

Les Romains riaient-ils ?

Je dois dire combien je suis honorée (et, pour être honnête, légèrement impressionnée) de me trouver parmi vous ce soir. Pour moi, comme pour tant d'étudiants de Cambridge des années 1970, la vie et l'œuvre de Marc Bloch ont été une source d'inspiration. Lorsque je repense à ces années-là, je me souviens que nous sentions qu'il nous avait livré un exemple précieux. Il nous avait montré non seulement comment faire de l'histoire mais aussi pourquoi le passé méritait qu'on lui portât quelque intérêt. Reprenons les mots de François Furet qui, introduisant la première des Conférences Marc-Bloch en 1979, déclarait : « Une institution académique [...] n'a pas seulement pour fonction de faire avancer le savoir. Elle existe aussi pour défendre les valeurs. Or, la vie de Marc Bloch offre ce double exemple. »

Mes camarades et moi ne l'aurions pas exprimé de manière aussi élégante, mais les mots de Furet traduisent bien le sentiment qui nous habitait, même lorsque nous étions pris par des tâches bien plus ordinaires, comme finir notre thèse ou chercher un poste.

J'espère que quelque chose de l'esprit de Bloch transparaîtra ce soir – même si je vais me concentrer sur l'Antiquité (comme Gustave Bloch, le père de Marc, qui fut lui-même un grand historien de Rome, mais qui n'aurait peut-être pas pensé que le rire pût être un sujet central de l'histoire ancienne).

Je voudrais commencer par vous conduire à Rome, en 192 après Jésus Christ, et plus précisément au Colisée, où se déroulait alors une extravagante série de jeux commandés par l'empereur Commode. Plusieurs de ces événements offrirent à l'empereur le premier rôle, à la fois en tant que gladiateur et en tant que chasseur de bêtes sauvages. On prétend qu'en une seule journée il tua une centaine d'ours, « lançant des javalots sur eux depuis la balustrade tout autour de l'arène » (« faisant ainsi preuve de précision plutôt que de courage », comme le fit remarquer un critique romain avec ironie) ; d'autres jours, ses victimes animales étaient conduites devant lui sur le sol de l'arène, mais dûment prises dans des rets. Ces scènes ne sont pas très différentes de celles que Ridley Scott a reproduites avec brio dans son film *Gladiator*.

Mais il se produisit au cours de ces spectacles un incident apparemment trivial, mais qui m'intéresse particulièrement. Il est rapporté par un témoin oculaire, le sénateur et historien romain Dion Cassius dans son *Histoire* de la période, rédigée en grec. Selon le récit de Dion, l'empereur, qui venait de tuer quelques autruches, se saisit de cette occasion pour effrayer Dion et les autres sénateurs – qui, suivant le protocole, étaient assis au premier rang – en faisant mine de les menacer de mort.

Voici comment Dion décrit la scène. Il s'agit du récit à la première personne d'un rire et de ce qui l'a provoqué – soit l'un des rares témoignages de ce genre que nous ait laissés le monde romain :

« L'empereur fit un geste qui ne laissait aucun doute sur notre mise à mort prochaine. Après avoir tué une autruche et lui avoir coupé la tête, il s'avança vers l'endroit où nous étions assis. Tenant cette tête dans sa main gauche, tandis que de la droite il brandissait l'épée ensanglantée, sans un mot, il remua la tête en ricanant – comme pour nous montrer qu'il pourrait bien nous infliger le même sort. Quelques-uns, à cette vue, s'étaient aussitôt mis à rire de lui (car c'est bien le rire, et non la crainte, que son geste nous inspira). Ils auraient été tués d'un coup d'épée, si je n'avais moi-même mis dans ma bouche et mâché des feuilles de laurier tirées de ma couronne et conseillé à ceux qui étaient assis près de moi de faire de même, afin que par le mouvement continu de nos bouches nous puissions dissimuler le fait que nous riions. »

