



HAL
open science

Humour et libre pensée. Le rire du daimon

Laurent Jaffro

► **To cite this version:**

Laurent Jaffro. Humour et libre pensée. Le rire du daimon. *Lumière et vie : revue de formation doctrinale chrétienne*, 1996, 230, pp.37-51. <halshs-04366792>

HAL Id: halshs-04366792

<https://shs.hal.science/halshs-04366792v1>

Submitted on 26 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Humour et libre pensée

Le rire du *daimon*

Si l'on abolissait le christianisme, quel autre sujet au monde permettrait aux libres penseurs, aux fermes raisonneurs, et autres puits de science, de donner toute leur mesure ? De quelles admirables productions ne devrions-nous pas faire notre deuil ? [...] Nous qui nous lamentons tous les jours du déclin de l'esprit, allons-nous jeter aux orties le plus grand, pour ne pas dire le seul thème qui nous reste ?

Jonathan SWIFT

Voltaire et les maniaques

En 1763, Voltaire affirme, dans son *Traité sur la tolérance*, que la folie sanglante des persécuteurs et la folie illuminée des persécutés sont les deux moments d'un unique processus. Voltaire est déjà un *intellectuel* : celui qui sort du cercle des savants pour s'adresser à l'opinion publique, celui qui concurrence le pouvoir en investissant, à sa place et d'une autre manière, l'espace public. Devant les défaillances de l'autorité politique, une autorité médicale prend le relais. Voltaire examine le corps social, diagnostique et prescrit :

“Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s'il en reste, est d'abandonner cette maladie de l'esprit au régime de la raison,

qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. [...] Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens ? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires" ¹.

La critique politique et religieuse, qui est la partie essentielle du programme de la libre pensée au XVIII^e siècle, affirme constamment que fanatisme et persécution font système. Ceux que Voltaire appelle les francs pensants occupent un double front : face au despotisme, qui ne connaît que la corde ; face à l'enthousiasme religieux, qu'alimente la terreur des dragonnades. L'enthousiasme, qui prétend à une illumination directe, non seulement de l'individu, mais du groupe, et qui prend un ton apocalyptique et millénariste, est interprété comme une pathologie du corps social. L'État est un mauvais médecin, qui charcute là où il faudrait des onguents et des baumes. La libre pensée cherche une autre voie vers la paix. Contre la pacification par les armes et la répression politique, elle propose un apaisement par des pratiques sociales et morales. Elle trouve la panacée dans le rire. Le développement de l'humour nous épargnerait ces temps sanglants que, depuis la Révocation de l'Édit de Nantes, la France ne cesse de connaître : depuis la tragédie des prophéties cévenoles et les convulsions de Saint-Médard, jusqu'à l'affaire Calas.

Le combat est ambigu. Protéger les minorités contre la terreur d'État, ce n'est pas seulement attaquer le despotisme ; mais dénoncer, aussi, ce fanatisme qui fermente en toute religion, celle des persécutés comme celle des persécuteurs. L'ambiguïté se retrouve dans le remède proposé. Le rire est une voie d'apaisement, tout comme un moyen de ségrégation. Rire et bonne compagnie vont ensemble ; mais la compagnie n'est bonne que si elle est fermée. Le ridicule est une double barrière. En user, au lieu des armes, c'est protéger les sectaires ; c'est aussi les réduire. Il vaut mieux rire des fanatiques que les tuer ; mais c'est que le rire les tuera d'une autre manière, plus douce, plus efficace aussi. Il y a, dans le propos de Voltaire, une autre hésitation. Le premier remède n'est-il pas la raison, dont le développement, même s'il est difficile, est inéluctable ? Le rire n'est alors qu'un moyen supplémentaire. L'optimisme des Lumières n'est pas sûr de

1. **Traité sur la tolérance**, Paris, GF-Flammarion, 1989, p. 56.

lui. Ne faudra-t-il pas conjoindre les puissances obscures et passionnelles de la raillerie à la clarté de la raison ?

