

Déshumanisation discursive et désaccord moral

Jérôme Ravat*

Résumé : *Cet article, prenant appui sur des travaux pluridisciplinaires (philosophie, psychologie, sciences du langage...), vise à rendre intelligible le rôle que joue le processus discursif et pratique de déshumanisation dans l'expression des désaccords et des conflits moraux. Il s'agira de comprendre de quelle façon la déshumanisation, sous les différentes formes qu'elle peut revêtir (animalisation, réification, pathologisation...), favorise grandement l'asymétrie morale entre opposants moraux, et contribue à rigidifier ou à exacerber leurs antagonismes. Nous montrerons également que la déshumanisation, sous ses formes les plus récentes, traverse ce que nous nommerons un processus d'« inversion téléologique » : elle s'inscrit de moins en moins dans une logique de culpabilisation et, de plus en plus, dans une logique de victimisation de ceux qui sont déshumanisés. Enfin, en prenant appui sur des exemples précis, nous soulignerons dans quelle mesure le processus de réhumanisation discursive joue un rôle inverse à celui de la déshumanisation en contribuant à une extension des frontières morales.*

Introduction

Phénomène hautement complexe, le désaccord moral a été étudié par de multiples travaux empiriques, relevant de disciplines aussi diverses que la philosophie, l'anthropologie, la sociologie ou encore la psychologie. Ainsi, en philosophie, l'« épistémologie du désaccord » vise à éclairer d'un point de vue synchronique et diachronique les présupposés sémantiques et psychologiques

* Ancien élève de l'École normale supérieure de Lyon, agrégé et docteur en philosophie, Jérôme Ravat est actuellement chercheur associé au CURAPPES (UMR 7319) - Université de Picardie Jules Verne.

qui sous-tendent controverses, polémiques, et autres sujets de discorde¹.

Bien plus rares, en revanche, sont les travaux visant à explorer les manifestations discursives du désaccord moral. Les procédures rhétoriques et le lexique spécifiquement mobilisé dans la communication agonistique ont en effet été peu étudiés, à l'exception de quelques travaux notables comme ceux de Ruth Amossy sur le discours polémique², les recherches plus anciennes de George Lakoff sur les désaccords moraux entre Conservateurs et Libéraux aux États-Unis³, ou encore la sociologie agonistique d'Uli Windisch⁴.

Ce sont précisément les manifestations discursives du désaccord moral, trop souvent passées sous silence dans les recherches sur ce thème, que nous tenterons d'éclairer en mettant l'accent sur une question cruciale : la représentation de l'*humain* dans tout désaccord moral, et plus précisément l'opposition qui s'y manifeste entre *déshumanisation* et *humanisation*. Pour ce faire, nous examinerons plusieurs points importants :

1. La déshumanisation discursive de l'Autre, sous ses diverses formes, (réification, animalisation, bestialisation, diabolisation, pathologisation...) joue un rôle significatif dans la communication agonistique, en favorisant la délégitimation et l'infériorisation de l'opposant moral.
2. Il existe une corrélation entre le processus de déshumanisation et ce que nous nommerons la « gradation agonistique ». La déshumanisation induit en effet une *intensification de la condamnation morale*, et donc une radicalisation du désaccord. Plus un groupe est déshumanisé, plus la réprobation morale à son encontre, et les conséquences pratiques qui lui sont associées (exclusion, punition, voire destruction) seront élevées.

¹ D. Christensen, & J. Lackey, (éds.), *The Epistemology of Disagreement: New essays*, Oxford University Press, USA, 2013.

² Voir R. Amossy, *Apologie de la polémique*, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2014.

³ G. Lakoff, *Moral Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

⁴ U. Windisch, *Le K.O. verbal. La communication conflictuelle*, Lausanne : l'Age d'homme, 1987.

3. Les évolutions récentes de la déshumanisation discursive indiquent que cette dernière traverse un processus d'*inversion téléologique* : au discours de *déshumanisation* (visant à stigmatiser) succède de plus en plus un *discours sur la déshumanisation* (visant à dénoncer cette dernière) : jadis, on accusait *en déshumanisant*. Dorénavant, on accuse *de déshumaniser*.
4. Si la déshumanisation discursive amplifie l'exclusion morale, la réhumanisation discursive remplit au contraire une fonction intégratrice, favorisant la réhabilitation morale : elle permet de réinscrire certains groupes dans le registre du familier (« nous »), tandis que la déshumanisation les confine dans la sphère de l'étranger (« eux »).

Afin d'analyser ces différents points, nous prendrons appui sur un matériau empirique transdisciplinaire (philosophie, psychologie sociale, linguistique cognitive, sociolinguistique...) et ferons référence à des textes théoriques ou médiatiques dans lesquels plusieurs sujets de désaccord sont exposés.

1. Déshumanisation et infériorisation morale

Pourquoi, en premier lieu, s'intéresser au phénomène de déshumanisation discursive du point de vue moral? Répondre à cette question exige de comprendre que la problématique de la déshumanisation s'inscrit d'abord dans une *approche particulariste*, et non généraliste, des phénomènes moraux⁵. L'examen de la déshumanisation discursive exige de se focaliser non pas sur les règles, les principes et les normes qui sous-tendent la connaissance morale, mais sur les *sujets de la déshumanisation*, (ceux que l'on déshumanise), et les processus de dévalorisation, de stigmatisation et d'exclusion qui affectent ces derniers. Du point de vue épistémologique, le processus de déshumanisation ne consiste pas à *appliquer des principes généraux à des situations particulières* sur le mode déductif, mais bien plutôt à *comparer des situations*

⁵ Au sujet de la distinction entre particularisme et généralisme en philosophie morale, voir J. Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford University Press, 2004.

singulières ou particulières sur le mode inductif : ce qui est déshumanisé dans le présent (individu, groupe, institution...) peut ainsi être assimilé à ce qui a été déshumanisé dans le passé, ou à ce qui n'a jamais été humanisé. Autrement dit, c'est à partir de corrélations établies entre leurs expériences particulières ou singulières que les individus et les groupes sont à même de mettre en œuvre des procédures discursives et pratiques de déshumanisation.

Avant d'aborder les modalités de la déshumanisation, il convient d'abord de remarquer que le terme « humain » possède à la fois une composante descriptive et une composante évaluative. D'une part, sous son versant descriptif, ce terme désigne certaines qualités objectivement observables (par exemple des propriétés anatomiques, physiologiques, génétiques) appartenant de manière typique à l'espèce humaine. C'est en ce sens que l'on peut évoquer une « nature humaine » ou évoquer un processus d'« hominisation » dont l'*Homo Sapiens* serait le résultat. D'autre part, sous son versant évaluatif, le terme « humain » est utilisé pour prononcer des jugements positifs ou négatifs vis-à-vis de certains comportements. Dans cette seconde acception, il renvoie à un *idéal d'humanité*, à l'aune duquel des jugements moraux sont susceptibles d'être formulés. C'est ainsi que l'on évoquera le « traitement inhumain » d'une personne, ou le « manque d'humanité » d'une institution.