À première vue, cette histoire semble apporter une réponse simple à la question posée par mon titre : les Romains riaient-ils ? Oui, ils riaient ! Et même lorsqu'ils ne le voulaient pas. Jacques Le Goff un jour a fait remarquer en passant que les Romains ne souriaient pas. Il

n'entendait pas par là que la bouche des Romains ne pouvait pas s'incurver vers le haut par un mouvement que nous identifions comme un sourire, mais que le sourire n'avait pas alors la signification que nous pouvons lui prêter. Sourire ne faisait pas partie du langage culturel des Romains. L'anecdote racontée par Dion nous suggère, au contraire, que non seulement les Romains riaient au sens le plus simple, mais qu'ils étaient en mesure de décrire l'expérience du rire d'une façon qui coïncide avec la nôtre. Ainsi, grande est la tentation de voir dans cette histoire une de ces rares occasions où nous pouvons nous persuader de l'existence d'un lien presque physique entre les Romains et nous. Après tout, qui n'a jamais vécu ce qui est arrivé à Dion ? Qui n'a jamais été forcé, un jour, de mordre l'équivalent actuel de la feuille de laurier – ses propres lèvres ou un bonbon – pour ne pas éclater de rire à un moment où c'eût été totalement déplacé, voire dangereux ?

But let's not jump to conclusions. Car, si nous réfléchissons un peu plus avant, l'anecdote de Dion révèle également une certaine complexité du rire romain, sur laquelle je voudrais me pencher avec vous. Dans l'histoire de ce rire, il y a bien plus que le simple témoignage d'un jeune homme qui eut la présence d'esprit d'étouffer son rire, et de sauver sa peau en mâchant des feuilles de laurier. (Car si vous avez écouté le récit de Dion avec attention, il ne vous aura pas échappé qu'il n'a pas exactement mordu sa feuille de laurier pour ne pas rire, comme nous le ferions aujourd'hui, mais qu'il l'a mâchée pour déguiser la mimique hilare de son visage.)

Pourquoi, donc, Dion riait-il ? D'un certain point de vue, on pourrait voir son éclat de rire à demi-étouffé comme un acte de résistance face à la tyrannie de Commode. De fait, nombreux sont les théoriciens modernes qui ont présenté le rire comme une « force incontrôlable » et comme le « lieu de la résistance populaire au pouvoir totalitaire ». Vu sous cet angle, le rire de Dion apparaît comme une arme spontanée et puissante dans le face à face entre un autocrate odieux et un sénat apparemment abattu. Non seulement, ce rire était en lui-même une expression d'opposition, mais il contribuait à montrer Commode sous un jour ridicule et à le diminuer.

Mais ce n'est là qu'une lecture incomplète de la scène. Car le rire peut être une arme non seulement contre le pouvoir régnant, mais aussi du pouvoir lui-même. Et, dans cette histoire, l'empereur rit lui aussi en brandissant la tête de l'autruche devant les sénateurs : il « ricana ». Le terme choisi par Dion ici – en grec, *seseros* – est difficile à traduire. Il signifie littéralement « entrouvrir les lèvres », et peut parfois avoir une signification amicale mais le plus souvent, comme s'est sans doute le cas ici, il revêt un sens menaçant. Il ne fait guère de doute que l'expression du visage de l'empereur doit être distinguée du simple « rire » de Dion. Cependant le rire, ou, pour être plus précis, les expressions qui appartiennent au spectre du rire se manifestent des deux côtés de cette rencontre. Je reviendrai dans un instant sur le rôle important que le rire a pu jouer pour exprimer les relations entre l'empereur et ses sujets dans la Rome antique.

Mais, pour l'heure, reste une question épineuse : de quoi au juste Dion riait-il ? Pourquoi le spectacle de l'empereur brandissant la tête d'autruche a-t-il poussé le sénateur à attraper sa couronne de laurier ? Était-ce, comme Dion le laisse entendre, que l'aspect de l'empereur dans son costume de gladiateur et décapitant fièrement un volatile disgracieux affublé du cou le plus niais de la création, ne pouvait manquer de paraître ridicule, quelle que fût la menace qu'il exprimait ? Ou bien, le rire fut-il provoqué par la terreur du moment – ce que nous appellerions un rire nerveux –, et n'aurait que peu de chose ou rien à voir avec le comique de la scène ?

