

## INTRODUCTION LES FRONTIÈRES DE L'ESPACE MORAL

**Didier Fassin, Patrice Bourdelais**

*in Patrice Bourdelais et al., Les constructions de l'intolérable*

**La Découverte** | « Recherches »

2005 | pages 7 à 15

ISBN 9782707145109

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/les-constructions-de-l-intolérable--9782707145109-page-7.htm>  
-----

!Pour citer cet article :

-----  
Didier Fassin, Patrice Bourdelais, « Introduction Les frontières de l'espace moral », *in Patrice Bourdelais et al., Les constructions de l'intolérable*, La Découverte « Recherches », 2005 (), p. 7-15.  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Introduction

---

### Les frontières de l'espace moral

*Didier Fassin et Patrice Bourdelais*

Torturer des corps ou leur imposer des traitements dégradants, maltraiter des enfants ou les faire travailler, commettre des abus sexuels ou contraindre à la prostitution, laisser souffrir un mourant ou refuser des soins à un malade, exercer des violences sur des prisonniers ou tuer des civils en temps de guerre, réduire en esclavage des individus ou vouloir faire disparaître un peuple, refuser l'assistance à une population en danger ou nier la mémoire d'un génocide, autant de figures de l'intolérable qui se sont multipliées depuis deux siècles jusqu'à saturer l'espace public contemporain de faits socialement réprochés ou juridiquement sanctionnés comme manquements aux droits de l'homme. Néanmoins, l'énumération de ces réalités qui heurtent nos consciences et fondent l'économie morale de notre temps ne nous permet de saisir que très partiellement les enjeux de cet au-delà des frontières de l'acceptable et parfois de l'exprimable, dès lors qu'échappant à toute tentative de définition substantia- liste qui en livrerait l'essence intemporelle, l'intolérable ne cesse de se déplacer, de s'étendre et de se recomposer.

Ce que l'on dit injustifiable se donne généralement comme un mal radical, voire absolu : le mot intolérable lui-même suppose ce franchissement d'un extrême. Pourtant, le regard vers un passé encore proche nous apprend qu'il s'agit toujours d'une norme et d'une limite historiquement constituées, et donc frappées de relativité temporelle – nul ne sait aujourd'hui ce que seront les intolérables de demain – et, de surcroît, l'attention portée à la diversité de ces transgressions nous suggère que toutes ne se situent pas sur une même échelle de valeurs, incitant cette fois à une hiérarchie morale – car on ne saurait qualifier du même intolérable le mauvais traitement des enfants et l'extermination d'un groupe humain. Ce double travail de relativisation et de hiérarchisation s'impose donc à l'évidence pour échapper à la représentation d'un intolérable absolu, qui serait sans histoire et sans gradation. Les études de cas présentées ici, par leur attention à la manière dont s'élaborent et se différencient ces

frontières de notre espace moral, démontrent sans ambiguïté que l'on a toujours affaire à des constructions sociales de l'intolérable.

Passer de l'adjectif (forme commune) au substantif (d'emploi rare), comme nous le proposons dans cet ouvrage, semble toutefois participer paradoxalement de cette production de jugements. Entre l'exclamation « c'est intolérable » et l'affirmation d'« un intolérable », s'opère un premier glissement, de l'affectif vers le normatif. Le substantif indique un lieu où la loi des hommes, qu'elle soit ou non écrite, s'oppose à toute justification possible de l'acte commis. Et le faire précéder d'un article défini, qui plus est au singulier, comme nous l'écrivons dans le titre, c'est paraître encore renforcer cette impression. Entre l'énumération « des intolérables » et les constructions de « l'intolérable », s'opère un second basculement, du descriptif au prescriptif. Que la production de cette catégorie soit un processus social, appelant le pluriel, ne saurait occulter le fait que la catégorie elle-même, si elle est donnée au singulier, évoque la référence à une sorte de principe unique ou unificateur. Parler de constructions de l'intolérable n'est en fait possible qu'à condition que l'on recherche une définition anthropologique et historique, mais non éthique, de l'intolérable : il ne s'agit pas de défendre des valeurs – la supériorité ou l'universalité des droits de l'homme –, mais bien de tenter de reconnaître l'existence d'une ligne de partage dans notre univers moral – ligne constituée dans des temps et dans des lieux donnés. Dès lors, loin d'être un principe que nous revendiquerions, l'intolérable dont il est ici question réside précisément dans le décalage entre une représentation de l'humanité et la réalisation de cette humanité que l'anthropologue et l'historien mettent au jour, dans chaque situation particulière.