La déshumanisation discursive renvoie essentiellement au sens *évaluatif* du terme « humain ». Tout discours visant à déshumaniser un individu, un groupe, une pratique, entend d'abord exprimer une *réprobation morale*. La déshumanisation discursive suscite l'*infériorisation morale* de l'Autre : elle souligne, selon les contextes, la faiblesse morale, l'impureté morale, la bassesse morale de ceux qui sont exclus de l'humanité. Elle consiste également, en contrepoint, à magnifier ceux qui sont censés appartenir à l'humanité, et donc à un ordre supérieur. Cette asymétrie morale avait déjà été constatée de longue date par Claude Lévi-Strauss dans ses observations anthropologiques :

L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites « primitives » se désignent d'un nom qui signifie

« les hommes » [...] impliquant ainsi que les autres tribus, villages ou groupes ne participent pas des vertus – ou même de la nature – humaines, mais sont tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terres », ou d' « œufs de pou⁶.

La déshumanisation produit alors ce que les psychologues Neta Oren et Daniel Bar-Tal nomment la « délégitimation ». Ils la définissent comme « une catégorisation excluant un groupe de la sphère où les collectivités humaines sont tenues pour agir selon des normes et/ou des valeurs acceptables, et le dépeignant comme violant des principes fondamentaux sur lesquels repose l'humanité⁷ ».

L'idée sous-jacente au processus de délégitimation est que certains individus, par leur mode de vie, voire par leur simple existence, sont exclus du genre humain, et méritent pour cela d'être traités en conséquence. À cet égard, les métaphores et les analogies déshumanisantes, souvent employées dans la communication agonistique, n'ont pas une simple fonction rhétorique. Elles vont bien plutôt organiser profondément, durablement, et souvent de manière insidieuse, les interactions entre opposants moraux.

En deçà de la déshumanisation, le processus de délégitimation est déjà au cœur de ce que le psychologue Jacques-Philippe Leyens nomme « l'infra-humanisation⁸ ». Selon la théorie de l'infra-humanisation, les individus ont tendance à attribuer une *essence humaine* à leur groupe d'appartenance (ou « endo-groupe ») et une *essence sous-humaine* à ceux appartenant à d'autres groupes (les « exo-groupes »). Dans cette perspective, l'infra-humanisation conduit à estimer que l'endo-groupe se rapproche davantage de l'essence de l'humanité. Dans le processus d'infra-humanisation, l'Autre est donc conservé à l'intérieur du champ de l'humanité (d'où la différence avec la

⁶ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987, p. 20.

⁷ N. Oren & D. Bar-Tal, « La délégitimation : un obstacle au processus de paix », dans *l'Autre, regards psychosociaux*, Grenoble, PUG, 2005, p. 178.

⁸ J.P. Leyens, "Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization", *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 807-817.

déshumanisation proprement dite). Mais on lui octroie une valeur inférieure à celle du Même. Dans leurs travaux, Leyens et ses collègues mettent l'accent sur les caractéristiques émotionnelles attribuées aux autres dans la dynamique d'infra-humanisation. Ils effectuent ainsi une distinction entre les émotions primaires (comme la joie, la colère, la tristesse), partagées avec les animaux, et les émotions secondaires (comme l'amour, la nostalgie, la rancœur, ou encore l'admiration), considérées comme typiquement humaines. Selon leurs résultats, les émotions primaires sont attribuées à l'exo-groupe, mais les émotions secondaires sont déniées ou minimisées. Dans cette perspective, l'Autre est représenté comme n'éprouvant pas les émotions les plus sophistiquées qui feraient de lui un être humain à part entière. L'infra-humanisation peut alors s'appliquer à différents groupes, permettant de justifier leur traitement : ainsi, plusieurs études ont montré que les Américains infra-humanisaient les Indiens d'Amérique, leurs anciennes victimes, tout particulièrement lorsqu'il s'agissait de pointer du doigt la responsabilité des premiers dans l'extermination des seconds⁹.

Fonctionnant selon des logiques similaires à l'infra-humanisation, la déshumanisation permet ainsi de distinguer le familier (humain) et l'étranger (inhumain), « nous » et « eux », créant par là-même un espace moral scindé par le désaccord. Les représentations déshumanisantes constituent ainsi ce que George Lakoff et Mark Johnson nomment des « métaphores conceptuelles ». Selon ces derniers :

Une métaphore conceptuelle est une correspondance entre des concepts faisant partie de domaines conceptuels différents, permettant des formes de raisonnement et des mots partant d'un domaine pour arriver à un autre domaine [...] Ces métaphores sont très fréquemment fixées dans nos systèmes conceptuels, et des centaines de

⁹ Voir par exemple E. Castano & R. Giner-Sorolla, "Not quite human: Infra-humanization as a response to collective responsibility in intergroup killing", *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, pp. 804-818.

ces métaphores contribuent à notre pensée quotidienne¹⁰.

Au sens de Lakoff et Johnson, une métaphore conceptuelle n'est pas une simple figure de style. Au-delà de leur rôle linguistique, les métaphores conceptuelles ont une fonction cognitive et pratique : elles forment des systèmes de représentations qui sous-tendent en profondeur les interactions sociales. En instaurant une certaine représentation des situations sociales, certaines métaphores conceptuelles induisent des jugements d'ordre normatif. Par le biais d'une métaphore conceptuelle, en effet, il devient possible de « voir comme », autrement dit de se représenter une certaine situation à la lumière d'une situation analogue, et d'agir en conséquence. En ce sens, les représentations déshumanisantes sont bien des métaphores conceptuelles, car elles permettent de rattacher le domaine proprement humain (celui de la culture, de la religion, de la morale...) avec un ou plusieurs domaines se situant en dehors de l'humanité (par exemple, le domaine animalier, celui des artefacts, ou encore celui de la maladie). Ce processus, dans le champ des sciences cognitives, a été décrit par la théorie de la « projection de structures » (« *Structure-Mapping Theory* »), mise notamment en évidence par les travaux de la psychologue Dedre Gentner¹¹. Selon cette théorie, des connaissances analogues se caractérisent par l'*identité structurelle* qui rattache leurs domaines ou leurs objets respectifs. Chaque domaine de connaissance peut donc faire office de modèle pour la connaissance d'un autre domaine. Par le biais du *mapping*, les relations causales, inductives, déductives qui composent ce qui est déjà connu (la *source* de l'analogie ou de la métaphore) se trouvent projetées dans celles qui composent ce qui est à connaître (la *cible* de l'analogie ou de la métaphore¹²). La déshumanisation discursive

¹⁰ G. Lakoff, & M. Johnson, *Les Métaphores dans la vie quotidienne* Paris, Editions de minuit, 1986, p.63.