Konrad Lorenz et les oies enthousiastes

Par un rebondissement singulier de l'histoire des idées, ces thèmes se retrouveront sous la plume, non moins sulfureuse, de Konrad Lorenz. *L'Agression, une histoire naturelle du mal* met le rire en rapport avec ce que l'auteur appelle l'enthousiasme militant. Le rire est une autre issue, pacifique, pour l'excitation du groupe. On retrouve là le même usage du rire que chez Voltaire : *"notre rire humain est, dans sa forme primitive, un cérémonial d'apaisement ou de salut"*², analogue aux grincements de dents, rotations de tête et claquements des lèvres très prisés chez les macaques. Sa fonction est d'empêcher le combat. Même ambiguïté, également : si le rire corrige l'enthousiasme militant, substitue la détente à la guerre, il n'en est néanmoins qu'une dérivation. C'est pourquoi, *"le rire fait immédiatement naître, entre les participants, un fort sentiment de camaraderie"*, mais il ne va jamais *"sans une pointe d'agressivité contre les outsiders"*³. On est, grâce au rire, entre soi ; au moins on ne s'entretue pas. Mais être entre soi, c'est aussi être contre les autres. Le rire voltairien, lui aussi, n'est pas vraiment le silence des armes, plutôt une arme à silencieux. Et le même optimisme gagne l'éthologue, qui affirme — sans rire ! — que *"l'humour se développe rapidement chez l'homme moderne"*⁴. Le rire substitue à la socialité agressive sa propre forme de sociabilité, analogue à la responsabilité morale. Enfin, et ce point de rencontre n'est pas le moindre, K. Lorenz bute sur la même difficulté du rapport entre le rire et la raison. L'enthousiasme, chez les bandes d'oies comme dans les hordes humaines, abolit tout contrôle. Le rire, qui n'est que l'acte par lequel l'enthousiasme se suspend ou se détend, n'annule pas le contrôle, en particulier le contrôle rationnel. Le rire n'est-il pas le sens critique lui-même ? Et, sous la forme de l'humour, n'est-il pas critique de soi ? Pourtant, le rire peut être méchant, excessif, déraisonnable. K. Lorenz persiste : le rire, *"même le plus méchant*

2. *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, trad. Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, Champs, 1989, p. 175.

3. *Ibid.*, p. 279.

4. *Ibid.*, p. 282.

et le plus outrageant, reste toujours soumis à la raison"⁵. Mais si la raison est *autre* que le rire, puisque le rire lui est *soumis*, on peut douter que le rire suffise à constituer le sens critique. Comme le reconnaît K. Lorenz, le rire n'est tout au plus qu'un *allié* de la raison, même s'il est puissant. La raison demeure, malgré qu'on en ait, au-dessus du rire ; on peut supposer qu'elle n'est pas, à la différence du rire, une simple dérivation de l'agressivité ou une modification de l'enthousiasme. On pose à Lorenz la même question qu'à Voltaire : si le rire ne se confond pas avec la raison, que faut-il choisir ? Le rire ne suffira pas, s'il est sans raison. Mais pourquoi la raison ne suffirait-elle pas à assurer la paix ? Quel besoin des suppléments ? Lorenz, comme Voltaire, supposent, d'une manière très implicite, qu'une raison sérieuse n'est pas satisfaisante, dans le travail de correction et de purification de l'enthousiasme ; qu'une raison sans rire est un danger plus important qu'un rire sans raison.

Shaftesbury et les prophètes cévenols

Ces questions sont anciennes. Plus vieilles que Voltaire, qui ne fait que plagier, dans les lignes citées précédemment, la *Lettre sur l'enthousiasme* d'Anthony Ashley Cooper, troisième comte de Shaftesbury, publiée à Londres en 1708. La *Lettre* ouvrait un débat qui devait préoccuper le siècle, sur les relations du rire, de la raison et du fanatisme. La *Lettre* inaugurerait à la fois la conception moderne de l'*humour* et préfigurerait la compréhension romantique de l'enthousiasme. Le terme *enthusiasm*, au XVII^e siècle, désigne étroitement le fanatisme des sectes radicales, soit les phénomènes d'illumination collective, qui court-circuitent toute médiation institutionnelle dans l'expérience de Dieu (tandis que le catholicisme — à l'exception du jansénisme, qui relève de la pathologie précédente — est plutôt compris, comme on le voit chez David Hume, comme une superstition, c'est-à-dire un investissement sur des objets extérieurs). Shaftesbury donne à l'enthousiasme une compréhension plus large : c'est tout élan au-delà de nous-mêmes, toute communication, qu'elle se manifeste sous les formes de la poésie, du lien social, de la philosophie et de la religion. L'enthousiasme est le mouvement primitif qui pousse l'imagination à des investissements collectifs. Sans cette passion, rien de

5. *Ibid.*, p. 280.

grand ne peut être accompli. Pulsion sociale, sa manifestation la plus haute est l'amour du bien public ; la plus dangereuse est la contagion visionnaire, qu'illustre, au début du siècle, l'affaire des prophètes cévenols à Londres.

En 1706, trois chefs camisards, Jean Cavalier de Sauve, Élie Marion, Durand Fage, croient trouver refuge à Londres auprès de leurs frères protestants ⁶. Mais les nouveaux-venus ont encore l'effervescence des persécutés ; ils trouvent mal leur place dans la communauté française de Londres qui, sous la forme de l'Église de Savoie, s'est intégrée à l'Église anglicane et partage désormais la méfiance de l'institution d'État à l'égard du calvinisme radical. C'est que l'Angleterre de la Glorieuse Révolution conserve le souvenir, traumatisant, des éruptions sectaires qu'elle connut un demi-siècle plus tôt ⁷. D'où une certaine impression de déjà vu devant le spectacle de l'inspiration, des convulsions et des prédictions apocalyptiques que donnent bientôt les camisards. L'affaire tourne à l'émeute. On ne se contente pas de parler en langues, on annonce la destruction de Londres en guise de châtement divin. L'Angleterre qui, depuis l'Acte de 1689, est officiellement tolérante, ne peut protéger les cultes qu'à la condition qu'ils ne donnent pas lieu à des désordres publics.

