

## Quentin Skinner - La philosophie et le rire - XXIII<sup>e</sup> Conférence Marc-Bloch, 12 juin 2001 [Texte intégral]

La philosophie et le rire (Traduction par Muriel Zagha)

### I

Nietzsche nous dit, à la fin de *Par delà le bien et le mal* : « J'irais jusqu'à risquer un classement des philosophes suivant le rang de leur rire. » Nietzsche a une violente aversion pour les philosophes qui, comme il le dit, « ont cherché à donner mauvaise réputation au rire ». Et il juge Thomas Hobbes singulièrement coupable de ce crime, ajoutant qu'on ne saurait attendre d'un Anglais autre chose que l'attitude puritaine de Hobbes. Or il se trouve que l'accusation de Nietzsche repose sur une citation mal interprétée de ce que dit Hobbes sur le rire en philosophie. Cependant, Nietzsche avait sans doute raison de souligner que Hobbes (d'accord en cela avec la plupart des penseurs importants de son époque) considérait comme évident que le rire est un sujet auquel les philosophes doivent s'intéresser sérieusement.

Selon moi, cet intérêt commença à prendre de l'ampleur au cours des premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, en particulier chez des humanistes aussi éminents que Castiglione dans son *Cortegiano* de 1528, Rabelais dans son *Pantagruel* de 1533, Vivès dans son *De anima & vita* de 1539, ainsi que dans plusieurs textes d'Érasme. Et puis, à la fin du siècle, pour la première fois depuis l'Antiquité, nous voyons se développer une littérature médicale spécialisée concernant les aspects physiologiques ainsi que psychologiques de ce phénomène. Le pionnier dans ce domaine est Laurent Joubert, médecin de Montpellier, dont le *Traité du ris* est publié pour la première fois à Paris en 1579. Puis, bientôt après, plusieurs traités comparables commencent à paraître en Italie, dont *De risu* de Celso Mancini en 1598, *De risu* de Antonio Lorenzini en 1603, et ainsi de suite.

Il peut sembler surprenant que tant de médecins se soient emparés avec pareil enthousiasme d'un thème essentiellement humaniste (parmi eux, bien entendu, Rabelais) et c'est là une énigme sur laquelle je reviendrai. Mais pour le moment, je veux en rester aux philosophes, et souligner avec quel enthousiasme un si grand nombre des défenseurs les plus éminents de la nouvelle philosophie au sein de la génération suivante s'attachent à cette question. Descartes consacre trois chapitres à la place occupée par le rire au sein des émotions dans son dernier ouvrage, *Les passions de l'âme* de 1648. Hobbes soulève un grand nombre des mêmes questions dans *The Elements of Law* et de nouveau dans *Léviathan*. Spinoza défend la valeur du rire dans le Livre IV de *L'éthique*. Et nombre des disciples avoués de Descartes expriment un intérêt particulier pour ce phénomène, notamment Henry More dans son *Account of Virtue*.

La question que je veux poser à propos de tout cela est tout simplement la suivante : pourquoi tous ces auteurs se croient-ils tenus de s'intéresser sérieusement au rire ? Il me semble que la réponse est à rechercher dans le fait que tous s'accordent sur un point cardinal. Et ce point est que la question la plus importante qui se pose au sujet du rire est celle des émotions qui le provoquent.

Une des émotions en question, tous sont d'accord là-dessus, est nécessairement une forme de joie ou de bonheur. Voici Castiglione dans son *Cortegiano* :

« Le rire ne paraît que dans l'humanité, et il est toujours un signe d'une certaine jovialité et gaieté que nous éprouvons intérieurement dans notre esprit. »

En l'espace d'une génération, tous ceux qui écrivent sur le sujet en arrivent à considérer ce postulat comme allant de soi. Descartes note simplement qu'« il semble que le Ris soit un des principaux signes de la Joye ». Et Hobbes conclut plus vivement encore que « le rire est toujours de la joie ».

Cependant, on s'accordait aussi sur le fait que cette joie devait être d'un genre bien particulier, et nous arrivons maintenant à l'aperçu le plus caractéristique (et peut-être aussi le plus déconcertant) de la littérature humaniste et médicale dont il est question ici. Cet aperçu est que la joie exprimée par le rire est toujours associée avec des sentiments de mépris, voire de haine : la haine de Descartes. Chez les humanistes, l'un des plus anciens arguments à cet effet est avancé par Castiglione. Je cite :

« À chaque fois que nous rions, nous nous moquons de et nous méprisons toujours quelqu'un, nous cherchons toujours à railler et à nous moquer des vices. »

Et les auteurs médicaux exposent la même théorie sous une forme plus développée, l'analyse la plus subtile sur ce point étant peut-être celle de Joubert dans son *Traité du ris*. Je cite son premier chapitre :

« Quelle est la matière du Ris ?... Cet objet, sujet, occasion ou matière du Ris se rapporte à deux sentiments, qui sont l'ouïe et la vue : car tout ce qui est ridicule se trouve en fait ou en dit, et est quelque chose laide et meséante, indigne toutefois de pitié et compassion. Le style commun de notre rire est toujours la dérision et le mépris. »

Cet argument est beaucoup développé par la génération suivante, surtout par ceux qui souhaitent relier les aperçus des humanistes à ceux d'une littérature médicale en pleine éclosion. Le plus important des auteurs qui s'efforcent de forger ces liens est peut-être Robert Burton dans un texte étonnant, *The Anatomy of Melancholy* de 1621, qui commence par nous dire, dans sa Préface, que « lorsque nous rions, nous condamnons autrui, nous condamnons le monde de la folie », ajoutant que « le monde n'a jamais été aussi plein de folie à condamner, aussi plein de gens qui sont fous et ridicules ». De même, comme le souligne Descartes dans *Les passions de l'âme* :