¹¹ Voir D. Gentner, K. J. Holyak, & B. N. Kokinov (eds.), *The Analogical Mind*, MIT Press, 2001.

¹² Par exemple, c'est en fonction du « mapping » que le modèle planétaire de l'atome (reposant sur l'analogie entre les éléments du système solaire et la structure atomique) a pu être utilisé en physique quantique.

fonctionne selon ce principe : elle consiste en effet à comprendre l'humain (en tant qu'individu ou en tant que groupe) en le comparant à ce qui n'est pas humain (bête sauvage, machine, virus...), pour ensuite rattacher les représentations et les actions.

Par ailleurs, la déshumanisation discursive s'inscrit dans une logique que nous nommerons la « gradation agonistique » : la déshumanisation rend en effet possible une radicalisation du désaccord, par le biais de laquelle le simple désaccord moral se mue en *conflit moral*. Désaccord moral et conflit moral se situent sur un continuum. Le conflit est la forme exacerbée du désaccord. Il se caractérise par ce que Julian Freund nommait « l'intention hostile¹³ » : il ne s'agit pas, comme dans le simple désaccord, de réfuter les positions d'un contradicteur, dans la perspective éventuelle d'une entente. Plus fondamentalement, il s'agit de faire prévaloir son point de vue, y compris lorsque cela implique de nuire à l'Autre, de porter atteinte à son identité, pour le dominer voire le détruire : la déshumanisation verbale peut alors fonder la déshumanisation en pratique.

Quand la rhétorique déshumanisante s'exprime sous ses formes les plus extrêmes, elle peut ainsi donner lieu aux actes plus violents. Les massacres de masse constituent à cet égard un témoignage éloquent de ce processus. Comme l'ont montré les travaux de Jacques Sémelin, les massacres de masse perpétrés durant les conflits armés s'accompagnent d'un lexique déshumanisant qui identifie l'ennemi moral et politique à travers tout un réseau de métaphores, d'analogies et de représentations dépréciatives. Il existe, pour reprendre l'expression de Sémelin, un véritable « imaginaire du génocide », fondé sur la déshumanisation, qui rend possible la justification idéologique de la destruction de l'Autre. Comme le souligne Sémelin, c'est surtout le fait de percevoir l'Autre comme une *menace* qui génère le processus de déshumanisation et la structure binaire qui le sous-tend :

Dès lors que nous nous sentons gravement menacés, nous cherchons immédiatement à savoir qui nous a fait du mal. C'est là le réflexe tout à fait compréhensible de l'enfant comme de l'adulte, en

¹³ J. Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.

parfaite concordance avec la structure de nos émotions fondamentales. Le clivage bien/mal, gentil/méchant, etc. constitue l'espace imaginaire à l'intérieur duquel peuvent se sédimer des idéologies qui, bien qu'erronées, paraissent crédibles et apaisantes¹⁴.

Dans une perspective similaire, les travaux sur la Seconde Guerre mondiale montrent que l'Holocauste a été fondé sur la déshumanisation discursive des Juifs : facilité par des théories pseudo-scientifiques, amplifié par de nombreux procédés narratifs, cette déshumanisation se manifestait sous la forme d'un discours dépeignant les Juifs comme des êtres répugnants, malades et qu'il fallait donc éradiquer. Ainsi, dans *Mein Kampf*, Hitler ne cesse de comparer les Juifs à des « rats », à des « microbes » ou à des « parasites ». Himmler déclarait ainsi dans un discours prononcé devant les officiers SS, en avril 1943 :

Il en va de l'antisémitisme comme de l'épouillage. Détruire les poux ne relève pas d'une question de conception du monde. C'est une question de propreté. De la même manière exactement, l'antisémitisme n'a pas été pour nous une question de conception du monde, mais une question de propreté qui sera bientôt réglée. Nous n'aurons bientôt plus de poux¹⁵.

Dans une optique similaire, au Rwanda, la propagande assimilait régulièrement les Tutsis à des « cancrelats ». L'image des Tutsis en cancrelats, au plus fort du conflit, fit même la « une » du quotidien *Kigali*, premier journal du pays. La répétition constante de la métaphore du cancrelat permettait d'assimiler le massacre des Tutsis à l'élimination d'un insecte nuisible et lui donnait donc un sens¹⁶. En bref, la déshumanisation discursive d'un groupe a

¹⁴ J. Sémelin, *Purifier et détruire. Les usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, collection « La Couleur des Idées », 2006, p. 53.

¹⁵ H. Himmler, *Discours secrets*, édités par Bradley F. Smith et Agnès F. Peterson, Paris, Gallimard, coll. « Témoins », 1978.

¹⁶ Sur ce point, voir J. Sémelin, *op.cit.*

pour fonction ultime de justifier le traitement infligé à ce groupe, y compris lorsqu'il requiert la violence.

On pourrait nous objecter que la déshumanisation, sous les formes précédemment décrites, n'interviendrait que dans les situations extrêmes (crises, guerres, massacres de masse...), qu'elle n'a guère sa place dans la communication conflictuelle ordinaire, ou qu'elle appartient à un passé révolu. Pourtant, un examen attentif des formes langagières de la déshumanisation montre qu'il n'en est rien. Certes, sous ses formes actuelles, le discours déshumanisant est beaucoup plus discret, beaucoup plus indirect, beaucoup plus insidieux que par le passé. Mais il continue de subsister, d'imprégner la communication conflictuelle, et surtout de l'exacerber. Pour comprendre ce point, nous analyserons deux formes contemporaines de la déshumanisation : la pathologisation et l'animalisation.

