права - принцип гуманности, который требует помогать всегда любому человеку, оказавшемуся в бедствии – вытекает больше всего из человечности, хотя, имеется некоторое аксиологическое превосходство человечности над правом, эта статья пытается показать, что достоинство людей, которым помогают было бы лучше предохранено признанием права на помощь, и соответственно - долга помощи, представленного как долг права и не только как долг мужества, согласно кантианскому различию.

Ключевые слова: Гуманитарная помощь, правовой долг, долг мужества, помощь, ответственность

## ● **Vietnamien**

Viện trợ nhân đạo : bổn phận đạo đức hay bổn phận pháp lý

**Ernest-Marie Mbonda**

Tóm tắt : Mặc dù nguyên tắc nền tảng về nhân đạo - hay còn gọi là nguyên tắc nhân đạo đòi hỏi luôn phải cứu trợ tất cả những người gặp nguy hiểm - có lẽ thuộc về phạm trù đạo đức hơn, mặc dù xét về ưu thế giá trị, trong chừng mực nào đó thì đạo đức có ưu thế hơn là pháp lý, bài viết này nhằm mục đích chứng minh rằng phẩm cách của những người cần cứu trợ được bảo vệ qua việc công nhân quyền được cứu trợ cũng như bổn phận trợ giúp như một bổn phận pháp lý chứ không chỉ như bổn phận đạo đức theo sự phân biệt của Kan.

Thuật ngữ : Viện trợ nhân đạo, bổn phận pháp lý, bổn phận đạo đức, cứu trợ, trách nhiệm