« Or encore qu'il semble que le Ris soit l'un des principaux signes de la Joye, elle ne peut toutefois le causer que lorsqu'elle est seulement médiocre, & qu'il y a quelque admiration ou quelque haine meslée avec elle. »

De même aussi Hobbes écrit, plusieurs années auparavant, dans *The Elements of Law* :

« La passion du rire n'est rien d'autre qu'une gloire soudaine, et dans ce sentiment de gloire, il est toujours question de se glorifier par rapport à autrui, de sorte que lorsqu'on rit de vous, on se moque de vous, on triomphe de vous et on vous méprise. »

Ainsi, selon cette analyse, si vous vous tordez de rire, c'est qu'il a dû se passer deux choses. Vous avez dû vous apercevoir d'un vice ou d'une faiblesse méprisable en vous-même ou (encore mieux) chez autrui. Et vous avez dû en prendre conscience de manière à susciter un sentiment joyeux de supériorité, et par conséquent, de mépris. Une implication de ce raisonnement qui vaut la peine qu'on s'y arrête est que, selon Hobbes, il faut établir un contraste marqué entre le rire et le sourire. (C'est là une idée admirablement développée par le professeur Ménager dans son beau

livre *La Renaissance et le rire*.) Le rire exprime la dérision, mais le sourire est considéré comme une expression naturelle de plaisir, et en particulier d'affection et d'encouragement. Par exemple, Sir Thomas Browne, autre médecin imprégné de savoir humaniste, fait référence à cette distinction dans son ouvrage *Pseudodoxia Epidemica* de 1640, dans un passage traitant de l'énigme scolastique qui demande si le Christ a jamais ri. La réponse de Browne est que, même si le Christ n'a jamais ri, nous ne pouvons imaginer qu'il n'a jamais souri, car le sourire aurait été la preuve la plus sûre de son humanité.

Cette conception du sourire le relie au sublime, et en particulier à l'image chrétienne du paradis comme état de joie éternelle. Ainsi, les sourires que nous voyons souvent dans les tableaux religieux de la Renaissance doivent, selon moi, être généralement compris comme l'expression d'une conscience joyeuse de cette sublimité. D'ordinaire, dans de tels portraits, on nous indique, par des gestes de la main ou des regards pleins de désir levés au ciel, que l'objet de cette joie est effectivement céleste. Mais dans le cas le plus célèbre de tous, *La Joconde* de Leonardo da Vinci, la source de la joie intérieure qui fait sourire Mona Lisa demeure un mystère, qui prête au tableau son caractère éternellement énigmatique.

L'esthétique romantique a ici, je crois, oblitéré un contraste important, bien que nous l'ayons conservé dans le parler de tous les jours. Des théoriciens romantiques de l'esthétique tels que, par exemple, Edmund Burke, aiment relier, comme dans le titre du fameux essai de Burke, le sublime et le beau. Mais dans la théorie de l'époque classique et de la Renaissance que j'examine ici, le contraste existe toujours entre le sublime, qui vous fait sourire, et le ridicule, pour lequel vous marquez votre mépris par le rire. Et nous continuons à dire qu'il n'est qu'un pas du sublime au ridicule.

Or l'idée selon laquelle le sourire exprime l'amour tandis que le rire reflète le mépris était destinée à durer très longtemps. Si, par exemple, vous jetez un coup d'œil à l'essai de Baudelaire de 1855 *De l'essence du rire*, vous le verrez déclarer que le rire est diabolique, offrant en guise d'explication le fait que le rire a ses racines dans l'orgueil méprisant, le pire des péchés capitaux. Mais en dépit de son influence considérable, cette explication est bien loin d'être évidente. Il semble donc naturel de commencer par s'interroger sur son origine. Où et quand cette conception du rire est-elle apparue et comment en est-elle arrivée à exercer pareille influence sur la philosophie de la Renaissance et des débuts de l'époque moderne ?

## II

Lorsque les auteurs dont je parle évoquent les sources de leur théorie, ils insistent souvent sur leur propre originalité et perspicacité. Quand, par exemple, Hobbes aborde le sujet dans *The Elements of Law*, il commence par une déclaration fracassante à cet effet. Je cite :

« Il est une passion qui n'a pas de nom, mais dont le signe est cette distorsion du visage que nous appelons rire... Mais à quoi nous pensons et de quoi nous triomphons quand nous rions n'a encore été déclaré par aucun philosophe. »

Le ton de l'auteur exprime son assurance habituelle, mais son affirmation est si loin d'être justifiée que l'on doit s'interroger sur l'idée que Hobbes se fait de son public. Rares sont les lecteurs contemporains de Hobbes auxquels aurait manqué une éducation classique, et presque tous auraient, par conséquent, su que l'analyse de Hobbes ne comportait presque rien d'aussi nouveau qu'il le prétendait. Au contraire, presque tout ce que Hobbes et ses prédécesseurs humanistes ont à dire à propos du rire dérive de deux courants de la pensée antique consacrés à

ce phénomène, qui peuvent tous deux être ramenés à la philosophie d'Aristote. Ce n'est donc pas par Hobbes lui-même mais par son grand ennemi qu'il nous faut commencer.