Shaftesbury prend prétexte de ces événements pour publier sa *Lettre*. Il affirme que le magistrat se doit d' "*entrer avec une sympathie bienveillante dans les soucis de ces gens, et, pour ainsi dire, de prendre sur lui cette passion, [afin], une fois qu'elle a été apaisée et satisfaite, [de] s'efforcer, avec la joie pour méthode, de la divertir et de la guérir. La répression, qui repose sur la crainte, est le pire des remèdes : c'est nécessairement aggraver la mélancolie du cas, et accroître la cause du dérèglement. Interdire aux hommes des craintes naturelles, et tenter de les étouffer par d'autres craintes, ce ne peut être qu'une méthode vraiment contre nature*" ⁹. Tout comme le fera Voltaire,

6. Pour une étude précise et complète de l'affaire, voir Hillel SCHWARTZ, *The French Prophets, the History of a Millenarian Group in Eighteenth-Century England*, University of California Press, Berkeley et Londres, 1980. Voir également la belle narration de Georges ASCOLI, "L'affaire des prophètes français à Londres", *Revue du dix-huitième siècle*, 1916, 1-2.

7. Sur l'ébullition politico-religieuse de la première révolution, voir Christopher HILL, *Le Monde à l'envers*, trad. Simone Chambon et Rachel Ertel, Paris, Payot (Critique de la politique), 1977.

8. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Londres, 1711, t. I, *A Letter concerning Enthusiasm*, p. 17.

9. *Ibid.*, p. 16.

il ne prend la défense des illuminés cévenols et ne prône la tolérance à leur endroit que pour mieux railler le fanatisme qu'enveloppe toute religion, qu'enveloppait, en particulier, le christianisme primitif, celui-là même qu'on a prétendu *reformer*. La gravité étant de l'essence de l'imposture, l'*humour* constitue la pierre de touche, la juste lumière, le *test* qui permet d'évaluer l'inspiration. Mieux, la bonne humeur est le fondement de la vraie piété. Elle a donc à la fois une fonction critique — elle est le *wit*, l'esprit incisif qui démasque l'imposture religieuse — et une fonction d'habilitation — elle est l'enjouement nécessaire pour bien penser et croire. Le rire est alors le remède contre la bile noire : *“la manière mélancolique dont on nous a enseigné la religion nous rend incapable d'y penser dans la bonne humeur. C'est avant tout dans l'adversité, dans la maladie, sous l'effet de l'affliction ou d'une perturbation de l'esprit, ou d'un trouble du tempérament, que nous avons recours à elle”*¹⁰. Shaftesbury, contre certains usages traditionnels, identifie le *wit*, le bel-esprit ou ironie à usage externe, et l'*humour*, la disposition enjouée ou ironie réflexive.

Shaftesbury parle-t-il véritablement du rire ? Oui, pour autant que le rire ne se réduit pas à *“ces secousses, ces trémoussements, ces étouffements, crispations et spasmes bienheureux, homériques, brutaux, inextinguibles, à gorge déployée, gras, sous cape, hoquetés, perlés, hurlés ou pouffés, étouffés ou “agricoles”, grinçants ou nasillards”*¹¹. Shaftesbury rapporte le rire à une disposition, l'humour, comme d'autres le rapportent à une passion, telle la joie ou la haine, ou lui substituent la question du comique. Il est vrai, comme l'écrit Éric Blondel, que la définition simplement physiologique *“manque l'essence du rire parce qu'il n'y a de vrai rire que senti, vécu, agi”*¹². Déjà les théories classiques rapportaient à l'âme les passions ; la manifestation corporelle n'est qu'un signe qui, comme tout signe, ne veut rien dire à lui seul. *“Joie du corps et dans le corps, le rire n'est proprement humain que si, à tort ou à raison, il a sa source ailleurs que dans le corps”*¹³. On ne s'étonnera donc pas que Shaftesbury confonde dans un même discours le rire (sous ses formes diverses), le sourire (qui en diffère peut-être *génériquement*), la moquerie et,

10. *Ibid.*, p. 32.

11. Eric BLONDEL, *Le Risible et le Dérisoire*, Paris, PUF, 1988, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 16-17.

13. *Ibid.*, p. 19.

par conséquent, la passion qu'est la haine, ou bien la plaisanterie aimable et, par conséquent, la passion qu'est la joie ; qu'il passe des passions aux styles et genres littéraires (essentiellement la satire) qui les expriment ou les motivent ; qu'il substitue enfin au rire le problème général du ridicule qui, lui-même confus, mêle la question de ce qui *est* ridicule et la question de l'art de ridiculiser. Au terme de ces métamorphoses, le rire n'est pas autre chose que la réflexion.