À la double tentation normative et prescriptive que semble suggérer et susciter notre approche, le travail d'enquête apporte au demeurant un remarquable antidote en révélant l'irrépressible capacité des sociétés à tolérer l'intolérable. Là où le substantif et le singulier semblaient indiquer une absolutisation du mal, ou tout au moins du lieu moral où on le situe et du principe qui le fonde, l'observation du monde tel qu'il est montre aussi une inépuisable aptitude des agents sociaux concrets à inventer des stratégies et des tactiques pour contourner, ignorer, refouler l'injustifiable, au risque d'en dévoiler la relativité. Or probablement faut-il considérer que, loin d'être une sorte de composante accessoire ou d'effet pervers, la tolérance à l'intolérable en est plutôt le miroir et le complément. Nul accident dans cette conjonction de contraires, mais bien une nécessaire relation dialectique entre les deux. Pas d'intolérable sans tolérance à l'égard d'autres intolérables. La période contemporaine, au cours de laquelle semblent se multiplier à l'infini les intolérables, est aussi, chacun le sait, celle où l'on n'a cessé de franchir les limites de ce qui fonde la commune humanité. L'avènement des droits de l'homme a eu pour corollaire, au XX<sup>e</sup> siècle, l'imposition des totalitarismes et la répétition des génocides. L'exportation du processus de civilisation est indissociable des réalités du colonialisme et de l'impérialisme. Aujourd'hui, une guerre juste dans laquelle il est intolérable qu'une vie de soldat soit perdue est aussi une guerre où d'autres

morts en grand nombre sont tolérées au titre des dégâts collatéraux. La déshumanisation peut se produire au moment même où l'on proclame les valeurs de l'humanisme. Pour qui s'efforce de penser l'intolérable, il y a là un lien qui ne relève pas de la contingence.

Si l'on considère les termes de l'énumération initiale de ce que nous avons posé comme des intolérables du monde contemporain, il apparaît que l'inscription dans le corps en constitue le commun dénominateur. Au-delà de la diversité de ces intolérables, en effet, tous mettent au cœur de l'interdit moral qu'ils instaurent la question de l'intégrité corporelle. Corps supplicié, corps maltraité, corps souffrant, corps violé, corps de l'individu que l'on marque au plus profond de sa chair. Mais aussi, corps collectif, abaissé, souillé, contaminé, éliminé, que l'acte soit commis au nom de la nation, de l'ethnie ou de la religion. Les deux aspects sont étroitement liés et le corps individuel n'est généralement que le lieu concret de l'exercice de la violence contre le corps de la collectivité, comme le montre le caractère généralisé, et parfois même planifié, des mutilations et des viols dans les guerres et les génocides. Cette intégrité du corps, qui fonde le seuil au-delà duquel se constitue l'intolérable, il faut la considérer sur un double plan, physique et politique. Physique, c'est-à-dire dans l'épaisseur matérielle du corps, là où la marque s'imprime, où la douleur s'éprouve, où l'image de soi se donne à voir. Politique, c'est-à-dire dans l'espace social du corps, là où la dignité est atteinte, où la souffrance s'exprime, où la conscience de soi comme être humain devient impossible. Là encore, les dimensions ne sont pas dissociables, la marque sur le corps ayant immédiatement une signification politique de même que l'aspiration à la dignité s'accommode difficilement de la précarité physique.