L'observation d'Aristote sur le rire qui est le plus souvent citée provient du texte connu dans l'Antiquité romaine sous le titre de *De partibus animalium*, dans lequel l'auteur note que les êtres humains sont les seules créatures qui rient : *homo risus*. Pour ce qui m'occupe aujourd'hui, toutefois, les remarques les plus pertinentes d'Aristote se trouvent dans la *Rhétorique*, en particulier dans le passage du Livre II où il examine les manières de la jeunesse. Il est d'ailleurs frappant que la première traduction de ce texte en anglais ait été l'œuvre de Thomas Hobbes, qui la publia aux alentours de 1637. Or, dans sa traduction, ce que Hobbes fait dire à Aristote (Livre II, chap. 12) est que « la plaisanterie est une injure pleine d'esprit, et cette injure est la disgrâce d'autrui pour notre propre divertissement », de sorte que le rire est toujours une expression de notre mépris.

À cela, nous devons ajouter ce que dit Aristote dans sa *Poétique*, particulièrement dans le court passage qu'il consacre au type de mimésis manifeste dans la comédie. La comédie, écrit-il, traite de ce qui est risible, et ce qui est risible est un aspect de ce qui est honteux, laid ou vil. Si nous nous trouvons en train de rire d'autrui, ce sera parce qu'il manifeste un défaut ou une marque de honte qui, bien qu'elle ne soit pas douloureuse, le rend ridicule. Ceux qui sont les plus risibles sont par suite ceux qui nous sont, d'une certaine manière, inférieurs, surtout moralement, bien que leur caractère ne soit pas entièrement vicieux.

Je suppose qu'il est possible qu'Aristote était redevable pour ces observations aux remarques de Platon sur le rire dans son *Philèbe*, remarques qui préfigurent sans doute le principe central de l'analyse d'Aristote selon laquelle le rire est presque toujours relié à la condamnation du vice. Mais les observations de Platon ne sont pas systématiques, et il n'est guère surprenant que ce soit l'analyse d'Aristote qui ait eu de loin la plus grande influence dans l'Antiquité.

Dans l'Antiquité, nous voyons cette théorie adoptée par deux courants de pensée distincts mais convergents. L'un est médical, et semble avoir eu ses origines dans la lettre, éternellement citée bien qu'apocryphe, de l'illustre médecin Hippocrate à Damagète au sujet des Abdéritains. Les bons citoyens s'étaient inquiétés, selon Hippocrate, pour la santé mentale du philosophe Démocrite, alors très âgé, qui habitait la ville. Chaque jour, il descendait au port, où on le voyait se tordre de rire, incapable de s'arrêter. Ils envoyèrent donc chercher Hippocrate dans l'espoir de guérir Démocrite de son évidente folie. Hippocrate rapporte toutefois qu'après avoir parlé avec Démocrite, il découvrit que ce dernier n'était absolument pas fou. Ce que Démocrite venait voir était que les allées et venues de la vie humaine, en particulier telles qu'on les observait dans un port marin, où l'on voit débarquer des marchandises inutilement dénichées et transportées depuis les coins les plus reculés du monde, étaient si ridicules qu'elles ne méritaient rien d'autre que le mépris. Et c'est ce sentiment de mépris pour l'absurdité des efforts de l'humanité qu'exprimait le rire de Démocrite. Hippocrate fut profondément impressionné, et en quittant les Abdéritains, il les remercia avec effusion de lui avoir permis de parler avec Démocrite qui s'était révélé, dit-il, l'homme le plus sage du monde.

Mais la principale tradition de pensée de l'Antiquité au sien de laquelle on adopta cette conception du rire comme expression du mépris n'est pas médicale mais plutôt rhétorique, et émane directement de l'analyse aristotélicienne tirée de *La rhétorique*. Nous la trouvons développée par-dessus tout par Cicéron dont le grand traité sur l'art de l'éloquence, *De oratore*, comporte un long discours dans le Livre II, *De ridiculis*. Je cite :

« La province convenable du rire est restreinte aux questions qui sont en quelque mesure soit indignes soit difformes. Car la cause principale sinon unique du rire est le genre de remarques qui relèvent ou désignent, d'une façon qui n'est pas en soi inconvenante, quelque chose qui est en soi inconvenant ou indigne. »

Ainsi, le véritable sujet de la comédie, poursuit Cicéron, est toujours la disproportion, une disproportion entre ce qui est dit ou fait et les vérités de la nature.

Un siècle plus tard, cette question est beaucoup développée par Quintilien dans son *Institutio oratoria*, de loin le plus complet des traités de l'Antiquité sur l'art de l'éloquence. Comme le résume Quintilien, le rire est la dérision – la version originale est encore plus claire : *ridere est deridere*. Ainsi, comme il le dit, « quand nous rions, nous nous glorifions par rapport à autrui parce que nous nous sommes rendu compte que, comparés à nous-mêmes, il souffre d'une faiblesse ou d'une infirmité méprisable ».

Ainsi, il apparaît clairement, au point où nous en sommes, que la contribution des auteurs de la Renaissance à la théorie du risible était bien moins originale qu'ils ne voulaient l'admettre. Les humanistes devaient une dette considérable à la littérature rhétorique des Anciens, et par-dessus tout à l'analyse de Cicéron dans *De oratore*. (Par exemple, la discussion du rire par Castiglione dans *Il libro del cortegiano* est une traduction pure et simple de l'analyse de Cicéron). Il en va de même pour les auteurs d'ouvrages médicaux, qui s'inspirent partiellement des mêmes sources, mais plus encore du rapport d'Hippocrate sur le cas de Démocrite. Joubert, par exemple, reproduit intégralement la lettre d'Hippocrate dans son *Traité du ris*, tandis que Burton, dans son *Anatomy of Melancholy*, endosse tout bonnement devant ses lecteurs la *persona* de « Démocrite junior », se moquant à nouveau des folies de l'humanité. Finalement, les avocats de la nouvelle philosophie semblent eux aussi redevables aux mêmes autorités. Les protestations bruyantes de Hobbes sur sa propre originalité paraissent d'une mauvaise foi particulièrement caractérisée, puisque même sa célèbre définition du rire comme gloire soudaine n'est en fait, comme vous l'aurez remarqué, qu'une citation inavouée de Quintilien.

