Les Romains et le rire

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

Les Romains riaient-ils ?*

Mary Beard

Le rire est un sujet impossible à cerner pour l'historien et c'est bien pour cela qu'il intrigue autant, qu'il est si particulier, si édifiant et qu'il mérite qu'on s'y arrête. Le rire des temps révolus, bien plus que celui du présent, résiste à toute tentative de systématisation, de contrôle ou de description. Lorsque Keith Thomas dit, dans sa célèbre conférence de 1976, qu'il souhaitait « lire [les sources historiques] jusqu'à ce qu'il parvienne à entendre les gens non seulement parler mais aussi *rire* », il s'agissait bien entendu d'une chimère : nul ne peut entendre ses ancêtres rire [1]. Quiconque prétend savoir comment, quand et pourquoi une personne riait dans le passé simplifie immanquablement la question ou fait preuve de trop d'assurance.

Cependant, si cette histoire du rire s'avère toujours nébuleuse, nos tentatives maladroites de lui donner une cohérence peuvent nous apprendre bien des choses, non seulement sur la variété des manières dont le rire opère à différentes périodes de l'histoire, mais aussi sur l'histoire elle-même. La question du rire fait partie de

* Cet article est une version légèrement adaptée d'une communication donnée lors de la conférence Marc Bloch, à l'EHESS, en juin 2012. Je souhaitais exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui m'ont offert cette possibilité, tout particulièrement à Jacques Revel, Jean-Frédéric Schaub, François Weil ainsi qu'à l'équipe de l'EHESS, et aux amis qui m'ont aidée, Valérie Huet, Nora Outaleb, John et Évelyne Scheid. Je travaille actuellement sur une étude du rire chez les Romains, à partir des *Sather Lectures*, université de Californie, Berkeley, 2008.

1 - Keith THOMAS, « The Place of Laughter in Tudor and Stuart England », *Times Literary Supplement*, 21 janv., 1977, p. 77-81, citation p. 77 (je souligne).

Annales HSS, octobre-décembre 2012, n° 4, p. 893-909.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

ces sujets – il y en a sans doute bien d'autres – pour lesquels la quête d'un sens peut être plus éclairante encore que le résultat même de cette recherche. Nonobstant son idée fantaisiste et optimiste, K. Thomas avait raison, en un sens, lorsqu'il insistait sur le fait que tendre l'oreille vers le rire du passé pouvait nous donner « un aperçu de l'évolution des sensibilités humaines [2] ».

Ainsi, nous tâcherons de remettre en question certaines des idées reçues qui entourent la notion de « rire classique » ou « la théorie classique du rire ». Nous nous attacherons, en outre, à porter un regard neuf sur le rire des Romains et ce, en nous arrêtant plus précisément sur les rapports entre le rire et le pouvoir politique ainsi que sur la position du rire, à la frontière entre l'animal et l'humain. Enfin, nous nous interrogerons sur la possibilité qu'il nous reste de rire *avec* les Romains.

Rire au Colisée

Commençons en l'an 192 apr. J.-C., au cours d'une série de jeux somptueux ordonnés par l'empereur Commode au Colisée. Nombre des épreuves mettaient en scène l'empereur lui-même dans le rôle du gladiateur ou du chasseur de bêtes sauvages. On raconte qu'en un jour, il tua une centaine d'ours « en leur lançant des javelots dessus depuis la balustrade qui encerclait l'arène [3] ». Comme un critique le remarqua d'un ton acerbe, il s'agissait d'« une démonstration qui relevait davantage de la précision que du courage [4] ». À d'autres occasions, les bêtes lui furent livrées directement sur le sable de l'arène, mais celles-ci étaient soigneusement ligotées. Ce n'est pas très éloigné de ce que l'on peut voir dans la reconstitution sanglante et grandiose du film *Gladiator*, de Ridley Scott.

Mais c'est un autre incident lors de ces jeux, d'apparence bien plus triviale, qui m'intéresse tout particulièrement parce qu'il est rapporté par un témoin oculaire : le sénateur et historien romain Dion Cassius. Selon le récit qui figure dans son *Histoire*, rédigée en grec, l'empereur, après avoir tué plusieurs autruches, saisit l'occasion pour terroriser Dion et les autres sénateurs qui, suivant la coutume, étaient assis au premier rang et les menaça de mort. Ce texte contient l'un des très rares témoignages de ce genre que nous ait laissé le monde romain, le récit à la première personne d'un rire et de ce qui l'a suscité :

> *[L'empereur] nous donna de bonnes raisons de croire que nous risquions la mort. En effet, il tua une autruche, l'égorgea et s'avança vers le lieu où nous étions assis, brandissant de la main gauche la tête de l'oiseau et, de la droite, l'épée souillée. Il ne dit mot, mais il secoua la tête en ricanant, comme pour nous indiquer qu'il nous réservait le même sort. En effet, nombre d'entre nous auraient pu être abattus d'un coup d'épée sur le champ pour nous être moqués de lui (car ce fut bien le rire qui nous saisit et non l'angoisse), si*

2 - *Ibid.*
3 - Dion Cassius, *Histoire romaine*, 72, 18.
4 - Hérodien, *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III*, 1, 15.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

je n'avais pas arraché une feuille de laurier de ma couronne pour la mastiquer, puis persuadé ceux qui étaient assis à mes côtés d'en faire autant, afin que la mastication dissimule notre rire[5].