Humour et réflexion

Tandis que l'enthousiasme est le sentiment *immédiat* de la présence en nous de ce qui, pourtant, est *autre* ou *au-delà de nous*, l'humour est distance, dédoublement et éloignement de *soi-même*. L'humour n'est pas seulement une disposition critique à l'égard des autres, mais à l'égard de soi. Il interdit cette forme de coïncidence absolue de soi-même avec soi-même qu'est la bêtise, ou de fusion entre soi-même et l'autre qu'est l'inspiration ; il interdit *a fortiori* cette conjonction de bêtise et d'inspiration qu'est l'enthousiasme fanatique. Mais il faut comprendre que l'humour n'est pas, au fond, autre chose que l'enthousiasme ; c'est l'enthousiasme *réfléchi*. Shaftesbury insiste sur le caractère primitivement informe de l'enthousiasme. C'est l'objet de la section VII de la *Lettre*. Comment peut-on différencier l'enthousiasme, puisque dans ses manifestations, bonnes ou mauvaises, il ne porte pas de marque distinctive ? En elle-même, rien ne distingue une hallucination d'une vision authentique. Le poète, le philosophe, le fou, le prophète, sont capables d'une même frénésie, ou, pour parler comme Giordano Bruno, d'une même fureur héroïque. Si l'enthousiasme est en lui-même indiscernable, il ne peut être différencié que de l'*extérieur*. Non pas qu'il existe des marques externes de l'authenticité d'une imagination ! C'est seulement un certain *travail* sur l'enthousiasme qui peut révéler sa nature. Ni marques internes, ni marques externes qui précéderaient et guideraient l'examen¹⁴. C'est l'examen lui-même qui différencie et purifie l'enthousiasme. La critique, au sens de la différenciation, n'est pas soumise à l'existence de signes antécédents et déjà constitués ; la critique est elle-même le processus de production de ces signes, elle est une activité *réfléchissante*.

14. Op. cit., t. I, A Letter concerning Enthusiasm, p. 52-53.

Car l'enthousiasme fanatique n'est ni imposture ni maladie. Il est l'hallucination la plus ordinaire et la plus naturelle : *il y a un bon fonds [stock] d'esprit visionnaire originellement dans la nature humaine*¹⁵. L'enthousiasme fanatique n'est qu'une réalisation, massivement sérieuse, de cet élan communicationnel qui caractérise la nature humaine, et qui la pousse à ce que Shaftesbury appelle l'*imagination d'une présence*. En rire ne consiste pas à se moquer d'une fraude grossière ou d'une misère humaine ; le rire est simplement une expression sociale du développement de l'esprit critique. Il faut la réflexion du rire devant le spectacle du fanatisme, tout comme il a fallu, dans l'histoire des styles, la réflexion des philosophes, des grammairiens, et des rhéteurs, devant le spectacle sublime de l'inspiration poétique primitive¹⁶. La communication se raffine par la critique ; sa culture s'appelle le *sensus communis*. Shaftesbury croit en une autorégulation, non seulement de la communication par le rire, mais du rire lui-même : "*L'esprit [wit] s'amendera dans nos mains, et l'humour se raffînera lui-même, si nous prenons garde de ne pas chercher à le corrompre, ni de le réduire par la violence, les mauvais traitements et les prescriptions sévères. Toute politesse est due à la liberté. Nous nous polissons les uns les autres, et nous émoussons les angles et les arêtes inégales par une sorte de choc amical*"¹⁷. Cette conception de l'échange est manifestement libérale¹⁸. Le rire n'est pas seulement ce qui régule le marché, il est l'échange lui-même ; et l'échange avec les autres comme avec soi-même, puisque Shaftesbury ne distingue pas le jeu extérieur de la critique sociale et l'usage interne de l'humour. La gravité lourde et dogmatique est comparable à un *embargo*. S'il est une vraie gravité, c'est celle qui ne refuse pas de s'examiner, c'est-à-dire de rire d'elle-même : "*L'essentiel est de toujours distinguer la vraie gravité de la fausse ; et ceci n'est possible que si l'on porte constamment la règle avec soi, et si on l'applique librement non seulement aux choses autour de nous, mais à nous-mêmes. [...] Et comment peut-on s'y prendre, sinon en appliquant le ridicule, pour voir s'il réussira*"¹⁹ ? On a l'impression, à lire Konrad Lorenz, qu'il re-

15. *Ibid.*, p. 49.

16. *Op. cit.*, t. I, *Soliloquy or Advice to an Author*, p. 239-240.

17. *Op. cit.*, t. I, *Sensus Communis : An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, p. 64.