Toutefois, il serait fallacieux d'impliquer que les auteurs des débuts de l'époque moderne ne font que répéter passivement les idées de leurs autorités classiques. Je dois maintenant souligner qu'ils ajoutent aux arguments dont ils héritent deux analyses d'importance. Tout d'abord, les auteurs médicaux accordent une importance d'ordre physiologique tout à fait nouvelle au rôle de la soudaineté, et par conséquent de la surprise, dans la provocation du rire, introduisant pour la première fois dans le débat le concept clé d'*admiratio* ou admiration. Ici, l'analyse pionnière, pour autant que je puisse le déterminer, est celle de Girolamo Fracastoro dans son *De sympathia* de 1546. Je cite :

« Les choses qui nous poussent à rire doivent apparaître devant nous soudainement et de façon inattendue. Quand cela se produit, nous éprouvons un sentiment d'admiration, qui à son tour crée en nous un sentiment de joie et de plaisir. L'inattendu produit l'admiration, l'admiration produit la joie, et c'est la joie qui nous fait rire. »

Cette découverte est immédiatement reprise par les philosophes. C'est particulièrement vrai de Descartes, pour lequel l'admiration est une passion fondamentale. Je résume son analyse intensément mécaniste : quand le sang est poussé « vers le cœur par quelque légère émotion de haine, aidée par la surprise de l'admiration », les poumons se dilatent subitement, « poussent les muscles du diaphragme, de la poitrine et de la gorge : au moyen de quoi ils font mouvoir ceux du visage... et ce n'est que cette action du visage, avec cette voix inarticulée et éclatante, qu'on nomme le ris. » Mais ce sont exactement les mêmes aspects que nous trouvons dans l'analyse

antérieure de Hobbes dans *The Elements of Law*. Lui aussi insiste sur la surprise, arguant que « pour autant qu'une même chose n'est plus ridicule quand elle devient usée ou habituelle, la cause du rire, quelle qu'elle soit, doit être nouvelle et inattendue ». Et il souligne de même que la cause du rire doit être « quelque chose qui provoque l'admiration ».

L'autre apport nouveau des théoriciens du début de l'époque moderne émane d'une lacune qu'ils repèrent dans l'analyse originale d'Aristote. Comme nous l'avons vu, la thèse d'Aristote dans la *Poétique* est que le rire réproche le vice en exprimant et en sollicitant des sentiments de mépris envers ceux qui se conduisent de façon ridicule. Mais comme nos auteurs le font remarquer, Aristote manque, de façon fort inhabituelle, de donner une définition du ridicule, et manque par conséquent d'indiquer quels vices particuliers sont les plus susceptibles de provoquer un rire méprisant. Il se peut, bien sûr, qu'Aristote ait examiné ces questions dans le Livre II de la *Poétique*, dont on sait qu'il portait sur la comédie. Mais ce texte fut perdu à la fin de l'Antiquité, et on ne sait rien de certain à son sujet.

Pour les auteurs médicaux, la question de ce que Montaigne allait appeler les « vices ordinaires » ne présentait aucun intérêt. Mais pour les humanistes, elle paraît souvent la plus importante de toutes, et c'est l'analyse de Castiglione qui semble avoir exercé la plus grande influence. L'idée fondamentale de Castiglione – empruntée directement à Cicéron – est que les vices que nous pouvons espérer ridiculiser avec le plus grand succès sont ceux qui présentent quelque disproportion par rapport aux vérités de la nature, et en particulier ceux qui révèlent que nous avons ce qu'il appelle une vision « affectée » de notre propre valeur. Et il nous dit qu'il existe trois vices principaux de ce genre : l'avarice, l'hypocrisie et la vanité ou orgueil.

Si nous jetons un regard vers les théories de la comédie à venir à l'époque des Lumières, nous découvrons généralement que c'est la figure de l'hypocrite qui est considérée comme particulièrement digne de mépris. C'est par exemple l'argument de Henry Fielding dans l'essai théorique qui sert de préface à *Joseph Andrews* en 1742. Faisant écho à Castiglione, Fielding commence par établir que les vices les plus exposés au ridicule sont ceux qui font preuve d'affectation. Et il ajoute que

« l'affectation procède de deux causes, la vanité ou l'hypocrisie, et que de la découverte de cette affectation provient le ridicule, qui est ce qui nous fait rire, mais que cela se produit au plus haut point quand l'affectation provient de l'hypocrisie ».

Notons à quel point cet argument a toujours été reconnu par les auteurs comiques du début de la période moderne : par exemple, les comédies de Ben Jonson sont pleines de puritains hypocrites ; tandis que le *Tartuffe* de Molière offre le portrait achevé de l'intrigant machiavélique qui fait semblant d'être un dévot.