Cette atteinte physique et politique à l'intégrité d'un corps à la fois individuel et collectif est au principe de l'intolérable contemporain. Le crime contre l'humanité en constitue la figure accomplie, au sens où elle vient donner une qualification juridique, mais aussi éthique, à l'intolérable. Accomplie, mais pas achevée. Les problèmes posés par sa définition concrète et la démultiplication des actes qu'il regroupe pratiquement, dans le cadre de la juridiction des tribunaux internationaux chargés de les punir, montrent toutefois que l'on n'en a certainement pas fini avec sa construction. Mais cette figure est emblématique de ce que le rapport au corps est aussi un rapport au droit. La production d'un nouvel intolérable procède toujours d'une certaine représentation des droits de l'homme ou du citoyen, des personnes ou des peuples, du malade ou du génome, qui trouve plus tard sa mise en forme dans des déclarations ou des législations. L'humanité contemporaine, ou plutôt l'idée que l'on s'en fait, se présente comme un droit incorporé. Le crime contre l'humanité en est la négation.

Tous les intolérables ne se situent cependant pas sur le même plan, et l'on sent bien le malaise qu'induirait toute tentative de les ordonner en fonction d'une gravité supposée, alors que l'opération inverse consistant à ne pas établir de hiérarchie apparaîtrait elle-même inacceptable au nom d'un danger de banalisation du mal. Pour autant, ils ont bien en commun de mettre en question l'intégrité du

corps, individuel et collectif. S'agissant du travail des enfants, sa contestation puis sa limitation reposent sur un double argumentaire qui dénonce à la fois les effets physiopathologiques délétères sur les constitutions individuelles et les conséquences pédagogiques préjudiciables à la reproduction du groupe. Dans le cas de la maltraitance infantile, on assiste à un double phénomène de judiciarisation, avec les lois de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle réprimant les violences à l'égard des enfants, et de médicalisation, avec la description au milieu du XX<sup>e</sup> siècle du syndrome de l'enfant battu, qui met le corps, longtemps asexué et récemment surinvesti au contraire par la sexualité, au centre de la construction d'un intolérable. S'agissant du traitement des morts, la politique des cimetières au XVIII<sup>e</sup> siècle puis le débat autour de la crémation dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle portent d'une part sur les problèmes d'hygiène posés par les cadavres et d'autre part sur la question de la préservation de l'intégrité du défunt, autrement dit consacrent la présence et la signification du corps mort au milieu des vivants. Dans le cas des malades du sida, l'annonce de la séropositivité anticipe la prochaine dégradation physique de la personne et la possible contamination de son entourage mais, sous la pression des associations, propose également un nouveau statut permettant une forme de reconnaissance sociale inédite. S'agissant des victimes de guerre, de déportation ou d'attentat, l'identification récente d'une entité nosologique caractérisant le traumatisme psychique légitime l'expérience et la mémoire de la violence physique et politique éprouvée dans les corps. Dans chaque cas, le corps donne ainsi existence à des personnes en quelque sorte morales – l'enfant, le mort, le malade, la victime – auxquelles des droits sont reconnus au titre de leur intégrité corporelle.

C'est dire que ce rapport au corps et à son intégrité, qui fonde les intolérables contemporains, a une histoire. Il suffirait, pour s'en convaincre à la lumière d'une scène souvent commentée, de constater l'écart entre la liesse des foules spectatrices de mises à mort en place de Grève et le frisson horrifié du lecteur du supplice de Damien aujourd'hui. Pour comprendre cette modification de notre regard, il est possible de faire appel à deux types de transformations tout à la fois historiques et anthropologiques survenues dans les sociétés modernes : d'une part, un changement des valeurs ; d'autre part, une évolution des sensibilités. Ces deux phénomènes, inscrits dans la longue durée, s'accélérent cependant à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et se poursuivent jusque dans la période actuelle.