18. "*L'esprit [wit] est son propre remède ; la liberté et le commerce le portent à sa vraie mesure.*" *Ibid.*

19. *Op. cit.*, t. I, *A Letter concerning Enthusiasm*, p. 11-12.

copie Shaftesbury : “Il nous semble qu’un homme qui se prend absolument au sérieux n’est pas tout à fait humain, et ce sentiment est au fond très sain. [...] Je suis convaincu qu’un homme suffisamment pourvu d’humour ne risque point de succomber à des illusions flatteuses sur lui-même. [...] Je crois qu’une perception vraiment subtile et aiguë de nos propres aspects comiques est le meilleur stimulus au monde pour nous rendre honnêtes envers nous-mêmes, ce qui est l’un des premiers postulats de la morale raisonnée”²⁰.

Deux difficultés

Le chemin du rire et de l’enthousiasme, de K. Lorenz à Voltaire, de Voltaire à Shaftesbury, remonte plus haut encore. Déjà, le père des platoniciens de Cambridge, Benjamin Whichcote²¹, dont le jeune Shaftesbury édita les *Sermons* en 1698, développait toute une thématique de l’*humour*, entendu comme la disposition appropriée du chrétien. Selon Whichcote, dont le protestantisme libéral peut être considéré comme une variante anglaise de l’arminianisme, le vie chrétienne ne repose pas sur la terreur des sanctions, qu’elles soient civiles (comme dans ce qui, pour Whichcote, est la doctrine politique de Hobbes) ou qu’elles correspondent au décret divin (comme dans ce calvinisme radical qui, pour Whichcote, est mélancolique). La vie chrétienne suppose, au contraire, le développement d’une bonne nature, la culture d’un bon tempérament, et sa prière est la joie. L’ensemble des théologiens latitudinaires, qui se réclament de Tillotson comme des *divines* de Cambridge, insistent sur la nécessité d’une bonne disposition, parce que la foi n’est pas affaire de discours, mais de pratique, et parce que la vraie pratique ne saurait être motivée par la crainte. L’*humour*, en ce sens, est la disposition religieuse elle-même. Mais les théologiens libéraux *opposent* humour et bel-esprit ou raillerie. Pour Tillotson, il faut bien distinguer la joie qui permet d’accueillir la Révélation de la moquerie, du *wit* qui peut se porter, à tort, sur les choses les plus sacrées²². Shaftesbury, qui aime à prendre le masque du protestantisme libéral, s’autorise de cette tradition ; mais il lui fait subir une déformation consi-

20. L’Agression, *op. cit.*, p. 281.

21. Voir M. MICHELETTI, *Animal capax religionis. Da Benjamin Whichcote a Shaftesbury*, Pérouse, Benucci, 1984.

22. *Sermons sur diverses matières importantes par feu Mr Tillotson, archevêque de Cantorbury*, trad. Jean Barbeyrac, 1754, t. I, *De la folie de ceux qui se moquent de la religion*, p. 146, p. 170-173.

dérable, puisqu'il assimile *wit* et *humour* et transforme la disposition religieuse de Whichcote et de Tillotson en un tribunal pour une critique de la religion. La conception libérale, il est vrai, se prêtait à cette métamorphose : en insistant sur le caractère *naturel* de l'instance qui reçoit et examine toute parole, et même la parole divine (conformément à l'idée cambridgienne selon laquelle la nature et la raison sont la première manifestation de la lumière divine et ne sont pas entièrement corrompues par la Faute), Whichcote jouait, si l'on peut dire, avec le feu de l'immanence. *L'humour*, puissance de pure nature, n'allait-il pas congédier, comme une imposture qui ne saurait lui résister, toute transcendance ? Dans l'histoire, nécessairement britannique, de l'humour, la disposition nécessaire à l'accueil de la Révélation devient ainsi un outil pour évaluer l'inspiration. Aussi la *Lettre sur l'enthousiasme* a-t-elle été lue comme un manifeste déiste, qui se gausse, non seulement des prophètes londoniens, mais du christianisme primitif, dont la Réforme s'autorisait. Avec Shaftesbury, c'est déjà la *belle humeur* d'un Nietzsche, qui permettra à ce fin connaisseur des Anglais d'*ausculter les idoles* ²³. D'où la première difficulté : le rire n'est-il pas trop destructeur pour qu'on fasse de lui la meilleure disposition ? Faudra-t-il au rire quelque discipline ? Mais ce serait retomber dans l'*embargo* du sérieux. Sans discipline, le rire s'arrêtera-t-il, ou ira-t-il à l'infini pour mourir dans l'étouffement du *fou rire* ?