Les questions de ce genre ne sont pas de simples énigmes destinées à piquer notre curiosité ; et l'on ne doit pas chercher à leur imposer une solution unique. Ce sont des dilemmes interprétatifs qui se trouvent au cœur du phénomène du rire, aussi bien ancien que moderne. Lorsque nous faisons l'histoire des religions, nous admettons que l'« exégèse » est un élément central du rituel, et pas seulement un commentaire au second degré sur ce rituel. De même, les questions que se posent les Romains sur le rire, l'interprétation qu'ils en font,

font partie intégrante du phénomène. En d'autres termes, l'« exégèse » du rire ne peut être séparée du rire lui-même. En outre, les réponses à la question « Qu'est-ce qui vous fait rire ? » sont toujours ambiguës, provisoires et lourdes de sens. Le genre de réponse que Dion aurait pu donner à un sbire de l'empereur qui l'aurait surpris à rire (« Je riais seulement d'une blague que mon voisin vient de me raconter ») est inévitablement bien différent de la lecture triomphaliste et rétrospective qu'il nous livre dans son *Histoire*, rédigée plus tard et bien en sûreté, dans son bureau. Ici, la vision de Dion – c'est-à-dire qu'il a trouvé le comportement de l'empereur risible – ridiculise Commode dans le même temps qu'il l'accuse. L'auteur se pose ainsi comme un observateur froid et ingénieux, qui n'est pas dupe du cirque cruel mais vain de l'empereur. Tel est, en fait, le sens de cette histoire drôle.

Ce qui précède revient à dire que, pour les historiens, le rire est un phénomène discursif. Au cours d'une conférence donnée en 1977, Keith Thomas a dit qu'il voulait « continuer à lire des sources historiques jusqu'à parvenir à entendre des gens non seulement parler mais également rire » car, selon lui, cela reviendrait « à mieux comprendre le changement des sensibilités humaines ». C'est une idée fort séduisante, j'en conviens, mais il va de soi qu'il s'agit d'un phantasme. Il nous est impossible d'entendre les Romains rire. Ce qui, pour nous, s'en rapproche le plus c'est de pouvoir observer les Romains qui décrivent le rire et s'interrogent sur sa nature.

Mais avançons dans notre réflexion. Je suis certaine que je n'ai pas besoin de souligner ici combien la théorie du rire fait débat. Des approches philosophiques, biologiques, psychanalytiques et culturelles se sont violemment affrontées pendant des décennies, voire des siècles. De fait, les « théories » du rire ont été si nombreuses qu'elles ont fait l'objet de classifications de second degré. Nombre de livres consacrés à tous les aspects du rire, du passé comme du présent, commencent le plus souvent par un chapitre obligé sur « les trois théories de base » du rire. Très brièvement résumées, il s'agit d'abord de ce qu'on appelle la théorie de la « supériorité », renvoyant en particulier à Aristote et à Thomas Hobbes – qui voient tout rire comme une forme de dérision ; ensuite, la théorie de l'« incongruité », qui considère le rire comme une réaction à un phénomène illogique ou incongru (c'est ainsi qu'on classe la pensée de Bergson) ; enfin, la théorie du « soulagement » associée à Freud, qui voit le rire comme une forme de libération – sans que l'on ait jamais su au juste ce qui se trouve ainsi libéré, ni comment l'énergie psychique qui semble être à l'origine de toute cette affaire se traduit physiquement par le soulèvement du diaphragme qui produit le rire.

Vous serez soulagés de savoir que je n'ai pas l'intention, ce soir, de m'étendre sur les mérites respectifs de ces différentes approches. Au contraire, je vais mettre cartes sur table, et vous avouer que je ne crois pas qu'il existe de théorie totale du rire qui soit satisfaisante. Nombreuses sont les théories qui produisent des observations intéressantes à propos du rire, mais plus une approche théorique essaie de saisir et d'expliquer toutes les manifestations du rire – qu'elles soient produites par des chatouilles ou par un calembour bien senti – plus la tâche devient impossible à atteindre. Cela tient pour une part au fait que ces théories exigent, afin de pouvoir théoriser, que nous suspendions notre connaissance vécue du rire. Elles nous demandent, par exemple, de faire semblant de croire que le rire est toujours un éclat incontrôlable. Mais, en réalité, nous savons bien que, dans la plupart des cas, non seulement le rire quotidien est contrôlable (si quelqu'un vous dit « Arrête de rire ! », en général vous vous arrêtez net) –, mais aussi que le rire est une réaction sociale. Tous ceux d'entre vous qui ont élevé de jeunes enfants auront passé de longues heures à leur apprendre quand rire et quand ne surtout pas rire : rire des clowns, c'est bien, c'est même ce qu'on attend de vous... mais rire de quelqu'un qui a une particularité physique, ou de quelqu'un qui tombe dans la rue, c'est mal. Il en va de même pour les chatouilles qui sont présentées, plus qu'aucune autre forme de rire, comme une

réaction réflexe ; mais qui contiennent, elles aussi, des éléments sociaux et appris. En effet, il est plus ou moins impossible de se chatouiller soi-même et les zones principales de chatouille ne sont pas les mêmes dans chaque culture. Lorsque Aristote essaie de penser aux parties les plus chatouilleuses du corps, il songe aux lèvres, et non pas à la plante des pieds.

