

La voix des animaux

Sifflements, trilles, gazouillis ; éclats du bois et coups martelés ; babillements et chuchotements : chaque animal a un son propre, qui naît immédiatement de lui. À la fin, la note double du coucou tourne en dérision notre silence, et nous révèle notre insoutenable condition d'être sans voix, les seuls dans le chœur innombrable des voix animales.

Giorgio Agamben

Organisme animal, vie subjective et existence finie

La réflexion de Hegel sur « l'organisme animal » prend place dans sa *Philosophie de la nature (Physique organique)*¹. Pourtant, c'est la non-naturalité de cette vie subjective – l'animal est un sujet, son temps est un « temps libre » (*Ibid.*, § 351) le sentiment qui l'habite est un « sentiment inquiet, anxieux, malheureux » (*Ibid.*, § 368) – qui s'expose dans ces pages. Que dans la représentation de ce qu'est l'organisme animal, l'on soit passé de la conception de l'action exercée par des causes extérieures (formalisme d'une diversité seulement quantitative, c'est-à-dire où les matériaux sensibles sont préférés aux déterminations conceptuelles) à la stimulation par des puissances extérieures, marque pour Hegel un progrès notable. L'appréhension de l'organisme vivant par le biais du rapport du tout à ses parties est le plus impropre à sa compréhension, parce qu'un tel rapport décrit le vivant « pris en tant que mort », écrit-il dans *La Science de la logique* (§ 167). La méconnaissance de ce mouvement de différenciation qualitative conduirait à priver « absolument la vie du point de jaillissement de l'ipséité », mais aussi de son « mouvement-spontané contingent », et donc à manquer ce qui la caractérise en propre. Hegel en vient aussi à dire que l'animal a une voix. Dans *Le langage et la mort*, Giorgio Agamben qualifie

¹ G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II, Philosophie de la nature*, texte intégral (éditions de 1817, 1827 et 1830) présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin 2004.

la voix de « pur avoir-lieu d'une instance de langage sans aucun événement déterminé de signification », elle est cette « catégorie des catégories² », toujours déjà présumée à toute énonciation langagière. Le langage n'est pas la voix de l'homme, et il faut peut-être concevoir quelque chose comme une nostalgie de l'homme à l'égard de cette privation de voix pour suivre l'auteur lorsqu'il écrit que « la pensée est la souffrance de la voix dans le langage » (*Ibid.*, p. 192).

Pour saisir le sens et l'originalité de la thèse hégélienne, il n'est pas inutile d'esquisser la perspective, si profondément en rupture avec la tradition philosophique, ouverte par la caractérisation hégélienne de l'organisme animal. Une ligne de partage ontologique se fait jour entre les végétaux et les animaux au sein de laquelle plusieurs auteurs, proches du courant de l'anthropologie philosophique, inscriront leur défense de l'idée que, pour détourner une formule triviale, les animaux ne vivent pas seulement mais existent. Quand bien même la réflexion sur l'organisme animal prend place dans sa philosophie de la nature, Hegel sépare les animaux du plan de la nature et de son immanence. En effet, c'est avec le monde animal que surgit la conscience nette d'objets autres que soi, ou encore la conscience d'une différence entre le monde extérieur et le sentiment ipséique des intérêts vitaux. Cette scission, qui conduit à faire de l'épreuve de soi comme d'un être singulier, constitue une rupture ontologique dans le monde naturel. Celle-ci tient dans l'émergence d'une non-naturalité qui se manifeste par un sentiment de liberté et d'inquiétude, au sein d'un ordre dont les éléments (ceux du monde inorganique comme du monde végétal) étaient jusque-là plus ou moins enveloppés sur soi. Quittant l'immanence propre à la vie végétale, l'animal étend la sphère de ses besoins au-delà des limites de son corps. Avec la vie animale, une différence de degré se mue en différence de nature au sein de la médiateté déjà propre au métabolisme de l'existence organique, si l'on compare cette dernière à l'identité à soi immédiate de la matière inorganique. Si l'irritabilité, comme sensibilité aux agents extérieurs que manifeste la cellule, constitue d'emblée une ouverture à l'extériorité, il ne s'agit point encore d'une « relation réelle au monde », laquelle consiste dans le fait d'avoir un monde d'objets et de se diriger vers eux, ce que seules des structures motrices gouvernées par un système nerveux rendent possibles. L'irritabilité, si elle est d'une certaine manière relation à la différence (relation à ce qui irrite), « expérience du différentiel intérieur-extérieur », est réduite à la « simple contiguïté » : l'organisme ne se trouve pas encore face à un monde distinct de lui ; ou encore, l'organisme seulement irritable se frotte à un milieu dont il ne se distingue pas véritablement. C'est dans la scission entre « relation à un milieu immédiat et relation à un milieu médiateur » que réside la différence ontologique entre les plantes et les animaux. Cette scission décide de deux directions distinctes du métabolisme. Aussi ce que l'on appelle milieu pour la plante et milieu pour l'animal sont-ils deux choses fondamentalement différentes.