D'un autre côté, la conception de l'humour qu'exprime la *Lettre sur l'enthousiasme* doit évidemment beaucoup à l'ironie socratique, comme on le verra bientôt. Mais Aristote est, sur ce point, une autorité sous-estimée. L'*eutrapelia* de l'*Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire la vertu sociale de l'enjouement, est l'ancêtre du *good humour* : "*L'homme de tact ne fait sur autrui et n'accepte d'être lui-même l'objet que de plaisanteries qui conviennent à un honnête homme et à un homme libre [...]. La façon de s'amuser de l'homme libre n'est pas celle de l'esclave, pas plus que celle de l'homme cultivé n'est celle de l'homme inculte [...]. Ces railleries qu'il peut faire aux dépens d'autrui, ce sont celles-là aussi dont l'homme enjoué acceptera d'être lui-même l'objet : car supporter une raillerie et accepter d'en être l'objet, c'est comme si on la faisait soi-même*" ²⁴. Shaftesbury répé-

23. Voir NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, préface.

24. *Éthique à Nicomaque*, IV, 14, 1128 a 16-29, trad. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain, 1970.

tera que l'usage interne, réflexif, de l'humour, permet de réguler son usage externe. Mais ce qui était une simple vertu du caractère, parmi d'autres, dans Aristote, devient avec Shaftesbury comme une vertu dianoétique, l'instance même de tout examen. On conçoit que l'enjouement puisse être un moyen particulier pour cultiver la communication et la purifier de ses enthousiasmes belliqueux ou visionnaires. Mais ériger l'enjouement en premier tribunal ne va pas sans difficulté. Car le rire concurrence alors la raison. D'où la seconde difficulté, qu'on a aperçue dans les textes de Voltaire et de K. Lorenz : le rire est-il la raison elle-même, dans sa dimension critique, l'examen ? Mais rire n'est pas nécessairement examiner. Ou bien le rire est-il une autre instance que la raison, et doit alors lui être soumis ? Mais le rire n'est pas toujours raisonnable.

La critique de Leibniz

Les thèses de Shaftesbury provoqueront de très nombreuses répliques au XVIII^e siècle. Parmi elles, des noms célèbres, comme celui de Berkeley qui, dans l'*Alciphron*, tente de ridiculiser le penseur du ridicule, tout comme Swift a ironisé sur l'ironie des libres penseurs²⁵, des noms oubliés, celui de John Brown, dont la réfutation est très développée, et qui attribue à Shaftesbury une doctrine qu'il n'a jamais soutenue, selon laquelle le ridicule serait positivement le *test* de la vérité²⁶. Mais l'essentiel se trouve déjà dans les *Remarques sur la Lettre sur l'enthousiasme* de Leibniz²⁷, qui examine ces deux difficultés de la philosophie de l'humour. L'idée d'une autorégulation ne le convainc pas. Car "*cela serait vrai si les hommes aimaient plus à raisonner qu'à rire*"²⁸. Le rire tend par nature à l'excès. Limitera-t-on alors le bon usage du ridicule au monde de la politesse ? Pourra-t-on distinguer entre le faux ridicule pour le vulgaire et un usage éclairé et mesuré du ridicule chez les gens polis ? Mais *le vulgaire a plus*

25. SWIFT, *L'Abolition du christianisme* (1708), dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, (La Pléiade), 1988, p. 1311-1325

26. John BROWN, *Three Essays on the Characteristics*, 1751. Sur cette question, voir A. O. ALDRIDGE, "*Shaftesbury and the test of truth*", *Publications of the Modern Language Association*, LX (1945), p. 129-156.

27. Voir Des MAIZEAUX, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc.*, par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres, Amsterdam, 1720, t. II.

28. *Ibid.*, p. 313.

d'étendue qu'on ne pense, puisqu'il y a quantité de gens polis qui sont peuple par rapport au raisonnement. Cette critique porte sur deux points : 1. Le rire peut aller trop loin. Il n'y a pas de mesure naturelle du rire. Shaftesbury peut l'admettre. D'où une modification de la thèse : on substitue le présupposé de la politesse au présupposé de la nature, chez les esprits raffinés, le rire ne peut pas aller trop loin. C'est ici qu'intervient la seconde critique de Leibniz. 2. On ne saurait distinguer absolument entre le vulgaire et les gens polis. Ceux-ci sont capables de rire *bêtement*. Leibniz, avec ce second point, vise ce passage de la *Lettre sur l'enthousiasme* : "*Quel ridicule peut tenir contre la raison ? Ou comment un homme de la moindre justesse de pensée peut-il supporter un ridicule mal placé ? Rien n'est plus ridicule que cela précisément. Le vulgaire, assurément, peut avaler n'importe quelle raillerie sordide, simple farce ou bouffonnerie ; mais seul un esprit ["Wit"] plus fin et plus vrai peut l'emporter auprès des hommes de sens et d'éducation*"²⁹.

La distinction entre vulgarité et politesse, suggère Leibniz, n'est pas donnée extrinsèquement et socialement, elle est à conquérir intérieurement et spirituellement. La politesse et la vulgarité ne s'opposent pas du tout comme la raison et la déraison, ni comme les qualités de deux castes, mais comme deux manières pour tout homme de se rapporter à sa raison. Leibniz demande en somme où s'arrête le vulgaire. Il sait que le rire gras est pratiqué dans le beau monde.

Une autocritique ?