Le changement des valeurs consiste en un déplacement majeur de l'intolérable, de l'arbitraire du pouvoir à l'intégrité du corps. L'exercice d'une autorité qui n'a de compte à rendre à personne était devenu insupportable à ceux qui la subissaient. C'est désormais le lieu même où s'imprime la violence qui apparaît inacceptable. Il faut voir dans ce bouleversement la traduction d'un transfert de sacralité qui s'est opéré, du corps du roi au corps de l'homme. Cette rupture se cristallise sous la Révolution française, lors du procès de Louis XVI, puisque la question posée est celle du choix entre deux principes : mettre à mort le roi parce qu'il est traître à la nation ou le laisser vivre parce qu'il est un homme. Moment de tension extrême entre les deux ordres symboliques d'une humanité fondée sur

l'exercice de la souveraineté et d'une humanité fondée sur la reconnaissance du corps sensible qui se résout par une condamnation affirmant encore la suprématie du premier sur le second. Les procès récents des criminels accusés de participation voire d'incitation à des génocides ont montré que l'enjeu central était celui des droits de l'être humain à vivre, que ce qui fondait l'accusation était l'atteinte à l'intégrité corporelle des individus et des groupes et que, au bout du compte, les bourreaux devaient eux-mêmes être considérés non comme des personnages inhumains, mais avant tout comme des êtres humains qu'il s'agissait de comprendre. Le lieu du sacré est donc aujourd'hui le corps en ce qu'il est le point de jonction entre ce qui fait l'homme et ce qu'est la vie. D'où la prééminence accordée au corps physique dans la constitution du corps politique : défendre les droits de l'homme, c'est d'abord permettre à chacun de vivre.

L'évolution des sensibilités sous-tend, précède et prolonge tout à la fois le changement des valeurs. Transformation plus progressive et plus imperceptible que la précédente, mais qui contribue à rendre possible ou effectif, à travers les représentations et les émotions, ce qui se joue dans l'ordre moral de la société. La culture du corps et la culture du sentiment en sont les deux dimensions essentielles. La première s'attache aux signes et aux symptômes corporels : la perception de la douleur et de la maladie se modifie, dans le sens d'une moindre tolérance ; le développement de l'hygiène et de la prévention conduit à prêter une attention plus soutenue à la santé physique. La seconde consiste à éprouver le rapport à soi et à l'autre : reconnaissance de ses propres affects, auxquels on accorde une légitimité ; découverte de la souffrance d'autrui, qui s'exprime sur le mode de la compassion. Ce que l'évolution des sensibilités change par conséquent, c'est à la fois ce qui est intolérable et la capacité de le ressentir comme tel. Dès lors, il va devenir inacceptable de ne pas s'émouvoir des atteintes à l'intégrité des corps, de se montrer indifférent aux pauvres qui souffrent de la faim ou aux enfants qui meurent en bas âge. À l'inverse, la représentation et l'émotion suscitées par l'intolérable apparaissent comme des moteurs essentiels de la mobilisation des acteurs autour de questions qui appellent des sentiments de pitié, mais aussi d'injustice. Fait social qui se démultiplie dans l'espace international aussi bien que local, l'humanitaire aujourd'hui s'inscrit clairement dans ce double registre.

Si les intolérables sont historiquement, et donc culturellement, construits, il est légitime de se demander s'il existe, en d'autres temps ou en d'autres lieux, des constructions d'intolérables qui, tout en portant sur des contenus moraux distincts et tout en obéissant à des modalités pratiques différentes, manifesteraient en somme une universalité de l'intolérable. C'est ce qu'explore, dans son texte, Didier Fassin à partir de l'étude, chez les Diolas, de rituels d'affliction qui livrent les limites de ce qu'une société traditionnelle peut supporter et dont l'analyse suggère des fondations possiblement communes avec les mondes contemporains. Dans ce parallèle, en effet, il apparaît que le péril suprême, susceptible de définir un intolérable universel, serait l'horizon de la disparition du groupe, menacé par une famine, un désastre épidémique ou un projet génocidaire. Cet intolérable

porte sur la vie biologique collective, et plus précisément ici sa survie même, dont l'histoire dramatique des Iks peut servir d'archétype en révélant comment ce danger extrême ébranle la nature même des relations sociales. Universel, cet intolérable n'est pourtant pas immuable. La reconfiguration qu'introduit à cet égard la modernité européenne, c'est, avec les Lumières, l'idée d'humanité, entendue dans un double sens : en tant qu'espèce et en tant que sentiment. Devient alors intolérable tout ce qui abolit l'humanité dont chaque être humain est singulièrement porteur. Le corps constitue la présence à la fois de la réalité physique et de la personne morale : torturer, maltraiter, violer, c'est attenter à l'intégrité de la première comme à la dignité de la seconde. La vie biologique n'existe plus séparée de la vie politique, qu'il s'agisse de juger des crimes de guerre ou des manipulations du génome.