La pathologisation de l'ennemi moral et politique constitue une des manifestations les plus significatives de la déshumanisation. Susan Sontag observe ainsi, dans *La maladie comme métaphore* : « Comparer un événement ou une situation politique à une maladie, c'est rendre un verdict de culpabilité, c'est réclamer une punition¹⁷ ». Les analogies ou les métaphores pathologiques partent de l'idée que la société est un organisme. En tant que telle, elle possède une unité, un équilibre qui la maintient en bonne santé. L'ennemi moral et politique représente une menace pour la santé du corps social. Il s'y insinue, tel un parasite ou un virus, risquant de porter gravement atteinte à l'organisme. Dès lors, afin d'empêcher la dégénérescence du corps social, voire sa disparition, il importe d'intervenir rapidement : en l'occurrence, il importe d'avoir recours à des méthodes répressives plus ou moins radicales, en fonction de la gravité de la maladie. Guérir le corps social exige d'éradiquer la maladie, c'est-à-dire les « corps étrangers » (« ennemis intérieurs », dissidents, criminels...).

La métaphore pathologique se retrouve dans plusieurs controverses publiques. Un exemple marquant de ce phénomène réside dans la communication relative aux sectes. Danièle Hervieu-Léger, à partir d'une analyse détaillée des textes de la MIVILUDES (la Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les

¹⁷ S. Sontag, *La maladie comme métaphore*, Paris, Seuil 1979, p. 100.

dérives sectaires) souligne que les sectes y sont métaphoriquement assimilées « à une maladie susceptible de miner, à partir des individus contaminés, le corps social tout entier¹⁸ ». Pathologie individuelle, la secte se trouve associée à la manipulation mentale. Pathologie sociale, elle doit faire l'objet d'une thérapeutique. Dès lors, la lutte contre les sectes est métaphoriquement envisagée comme un assainissement de l'espace social, une politique d'hygiène publique. Pris en charge, les anciens membres des sectes entrent dans un état de « convalescence sectaire¹⁹ ». Cette pathologisation a pour source « une vision partagée de la secte comme maladie et comme menace épidémique, contre laquelle toute la force de l'Etat, garant de la santé du corps social, doit être mobilisée²⁰ ».

Autre forme récurrente de la déshumanisation, l'animalisation a aussi pour corollaire l'infériorisation morale de l'Autre. Comme le remarque le psychologue Laurent Bègue, faisant référence à divers travaux portant sur l'animalisation : « La distinction animal/humain est une division du langage fortement chargée de valeur : l'individu immoral sera volontiers traité d'animal. A l'inverse, s'il agit de manière exemplaire avec ses contemporains, c'est fort volontiers que l'on encensera son humanité²¹. »

La notion de « barbarie », employée dans de nombreuses polémiques, relève par exemple d'une logique d'animalisation de l'Autre. Claude Lévi-Strauss rappelait à ce propos que le mot « barbare » fait référence étymologiquement à « la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposés à la valeur signifiante du langage humain²² ». Ainsi, qualifier son opposant moral ou politique de « barbare », c'est l'animaliser en l'excluant de la civilisation. Le terme de « barbarie », en ce sens, est très souvent employé pour dénoncer des actes jugés cruels. On le retrouve notamment dans le cadre du désaccord autour de la peine capitale, et ce, à la fois par les abolitionnistes et les partisans de la peine de

¹⁸ D. Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, p. 56.

¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹ L. Bègue, *Psychologie du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 62.

²² C. Lévi-Strauss, p. 20.

mort. Les abolitionnistes n'ont de cesse d'affirmer que ceux qui appliquent la peine capitale, qu'il s'agisse des pays occidentaux (chaise électrique aux États-Unis) ou non (lapidation des femmes adultères), sont des « barbares ». Cette déshumanisation discursive a toujours ponctué les textes hostiles à la peine de mort. Ainsi, Victor Hugo, dans un célèbre discours à l'Assemblée constituante datant du 15 septembre 1848, affirmait : « Partout où la peine de mort est prodiguée, la barbarie domine ; partout où la peine de mort est rare, la civilisation règne²³ ». Certains partisans de la peine de mort, tout au contraire, peuvent pratiquer la délégitimation, affirmant que les « barbares » sont précisément les criminels qui par leurs actes se sont exclus de l'humanité. Ainsi, sur le site « liberpédia », un partisan de la peine capitale affirme : « A partir du moment où une personne est reconnue comme un criminel forcené, comme un ennemi de la société, alors ladite personne perd ses droits, et n'est qu'un animal sauvage, à traiter comme tel²⁴. »

Pathologisation et animalisation peuvent se combiner autour d'une thématique commune. Tel est le cas de l'immigration. Les travaux de Windisch sur les discours portant sur les immigrés en Suisse, montrent que les termes déshumanisants sont souvent employés pour décrire ces derniers (par exemple, une personne interrogée affirme que les immigrés « se reproduisent comme des punaises²⁵ »). Les immigrés peuvent également faire l'objet d'une déshumanisation par pathologisation, insistant tout particulièrement sur la métaphore de la « pollution » ou de la « contamination ». J. David Cisneros montre ainsi que le thème de la pollution est très présent dans les médias américains décrivant les phénomènes migratoires²⁶. Les enjeux moraux et politiques véhiculés par cette métaphore sont clairs : assimiler les immigrés à une forme de pollution, c'est en appeler à préserver la pureté nationale (c'est-à-dire empêcher métaphoriquement la contamination) en renforçant les mesures coercitives aux frontières : l'opposition « pur »/ « impur » rejoint ici celle entre nationaux et immigrés.

²³ www.assemblee-nationale.fr/...hugo/.../seance_15septembre1848.asp

²⁴ http://fr.liberpedia.org/Peine_de_mort.

²⁵ U. Windisch, *Pensée sociale, langage en usage, et logique des autres*, Lausanne, l'Age d'homme, 1982, p. 84.

²⁶ J. Cisteros, "Contaminated Communities: The Metaphor of "Immigrant a Pollutant in Media Representations of Immigration", *Rhetoric & Public Affairs*, Volume 11, 4, 2008, p. 569-601.

Enfin, le processus de diabolisation permet d'exclure l'adversaire ou l'ennemi d'un monde humain partagé et de susciter la peur à son encontre. Ainsi, la diabolisation discursive de l'Autre s'inscrit bien dans une dynamique de délégitimation : elle permet de mettre à l'écart l'adversaire ou l'ennemi d'un monde humain partagé et de lui ôter ce faisant toute légitimité : on ne discute pas avec le diable. Un exemple fameux de ce processus de diabolisation, dans l'histoire récente, n'est autre que la fameuse expression « Axe du Mal », (*Axis of evil*) utilisée dans plusieurs contextes politiques. George W. Bush, au lendemain des attentats du 11 septembre, utilisait cette expression pour désigner l'Iran, la Corée du Nord et Cuba et les opposer aux nations démocratiques occidentales. Avant lui, à l'époque de la « Guerre Froide », Ronald Reagan qualifiait l'Union Soviétique d' « Empire du Mal ». Remarquons à cet égard que la rhétorique diabolisatrice est parfaitement symétrique : depuis la révolution iranienne, les États-Unis, Israël et leurs alliés sont respectivement nommés « Grand Satan », « Mère de Satan » et « Petit Satan » dans les discours politiques de la République islamique d'Iran.