Tout cela signifie bien sûr que – quelle que soit la dimension physiologique – nous pouvons et nous devons replacer le rire et ses mécanismes dans leur contexte historique (et c'est ce que je vais faire à propos de la Rome antique pendant le reste de cette conférence). Je ne cherche nullement ici à suggérer qu'il existerait *une* histoire du rire au singulier – pas plus qu'il n'existe une théorie du rire. Les études qui présentent l'histoire du rire moderne comme le triste passage du monde riant du carnaval de Bakhtine au monde hautement réglé, peu riant, ou *infragélique* du XVIII^e siècle, me semblent peu convaincantes. (J'en suis venue à me demander si le carnaval de Bakhtine, célébré pour son caractère cru – avec son insistance sur ce qui se passe en-dessous de la ceinture –, n'était pas un phantasme nostalgique particulièrement séduisant, pour des raisons évidentes, pour des générations d'universitaires austères et coincés. Et, sans rien nier de ses mérites, je tiens Bakhtine pour personnellement responsable de nous avoir convaincus que les fêtes romaines, plutôt décentes, des Saturnales étaient une sorte de grossier tapage carnavalesque.)

Mais, s'il est impossible d'écrire une histoire du rire, je voudrais à présent montrer que nous pouvons néanmoins mener une réflexion historique sur le rire romain, et ceci en deux étapes. Tout d'abord, je m'attacherai à remettre en question les certitudes acquises sur le rire du monde antique. Pour être clair, il n'existe rien qui ressemble à « LA conception classique du rire », selon l'expression consacrée. Ensuite, j'essaierai de montrer comment nous pouvons commencer à situer le rire romain dans son contexte historique – et comment utiliser le rire romain, ou le discours sur le rire, pour éclairer d'autres aspects de la culture romaine. (Je me pencherai sur les relations entre l'empereur et ses sujets et sur la frontière dangereusement ténue qui sépare l'homme de l'animal.) Je finirai par quelques réflexions sur la proximité réelle que l'on peut établir entre le rire romain et le nôtre. Pouvons-nous réellement rire avec les Romains ? Ou faisons-nous seulement semblant ?

Lorsque les historiens de notre époque évoquent « LA conception classique du rire », ils pensent deux choses : d'abord que le rire est toujours une forme de dérision ; ensuite que l'homme est le seul animal qui rie, et même que le rire est un caractère qui définit l'être humain. Ces deux propositions sont réputées venir d'Aristote, et avoir traversé comme une tradition unique les temps hellénistiques et l'antiquité romaine. En réalité, ce qui nous vient d'Aristote lui-même est beaucoup moins précis, et se trouve dispersé dans un grand nombre de ses travaux et de façon souvent peu limpide. Et c'est là que le plus célèbre des livres disparus d'Aristote vient à la rescousse. Il s'agit bien entendu de son traité *De la comédie* – second livre de la *Poétique* qui finit dans les flammes du monastère dans *Le Nom de la rose*. Et voilà, tout s'explique ! Si ce dont nous disposons de l'œuvre d'Aristote n'offre pas la théorie cohérente sur le rire que nous avons été conduits à attendre d'elle, c'est tout simplement parce qu'elle a été entièrement développée dans le traité que nous avons perdu !

À la fin des fins, cette position est invérifiable, cela va sans dire. Nous n'avons pas d'indice de ce que contenait le traité *De la comédie*. Il est donc impossible de contester qu'il contenait une argumentation précise conforme au modèle de la supposée « théorie classique » et qui l'aurait justifiée. Mais c'est tout de même une approche peu plausible, qui simplifie et travestit les réflexions anciennes sur le rire dont nous disposons. Pour commencer, le point de vue d'Aristote, si l'on en juge par les quelques fragments qui nous sont restés, était moins étroitement centré sur la dérision que nous ne nous plaisions à le répéter. Dans un passage, il aborde ce que nous appellerions aujourd'hui