À première vue, cette histoire offre une réponse relativement simple à la question posée par le titre de ma contribution : les Romains riaient-ils ? Nous apprenons que oui, ils riaient – et même lorsqu'ils auraient voulu l'éviter. Jacques Le Goff fit un jour la remarque, en passant, que le sourire était une invention du Moyen Âge, suggérant ainsi que les Romains, eux, ne souriaient pas[6]. Il n'entendait pas par là que les Romains n'étaient pas physiquement capables de donner à leurs lèvres la forme incurvée de ce que l'on identifie comme un sourire, mais que l'idée même du sourire n'avait pas, alors, la signification que nous lui prêtons. Le sourire ne faisait pas partie du langage culturel des Romains, comme il fit partie des codes en Europe par la suite et ce, durant des siècles. En revanche, l'anecdote racontée par Dion suggère non seulement que les Romains riaient, mais qu'ils étaient, en outre, en mesure de décrire l'expérience du rire (ou du rire étouffé), une expérience qui semble être proche de la nôtre, que nous reconnaissons et dont nous sentons que nous la partageons. Ainsi, grande est la tentation de déceler, dans ce récit, une des très rares occasions où l'on peut se persuader qu'il existe un lien étroit, presque physique, entre les Romains et nous. Après tout, qui peut prétendre n'avoir jamais éprouvé la même envie irrépressible que Dion ? Qui ne s'est jamais trouvé contraint, dans sa vie, de mordre dans l'équivalent d'une feuille de laurier – ses lèvres ou un bonbon – afin d'éviter d'éclater de rire dans un lieu où c'eût été parfaitement incongru, voire dangereux ?

Cela est vrai, mais jusqu'à un certain point. Car si nous nous penchons plus attentivement sur la question, l'anecdote de Dion révèle également la complexité du rire romain, dont je souhaite expliquer les subtilités. Dans ce récit, il y a bien plus que le simple témoignage d'un jeune homme qui eut la présence d'esprit d'étouffer un éclat de rire en mordant dans une feuille de laurier pour sauver sa peau, dans le contexte politique éminemment dangereux du IIe siècle de notre ère – et d'ailleurs, si vous lisez le récit de Dion attentivement, il ne vous aura pas échappé qu'il n'a pas exactement mordu dans une feuille de laurier, comme nous nous mordrions les lèvres pour arrêter de glousser, mais qu'il l'a mastiquée pour camoufler son hilarité.

Donc, *pourquoi* Dion riait-il ? Cet éclat de rire à demi-contenu peut représenter un acte de subversion ou de résistance face à la tyrannie de Commode. En effet, nombreux sont les critiques et les théoriciens contemporains qui ont décrit le rire – ou du moins certains types de rire – comme une « force incontrôlable » et

5 - Dion Cassius, *Histoire romaine*, 72, 21 ; le récit complet de ces jeux figure en 72, 18-21.
6 - « Je me demande si le sourire n'a pas été une des créations du Moyen Âge », Jacques Le Goff, « Rire au Moyen Âge », *in* J. Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1999, p. 1343-1356, ici p. 1352 ; cité par Angus Trumble, *A Brief History of the Smile*, New York, Basic Books, 2004, p. 89.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

comme « le lieu de résistance du peuple face aux totalitarismes » [7]. À cet égard, le rire de Dion était une arme spontanée et puissante dans la confrontation entre un autocrate pervers et un Sénat apparemment abattu. Non seulement ce rire était l'expression d'une opposition, mais il contribuait efficacement à ridiculiser et à rabaisser Commode.

Toutefois, il ne s'agit là que d'un aspect de la question. Car le rire, dans ses différentes expressions, peut être une arme, non seulement *contre* le pouvoir en place mais également *du* pouvoir lui-même. Et dans cette histoire, l'empereur « ricanait » également en brandissant la tête d'autruche devant les sénateurs. Le terme choisi par Dion est *seseros*, ce qui signifie littéralement « entrouvrant les lèvres » et peut avoir la connotation d'une bienveillance, mais plus souvent encore, comme c'est vraisemblablement le cas ici, le sens d'une menace [8]. Il ne fait guère de doute que l'expression de son visage doit être distinguée du rire de Dion. Cependant, « le rire » – ou, pour être plus précis, les expressions qui appartiennent au « champ du rire » – émerge dans les deux camps de cette altercation. Je reviendrai sur les différentes et importantes fonctions du rire, qui joue à la fois le rôle de marqueur et de médiateur au sein des relations entre l'empereur et ses sujets, dans la Rome antique [9].