Shaftesbury eut connaissance des *Remarques* de Leibniz. Elles ne l'étonnèrent pas : il se les était faites à lui-même. Et cela, non plus, n'est pas étonnant : l'humour, pour Shaftesbury, est la *réflexivité*. La régulation du rire n'est pas acquise à l'avance ; le rire n'est pas poli d'emblée, mais constamment doit être poli par son exercice. Le rire vulgaire, qui existe assurément dans le meilleur monde, est lui-même ridicule. Aussi Leibniz a-t-il raison : il ne faut cesser de discuter du rire, et des dangers qui le menacent. Mais, par là-même, il donne d'une certaine manière raison à Shaftesbury : la discussion et l'échange, dont la théorie de l'humour est l'éthique, ne doivent jamais être sus-

29. Op. cit., t. I, A Letter concerning Enthusiasm, p. 11.

pendus. Shaftesbury lui-même, dans un texte latin, encore inédit³⁰, travaillait, avant d'écrire sa *Lettre sur l'enthousiasme*, aux distinctions que les lecteurs de la *Lettre* devaient lui reprocher d'avoir manquées. La *Pathologia* distinguait entre la *jocositas*, qui est une espèce de la méchanceté, et l'*hilaritas*, qui est une espèce de l'admiration³¹. Leibniz disait que le rire est toujours menacé de tomber dans le mépris ; Shaftesbury avait tenté d'en protéger l'*hilaritas*, manière latine de dire *humour*. Cela ne veut pas dire, évidemment, que la *Lettre sur l'enthousiasme* réussit à éviter la *jocositas*. A supposer que la *Lettre* fût un échec, au regard de l'effort de clarification de la *Pathologia* et des observations de Leibniz, cet échec n'invalidait pas le travail sur le rire dont la *Lettre* procédait.

Shaftesbury œuvrait depuis 1698, dans le secret de ses carnets d'Askhamata, au gouvernement de ses passions. L'écriture de soi, sur le modèle stoïcien, tentait de libérer l'*hilaritas* de toute *jocositas* : "L'humeur de la soldatesque quand elle est au comble de la cruauté, et dans l'acte même de la cruauté, sac d'une ville, pillage, brigandage, violences, mort et tortures. Qui est plus joyeux ? Où donc la farce, la bouffonnerie, la plaisanterie est-elle plus parfaite, plus ache-

30. *Pathologia sive Explicatio Affectum Humanorum*, manuscrit rédigé lors de l'hiver 1706-1707, conservé au Public Record Office de Londres sous la cote PRO 30/24/26/7.

31. "Neque eadem est Jocositas et Hilaritas. Hilaritas enim, sive Risus moderatus et cohibilis, Admirationis Species est ; videlicet Laetitia quaedam gestiens ex conspectu sive investigatione opinati Pulchri externi ; nam si tamquam internum, vel acquisitum, vel nobis adhaerens conspicitur, fit jactans illico Laetitia, vel Superbia, ut in superioribus. Jocositas vero sive Risus magnus, effusus, non cohibilis, Laetitia est de Turpi externo et alieno, tanquam Bono nobis. Gaudium enim sive Laetitia nisi de Bono Pulchro vero vel opinato non est. Et quia Risus talis non Appetitio est, non Aversatio, non Dolor, sed Gaudium sive Laetitia ; sequitur necessario ut Objectum ejus (videlicet Ridiculum illud et Malum alienum) quasi Bonum vel Pulchrum nostrum spectetur. Ex Malevolentia ergo et Odio proficiscitur Risus talis ; et est Malitiae seu Malignitatis Species." PRO 30/24/26/7, f 81 d.

"Car 'hilaritas' (humour) et 'jocositas' (moquerie) ne sont pas la même chose. En effet l'*'hilaritas'*, cette sorte de rire modéré qui se laisse maîtriser, est une forme de l'émerveillement, une certaine joie qui naît du spectacle ou de l'examen d'un objet extérieur que nous jugeons beau. Car si nous considérons cet objet comme faisant partie de nous-mêmes, soit naturellement soit au terme de l'effort qui nous aura permis de le faire nôtre, sur le champ une telle joie tombe dans la vantardise, ou dans l'orgueil, s'il s'agit de très hautes qualités. La '*jocositas*' est une sorte de rire aux éclats, qui ne se laisse pas réfréner ; c'est la joie que nous cause l'existence chez l'autre d'une laideur honteuse, qui nous est étrangère, mais comme si elle représentait un bien pour nous. Plaisir ou joie en effet ne se peuvent trouver que d'un objet bel et bon, qu'il le soit de fait ou que nous le prenions pour tel. Or un tel rire n'est ni désir ni rejet, ni douleur, mais plaisir et joie ; il s'ensuit nécessairement que son objet, à savoir ce ridicule ou ce mal, chez l'autre, est tenu par nous comme bon et beau, de notre point de vue. C'est donc de la malveillance et de la haine que procède un tel rire, c'est donc une espèce de méchanceté, un plaisir du mal de l'autre." (trad. de B. Carra de Vaux).