Ce qui distingue encore l'animal tient notamment dans le sentiment

² *Le Langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité* [1982], traduit de l'italien par Marilène Railoa, Paris, Christian Bourgois, 1997, p. 73.

d'étrangeté que son environnement revêt, car c'est dans un monde hostile qu'il s'éprouve comme singularité. C'est grâce au mouvement spontané qu'il est confronté à la découverte d'un monde qui, écrit Hegel, exerce une constante violence et une menace de danger sur le sentiment de l'animal, et le plonge dans l'anxiété. L'animal fait ainsi l'expérience de son possible anéantissement qu'il ressent avec « effroi », selon Hans Jonas³. C'est en ce sens que Jonas voit dans la souffrance un sentiment inhérent à l'existence animale, souffrance au cœur de laquelle se tiennent le manque et la peur ; la douleur n'étant, selon lui, qu'un point affectant occasionnellement le corps, pouvant accompagner la souffrance, mais n'atteignant pas le plan d'une disposition fondamentale. Que la vie de l'animal soit, selon les termes de Jonas, « agitée et anxieuse » provient de l'état d'émotion qui accompagne une vie toujours incertaine quant à la réussite de ses entreprises, une vie condamnée à se tenir dans la séparation d'avec soi du fait du différer du désir ; c'est ce qui fait de l'animal « essentiellement un être passionné » (*Ibid.*, p. 117).

En tant qu'organisme vivant pris dans le conflit avec la nature inorganique, « la maladie originaire et le germe inné de mort » représentent l'inadéquation de l'animal à l'universel. La maladie qui affecte son unité, même s'il la surmonte, signe cette inadéquation qui ne porte pas seulement atteinte à sa singularité, mais manifeste la condition à laquelle, en tant qu'organisme vivant, l'animal est soumis. L'existence de l'animal est en soi une existence finie. Il convient d'insister sur cette dimension, dont on ne saurait parler aussi nettement s'agissant de la plante. La mesure du temps est donnée à l'animal dans la finitude de son existence – quand bien même il n'en a pas le concept. L'inquiétude qui est liée à cette finitude fondamentale n'est pas nécessairement le produit du *se-savoir-fini*, et il convient de laisser une place à un sentiment de la finitude qui n'en passe pas par la représentation abstraite de la mort. « Être en vie, écrit Hannah Arendt, signifie occuper un monde qui précédait votre arrivée et survivra à votre départ. Sur le plan de la vie pure et simple, apparition et disparition, dans leur succession, constituent les événements primordiaux qui délimitent le temps, l'intervalle entre la vie et la mort. Le nombre limité d'années imparti à tout être vivant détermine non seulement la durée de sa vie, mais aussi sa façon de vivre le temps ; il fournit le prototype caché de toute mesure du temps⁴ ». En termes hégéliens, la mort de l'animal provient de la contradiction où il se trouve d'être, en tant que genre, l'universel, et d'exister cependant comme être singulier. C'est à la « puissance de ce dernier [du genre] » que l'animal succombe, car si le vivant se médiatise avec lui-même dans le processus de la reproduction pour dépasser son immédiateté, il y retombe toujours, signant ainsi le mauvais infini auquel il est voué. En pensant la maladie de l'individu comme le conflit des organes avec un *aliud* extérieur vis-à-vis duquel l'organisme tout entier doit mettre en action sa propre

³ *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique* [1966], traduit de l'anglais par Danielle Lories, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 118.