Pour l'heure, reste cette question plus épineuse : *de quoi*, au juste, Dion riait-il ? Pourquoi le spectacle de l'empereur brandissant une tête d'autruche a-t-il poussé le sénateur à porter la main à sa couronne de laurier ? Était-ce, comme Dion le sous-entend, que l'allure de l'empereur, affublé des habits du gladiateur et occupé à décapiter fièrement un oiseau si disgracieux, au cou le plus long et le plus ridicule de la Création, ne pouvait manquer de paraître grotesque, quelle que fût la menace qu'il exprimât ? Ou bien, comme l'ont imaginé la plupart des critiques récents de ce texte, le rire fut-il provoqué par la terreur elle-même, ce que nous appellerions un « rire nerveux », et qui n'aurait que peu de chose, ou rien à voir avec la dimension potentiellement comique du spectacle [10] ?

Les questions de ce genre ne sont pas de simples énigmes captivantes ; elles n'ont pas de solution unique. Ce sont les dilemmes interprétatifs qui sont au cœur du phénomène du rire, aussi bien ancien que contemporain. L'histoire des religions admet, à présent, que l'exégèse est un élément central du rituel, et non pas seulement

7 - Simon CRITCHLEY (interrogé par Brian Dillon), « Very Funny: An Interview with Simon Critchley », *Cabinet*, 17, 2005, p. 78-81, ici. p. 79, résumant les propos d'autres personnes ; l'interview est disponible en ligne, http://cabinetmagazine.org/issues/17/dillon.php.

8 - Stephen HALLIWELL, *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 521 et 533.

9 - Pour une autre interprétation du rire en tant qu'il « fait partie du jeu » du totalitarisme, voir Slavoj ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, Londres/New York, Verso, 1989, p. 27-28.

10 - Par exemple, Keith HOPKINS, *Death and Renewal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 16 ; Roger DUNKLE, *Gladiators: Violence and Spectacle in Ancient Rome*, Harlow/New York, Pearson/Longman, 2008, p. 241.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

un commentaire secondaire [11]. De même, l'interrogation sur le rire, « Qu'est-ce qui vous fait rire ? », est au cœur des débats sur les craintes, paradoxes, hilarités, transgressions et angoisses qui le provoquent. Et 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 homme de main de l'empereur qui l'aurait surpris à ricaner, « je riais seulement d'une plaisanterie de mon voisin », s'éloigne radicalement du récit fait *a posteriori*, triomphant et provocateur, qu'il nous livre dans son *Histoire*, rédigée en sécurité dans son bureau.

Ici, l'affirmation de Dion est que non seulement il a trouvé le comportement de l'empereur risible, mais qu'il a dû s'arrêter de rire de crainte d'être mis à mort. Cette affirmation ridiculise et accuse Commode dans un même mouvement, tout en mettant en scène l'écrivain comme un observateur pragmatique et avenant, qui n'est pas dupe du cirque cruel mais vain de l'empereur. Tel est, en fait, le sens de cette *histoire drôle* [12].

J'aimerais insister sur le mot « histoire » (*story* en anglais). En premier lieu, je tenais à rappeler que, pour les historiens, le rire est un phénomène discursif. Si, pour reprendre les termes de K. Thomas, on ne peut entendre les Romains rire, on peut néanmoins les « entendre » décrire le rire, en discuter, en débattre, et se demander « Qu'est-ce qui te fait rire ? » et « Pourquoi ? ». C'est ce discours, plutôt que les gloussements, la poitrine qui se soulève, les mouvements de la bouche, qui doit être le point de mire de toute histoire du rire.

Théories et histoire du rire

La théorie du rire est l'une des plus discutées dans le monde de la recherche. Les débats entre les approches philosophiques, biologiques, psychanalytiques et culturelles, auxquelles s'ajoute à présent la perspective neuroscientifique, ont fait rage pendant des décennies, voire des siècles. De fait, les théories du rire ont été si nombreuses qu'elles ont fait l'objet de classifications et de systématisations de second degré, et même d'une simplification à outrance. Nombre de livres consacrés au rire, du passé comme du présent, commencent le plus souvent par un premier