vée ? Où donc rit-on d'aussi bon cœur et si franchement ? Qui connaît mieux ce rire et s'y plonge davantage ? Chez qui est-il porté à une plus grande perfection, est-il plus bona fide, et (comme on dit) du fond du cœur ? Les fous et les simples, ces pauvres gens, comment sont-ils traités ? Le rire en la matière, que vaut-il ? De quelle nature ?... Le divertissement d'aller voir Bedlam ³² ... Le délassement ordinaire des princes et de leurs semblables : le bouffon de cour, le nain, le singe humain, ou toute autre parodie de l'humanité... Comme c'est humain !... Et pourtant, quoi de mieux considéré que ces moqueries ? Est-il un meilleur rire ? Vois la méchanceté de la chose, et juge en conséquence tout autre rire. Comme il serait donc heureux de pouvoir changer ce rire vulgaire, sordide, exorbitant, affreux, contre celui d'un genre plus retenu, plus docile, qui mérite à peine d'être appelé rire ou qui du moins est une autre espèce" ³³.

Quel aveu ! Quelle autocritique ! La bonne humeur philosophique aurait été confondue avec le rire ! C'est trop beau. En vérité, rien de tel. Shaftesbury écrit ces lignes quelque mois *avant* la rédaction de la *Lettre sur l'enthousiasme*. Ce n'est donc pas le texte d'un repentir. Au contraire, c'est la réflexion de celui qui, depuis longtemps, se prépare à l'art le plus difficile, celui du ménagement du rire ³⁴. Il ne s'agit pas d'une autocritique rétrospective, mais d'une diète préparatoire. La réflexion sur le rire est engagée, elle découvre qu'un rire *d'une autre espèce* que la *jocositas* est la réflexion. Shaftesbury, dans ces *Exercices*, dialogue avec lui-même, c'est-à-dire, pour parler comme Socrate, avec son démon. Le rire est la critique et la puissance dialogique, mais il faut d'abord que celui qui n'est qu'un *proficiens*, selon la terminologie du stoïcisme impérial, critique son rire et dialogue avec lui.

Ce rire du *daimon*, cette humeur philosophique que recherchent les *Exercices*, n'a rien de commun avec le gros rire. L'ironie socratique, qui en est le modèle ultime, est enveloppement, dissimulation. Elle s'oppose à l'éclat de rire public et agressif. Elle est joie réservée : "Si le premier de ces trois grands [Socrate, avant Diogène de Sinope

32. Asile de fous à proximité de Londres.

33. SHAFTESBURY, *Exercices* [Askhmata], traduits sur le manuscrit autographe du Public Record Office, par Laurent Jaffro, Paris, Aubier, (Bibliothèque philosophique), 1993, p. 392.

34. *Ibid.*, p. 118.

et Zénon de Citium], s'enveloppa lui-même comme il le fit, et à son époque, qu'en est-il à plus forte raison pour toi ? Et en ton époque ? Si le siècle alors ne supportait pas une publication, comment pourrait-il bien la supporter à présent ?... Ce n'était pas alors encore mûr ; maintenant, c'est pourri. Rappelle-toi, par conséquent : selon la manière et le degré qui conviennent, le même enveloppement, la même ombre, le même rideau. La même douce ironie. Et veille à t'inventer sur cet article un caractère qui soit proportionné, à la fois par rapport à toi-même et à l'époque. A t'inventer une semblable contenance, semblables registre, ton, accent, compatibles avec la vraie gravité et simplicité, quoique accompagnés de bonne humeur et d'un genre de raillerie qui conviennent à l'enjouement divin dont il est question ailleurs³⁵.

Shaftesbury réussit-il, dans l'invention de ce caractère ? C'est une autre question. Les *Exercices* citaient le Siracide : "un fou élève la voix pour rire ; mais c'est à peine si un homme sage sourit un peu"³⁶. L'*hilaritas* philosophique ne devait pas être contaminée par la *jocositas*. Peut-être fallait-il alors abandonner le rire pour le sourire, ce que ne firent ni la *Lettre sur l'enthousiasme* ni le reste, à venir, de l'œuvre publiée de Shaftesbury. Mais le sourire n'était pas moins dévastateur. Plus tard Nietzsche donnerait sa propre version du Livre Ecclésiastique et reprendrait l'œuvre de l'Anglais :

*"Plus l'esprit gagne en joie et en assurance, plus l'homme abandonne le gros rire ; en contrepartie, il lui vient constamment au visage un sourire plus spirituel, signe de son étonnement devant les innombrables agréments cachés de la bonne existence"*³⁷.

Laurent JAFFRO
Maître de Conférence
à l'Université de Paris I

35. *Ibid.*, p. 381.

36. *Ibid.*, p. 396.

37. *Humain trop humain*, II, Le Voyageur et son ombre, § 173, cité par Éric BLONDEL, *op. cit.*, p. 128.