la « théorie de l'incongruité », et son argument le plus développé, dans l'*Éthique à Nicomaque*, emprunte une tout autre direction. Comme il le fait souvent, Aristote y présente une défense de la « voie médiane », dans le rire comme dans la plaisanterie : trop plaisanter, avance le philosophe, est le propre d'un bouffon, trop peu, le propre d'un ballot ; l'esprit de l'honnête homme se trouve entre les deux. À aucun moment Aristote ne prétend que le rire est le propre de l'homme. Dans une réflexion dangereusement circulaire sur la chatouille, il avance que « seuls les humains sont chatouilleux, tout comme ils sont les seuls êtres vivants qui rient ». Certes. Mais un commentateur juif du VI^e siècle affirme que, dans un autre livre, Aristote suggérerait que les hérons eux aussi riaient.

Qui sait quelle était sa position, à supposer qu'il en eût une ? Mais dans l'ensemble, les commentaires et théories de l'Antiquité sur le rire – du rôle du diaphragme aux raisons pour lesquelles les gens rient devant les caricatures, en passant par les herbes sympathiques qui vous font glousser -- les commentaires et théories, donc, sont beaucoup plus divers que nous ne le retenons d'ordinaire. En vérité, ce que nous considérons aujourd'hui comme LA conception classique du rire est, comme il arrive souvent en pareil cas, le choix et la réinterprétation d'un ensemble de « conceptions classiques » opérés pour la plus grande partie au Siècle des Lumières, sous le couvert du nom d'Aristote. Si vous voulez, la « conception classique du rire » est, en réalité, une invention de Thomas Hobbes plutôt que d'Aristote.

La vérité, également, c'est que l'essentiel de ce qui nous reste des débats de l'Antiquité sur le rire est romain – et non pas grec. Et même lorsque ces textes se rapportent à des sources classiques grecques, il est clair qu'il s'agit en grande partie d'un produit du monde romain. Dans son analyse de la fonction du rire dans les discours publics, Cicéron – suivant peut-être sur ce point Aristote – développe l'idée que c'est l'« incongruité » (*discrepantia* en latin) qui est la cause du rire, et il se demande aussi pourquoi les grimaces font rire les gens. (Il est également le premier, me semble-t-il, qui ait observé ce qui est devenu un lieu commun dans les études sur le rire, à savoir que rien n'est moins drôle que l'analyse d'une blague : « Je tiens pour impossible, dit-il, même pour le plus amusant des hommes, d'expliquer l'humour avec humour ».)

Au-delà, l'idée selon laquelle le rire est le propre de l'homme semble avoir été inventée par les écrivains de la période romaine, en développant l'observation d'Aristote selon laquelle l'homme est le seul animal à rire (à l'exception possible du héron). Selon Porphyre, par exemple, qui écrit au III^e siècle de notre ère, « même si un homme ne rit pas tout le temps, on dit qu'il rit non parce qu'il rirait tout le temps mais parce qu'il est dans sa nature de rire ». Pour des raisons évidentes, toutes ces idées, reprises dans les controverses de la théologie du premier christianisme, acquièrent une charge particulièrement lourde. Elles divisent les moines imaginés par Umberto Eco dans *Le Nom de la rose* : Jésus riait-il ? Nous allons voir dans un instant combien, dans la culture païenne, cette idée alimente la spéculation sur la distinction problématique entre humains et animaux.

Tout aussi importants sont les aspects sociaux que les penseurs de la période romaine ont intégrés à leur réflexion sur le rire. Plutarque, par exemple, insiste sur ce que nous pourrions appeler les « déterminations sociales » du rire. Ce dont les gens rient, souligne-t-il, dépend de la compagnie dans laquelle ils se trouvent (vous pouvez rire d'une blague avec vos amis, que vous ne pourriez pas supporter d'entendre en compagnie de votre père). Et il souligne aussi l'impact de la hiérarchie sociale sur le rire. Le succès d'une plaisanterie dépend de la personne qui la raconte : les gens riront si un homme d'origine humble plaisante sur la naissance médiocre d'un autre ; le même trait d'esprit, venant d'un aristocrate, sera tenu pour une insulte, et ainsi de suite. Ces éléments me semblent un aspect aussi important des théories classiques du rire que LA théorie classique de la dérision.