Passer d'une époque morale à une autre, c'est-à-dire d'une configuration d'intolérables à une autre, suppose des conflits entre ceux qui prévalaient et ceux qui s'imposent, générant ainsi souvent des tensions entre les acteurs qui les défendent. Ainsi en est-il dans les moments de profonds bouleversements de l'histoire, dont la Révolution française est exemplaire en ce que s'y joue précisément, dans l'héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle, la redéfinition de l'humanité, comme le montre Sophie Wahnich. En quoi la violence révolutionnaire ne serait-elle pas aussi intolérable que la violence royale ? Que dire des victimes et de leurs bourreaux pendant la répression des manifestations et pendant la Terreur ? Lors des débats, souvent vifs, se heurtent des arguments fondés sur des valeurs incompatibles et opposant les tenants de qualifications contradictoires de l'inhumanité. Car certains admettent que le sentiment exacerbé d'injustice puisse conduire à de tels actes alors que d'autres estiment que le sang versé lors des émeutes est à la fois injuste et insupportable. Ces conflits d'intolérables se lisent aussi comme des conflits de souveraineté. Pour les uns, en effet, il est inacceptable d'affirmer que le roi peut avoir tort et être inique, alors que, pour les autres, il est injustifiable de laisser se maintenir l'arbitraire du pouvoir royal, incarné par ses serviteurs et ses institutions, au détriment du sentiment moral qui indique « en conscience » ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Ainsi, des massacres de septembre au procès du roi, les valeurs et les vérités s'affrontent dans des épreuves dont, aujourd'hui encore, les débats des historiens portent la trace.

Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, de nouveaux intolérables s'inventent, à chaque fois contre des états antérieurs de la distinction entre le bien et le mal, l'acceptable et l'inacceptable. De nouvelles frontières s'établissent, avec leurs normes et leurs lois. La protection de la vie et du devenir des enfants devient essentielle pour une société qui fait de sa régénération un enjeu central et qui lie dans un même mouvement mortalité et moralité. Permettre aux enfants de résister aux dégâts de la maladie, de la malnutrition et de l'épuisement, c'est aussi empêcher qu'ils ne succombent aux déchéances auxquelles exposent la misère et le malheur. Le travail physique est au cœur de cette question morale qui est aussi une question sociale. Interdire aux plus jeunes l'accès des fabriques et manufactures de l'industrie

nouvelle et limiter la durée de la journée de travail de ceux qui ont fêté leur dixième anniversaire témoignent d'un nouvel intolérable, dont Patrice Bourdelais suit la difficile émergence. À partir d'enquêtes médicales et sociales qui mettent en scène l'état pitoyable des corps des enfants dans les entreprises et leur probabilité élevée de décéder avant d'atteindre l'âge adulte, observateurs et réformateurs sociaux entreprennent de faire évoluer le droit. Mais ils se heurtent aux réticences des patrons qui veulent sauvegarder la rentabilité de leurs activités grâce à cette main-d'œuvre docile et peu coûteuse, dans un contexte où l'on entend valoriser, au nom d'une nouvelle idéologie, la liberté du travail. Même une fois la loi de 1841 votée, les contournements demeurent nombreux en fonction des besoins de l'économie.

C'est un autre déplacement dans l'économie morale de l'enfance qui s'opère un demi-siècle plus tard autour de la question des mauvais traitements, aboutissant à une autre législation dont Georges Vigarello retrace la généalogie. En effet, pour que la conscience de ce nouvel intolérable prenne forme, il faut la conjugaison, cette fois encore efficace, entre une évolution des sensibilités qui fait de l'enfant une victime innocente et une transformation des valeurs qui érige ce petit être en personne de droit. Dès lors, l'autorité des parents, et singulièrement le pouvoir du père, peut se voir limitée par la puissance juridique de l'État. Médecins, pédagogues, juges, et finalement députés disent chacun avec leurs arguments la nécessité de condamner la brutalité, fût-elle dans la sphère privée. Mais, au-delà de ces actions individuelles et de ces mobilisations collectives, il faut voir dans la loi de 1889 le résultat d'un long processus de régulation et de normalisation de la violence physique et, s'agissant plus particulièrement de l'enfance, le début d'une nouvelle série d'intolérables autour du corps de l'enfant, dont les développements les plus récents concernent les abus sexuels.