⁴ *La Vie de l'esprit I. La pensée* [1971], traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, Paris, Puf, 5ème édition, 2000, p. 35.

force, échappant ainsi à la limitation dans laquelle la maladie veut l'enfermer, Hegel continue d'affirmer la non-naturalité de la vie animale : des forces s'affrontent pour l'affirmation de soi. La maladie n'est pas affaire de purs processus chimiques ou mécaniques, et le remède ne consiste pas à rendre plus fort ou plus faible.

Forme close et forme ouverte

On trouve déjà dans la thèse aristotélicienne la conviction selon laquelle l'existence animale doit ce qu'elle a d'essentiel à un principe différent de celui qui régit l'être et l'agir de la plante, puisque l'âme sensitive est propre à l'animal, tandis que la végétative suffit à rendre compte de l'activité végétale. À l'aide de notions élaborées par Helmuth Plessner et loin des présupposés métaphysiques qui saturent, selon lui, les sciences de la vie, Frederik Buytendijk cherche à dégager la spécificité de la vie animale. Ce faisant, il se détourne de la hiérarchie qui évalue les fonctions du vivant au regard de leur proximité avec les manifestations humaines, au profit du rapport spécifique que les plantes, les animaux et les hommes entretiennent chaque fois avec leur environnement. H. Plessner distingue en effet les modes de vie végétale et animale de la manière suivante : il appelle ouverte la « forme qui insère *immédiatement* l'organisme, en toutes ses manifestations vitales, dans son milieu, et en fait un élément dépourvu d'autonomie à l'égard de la biosphère corrélative qui lui correspond » ; close est celle qui insère « *indirectement* l'organisme, en toutes ses manifestations vitales, dans son milieu, et en fait un élément autonome de la biosphère correspondante⁵ ». La forme close est propre à l'animal. Cela signifie qu'ici l'être s'exprime par une différenciation aussi nette que possible à l'égard de son environnement, ou encore que la relation qu'il entretient avec lui est indirecte, et c'est avec son corps qu'il effectue cette relation. Aussi se tiendrait-il à l'égard de son corps dans l'ambiguïté d'avoir et d'être son corps, et F. Buytendijk forge pour exprimer cette idée la notion de « *corporité animée* » (*Ibid.*, p. 338). Il évoque ainsi le fait que l'animal, être psycho-corporel engagé dans le monde, n'est ni un en soi ni un pour soi, mais l'un et l'autre à la fois. Les animaux, au contraire des végétaux, peuvent à tout moment quitter le lieu où ils se trouvent grâce à un corps qui n'y est point ancré. Ce lien médiat avec l'environnement confère à l'organisme animal « un quant-à-soi plus grand que celui de la plante », d'une part, « une authentique indépendance, c'est-à-dire une position à l'égard de soi-même qui représente toujours pour lui une base nouvelle d'existence » (*Ibid.*, p. 21), d'autre part. Dans le sillage de cette thèse, on comprend de voir Buytendijk nier que le milieu de l'animal consiste en stimuli ; ce milieu semble fait de « choses », qui ne sont pas à entendre comme de simples excitants physiques, et l'on trouve l'idée d'un laisser-être les choses qui ne sont ni indifférentes ni vitales pour l'animal. Rien que l'animal cherche à

⁵ Cité par Frederik J. J. Buytendijk in *Traité de psychologie animale* [1952], traduit du néerlandais, Paris, Puf, 1952 p. 21.

s'approprier, mais un pur plaisir d'être avec, d'être à côté... Dans une certaine mesure, l'animal supérieur perçoit les relations objectives des choses : il voit que quelque chose tombe, il voit où cette chose tombe, etc., opérations qui ne sont pas forcément assimilables à une perception de causalité. Buytendijk, abordant le rivage des questions cognitives que nous laissons délibérément de côté dans cet exposé, parle pour les animaux de « l'ombre de la connaissance » (*Ibid.*, p. 112 et suiv.).