Les réflexions de Plutarque sur la hiérarchie nous conduisent vers deux thèmes que je voudrais aborder un peu plus en détail. Le premier nous ramène à l'anecdote de Dion. À Rome, le rire jouait un rôle majeur dans la médiation, la structuration et parfois même la contestation du pouvoir politique. Les empereurs pouvaient être jugés suivant la façon dont ils maniaient le rire, leur tyrannie pouvait être évaluée selon leur positionnement par rapport au rire de leurs sujets (en ce cas, le rire est entendu comme une faculté naturelle du citoyen romain, contre laquelle l'appareil du pouvoir peut mener bataille). À Rome, ceci se vérifie de différentes façons.

Nous savons bien que les tyrans, d'aujourd'hui comme d'hier, ont une fâcheuse tendance à censurer la critique satirique et les histoires drôles. On rapporte que lorsque Commode, au cours d'un autre épisode, au Colisée, avait cru que les gens riaient à ses dépens au cirque, il avait ordonné aux soldats de tuer les rieurs (on ne s'étonnera guère alors que Dion ait jugé avisé de mâcher sa feuille de laurier !). Mais les tyrans romains avaient la réputation d'exercer un contrôle plus direct encore sur le rire lui-même : pour marquer la période de deuil de sa sœur, ce fou de Caligula proclama une loi interdisant tout rire dans la cité. Pire encore, Caligula imposa le rire à ses sujets, faisant ainsi du rire une manifestation vile de son inhumanité : un jour, il obligea un homme à assister à l'exécution de son propre fils, puis insista pour que le père vînt partager son dîner cette même soirée, et là l'empereur « le força à rire et à plaisanter ». Pourquoi le père s'exécuta-t-il ?, se demande le philosophe Sénèque. La réponse est simple : le pauvre homme avait un autre fils.

À l'inverse, le propre d'un dirigeant bienveillant était sa propension à rire et à plaisanter avec ses sujets. On fit des anthologies de ces échanges entre empereurs et sujets – pour démontrer que l'empereur savait raconter des histoires drôles, mais aussi accepter d'être la cible d'une plaisanterie, et qu'il savait rire avec ses sujets. Un exemple célèbre concerne l'empereur Auguste. « Une blague un peu raide, faite par un homme de province, est bien connue » rapporte notre récit :

« Cet homme ressemblait fort à l'empereur, et lorsqu'il vint à Rome la ressemblance provoqua un intérêt général. Auguste fit chercher l'homme et, en le voyant, lui dit : "Dis-moi, jeune homme, ta mère est-elle jamais venue à Rome ? – Non", répondit l'autre et, ne voulant pas s'en tenir là, il ajouta : "Mais mon père, lui, est venu, et même souvent." »

La vertu de cet empereur est qu'il reçut l'accusation implicite d'illégitimité avec un éclat de rire.

Mais il y a plus encore. Des anecdotes de ce genre n'étaient pas seulement une façon de montrer que l'empereur était « un bon gars ». Le fait est que, dans les représentations littéraires, l'immense majorité des rencontres entre l'empereur et des sujets n'appartenant pas à l'élite est mise en scène dans le contexte de la plaisanterie. Le rire agit comme un outil de communication politique, dans deux directions. Il rend possible la communication entre les différentes strates de la hiérarchie politique, permettant des échanges badins entre les personnages les plus élevés et les sujets les plus humbles. En même temps, le rire marque la limite de la civilité du despote romain et il présente le tyran et le plaisantin subversif pour ce qu'ils sont : un dirigeant tyrannique et un sujet subversif.

Ces dynamiques sont assez proches de l'économie politique du rire que l'on observe dans d'autres autocraties. Mais le rire agissait à Rome pour ménager une autre hiérarchie – celle qui distingue, d'une manière spécifiquement romaine, les hommes du royaume des animaux. Le célèbre roman de Lucius en est une illustration parfaite. Dans cette histoire, Lucius fut par erreur transformé en âne et les aventures de ce personnage, humain enfermé dans le corps d'un animal, sont le symbole de la transgression – grotesque – de la frontière entre l'homme et la bête. Le roman a survécu sous deux formes : une version courte en grec et une autre, plus longue et mieux connue – en latin, par Apulée –, souvent citée sous le titre de *L'Âne d'or*.