2. L'inversion téléologique de la déshumanisation

Une analyse détaillée du discours déshumanisant montre toutefois que celui-ci connaît de plus en plus une évolution majeure que nous avons nommée « l'inversion téléologique de la déshumanisation. » Pour comprendre cette inversion, il faut distinguer le « discours de déshumanisation » et le « discours sur la déshumanisation ». Le discours de déshumanisation est performatif : c'est un *acte de déshumanisation*. Ainsi, quand un groupe est déshumanisé dans un texte, ce texte est un acte de déshumanisation, visant à dégrader le groupe en question, par exemple en pointant du doigt son immoralité supposée. Par contraste, le discours sur la déshumanisation s'inscrit dans une démarche critique et réflexive. Il met en exergue la *menace de déshumanisation* susceptible de peser sur une personne ou un groupe. Le discours sur la déshumanisation vise à critiquer les pratiques jugées « inhumaines » et attirer l'attention sur leurs victimes. En bref, le discours de déshumanisation fonctionne comme une *arme*, pour stigmatiser, attaquer directement les

opposants moraux. Le discours sur la déshumanisation fonctionne comme un *bouclier* pour protester contre certaines dérives morales ou défendre ceux qui sont menacés de perdre leur humanité.

Nous analyserons, pour comprendre le discours sur la déshumanisation, le désaccord relatif aux mères porteuses, tel qu'il se manifeste dans l'ouvrage *Corps en Miettes* de Sylviane Agacinski. Foncièrement opposée à la gestation pour autrui, Agacinski justifie sa position en dénonçant la déshumanisation des mères porteuses. Selon elle, cette déshumanisation vient du fait que les mères porteuses sont dépossédées de leur propre corps, mis au service d'un couple commanditaire qui peut l'utiliser selon son bon vouloir. Afin d'illustrer cette idée, Agacinski a recours tout au long de l'ouvrage à plusieurs métaphores. D'abord, la métaphore de la « mère pondeuse », qui par un jeu d'allitération avec « mère porteuse » animalise (et artificialise indirectement) les femmes qui pratiquent la GPA, Ensuite, celle du « *corps-outil* », mettant l'accent sur l'instrumentalisation technicienne des mères porteuses. Enfin la métaphore de l'« entrepôt » utilisée pour désigner le corps des mères porteuses et jouant sur l'inversion du rapport contenu/contenant. Cette métaphore permet à Agacinski de refuser l'emploi même du terme de « gestatrice » pour désigner les mères porteuses. Ce dernier, selon elle, instrumentalise les femmes pratiquant la GPA car il « relève d'une rhétorique qui contribue à secondariser la femme portant un enfant pour en faire un sac, une sorte de logement temporaire, simple entrepôt où stocker l'enfant conçu par d'autres qui en attendent la livraison²⁷ ».

De manière plus générale, le discours sur la déshumanisation a pour fonction de mettre en relief un danger précis : celui d'une *disparition* symbolique, voire littérale de l'humanité à la suite des évolutions sociales, politiques et technologiques. Par exemple, les travaux d'Axel Honneth sur ce qu'il nomme la « réification » visent à dénoncer la déshumanisation des individus, notamment sous l'effet de la marchandisation des relations²⁸. Honneth, reprenant les analyses initiales de Lukács, définit la réification comme « le processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous

²⁷ S. Agacinski, *Corps en Miettes*, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 88.

²⁸ A. Honneth, *La Réification. Petit traité de théorie critique*, traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.

en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance²⁹ ».

Le processus de réification s'inscrit dans ce que Honneth nomme plus largement les « pathologies du social », c'est-à-dire toute une série de dysfonctionnements des relations intersubjectives qui ont pour conséquence l'oubli de ce qui constitue la trame des relations humaines authentiques. Il y a réification, selon Honneth, lorsqu'il y a déni de reconnaissance, c'est-à-dire lorsque la singularité individuelle est niée au profit de la standardisation des liens entre sujets et de l'instrumentalisation individuelle ou collective. Honneth, de façon spécifique, définit ainsi la réification :

On définit par là un comportement humain qui viole des principes moraux ou éthiques dans la mesure où il traite les autres sujets non pas conformément à leurs qualités d'êtres humains, mais comme des objets dépourvus de sensibilité, des objets « morts », voire des choses ou des marchandises. Les phénomènes empiriques auxquels se réfèrent ces définitions correspondent à des tendances différentes, qui vont de la demande croissante des mères porteuses à la marchandisation des relations amoureuses ou encore au développement explosif de l'industrie du sexe³⁰.

Ainsi, pour Honneth, des phénomènes aussi divers que la prostitution, la gestation pour autrui, le racisme, le sexisme ou l'aliénation économique des travailleurs répondent à des logiques de réification, dans la mesure où ils transforment des personnes en choses ou en marchandises, et ce, en les méprisant, en les stigmatisant et en les humiliant. Dans la perspective de Honneth, la déshumanisation réifiante, par la privation de reconnaissance qu'elle produit, a pour corollaire la mort symbolique de ceux qui en sont victimes. Dans le cadre d'un tel raisonnement, nous le voyons, ceux qui sont déshumanisés ne sont plus considérés comme des *coupables* (qui dégraderaient l'humanité par leur comportement), mais plutôt comme des *victimes*, menacées de

²⁹ *Ibid.*, p. 78.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

perdre leur humanité sous l'effet de l'aliénation et de la marchandisation progressive des relations intersubjectives. La déshumanisation est ici *subie*, et la réflexion critique vise ainsi à restaurer l'humanité chez ceux qui sont affectés par la réification.

Une conséquence majeure de l'inversion téléologique de la déshumanisation est que le discours de déshumanisation (celui qui vise à condamner ceux que l'on déshumanise) est de plus en plus décrédibilisé et dévalorisé. Deux raisons socio-historiques majeures peuvent expliquer ce phénomène. Premièrement, depuis la Seconde Guerre Mondiale, et la découverte des crimes perpétrés par les nazis, le discours de déshumanisation est le plus souvent perçu comme un acte de cruauté ou de racisme, moralement choquant et contestable. Deuxièmement, la montée en puissance, du moins dans les démocraties libérales, de l'aspiration à l'égalité des droits rend plus contestables les discours visant à exclure certaines personnes ou certains groupes de la commune humanité.