Mais parmi les théoriciens de la Renaissance, c'est à l'orgueil ou vanité qu'on accorde la plus grande importance. Je suppose qu'il est possible qu'ils aient été directement influencés par Platon sur ce point, car lorsque Socrate discute du ridicule dans le *Philèbe*, il affirme non seulement que ceux qui se montrent absurdes souffrent nécessairement de quelque sorte de vice, mais ajoute aussi que le vice en question est généralement la fatuité. Et c'est là sans doute l'opinion de Castiglione. Je cite :

« C'est lorsque les gens fanfaronnent et se vantent et qu'ils ont des manières orgueilleuses et hautaines que nous avons raison de nous moquer d'eux et de les mépriser pour faire rire. »

Remarquons, une fois de plus, que ces découvertes n'échappent pas aux dramaturges comiques de l'époque, qui font souvent montre d'une haine spéciale de l'affectation ou des tentatives de dépasser notre condition : l'amour-propre débordant de Malvolio dans *Twelfth Night* ; les vantardises vaniteuses de Puntarvolo dans *Every Man Out of his Humour* de Ben Jonson ; l'arrivisme ridicule de M. Jourdain dans le *Bourgeois gentilhomme* de Molière. Ce sont là tous des variations sur le même thème satirique.

Au point où nous en sommes, vous songez certainement – comme beaucoup de penseurs à l'époque – que la théorie de l'époque classique et de la Renaissance que je viens d'exposer comporte sans doute une erreur. Car il est faux, sans doute, que nous ne rions que lorsque nous voyons que quelqu'un a de lui-même une opinion disproportionnée, de sorte que notre rire exprime toujours notre mépris ? Il est certain que le rire exprime quelquefois non pas des sentiments joyeux de supériorité mais simplement de la joie – comme disent les Anglais, la joie de vivre. (Nous parlons un peu de français.)

C'est là, exemple le plus célèbre, l'objection que fait Spinoza à la théorie classique dans le livre IV de son *Éthique*. Et Spinoza use de cet argument pour préfacier sa défense du théâtre et, plus généralement, du côté plus léger de la vie, qu'il considère non seulement comme compatibles avec la vie vertueuse que l'*Éthique* s'efforce de nous présenter, mais comme une partie intégrante de cette vie. Or nous trouvons déjà cette objection chez certains auteurs médicaux de la Renaissance, sans doute soucieux de prendre leurs distances par rapport à Aristote et à la scolastique. Mais suivant l'objection de plusieurs de ces auteurs, notamment Fracastoro : et les bébés ? Les bébés rient ; mais pourrions nous vraiment considérer leur rire comme une expression de mépris pour le vice ? Pas probable.

Plus tard, on voit apparaître, certainement dans la culture des Lumières en Angleterre, le même argument anti-aristotélien aussi bien comme réponse à Hobbes que comme défense générale de l'idée qu'il peut exister un rire purement bienveillant. C'est là la teneur des articles d'Addison sur le rire dans le *Spectator* de 1711. Et aussi celle des *Reflections upon Laughter* de 1725, ouvrage explicitement anti-hobbesien de Francis Hutcheson. Et, peut-être le plus intéressant de tout, celle de la préface de *Joseph Andrews* de Fielding, dans laquelle il établit une distinction marquée entre le comique et ce qu'il décrit comme le burlesque. La comédie réprouve le vice, dit-il, « mais le burlesque, qui contribue davantage au rire exquis que n'importe quoi d'autre, ne le fait jamais en suscitant le mépris ». Plutôt il agit en renversant notre attente en créant de surprenantes juxtapositions, ou des anachronismes délibérés, ou bien une autre forme d'incongruité. L'effet, s'il réussit, nous fera rire, mais notre rire en pareilles occasions, dit Fielding, sera « plein de bonne humeur et de bienveillance ».

Cette observation nous signale toute une théorie rivale sur ce qui nous fait rire. Cependant, il est très important de reconnaître que cette catégorie du rire bienveillant, et par suite le genre de la comédie non satirique n'ont pas été pour ainsi dire ignorés par les auteurs médicaux et rhétoriques dont j'ai parlé. Ils reconnaissent que si, par comédie, nous entendons simplement n'importe quelle sorte de narration qui finit bien, alors il peut certainement y avoir des comédies non satiriques. Mais si nous entendons par comédie une forme littéraire dans laquelle l'intention est de provoquer le rire, alors toute comédie est et doit être satirique.

La raison en est, affirment-ils, qu'il n'est absolument pas vrai que le rire soit parfois suscité par de purs sentiments de joie. Leur contre-argument, fort intéressant, est que si vous croyez le contraire, vous vous leurrez. Nous ne sommes portés à rire que par le genre de sentiments méprisants qu'une satire réussie saura entraîner. La réaction presque unanime des auteurs humanistes et médicaux dont j'ai parlé, et cela dès le traité pionnier de Laurent Joubert, est que,

comme le dit Joubert lui-même dans son chapitre d'introduction, le rire n'exprime jamais la joie, mais seulement le dégoût. L'exemple le plus célèbre de cette riposte, publié quelques années plus tard est la *Defence of Poesie* de Sir Philip Sidney, à la fin de laquelle il attaque les auteurs de comédies à cause de ce qu'il considère comme leur opinion erronée selon laquelle le rire est parfois causé par le bonheur ou le plaisir. Le rire n'est jamais provoqué, répond Sidney, que par des sentiments de mépris.

### III

Voilà donc un exposition de la théorie classique du rire comme une expression de joie mêlée de haine et de mépris. Mais la question que l'on doit se poser sur les auteurs dont j'ai parlé est, me semble-t-il, de savoir pourquoi cette théorie comptait tant à leurs yeux. Pourquoi considéraient-ils le rire comme un sujet d'importance philosophique, voire médicale ? Je veux maintenant me tourner vers cette question, et donc vers ce qui constitue l'essentiel de ces remarques.