Si les intolérables modernes se construisent autour des atteintes d'un corps implicitement compris comme lieu de la vie, les affronts que l'on fait subir aux corps morts présentent une violence singulière. Les récits historiques et mythiques sont pleins de ces derniers outrages dont on sait que, à diverses reprises, ils ont donné lieu à des soulèvements populaires tant l'intolérable se cristallise autour de ces pratiques profanatoires. Ainsi, au XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'Inde coloniale comme dans les États autoritaires d'Europe du Nord, l'application de mesures brutales bouleversant la façon de se séparer des morts a conduit systématiquement à des émeutes violentes. Dans un contexte plus pacifié, le cadavre fait l'objet, ainsi que l'analyse Serenella Nonnis Vigilante à travers les cas français et italien, d'une multiplicité d'instances négatives, allant des interdits aux transgressions, de l'insupportable à l'intolérable. Lorsqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les hygiénistes tentent de réglementer les inhumations afin que les cadavres ne constituent pas des foyers d'infection susceptibles de propager des épidémies, la population est heurtée par tant de précipitation et de contraintes ; elle souhaite apporter les soins traditionnels au défunt et s'oppose en particulier aux nouvelles pratiques de

désinfection des logements et à la confiscation des corps morts. Illustration d'un phénomène plus général de différenciation sociale des intolérables.

L'histoire du traumatisme psychique invite à explorer les frontières en quelque sorte intérieures de l'espace moral. Avec cette catégorie nosographique que la psychologie invente à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est l'intolérable de l'événement qui crée la blessure : l'accident, la guerre. Mais la psychanalyse, en faisant du symptôme la réalité première en amont de laquelle il s'agit de chercher, parfois loin dans l'enfance, la source des troubles psychiques, neutralise en quelque sorte l'événement pour ne plus reconnaître l'intolérable que dans la trace qu'il laisse : et ce, quelle que soit sa réalité factuelle même, puisqu'il peut même être fantasmé. La réinvention du traumatisme psychique dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, telle que la raconte Richard Rechtman, consiste donc à faire échapper le patient à la clinique du soupçon toujours inquiète des bénéfices secondaires possibles et par conséquent incapable de reconnaître la possibilité d'un véritable intolérable indépendant du sujet qui le subit. L'inscription de l'état de stress post-traumatique dans la nosographie psychiatrique en 1980 autorise l'émergence de cet intolérable puisqu'elle établit la vérité de l'événement inacceptable : celui susceptible d'affecter toute personne normalement constituée. L'événement s'autonomise du reste tellement qu'il perd toute dimension morale, puisque commettre la violence soi-même peut conduire à la production d'une situation psychologiquement intolérable. Le bourreau et la victime se retrouvent ainsi partageant, sinon une même économie morale, du moins une commune économie psychique. Raccourci saisissant qui devient à son tour intolérable en ce qu'il semble désormais inapte à dire ce dont le traumatisme était censé rendre compte : l'expérience de l'extrême.