Aller quelque part, choisir sa place

L'opposition entre la forme close et la forme ouverte prend sens loin de la hiérarchie proposée par la biologie traditionnelle ; on peut déceler cette opposition au sein du monde animal lui-même de la manière suivante. Plus l'animal s'éloigne de la forme végétale ouverte, plus il s'écarte de l'immédiate corrélation avec le monde extérieur, plus il manifeste son autonomie, son indépendance à l'égard du milieu. L'animal est quelque part parce qu'il *va* quelque part, et ce quelque part est à comprendre d'un point de vue dynamique, qui engage une liberté, et non statique comme cela est le cas pour la plante. C'est en effet en un sens statique que l'on dit que la plante *est* quelque part ; elle est là, certes, mais sans avoir choisi son lieu. C'est dans le fait de *rester soi-même malgré ce perpétuel changement* que se tient aux yeux de Buytendijk l'accomplissement de la vie animale. On voit combien la question du centre, et pour mieux dire, du soi est décisive. L'existence individuelle est caractérisée par la clôture : le soi se tient en lui-même, il ne se dissout pas dans le milieu. Au caractère clos de l'animalité, exprimé par le détachement (au sens littéral du terme) à l'égard du sol et par le mouvement spontané, répond la diversité des relations avec l'environnement extérieur, ou pour mieux dire le monde. Le fait d'être livré à l'extériorité engendre chez l'animal un sentiment d'inquiétude : plus grande est la clôture, plus étendu le champ des possibles, plus grande l'inquiétude. C'est bien la liberté qui s'ouvre devant les animaux, l'indétermination, l'immensité des possibles, le toujours nouveau départ, la contrainte de choisir une direction de déploiement plutôt qu'une autre. On comprend donc pourquoi le terme d'existence se substitue alors à celui de vie, auquel s'attache traditionnellement des lois, éventuellement spécifiques au regard de celles qui régissent la matière inerte, mais qui, en tant que lois, expriment en tout cas le carcan de la répétition. Avec l'émergence du système nerveux et de l'intégration de l'activité musculaire, le mouvement s'émancipe des forces passives. Il devient autonome et spontané. L'idée d'un *se tenir soi-même en sa propre puissance* se fait alors jour chez l'animal. Avoir des yeux capables de percevoir des objets lointains implique une optique braquée sur l'avenir : la perception est une relation au temps et à l'espace. La structure ainsi esquissée permet aux animaux d'affirmer une individualité, une singularité, que l'homme apprend du reste à distinguer à force de les côtoyer. Cela est particulièrement vrai des animaux vertébrés, à propos desquels Buytendijk parle de « pseudo-personnalité » (*Ibid.*, p. 73). Sa proximité avec l'anthropologie

philosophique de Max Scheler en particulier apparaît dans le souci qu'il a d'appréhender la spécificité d'une manière d'être au monde à partir des éléments anatomiques et de tout ce qui relève du champ empirique. Le système nerveux, le squelette, la main des anthropoïdes retiennent en ce sens son attention pour s'interroger sur des formes d'existence propres à telle et telle espèce animale, mais aussi à tel ou tel individu animal.

Le propre de la vie animale tient donc selon lui dans le mouvement spontané, la corrélation médiate et l'automation (intégration de l'activité musculaire par le système nerveux). C'est par une conceptualisation assez proche que Hans Jonas appréhende les choses puisque la motricité, la perception et l'émotion constituent selon lui les trois fractures par lesquelles la vie animale se distingue de la vie végétale. Ces éléments rendent possible une relation dialectique au monde, bien différente du rapport d'immanence que la plante entretient avec son milieu. Ces éléments rendent du même coup possible l'ouverture d'un monde, et non plus d'un simple milieu. Ces éléments manifestent, chacun à sa façon, le « principe de médiateté » par lequel la vie animale s'exprime : elle fait l'épreuve de la scission entre le soi et le monde. « Cette médiateté de l'action vitale par le mouvement externe est la marque distinctive de l'animalité », note Hans Jonas dans *Le Phénomène de la vie*, elle « crée l'individu isolé se mesurant au monde ». Si le lien qui unit la motricité à la perception, mis en évidence depuis Aristote, est bien connu, il reste à examiner celui qui rattache, dans un principe commun, ces deux facultés à l'émotion. L'apparition de la perception et du mouvement « ouvre un chapitre majeur dans l'histoire de la liberté » dont les premières traces sont visibles dans la « substance métabolisante⁶ ». La relation à l'espace et au temps est modifiée par la motricité. Jonas montre que grâce au déplacement à la fois libre – il s'agit d'un mouvement volontaire d'exploration du monde – et par ailleurs contraint – le mouvement répond dans certains cas à la satisfaction des besoins vitaux –, la liberté franchit un pas décisif.