Pour les médecins, l'importance de la théorie classique gît dans le fait qu'elle accorde une place au rire dans l'encouragement de la bonne santé. Comme Joubert l'explique en détail, il est particulièrement profitable d'encourager l'allégresse chez les individus dotés de tempéraments froids et secs, et donc des cœurs petits et durs. Toute personne assez malchanceuse pour être nantie de ce tempérament, ou, comme dit Joubert, de ces humeurs, souffre d'un excès de bile noire dans la rate, ce qui entraîne par suite des sentiments de rage et, faute de traitement, la perte de l'esprit et, pour finir, la mélancolie. L'exemple donné par Joubert – comme par tous les autres médecins – est celui de Démocrite, dont le grand âge et le tempérament fondamentalement bilieux le rendirent si frustré et irritable que, comme le rapporte Burton dans *The Anatomy of Melancholy*, il finit par tomber dans une dépression suicidaire.

Or l'idée est que la décision de Démocrite de cultiver le rire en se plaçant sur la route de l'absurdité humaine lui apporta une cure pour sa condition. Comme l'explique Joubert (puissant encore une fois à la théorie des humeurs de Galien), le rire de Démocrite ne fait pas qu'améliorer la circulation de son sang, rendant Démocrite plus sanguin tant que dure le rire. Le rire aide aussi à expulser la bile noire qui, sinon, l'aurait empoisonné et l'aurait fait retomber dans la mélancolie. Le résultat fut de permettre à Démocrite, comme nous disons encore de nos jours, de rester de bonne humeur. Ainsi, comme Hippocrate l'avait bien compris, le rire de Démocrite, loin d'être un symptôme de folie, fut probablement le moyen principal de préserver sa santé mentale.

Mais notons que ce raisonnement n'est valable que si le rire est effectivement une expression naturelle de mépris. Pour commencer à guérir, Démocrite dut se faire le spectateur de l'absurdité humaine : il savait que ce spectacle exciterait son mépris, mais il savait aussi que cela même le ferait rire. Mais ce n'est que parce que Démocrite pouvait s'attendre à ce que ses sentiments de mépris provoquent le rire qu'il fut à même de commencer sa thérapie. Et je crois que c'est ce type de raisonnement qui explique pourquoi les médecins s'enthousiasmèrent tant pour l'idée essentiellement rhétorique selon laquelle le rire est effectivement une expression naturelle de mépris.

Mais si nous en revenons maintenant aux philosophes, et plus particulièrement aux rhétoriciens, nous rencontrons alors un type de raisonnement tout différent. Pour ces auteurs, le fait que le rire exprime le mépris importe essentiellement de la sphère de la parole publique. Compte tenu, affirment-ils, que le rire est une manifestation extérieure de ces émotions particulières, nous pouvons espérer en faire une arme d'une puissance incomparable pour le débat moral et politique. C'est là une affirmation de taille, et c'est avec son explication que je voudrais finir.



Je dois peut-être commencer par le postulat le plus fondamental que les philosophes de la Renaissance héritent de la culture rhétorique de la Rome antique. Pour présenter ce postulat en des termes qui allaient passer en proverbe, pour toute question relevant des sciences morales ou civiles, qui n'entend qu'une partie n'entend rien (c'est-à-dire que chaque question présente deux côtés opposés). Comme l'explique Quintilien, dans toute question touchant aux sciences humaines par opposition aux sciences naturelles, il sera toujours possible de plaider *in utramque partem*, pour chaque côté de l'argument, avec pour résultat qu'on ne saurait jamais espérer démontrer sans l'ombre d'un doute qu'un des deux partis a raison. Cela implique (et cet argument fut largement récupéré par la philosophie post-moderne en son temps) qu'il ne saurait y avoir de clôture dans les sciences morales, de sorte que le seul moyen de conduire pareilles discussions doit être sous forme de dialogue.

Or on considérait alors qu'il existait deux sciences morales principales. L'une était le droit, forum de l'exercice de la rhétorique judiciaire, où nous essayons de remporter un verdict conforme à la justice. L'autre était la politique, forum de l'exercice de la rhétorique délibérative, où nous essayons de persuader le peuple d'agir de façon bénéfique à l'État. En réalité, nous opérons encore de nos jours avec ces postulats rhétoriques. Au tribunal, les membres du jury doivent encore arriver à leur verdict en écoutant des plaidoyers présentés par les deux parties en cause, et délivrés de côtés opposés de la salle du tribunal. Et les assemblées représentatives de la Renaissance avaient d'ordinaire deux côtés qui se faisaient face, comme c'est encore le cas aujourd'hui dans la Chambre des Communes. (C'est pourquoi nous ne pouvons pas avoir, en Grande-Bretagne, plus de deux partis politiques.)

Or la question a deux côtés, l'objectif doit être de plaider de telle manière que (comme nous continuons à le dire) vous persuadez votre public de se ranger à votre avis, ou de votre côté, de sorte que (comme nous continuons aussi à le dire) il adopte sur la question la même position que vous. Cette image survit à l'époque moderne avec l'opinion selon laquelle le plus grand exploit d'un orateur parlementaire est toujours de faire changer un adversaire de parti, c'est-à-dire de lui faire « traverser la salle ». Votre objectif essentiel est donc (pour faire appel à un autre jeu de mots profond qui survit en anglais) de parler *winningly*, c'est-à-dire pour gagner l'autre à sa cause.