La version courte dessine une frontière claire à partir du rire. Ainsi, Lucius rit avant sa transformation, puis à nouveau lorsqu'il est redevenu un homme ; mais lorsqu'il est un âne, il ne rit jamais. La présence et l'absence du rire sont, on le voit, un signe clair de son statut humain ou animal. Dès qu'il devient âne, il fait remarquer que lorsqu'il essaie de rire, il ne parvient qu'à braire. En revanche, chez Apulée, le rire agit comme un marqueur plus complexe de cet impossible et si drôle passage de l'humain à l'animal. Dans la peau d'un animal, Lucius conserve ses désirs humains – et dans un épisode, après avoir été vendu à deux cuisiniers, il provoque l'hilarité générale quand il est surpris à voler de la nourriture humaine sur une table (et en répondant "non merci" au foin qu'on lui propose). Les cuisiniers, décidés à se divertir, invitent l'âne à un véritable repas au cours duquel les convives rient du spectacle d'un animal en train de manger comme un humain (d'autant plus que durant le dîner, il adopte le rôle du bouffon romain), tandis que les lecteurs rient parce qu'ils savent, eux, que l'animal est en réalité un humain.

Un peu partout dans la littérature romaine, le rire surgit à la frontière entre l'humain et l'animal pour en éclairer les diverses facettes. Lucien, au II^e siècle après Jésus Christ, rapporte une histoire frappante qui met en évidence la complexité du problème: il s'agit d'un roi égyptien qui a enseigné à une troupe de singes comment exécuter une danse pyrrhique, ce qu'ils font très bien, portant masques et robes pourpres – jusqu'à ce que l'un des spectateurs lance des noix sur la scène, ce qui pousse les singes à redevenir des singes, à oublier le ballet, à se libérer de leur costume et à se jeter sur les noix. C'est à ce moment-là, rapporte Lucien, que les spectateurs se sont mis à rire. Cet épisode est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. D'abord, deux types de personnages provoquent le rire et sont mis en opposition (un peu comme l'opposition entre Dion et Commode) : nous avons ici l'homme qui lance les noix (décrit par Lucien comme plein d'esprit) ; et les singes eux-mêmes. Dans le cas des singes, la clef est leur incapacité à *conserver* leur rôle humain. Ce qui suscite le rire, c'est le fait qu'ils re-traversent la frontière entre le singe et l'homme.

Tout cela nous conduit à une question sur laquelle les écrivains romains les plus perspicaces ont réfléchi – à savoir que le rire (cette marque de l'humanité) est aussi ce qui conduit l'homme à être proche de l'animal, puisqu'il produit une déformation du visage et un bruit (*ha-ha-ha*) qui n'a manifestement rien d'humain. Ovide joue sur cette idée de façon piquante dans son *Art d'aimer*. Après un brillant passage parodique, dans lequel il prétend être capable d'enseigner aux jeunes filles comment rire pour attirer les hommes, il assène de terribles mises en garde pour qu'elles ne fassent pas de rire « faux ».

« Il est une fille », écrit-il, « qui déforme son visage en émettant un horrible cancan. Une autre est si pliée en deux par le rire, qu'on croirait qu'elle pleure. Une autre encore produit un cri rauque et râpeux lorsqu'elle rit, comme un pauvre âne qui braie lorsqu'il fait tourner la lourde meule. »

Mais ce que la traduction ne rend pas, ce sont les calembours latins qu'Ovide exploite. La jeune fille rit (*ridet*) comme l'âne braie (*rudet*). *Ridet/Rudet* : ce jeu de mots souligne le paradoxe selon lequel l'attribut qui, par excellence, définit l'humanité de l'homme est en même temps ce qui fait de lui un animal.

J'ai tenté d'étudier quelques aspects du rire romain là où nous sommes en mesure de nous faire une idée de la façon dont les Romains pensaient avec le rire. Mais en un sens, le problème par lequel j'ai commencé, le problème que pose mon titre, demeure. La question n'est pas seulement « les Romains riaient-ils ? » Ce que nous entendons par là, c'est plutôt « riaient-ils d'une façon que nous pouvons encore comprendre ? », « riaient-ils comme nous ? », « pouvons-nous toujours comprendre leurs blagues ? ». Ces problèmes, me semble-t-il,

nous ne pouvons pas les résoudre, et nous ne devrions pas chercher à le faire. Mais ce sont là des questions qui nous permettent de réfléchir plus à fond sur notre propre capacité à comprendre le monde romain. Elles mettent en évidence les dilemmes auxquels nous nous trouvons confrontés lorsque nous cherchons à donner un sens au passé. Elles nous aident à nous considérer nous-mêmes, déchirés que nous sommes entre notre désir de voir les Romains comme des gens qui nous ressemblent, et la volonté contraire de les tenir pour des étrangers : le dilemme classique entre familiarité et étrangeté.