Désirer quelque chose, avoir besoin de quelque chose

H. Jonas opère une distinction entre l'appétit, qui se tient au plus près de ce qu'il nomme le « désir préanimal des choses vivantes en général » et en quoi se manifeste la préoccupation fondamentale de la vie à se perpétuer par le soin qu'elle met à entretenir son processus métabolique, et le désir propre à la vie médiate. Ce qui sépare l'appétit du désir consiste dans l'interposition de la distance entre ce dernier et son objet. L'atteinte du but se trouve soumise à l'endurance et à la patience ; elle est suspendue au succès de l'effort, enserrée dans le temps de l'attente. Au-delà de la pure dépendance qu'il est pour les plantes, l'espace devient pour les animaux un

⁶ *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique* [1966], traduit de l'anglais par Danielle Lories, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, respectivement p. 113, 116 et 111.

champ de liberté. Les mouvements spontanés des animaux s'accompagnent d'une perception à distance, leur déplacement est tendu vers un but dont l'atteinte est toujours incertaine.

L'opposition entre le désir et le besoin a souvent une valeur plus opératoire que réelle, mais elle permet ici de spécifier les différences qui séparent les catégories du végétal et de l'animal. Car la rupture ontologique majeure se tient peut-être – et c'est la thèse que je souhaite soutenir – entre le végétal et l'animal et non entre l'animal et l'humain. Pour les végétaux, le milieu est l'environnement immédiat avec lequel ont lieu les échanges chimiques du métabolisme ; c'est une situation de contiguïté matérielle qui instaure et signifie une continuité dans un processus d'échange qui ne laisse pas encore place au désir, ce différé du besoin. Cet à venir de la satisfaction, son caractère « non encore à portée de la main » qualifie le désir, tandis que le donné d'une satisfaction nécessairement différée est la condition de possibilité du désir. En désirant ce qui est encore à venir, l'animal fait exister quelque chose sur le mode du pas encore. Il a, ce faisant, rapport au non-être. En ce sens, le désir fait figure d'analogon du langage, en tant qu'il rend présent ce qui est absent. La vie animale est médiante de multiples manières, et cette médiété, en accroissant le champ des possibles et en élargissant la marge d'indétermination de l'action, entraîne un surplus d'obstacles dans la tension vers les buts. Le différer qui s'introduit entre le sujet et l'objet qu'il vise caractérise donc l'entrée du désir dans le monde vivant.

Hegel ajoute une dimension plus haute au désir animal, en ne le plaçant pas seulement dans le différé du but, mais dans une forme particulière que l'individu a de laisser-être les choses sans être cependant indifférent à elles. Dans son rapport à l'extériorité, l'animal n'a pas seulement une relation d'appropriation et d'anéantissement des choses (comme dans l'acte de prédation et de consommation par exemple). Il laisse aussi subsister librement ce qui est autre, mais sans y demeurer indifférent. Hegel voit dans ce mode de laisser-être ce qui est autre sans y être indifférent un « comportement délibéré du désir animal » ; dans cette attitude délibérée à l'égard des choses, l'animal éprouve une satisfaction intérieure « tout en étant modifié par autre chose », et ce type de satisfaction, inouïe dans la nature végétale, « fonde précisément le Rapport théorique ». Le pur plaisir de savoir existerait donc, quoique faiblement encore, dans le monde animal. Hegel distingue parfaitement la satisfaction procurée par l'apaisement de la faim et de la soif d'un autre type de satisfaction, celle par laquelle c'est lui-même – son Soi – que l'animal satisfait, et non sa pure vie physiologique ; cette satisfaction-là, il ne l'obtient qu'en rendant l'extérieur « conforme à lui-même », c'est-à-dire en trouvant ou en ménageant autour de lui un environnement qui lui permet de jouir de lui-même.

Avoir une voix

Hegel associe au libre déplacement de l'animal le fait qu'il ait une voix. Dans cette voix s'exprime en effet, dans l'espace et dans le temps, une subjectivité libre.