Mais voici la question essentielle. Comment faire ? *Ex hypothesi*, on n'y arrivera pas grâce au raisonnement, puisque nous reconnaissons qu'il pourra se trouver des raisons également bonnes d'un côté comme de l'autre. Alors comment ? Non sans quelque hésitation, les théoriciens de la rhétorique de l'époque classique et de la Renaissance répondent que l'orateur devra apprendre à renforcer son raisonnement par l'énergie toute passionnée de son discours. Autrement dit, il devra apprendre comment susciter chez son public un engagement purement émotionnel en faveur du parti qu'il défend. Comme le dit avec une franchise cynique la figure d'Antonius dans *De oratore*, « après avoir attiré l'attention de vos auditeurs vous devez essayer de les mouvoir afin qu'ils deviennent gouvernés non pas par la délibération et le jugement mais par la seule perturbation de l'esprit ».

Ainsi, ce qui forme le cœur de l'argument est, pourrait-on dire, un jeu de mots délibéré entre « mouvoir » et « émouvoir ». Un des objectifs du débat moral ou politique doit toujours être de mouvoir ou remuer votre public pour lui faire adopter votre perspective. Mais le seul moyen d'atteindre ce but sera de parler ou d'écrire de manière à qu'ils ne soient pas seulement convaincus mais « fortement émus ». C'est ce pouvoir qui pousse un adversaire à changer de parti, à passer de votre côté : ils seront mus si et seulement si ils se sentent assez émus.

Or ces discussions laissent les rhétoriciens face à une question d'une importance pratique considérable. Y a-t-il des techniques spécifiques que nous puissions apprendre et déployer pour

réussir à mouvoir les émotions profondes d'un auditoire ? Oui, il en est, selon Cicéron et Quintilien, et la technique qu'il faut avant tout cultiver est celle qui permet de manipuler les figures et les tropes du discours. Comme le dit la figure de Crassus dans *De oratore*, c'est là avant tout le moyen grâce auquel vous pouvez espérer parler *winningly*, c'est-à-dire de façon à gagner votre auditoire à votre cause.

Mais il paraît naturel de répondre que la manipulation des figures et des tropes semble n'être qu'un effet rhétorique assez humble. Comment peut-il avoir des résultats aussi spectaculaires ? Les rhétoriciens classiques ont plusieurs réponses à apporter sur ce point mais la principale que nous pouvons espérer déployer est une catégorie particulière de ce qu'ils appellent tropes moqueurs, afin de susciter le rire. Quand Quintilien introduit d'abord cette suggestion, il reconnaît qu'« elle paraîtra certainement triviale, mais elle ne l'est pas, car cet usage de l'humour allié à la capacité d'inspirer la pitié, est en fait le moyen d'agiter les émotions qui fait le plus d'effet ».

Maintenant vous voyez bien pourquoi ces auteurs considèrent ce talent comme si important pour la sphère de la parole publique. Vous n'avez qu'à vous rappeler les analyses de ces auteurs sur le genre d'émotions exprimées par le rire, et par suite sur le genre d'émotions que l'on suscitera effectivement si on réussit à provoquer le rire au sein d'un auditoire. Comme nous l'avons vu, la théorie classique – pour dire les choses le plus simplement possible – est que rire revient toujours à rire de quelqu'un. Mais cela signifie que, si nous réussissons à provoquer le rire contre nos ennemis dialectiques, c'est que nous avons réussi à les faire mépriser. Et voici enfin la morale de cette conférence. Voilà pourquoi la capacité de susciter le rire est considérée comme une arme aussi fatale pour le débat et voilà donc pourquoi on lui accorde tant d'importance dans l'argumentation. Réussir à provoquer le rire a pour effet direct de (comme on dit) diminuer nos adversaires. Et, de façon plus indirecte, comme l'a déjà dit Cicéron, cela a aussi pour effet d'agrandir notre côté de l'affaire, puisqu'il semblera, par comparaison, préférable à l'autre.

Il n'en reste pas moins aux rhétoriciens la besogne d'expliquer comment nous pouvons espérer susciter des émotions aussi profondes par de seuls moyens linguistiques, par l'usage de tropes moqueurs. Ils pensent évidemment que la réussite de l'entreprise, la production d'un sentiment de mépris pour l'absurdité humaine, dépend en partie de ce qu'on va dire. Mais rappelons-nous leurs idées sur l'effet spécifique et dévastateur que produit le rire si et seulement si nous sommes soudain, et donc sous le choc de la surprise, amenés à voir que quelque chose ou quelqu'un est absurde. C'est ici, disent-ils, qu'il est fort utile de connaître certains secrets rhétoriques. Car les tropes moqueurs sont censés être exactement les moyens linguistiques qui, correctement déployés, ont le pouvoir de causer exactement le genre de surprise qui entraîne la réaction du rire. Et pour compléter mon histoire, permettez-moi d'ajouter que nos auteurs relèvent principalement quatre de ces techniques.

Certains tropes moqueurs fonctionnent par une inversion surprenante de la signification ou de l'insistance sur un mot plutôt qu'un autre – comme dans le cas du sarcasme ou de l'ironie. D'autres en nous présentant des sous-entendus soudains et surprenants – ce que nos auteurs appellent *meiosis*. D'autres révèlent un double sens caché dans une affirmation en apparence innocente, dont la découverte renverse d'un coup son innocence : c'est ce qu'ils appellent *aestismus* et que nous appelons un jeu de mots. Enfin, d'autres encore obtiennent le même effet de manière plus spécialisée, un moyen favori étant le trope moqueur connu sous le nom d'aposiopèse, dont la forme est, comme l'explique Henry Peacham dans son *Garden of Eloquence* de 1571, « de vous surprendre en arrêtant tout à coup une phrase pour laisser traîner un soupçon venimeux ».