Mais l'espace moral a des contours variables, notamment lorsqu'on passe des pays riches au tiers monde. Dernière en date des grandes épidémies qui ont affecté l'Afrique, le sida en donne une illustration manifeste, comme Jean-Pierre Dozon s'emploie à le démontrer. Au-delà de l'ordre symbolique qu'elle met en cause par la mobilisation de représentations et de valeurs autour de la mort et du sexe, que l'on pourrait en somme dire culturelles, cette infection institue une vérité encore plus profonde peut-être, que l'on serait tenté de décrire comme matérielle, par opposition aux précédentes. Que dire en effet de ce partage du monde qu'instaurent les traitements antirétroviraux ? Alors que dans les pays riches, saisis pendant une décennie par la violence de ce nouveau fléau, les progrès thérapeutiques ont rapidement transformé une affection dont l'issue fatale ne faisait aucun doute en une maladie chronique qui laisse espérer des survies prolongées, dans les pays pauvres, au contraire, la maladie a continué à s'étendre et les médicaments sont restés inaccessibles pour l'immense majorité. Ainsi l'intolérable du drame des malades du sida s'est-il arrêté aux frontières qui séparent le monde occidental du tiers monde, révélant ainsi une relativisation de fait des valeurs d'humanité dont ne peut bénéficier qu'une partie des êtres humains.

L'élucidation de la multiplication des intolérables depuis deux siècles, telle que nous l'avons proposée dans ce livre, nous expose à une double méprise. La

première consisterait à se laisser prendre au piège d'une lecture téléologique décrivant le mouvement univoque d'une humanité en route vers un horizon éthique. La seconde suggérerait une vision optimiste par laquelle les êtres humains sembleraient s'engager peu à peu dans la voie d'un progrès moral. S'il existe effectivement des tendances historiques dont nous avons tracé les grandes lignes et si les droits de l'homme en constituent assurément le principal ressort de justification, les processus de construction de l'intolérable sont toutefois soumis à une double épreuve qui peut servir de mise en garde contre ces deux risques.

La première, on peut l'appeler l'épreuve de la réalité. Elle tient aux contradictions permanentes devant lesquelles les sociétés contemporaines se trouvent placées lorsqu'elles défendent les principes de ce qui est intolérable tout en ne se donnant pas les moyens de les réaliser et elle s'exprime également à travers les arrangements infinis auxquels ces situations donnent lieu pour ne pas nous apparaître comme ce qu'elles sont. D'une formule : c'est notre propre tolérance à l'intolérable. Tolérance qui n'est pas simplement la solution individuelle à l'inconfort de ce qui devrait nous sembler intolérable, mais qui procède plus largement de tous les dispositifs collectifs inventés pour empêcher que n'affleure la question de l'intolérable. On peut ainsi considérer que la thématique omniprésente de la sécurité, tant au plan international qu'à l'intérieur des sociétés, a précisément pour fonction de déplacer les sentiments d'injustice et de compassion à l'égard de l'autre vers des nécessités de protection pour soi, justement contre cet autre devenu menaçant. Le basculement progressif de l'asile politique dans l'illégitimité au cours du dernier demi-siècle, avec en corollaire la pénalisation des demandeurs d'asile assimilés à des irréguliers, relève de cette logique.

La seconde, on la qualifiera d'épreuve de la différence. Elle tient aux formes multiples de résistance à l'universalisation des intolérables qu'opposent certains groupes ou parfois des peuples entiers de par le monde et elle tend même à s'exprimer dans le langage précisément de ce qui nous est le plus insupportable, la violence sur les corps. D'une formule presque symétrique : c'est l'intolérance des autres à nos intolérables. Peut-être faudrait-il dire que c'est aussi l'intolérance qu'ils manifestent à l'encontre de nos contradictions et de nos arrangements face à nos intolérables. À cet égard, tout autant que l'événement qu'a représenté le 11 septembre dans l'expérience occidentale d'un ordre international violent, c'est sa réception dans le reste du monde qui est significative de cette épreuve de la différence en ce qu'elle révèle non seulement l'étendue d'un ressentiment, mais plus encore la contestation de ce qui pouvait apparaître jusqu'alors comme une forme de globalisation de l'économie morale sur la base de valeurs réputées communes.

Attirer l'attention sur cette double épreuve, ce n'est assurément pas porter sur les intolérables le regard distant du relativisme moral. Cette posture n'aurait aucun sens ici. Il s'agit au contraire de rappeler la nécessité, pour les anthropologues et pour les historiens, de penser l'intolérable non comme une valeur éthique qui serait déjà là, mais comme un travail politique pour en construire, à chaque instant et en chaque lieu, le sens.