Cette voix est un « haut privilège⁷ » de l'animal, et cette voix n'est en rien un simple signe naturel renvoyant à une réalité extérieure. Par elle, l'animal extériorise ses sensations et son sentiment de soi. Cette voix n'a rien à voir avec une quelconque expression mécanique de type cartésien ; elle se fait l'écho de l'ipséité de l'animal, de son Soi, de l'intériorité qui l'habite, et non point seulement des éléments extérieurs qui peuvent l'affecter. Si les métaux ont un son, ils n'ont point encore de voix, dit Hegel, en tant que celle-ci est le « mécanisme devenu spirituel » (*Ibid.*, Add., p. 640) qui s'exprime de manière autonome. Le métal a en effet besoin d'être frappé, sollicité d'une manière ou d'une autre, pour résonner, tandis que l'animal, si l'on peut dire, « résonne de lui-même » : il manifeste ainsi sa subjectivité, il se fait connaître « comme cet être plein d'âme, en tant qu'il tremble dans lui-même et qu'il fait trembler l'air » (*Ibid.*). Car il faut de l'air pour que la voix tremble ; la vie aquatique prive les poissons de voix. Et l'on ne saurait laisser dans l'ombre la portée que Hegel lui confère, si « la voix est ce qu'il y a de plus proche de la pensée, car, ici, la subjectivité pure devient objective », elle est « le pur Soi qui se pose comme un universel, qui exprime douleur, désir, joie, contentement » (*Ibid.*, resp. pp. 641 et 690). Si presque tous les animaux ont de la voix, celle-ci atteint aux yeux de Hegel un degré de spiritualité particulièrement élevé chez les oiseaux. Si tous les animaux émettent des sons vocaux sous le poids de la douleur et du besoin non assouvi ou sous l'effet de la satiété et du plaisir – « le cheval hennit lorsqu'il va à la bataille ; les insectes bourdonnent ; les chats, quand cela va bien pour eux, ronronnent » –, rien de tout cela n'est véritablement comparable au « geste théorétique de l'oiseau qui chante » (*Ibid.*, p. 640), c'est-à-dire qui s'adonne au pur plaisir de chanter. Le chant de l'oiseau représente, relativement au fait que les animaux ont en général une voix, un mode plus élevé de cette capacité. « Les oiseaux, principalement, vont jusqu'à cette jouissance de soi enjouée : la voix n'est pas, chez eux, une simple annonce du besoin, elle n'est aucunement un simple cri, mais le chant est l'extériorisation sans désir, dont l'ultime détermination est la jouissance immédiate de soi-même » (*Ibid.*, p. 690). Hegel s'éloigne ici de la tradition occidentale qui situe l'origine du langage dans le signe et non dans la voix, et pour mieux dire dans la suppression de la voix. L'animal s'expose dans sa voix, et seul un être sentant peut exprimer l'intériorité de ses sentiments. Parce qu'elle exprime l'intériorité du Soi, la voix se fait encore entendre lorsque l'animal succombe sous les coups d'une mort violente. Elle exprime alors, poursuit Hegel, le moment de la suppression et l'anéantissement de son Soi, le sentiment qu'a l'animal de sa propre disparition.

Buytendijk, dont la compréhension de l'existence animale est à bien des égards en rupture avec la tradition, ne l'est pas véritablement pour ce qui concerne le langage. Il ne voit point dans ce qu'il nomme « la production émotionnelle de sons » par les animaux quelque chose comme le moment initial du langage humain ; il n'y a selon lui « pas de naissance de la parole, pas plus dans la préhistoire de l'humanité

⁷ Hegel, *Encyclopédie..., Philosophie de la nature, op. cit.*, Additions, p. 640.