Ces techniques rhétoriques sont en fait largement déployées par les moralistes de la Renaissance, si vous y regardez de près, et ils en usent pour démasquer tout l'arsenal des vices considérés comme spécialement dignes de mépris. Érasme s'appuie sur le moyen de l'inversion ironique tout au long de l'*Éloge de la folie* pour attaquer l'hypocrisie des princes, en particulier les princes de l'Église. Rabelais déploie toute la gamme des tropes moqueurs quand il fait la satire de la science scolastique et des hypocrisies de l'Église dans *Pantagruel*. Mais de tous les satiristes anticléricaux de l'époque, peut-être le plus redoutable dans son usage des tropes moqueurs est-il Hobbes, en particulier dans les livres III et IV de *Léviathan*.

Hobbes n'est pas moins maître de l'ironie et du sous-entendu ironique, mais il est également habile à déployer les procédés plus rares recommandés par les rhétoriciens, en particulier dans ses attaques contre l'avarice, la vanité et l'hypocrisie de l'Église catholique. Hobbes fait la satire de l'avarice cléricale de plusieurs façons mais en particulier au moyen de l'*aestismus* ou jeu de mot, comme par exemple lorsqu'il décrit la doctrine du purgatoire comme une des croyances le plus profitables de l'Église. Il saisit aussi toutes les occasions de ridiculiser les hypocrisies de l'Église, mais ne réussit jamais mieux que lorsqu'il se sert de la figure moqueuse de l'aposiopèse pour faire la satire du célibat des prêtres. Permettez moi de citer ce passage : Hobbes commence par une série de comparaisons chargées d'opprobre entre les prêtres catholiques et les sylphes. Les sylphes ne reconnaissent qu'un seul roi ; les prêtres ne reconnaissent que le pape. Les sylphes habitent des châteaux enchantés ; les prêtres ont des cathédrales. Les sylphes ne peuvent être poursuivis pour leurs crimes ; les prêtres disparaissent également des tribunaux. Puis il ajoute son aposiopèse :

« Les sylphes ne se marient pas. Mais parmi eux, il y a des incubes, qui ont des relations sexuelles avec les êtres de chair. Les prêtres ne se marient pas non plus. »

#### IV

En parlant du rire comme expression de mépris, j'ai principalement exposé une théorie, mais j'ai aussi retracé une narration. La théorie que j'ai examinée remonte, comme nous l'avons vu, à l'Antiquité, elle est ressuscitée à la Renaissance et prend de l'importance pour de nombreux philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais tout comme elle a un début et un milieu, l'histoire que j'ai racontée a aussi une fin bien reconnaissable (du moins dans la société polie dont j'ai parlé) et je voudrais conclure en disant un mot de cette fin.

Notre histoire finit dans le cadre de ce que Norbert Elias a appelé le processus de civilisation, dont un aspect majeur fut, dans la culture européenne moderne, l'exigence croissante du contrôle par la volonté de diverses fonctions corporelles jusqu'alors considérées comme involontaires. Or, le rire appartient de toute évidence à la classe des actions apparemment involontaires que ceux d'un tempérament raffiné se sont particulièrement souciés de contrôler.

Nous trouvons déjà cette idée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, mais l'analyse qui fait référence (du moins dans la culture anglaise) apparaît dans les années 1740, dans une des lettres du comte de Chesterfield à son fils au sujet de la conduite idéale du gentilhomme. Dans sa lettre, le comte déclare qu'« il n'est rien de si grossier, de si mal élevé, que le rire audible de sorte que le rire est quelque chose au-dessus de quoi les gens sensés et bien nés doivent s'élever ». La raison en est que le rire révèle de façon honteuse la perte du contrôle du corps. Comme le dit Chesterfield, il est « vil et malséant, surtout en raison du bruit désagréable qu'il fait et de la déformation choquante du visage qu'il entraîne quand nous y succombons. »

On commença donc à penser dans l'Angleterre des Lumières que, même s'il reste vrai que le rire exprime avant tout l'émotion du mépris, et même si on souhaite toujours à la fois exprimer et susciter cette émotion même, on ne voudra pas se laisser prendre sur le fait, pour ainsi dire, en train d'exprimer ainsi cette émotion. Il nous faut quelque chose de plus contrôlé, et comme l'ajoute explicitement Chesterfield, ce besoin est à satisfaire, car en réalité le rire n'est nullement involontaire. Plutôt, comme il le dit, « le rire est facilement restreint par un peu de réflexion et de bienséance ».

Alors, qu'est-ce qui remplace le rire qu'on supprime ? La réponse, et je finirai par là, est ce qu'en anglais, on a appelé sans grande élégance le *sub-laugh*. Mais qu'est-ce que c'est, ce *sub-laugh* ? L'idée s'exprime beaucoup mieux en français : car ce qu'on nous demande de produire, lorsque nous avons envie de rire, est le « sous-rire ». Ainsi, mon histoire se termine par la suppression du rire au nom de la bienséance et par son remplacement par le sourire méprisant. Et Chesterfield conclut comme il se doit ce conseil à son fils : « Je souhaiterais volontiers que l'on vous vît souvent sourire, mais qu'on ne vous entendît jamais rire aussi longtemps que vous vivrez. »

**Pour citer cette conférence :** Quentin Skinner, « La philosophie et le rire », 2001