Cette dévalorisation du discours déshumanisant s'illustre par exemple, dans l'actualité récente en France, par ce qu'on peut désormais appeler l'« affaire Taubira ». Rappelons très brièvement les faits : une élue du Front National avait publié sur sa page « Facebook » une photographie représentant un singe à côté d'une photographie de la ministre de la Justice. Sommée de se justifier par des journalistes de France 2, elle avait déclaré au sujet de la ministre, et devant les caméras : « Je préfère la voir dans un arbre après les branches que de la voir au gouvernement. » Cette déclaration a suscité un tollé et l'élue a été immédiatement renvoyée par le Front National, avant d'être sévèrement sanctionnée par la justice française. Ce qui est intéressant, au-delà de la description brute des faits, c'est que la déshumanisation exprimait une critique politique : l'élue voulait critiquer le laxisme de la ministre en termes d'application des peines, et le fait que ce laxisme reflétait selon elle une certaine « sauvagerie ». Toutefois, cette critique, dans le contexte actuel, a complètement été décrédibilisée par le vocabulaire déshumanisant. Autrement dit, le discours de déshumanisation tend ici à se retourner contre son auteur, par une sorte d'« effet boomerang ». Cette inversion téléologique de la déshumanisation, même si elle n'est bien évidemment pas totale (nombre de groupes ou de comportements continuent d'être condamnés par le biais du lexique déshumanisant), montre bien

toutefois une évolution récente et inédite de la signification que peut prendre l'opposition entre humain et non-humain.

3. Humanisation discursive et réhabilitation morale

Si la déshumanisation est le plus souvent utilisée pour dénoncer ou condamner, l'humanisation revêt au contraire une fonction intégratrice : elle permet d'élargir les frontières morales et d'y intégrer certains êtres auparavant négligés, discriminés ou stigmatisés. Force est de constater à cet égard que l'extension des frontières morales au cours de l'Histoire est étroitement liée à l'extension des frontières de l'humanité. Comme le remarque à ce propos Laurent Bègue :

Depuis la controverse de Valladolid (1550), où la jouissance d'une âme a fini par être accordée aux Amérindiens, jusqu'à la convention de Genève (1949), par laquelle fut déterminé un statut aux combattants ennemis, on ne peut que constater un processus graduel d'élargissement de l'application des règles morales proclamées par les instances officielles³¹.

Les désaccords relatifs à un possible élargissement des communautés morales (c'est-à-dire à l'extension des droits, des règles et des principes moraux à de nouveaux êtres) reposent donc en grande partie sur le rapprochement ou l'identification à l'être humain : plus un être est décrit comme humain, ou proche de l'humain, plus il sera jugé digne de considération morale.

L'humanisation discursive, en ce sens, peut être utilisée pour fonder la réhabilitation morale d'une pratique. Ainsi, l'expression « don d'engendrement », utilisée par la sociologue Irène Théry pour faire référence à la gestation pour autrui, s'inscrit dans une démarche de réhumanisation de cette pratique³². Quand Théry emploie cette expression, en particulier à l'encontre des théories de la réification ou de la position défendue par Agacinski,

³¹ L. Bègue, *op.cit.*, p. 80.

³² I. Théry, *Des humains comme les autres : bioéthique, anonymat et genre du don*. Paris, éditions de l'EHESS, collection « cas de figure », 2010.

elle propose une certaine vision morale de la GPA. Il s'agit de réinscrire cette pratique dans la sphère du familial et des relations humaines ordinaires. La capacité à donner est en effet un des signes les plus remarquables et les plus nobles de l'humanité, au sens évaluatif du terme « humain ». Assimiler la GPA à une forme de « don » (même si ce don peut par ailleurs faire l'objet d'une compensation financière), c'est donc s'opposer à l'idée selon laquelle les mères porteuses ou les bébés seraient instrumentalisés et déshumanisés. L'humanisation s'inscrit ici dans un dispositif discursif de légitimation morale.

L'humanisation discursive, à ce titre, peut elle-même faire l'objet de désaccords. Certaines pratiques sont-elles humaines ou inhumaines ? La réponse à cette question, selon les sujets abordés, ne fait pas nécessairement l'unanimité. Un exemple significatif de ce phénomène peut être trouvé dans la polémique sur le « bébé-médicament ». Elle rend compte d'une technique récemment développée : le prélèvement du sang du cordon ombilical d'un enfant né d'une deuxième couche, sain et génétiquement compatible avec son aîné, afin de réaliser une greffe sur ce dernier. L'expression « bébé-médicament », toutefois, n'est pas purement descriptive. Elle contient tout au contraire une réprobation morale implicite, relative à la technique employée. En effet, le terme de « bébé-médicament » vise à mettre en avant l'instrumentalisation et la réification du nourrisson. Elle tend à suggérer que la seule raison de la venue au monde du « bébé-médicament » serait la guérison de son frère ou de sa sœur. Devenu médicament à la faveur d'une juxtaposition métaphorique, le nourrisson est ici figé dans une métaphore artificialiste dépréciative, comme l'étaient en leur temps les « bébés-éprouvettes ». Plusieurs scientifiques français, opposés à la vision négative de la greffe suggérée par cette expression, ont toutefois décidé de « recadrer » la technique utilisée. Ils ont voulu utiliser l'expression « bébé du double espoir ». Cette expression s'inscrit bien dans une démarche de réhumanisation. L'expression « bébé du double espoir » met en effet l'accent sur les deux attentes (positivement connotées) liées à la future naissance de l'enfant : d'une part, l'espoir de la guérison de l'aîné, d'autre part, l'espoir lié à l'enfant lui-même et qui par ailleurs permet de rejeter l'idée d'instrumentalisation. Le choix des termes (« bébé-médicament » ou « bébé du double espoir »), loin de se réduire à

une simple querelle verbale, reflète bien un désaccord moral, exprimant deux visions fondamentalement divergentes d'une même technique.

La question classique de l'avortement témoigne également des incertitudes et des querelles liées à l'humanisation discursive. C'est ce que montrent par exemple les travaux de Lakoff sur la communication des partisans et des opposants à l'avortement³³. Les Libéraux favorables à l'avortement développent une communication centrée sur la *médicalisation* de la procédure et emploieront essentiellement les termes de « fœtus » ou d'« embryon ». Les « pro-vie » hostiles à l'avortement, au contraire, relèguent au second plan l'aspect médical de l'avortement, au profit d'une *humanisation* de l'embryon ou du fœtus : ils emploieront ainsi à dessein le terme de « bébé » pour cadrer l'avortement comme un meurtre et plus précisément comme un *infanticide*. Autrement dit, l'humanisation discursive élève l'embryon ou le fœtus au statut de personne morale, et lui confère un certain nombre de droits fondamentaux, le premier étant le droit à la vie. Ici encore, le choix terminologique ne reflète pas une simple querelle sémantique : il induit une certaine représentation morale de l'avortement, ainsi que des résolutions pratiques dissemblables (autorisation d'un côté, interdiction de l'autre). Comme le montre de façon emblématique le cas de l'avortement, les modalités et les proportions de l'humanisation discursive sont sources de polémiques, en raison des enjeux sociétaux, moraux ou politiques qui sont associés à l'humanisation.