que dans la vie de l'enfant. La parole n'a pas d'origine, elle est origine (*Ursprung*)⁸ ». La parole humaine est en elle-même un saut, elle naît d'un coup, sans préalable, et les sons émis par les nouveau-nés ne constituent pas un pré-langage. Aussi les sons proférés par les animaux semblent-ils ici classiquement pensés en fonction de leur rôle utilitaire : ils se rapportent chacun à une situation. On trouve dans la pensée de Buytendijk à la fois une approche traditionnelle de la « vocalisation et [du] "langage" des animaux » – tel est le titre d'un chapitre de son *Traité de psychologie animale* (*op. cit.*) – et une analyse phénoménologique de la voix animale comme manifestation de l'émotion. La question du langage animal requiert selon lui une grande subtilité conceptuelle. S'il compare les vocalisations des animaux aux balbutiements du langage humain, c'est pour dégager la spécificité des modes d'échange entre les animaux et non pour en faire un « sous-langage ». Il convient selon lui de se demander comment on peut rendre compte des caractéristiques dynamiques des sons émis par les animaux. Le son est, en tant que moyen de communication, doué d'une valeur exceptionnelle du fait de sa capacité de propagation – il pénètre et sature plus les substances que la lumière ou l'odeur – et du caractère presque illimité de son échelle qualitative. Il note à son tour le lien, essentiel, entre la respiration et la voix, ce qui les ajointe intimement à l'émotion ; tant il est vrai que la gamme des sentiments et des émotions imprime la respiration. De ce fait, « la voix doit manifester l'affectivité » (*Traité de psychologie.....*, p. 232). Le chant des oiseaux occupe, tout comme chez Hegel, une place particulière : l'oiseau, écrit Buytendijk, joue avec le son, son chant « n'est pas un acte utile, délibérément effectué en vue d'un but, bien qu'il puisse, comme la splendeur de la polychromie, acquérir ultérieurement, parfois, dans la vie de ces bêtes, une signification finaliste » (*Ibid.*, p. 238). Tout comme le jeu, le chant n'est pas d'abord motivé par des raisons d'utilité ou de finalité. Le chant serait pour l'oiseau une manière de célébrer la vie ; il est ce par quoi, avant tout autre trait, la vie a « cette tendance à l'expansion, propre à toute forme de vie, et qui, dans le monde animal, s'exprime comme impulsion primitive primordiale, par rapport à l'auto-locomotion, au mouvement spontané » (*Ibid.*, p. 239). Buytendijk voit dans ce jeu vocal animal une correspondance avec la manière dont l'enfant s'amuse d'abord à répéter des sons : « L'enfant inaugure son gazouillis, non pas à la suite d'affects, mais dans le silence [...] cette genèse du langage infantile chez l'homme importe fort à la compréhension du langage animal ». Les babils et les bavardages des oiseaux seraient donc selon lui analogues aux monologues de l'enfant ; l'émission sonore affective est, dit-il, le « prodrome d'une parole » (*Ibid.*, resp. pp. 233 et 238).

C'est contre cette tradition que Jacques Derrida élabore, dans *De la grammatologie*, un nouveau concept de trace, pourfendeur d'une telle opposition. Aussi ne pourrait-on, même avec le langage, procéder à la coupe par laquelle la tradition renvoie dos-à-dos l'homme à l'animal, car la marque en général (trace,

⁸ F. Buytendijk, *L'homme et l'animal. Traité de psychologie comparée* [1958], traduit de l'allemand par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1965, p. 120.

itérabilité) sans lesquelles il n'y aurait pas de langage ne sont pas seulement humaines. Aussi original que soit le langage humain, il ne permet pas de couper, de trancher d'un coup. Les difficultés commencent, écrit Derrida, dès lors que l'on accorde aux animaux l'aptitude à s'affecter soi-même, à marquer le monde de ses traces, à « s'autobiograparapher » ; or, nul n'a jamais refusé à l'animal « ce pouvoir de se tracer, de se tracer ou retracer un chemin de soi », même si tous lui ont refusé « le pouvoir de transformer ces traces en langage verbal⁹ » – moment assimilé à celui du pouvoir d'effacer ces traces pour en faire un questionner et un répondre sur le mode discursif. La tradition se méprend encore si elle fait de la trace un faux-semblant du langage ; comme la voix animale telle que Hegel la pense, la trace est une exposition de soi qui ne puise pas aux mêmes sources que le langage humain et qui n'a pas les mêmes visées que lui, sans quoi l'on reste tributaire d'une conception qui fait des animaux la lumière pâle de ce dont l'humain est le plein soleil.

Florence Burgat

Directeur de recherche en philosophie
(Inra-Ritme/Université de ParisI-ExeCo)

⁹ Jacques Derrida, « L'animal que donc je suis » in *L'Animal autobiographique*, Paris, Galilée, 1999, p. 300.