Et ce dilemme se trouve tout entier dans le problème des plaisanteries romaines, dont il nous reste un grand nombre, désignées comme telles – ainsi de ce merveilleux recueil de deux cent cinquante blagues antiques, rédigé en grec, le *Philogelos*, ou *L'amateur de rire*. Dans une branche spécialisée de la philologie classique, des savants ont travaillé pendant des siècles pour mettre certaines de ces plaisanteries au goût du jour. Ils ont été confrontés à un grec confus, difficile et parfois presque incompréhensible, et ils ont fait des miracles en proposant des versions qui ont un sens, et qui même parfois peuvent susciter les rires aujourd'hui. C'est un triomphe de l'étude savante... Toutefois, il y a des problèmes. Après deux mille ans, certaines de ces plaisanteries peuvent ne pas être drôles selon nos critères, et certaines étaient tout simplement mauvaises, même à l'époque. Dans aucune culture, après tout, les blagues ne sont toutes drôles, pas même à Rome. Le vrai triomphe pour l'historien du rire est d'identifier les blagues mauvaises d'une culture étrangère, et de distinguer les plaisanteries qui ne sont plus drôles de celles qui ne l'ont jamais été.

Mais toute l'entreprise se voit compliquée du fait que parfois nous semblons vraiment rire avec les Romains. Nous partageons avec eux quelques éléments du goût pour le rire – ou même les avons hérités d'eux. Quand je parle d'héritage, j'ai deux choses en tête. Tout d'abord de manière générale, l'idée que la plaisanterie, par elle-même, est presque une forme littéraire, est une autre découverte que la Renaissance doit à l'Antiquité classique. Mais j'ai également en tête des exemples particuliers. Ainsi la boutade de l'homme à l'empereur Auguste qui lui ressemblait est (avec des personnages différents) l'un des mots d'esprit analysés par Freud, et elle figure aussi dans le roman d'Iris Murdoch *The Sea, the Sea* – bien qu'aucun des deux ne semble en connaître l'origine antique, et bien que le cœur de la plaisanterie ait migré de la négociation politique vers le désir sexuel.

Certains vont même plus loin. Il y a quelques années le comique américain Jim Bowen a décidé de parier que nous pouvions encore comprendre l'humour romain, et a produit un spectacle fondé sur les blagues antiques de *L'Amateur du rire*. Apparemment il a obtenu un immense succès populaire... Mais cela soulève précisément les épineux problèmes heuristiques que nous avons évoqués, et que vous saisirez mieux encore si je m'essaie devant vous à une plaisanterie tirée du recueil en question.

Vous voulez que je vous raconte une blague romaine, qui devrait provoquer votre rire ?

C'est l'histoire d'un mec qui rencontre un copain qu'y croyait mort.

Eh là, qu'y dit, j'croisais qu't'étais mort...

Ben non, que dit l'copain, tu vois bien que chuis vivant.

Mouais, répond le mec, mais çui qui m'a dit qu't'étais mort, j'le crois un peu plus que toi !

Qu'est-ce qui déclenche le rire, ici ?

Rit-on parce qu'on saisit la blague de ces Romains, malgré les siècles qui nous séparent ?

Rit-on parce que je l'ai traduite de telle sorte que nous puissions la partager ? Parce que je l'ai accommodée à la sauce Coluche ?

Ou encore parce qu'il est assez comique qu'une Anglaise d'un certain âge vienne vous raconter une blague romaine ici, dans la grande salle de la Sorbonne, en se prenant pour Coluche ?

Ou, peut-être, parce qu'à un niveau plus autoréférentiel encore, ce n'est pas de la blague que nous rions : c'est de nous-mêmes que nous rions en train de rire des blagues romaines.

J'ose en tout cas espérer qu'il ne s'agissait pas d'un rire... de dérision !

Pour citer cette conférence

Mary Beard, « Les Romains riaient-ils ? », , 2012, [en ligne], mis en ligne le 28 juin 2012. URL : <http://cmb.ehess.fr/431>. Consulté le 10 décembre 2015.