Les nombreuses polémiques relatives à l'éthique animale (expérimentation, corrida, élevage...) reflètent également la fonction intégratrice de l'humanisation discursive. Ici, l'humanisation de l'animal a un objectif diamétralement opposé à l'animalisation de l'humain : il s'agit d'en appeler à un traitement plus égalitaire de l'animal, qui tienne compte de ses intérêts fondamentaux. Par exemple, la question de la souffrance animale repose en grande partie sur l'analogie avec la souffrance humaine. Comme l'écrit Peter Singer : « Les raisons que nous avons de croire que les autres mammifères et les oiseaux souffrent sont étroitement

³³ P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris : Bayard, collection « Essais », 1997, p. 22.

analogues à celles de croire que d'autres humains souffrent³⁴. Cette analogie, ayant pour but de transformer la relation de l'homme à l'animal, apparaît dès les premiers textes que l'on peut rattacher à l'éthique animale, comme ce très fameux passage sous la plume de Bentham :

Un jour viendra peut-être où le reste de la création animale pourra acquérir ces droits que seule la main de la tyrannie lui a déniés. Les Français ont déjà découvert que la noirceur de la peau n'est pas une raison d'abandonner sans recours un autre être humain au bon plaisir d'un bourreau. Il n'est pas exclu que l'on reconnaisse un jour que le nombre de pattes, la villosité de la peau, ou la terminaison de l'os sacrum sont des raisons tout aussi peu adéquates d'abandonner un être capable de sentir au même sort. Quoi d'autre pourrait déterminer la ligne infranchissable ? La faculté de tenir des discours ? Mais un cheval ou un chien adulte est, sans comparaison, un être plus rationnel et qui a plus de conversation qu'un nourrisson d'un jour, d'une semaine, ou même d'un mois. À supposer toutefois qu'il en soit autrement, qu'est-ce que cela changerait ? La question n'est pas : «peuvent-ils raisonner», ni : «peuvent-ils parler», mais : «peuvent-ils souffrir» ?³⁵

Le raisonnement benthamien est ici ponctué par trois analogies fondamentales. La première établit un parallèle entre la situation des esclaves et celle des bêtes (« noirceur de la peau » / « nombre de pattes »). La deuxième rapproche l'enfant et l'animal adulte « un cheval ou un chien adulte est, sans comparaison, un être plus rationnel et qui a plus de conversation qu'un nourrisson d'un jour, d'une semaine, ou même d'un mois ». Et la troisième, qui sous-tend l'ensemble du raisonnement, établit un parallélisme

³⁴ P. Singer, *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard, collection « Essais », 1997, p. 22.

³⁵ J. Bentham, *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789), Vrin, collection « analyse et philosophie », 2011, p. 325.

entre souffrance humaine et souffrance animale (« peuvent-ils souffrir » ?) Ces analogies n'ont pas pour simple fonction de décrire la condition animale, mais bien de sensibiliser le lecteur, de produire une interrogation critique sur le statut éthique de l'animal, et d'amorcer *in fine* certaines réformes politiques et morales (d'où la mention de « droits » dans ce texte).

Dans les débats contemporains, l'humanisation discursive de l'animal s'opère notamment au moyen de l'analogie entre *racisme* et *spécisme*. Cette analogie repose sur l'idée que les mauvais traitements infligés aux bêtes sont analogues à l'oppression que l'homme peut exercer sur certains de ses semblables (l'exemple le plus marquant étant celui des esclaves). Le terme de « spécisme » (*speciesism*) a été d'abord utilisé par le psychologue Richard Ryder, tout particulièrement dans ses travaux sur l'expérimentation animale, pour désigner le fait d'effectuer une distinction, sur le plan moral, entre l'espèce humaine et les autres espèces³⁶. Pour les antispécistes, les arguments des spécistes sont infondés : les spécistes évoquent l'existence de discontinuités fondamentales entre les espèces pour masquer le fait que ces dernières présentent des similitudes majeures devant être prises en compte sur le plan éthique.

En humanisant l'animal, le discours anti-spéciste exige sa protection par l'homme, voire l'octroi de droits fondamentaux. La nature et la portée de l'intégration des animaux au sein des communautés morales ne font pas consensus au sein de l'éthique animale. Pour certains (comme Joel Feinberg³⁷ ou Tom Regan³⁸), cette dernière doit consister en l'attribution de droits légaux. Pour d'autres (comme Peter Singer), il s'agit simplement d'accroître la protection et la considération morale à l'égard des animaux, sans

³⁶ R. Ryder, *Victims of science*, Fontwell, National Anti-Vivisection Society, Centaur Press, 1983. Ryder justifie l'emploi du mot « spécisme » en rappelant que les arguments utilisés par les professionnels de l'exploitation et de l'expérimentation sur les animaux sont étroitement analogues à ceux qu'employaient les esclavagistes. Par exemple, dans un cas comme dans l'autre, on évoque la nécessité économique des deux systèmes, le fait que les esclaves ou les animaux sont mieux traités que s'ils étaient livrés à eux-mêmes, ou des différences physiques ou cognitives pour justifier l'exploitation, la discrimination, et la privation de droits.

³⁷ J. Feinberg, *Rights, Justice, and The Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

³⁸ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 2004. Tr. Française : *Les Droits des animaux*, trad. Enrique Utria, Hermann, 2013.

forcément qu'un tel accroissement ne s'exprime sur le plan juridique. Mais quelles que soient la teneur et la portée de l'élargissement du cercle moral, l'humanisation discursive y occupe une place centrale. Elle légitime en effet l'extension des frontières morales en direction de l'animal à l'aune d'une maxime fondamentale : *il faut traiter de manière semblable les situations semblables*.

En somme, quels que soient les êtres et les pratiques sur lesquels elle porte, l'humanisation discursive fait partie intégrante de ce que les psychologues sociaux nomment la « recatégorisation ». Un processus de recatégorisation s'est produit lorsque les membres de groupes différents sont rassemblés (de manière unidimensionnelle ou pluridimensionnelle) au sein d'un groupe plus vaste. Selon le psychologue André Ndobó :

La recatégorisation est un mécanisme qui consiste à reconfigurer mentalement des groupes différents au sein d'une identité endo-groupe commune ou supra ordonnée. Elle marque le passage des identités sociales multiples vers une identité sociale commune, et la conséquence de ce mécanisme mental est l'effacement des frontières intergroupes originelles³⁹.

Différents travaux empiriques indiquent que la recatégorisation permet de diminuer les représentations dépréciatives de l'Autre et les processus de déshumanisation qui les accompagnent. Ainsi, une étude psychosociale a montré que quand ils s'identifient à une même catégorie (« israélien ») et qu'ils reconnaissent l'autre groupe comme faisant partie de cette catégorie, certains Juifs israéliens et certains Arabes israéliens avaient beaucoup moins de tendances à s'infra-humaniser⁴⁰. La recatégorisation, ici, tend à diminuer l'essentialisation des relations entre groupes et les conflits qui les accompagnent.

En bref, l'humanisation discursive constitue un critère fondamental pour l'intégration morale de certains êtres ou de

³⁹ A. Ndobó, *Les nouveaux visages de la discrimination*, Bruxelles, De Boeck, 2010, p. 126.

⁴⁰ R. Gaunt, "Superordinate Categorization as a Moderator of Mutual Infra-humanization", *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 2009, p. 731-746.

certaines pratiques. Et la question de l'identité précise de ces êtres ou de ces pratiques ne manquera pas de susciter maintes polémiques dans les années à venir.

Conclusion : réhumaniser l'espace moral ?

En conclusion, trois points fondamentaux peuvent être retenus. Premièrement, la déshumanisation discursive se présente comme la manifestation la plus radicale du désaccord moral, celle qui sépare la controverse argumentée, mettant aux prises des adversaires moraux, et l'affrontement, opposant des ennemis moraux. Hautement polémique, la déshumanisation crée une asymétrie majeure entre « eux » et « nous ». Si la rhétorique de la déshumanisation est aujourd'hui moins explicite, plus insidieuse que par le passé, elle continue toutefois de s'insinuer dans les représentations médiatiques, les textes théoriques, les discours politiques ayant pour objet nos discordes morales.

Deuxièmement, la déshumanisation subit une mutation majeure, sous l'effet d'une inversion téléologique : à une logique de *stigmatisation*, se substitue de plus en plus une logique de *victimisation* de ceux qui sont déshumanisés ou jugés comme tels. Ce phénomène a pour conséquence de dévaloriser le discours de déshumanisation. Ce renversement du sens de la déshumanisation est un des effets de l'égalisation des conditions, fait majeur des démocraties contemporaines.

Troisièmement, la réduction des antagonismes sociaux, moraux et politiques nécessite sans aucun doute une vigilance accrue à l'égard des formes de la déshumanisation et un examen des modalités d'une humanisation de la communication morale. Une telle tâche, qui requiert nécessairement une collaboration entre plusieurs secteurs de recherche (philosophie morale, sciences du langage, sciences cognitives, sciences juridiques...), viserait ainsi à comprendre selon quelles logiques discursives, cognitives et normatives certains êtres sont susceptibles (ou non) d'être humanisés ou réhumanisés. Elle favoriserait, à la fois dans la communication et dans les pratiques, le passage d'un désaccord fondé sur l'hostilité à un désaccord raisonnable et raisonné.

Références bibliographiques

- AGACINSKI, Sylviane, *Corps en Miettes*, Paris, GF Flammarion, 2009.
- AMOSSY, Ruth, *Apologie de la polémique*, Paris, PUF, coll. « L'interrogation philosophique », 2014.
- BENTHAM, J., *Introduction aux principes de morale et de législation* (1789), Vrin, collection « analyse et philosophie », 2011.
- BÈGUE, Laurent, *Psychologie du bien et du mal*, Paris, Odile Jacob, 2011.
- CASTANO EMANUELE & GINER-SOROLLA, Roger, "Not quite human: Infra-humanization as a response to collective responsibility in intergroup killing", *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, pp. 804-818.
- CHRISTENSEN, David & Lackey, Jennifer (éds.), *The Epistemology of Disagreement: New essays*, Oxford University Press, USA, 2013.
- CISTEROS, J. David. "Contaminated Communities: The Metaphor of "Immigrant as Pollutant in Media Representations of Immigration", *Rhetoric & Public Affairs*, Volume 11, 4, p. 569-601, 2008.
- FEINBERG, Joel, *Rights, Justice, and The Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- GAUNT, Ruth, "Superordinate Categorization as a Moderator of Mutual Infrhumanization", *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 2009, p. 731-746.
- FREUND, Julien, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- HONNETH, Axel, *La réification : petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, Collection « NRF Essais », 2007.
- HIMMLER, Heinrich, *Discours secrets*, édités par Bradley F. Smith et Agnès F. Peterson, Paris : Gallimard, « Témoins », 1978.
- LAKOFF, George et Johnson, Mark, *Les Métaphores dans la vie quotidienne*, Paris : Éditions de minuit, 1986.
- LAKOFF, George. *Moral Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Race et histoire*, Paris, Denoël. 1987.

LEYENS, Jacques-Philippe, "Retrospective and Prospective Thoughts About Infrahumanization", *Group Processes and Intergroup Relations*, 12 (6), 807-817.

NUSSBAUM, Martha, *Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*, Princeton University Press, 2004.

NDOBO, André, *Les nouveaux visages de la discrimination*, Bruxelles, De Boeck, 2010.

OREN Neta et BAR-TAL Daniel, « La délégitimation : un obstacle au processus de paix », dans *l'Autre, regards psychosociaux*, Grenoble, PUG, 2005.

REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 2004. Tr. Française : *Les Droits des animaux*, trad. Enrique Utria, Hermann, 2013.

RYDER, Richard, *Victims of science*, Fontwell, National Anti-Vivisection Society, Centaur Press, 1983.

SÉMELIN, Jacques, *Purifier et détruire. Les usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, collection « La Couleur des Idées », 2006, p. 53.

SINGER, Peter, *Questions d'éthique pratique*, Paris : Bayard, collection « Essais », 1997.

SONTAG, Susan, *La maladie comme métaphore*, Paris : Seuil, 1979.

THÉRY, Irène, *Des humains comme les autres : bioéthique, anonymat et genre du don*. Paris, éditions de l'EHESS, collection « cas de figure », 2010.

WINDISCH, Uli, *Pensée sociale, langage en usage, et logique des autres*, Lausanne : l'Age d'homme, 1982.

WINDISCH, Uli, *Le K.O verbal. La communication conflictuelle*, Lausanne : l'Age d'homme, 1987.