11 - Il s'agit du propos central de Mary BEARD, « Rituel, texte, temps. Les *Parilia* romains », *in* A.-M. BLONDEAU et K. SCHIPPER (dir.), *Essais sur le rituel*, Louvain/Paris, Peeters, 1988, vol. 1, p. 15-29 ; voir également, avec des références plus spécifiques à Ovide, John SCHEID, « Myth, Cult, and Reality in Ovid's *Fasti* », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 38, 1992, p. 118-131. C'est la thématique sous-jacente de nombreux articles dans Alessandro BARCHIESI *et al.* (éd.), *Rituals in Ink: A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome Held at Stanford University in February 2002*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004. Un ouvrage majeur en anthropologie, sur lequel se fonde une partie de ce travail sur l'Antiquité, est celui de Dan SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

12 - Les subtilités du récit de Dion sont habilement analysées par Oliver HEKSTER, *Commodus: An Emperor at the Crossroads*, Amsterdam, J. C. Gieben, 2002, p. 154-155.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

chapitre obligé et rébarbatif sur « les trois théories de base » du rire. Pour résumer, il y a, premièrement, la théorie dite « de la supériorité », renvoyant en particulier à Aristote et à Thomas Hobbes qui voient tout rire comme une forme de dérision (je reviendrai sur Aristote) ; deuxièmement, la théorie de « l'incongruité » du rire, qui considère le rire comme la réponse à un phénomène illogique, inattendu ou incongru, en général représentée par la pensée d'Henri Bergson ; enfin, la théorie du « soulagement » associée à, mais pas inventée par, Sigmund Freud qui voit le rire comme une forme de libération, sans que l'on sache vraiment au juste ce qui se trouve ainsi libéré, ni comment l'énergie psychique qui semble être à l'origine de ce phénomène se traduit physiquement par ce soulèvement du diaphragme qui produit le rire – au fond, on se demande bien pourquoi le diaphragme devrait se soulever dans une situation incongrue [13].

Ces théories ont été maintes fois discutées et revues, et je ne compte pas m'engager ici dans le débat ni même commenter les qualités relatives de ces différentes approches. Bien au contraire, je souhaiterais insister sur le fait que je ne crois pas qu'il existe de théorie totale du rire satisfaisante. Nombreuses sont les théories qui offrent des observations intéressantes et utiles sur le rire et ses mécanismes, mais plus une approche théorique essaie de saisir et d'expliquer toutes les manifestations du rire – depuis celles qui sont produites par les chatouilles jusqu'à celles qui sont provoquées par une émission télévisée comique ou de satire politique, ou encore par un calembour bien tourné –, plus la tâche est ardue, ce qui est plutôt drôle. Cela tient, pour une part, au fait qu'une théorisation exige la suspension de notre connaissance ordinaire du rire et l'oubli de l'expérience quotidienne que nous en faisons.

Ainsi chacune de ces théories demande-t-elle de considérer le rire comme un éclat incontrôlable (ou presque incontrôlable) et de comprendre ses origines et son mécanisme dans ces conditions. Tel fut bien sûr le cas de l'histoire de Dion : on a là affaire au « mythe » moderne du rire. En réalité, nous savons bien que, dans la plupart des cas, le rire quotidien est non seulement contrôlable, mais si quelqu'un vous dit « arrête de rire ! », en général vous le faites ; de surcroît, le rire est une réaction sociale acquise. Tous ceux qui ont élevé de jeunes enfants auront passé de nombreuses heures à leur enseigner ce dont on peut rire ou pas : rire des clowns, c'est bien, c'est même ce qu'on attend de vous ; rire d'un homme qui a trébuché dans la rue, ça ne se fait pas. C'est aussi le cas avec les chatouilles qui provoquent un rire qu'on ressent, plus qu'aucune autre forme de rire, comme une réaction réflexe et physiologique. Il est plus ou moins impossible de se chatouiller soi-même, comme l'avaient déjà remarqué les Anciens, ce qui n'est pas le cas avec les véritables réactions réflexes. Et, plus surprenant encore, les zones principales

13 - Les ouvrages de références sont Thomas HOBBES, *The Elements of Law, Natural and Politic*, éd. par F. Tönnies, Londres, Cass, [1640] 1969, surtout p. 42 ; Henri BERGSON, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, F. Alcan, 1900 ; Sigmund FREUD, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, [1905] 1988. Les théories principales des XIX^e^ et XX^e^ siècles sont résumées par Georges MINOIS, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p. 469-507.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

de chatouille sont définies de façon différente dans différentes cultures. Dans les *Problèmes*, attribués par erreur à Aristote, lorsque l'auteur se penche sur les zones les plus chatouilleuses du corps, il songe aux aisselles et à la plante des pieds, comme nous le ferions également, mais aussi « aux lèvres en particulier », ce que nous n'évoquerions pas forcément de nos jours [14].

Tout cela signifie bien sûr que, quelle que soit la dimension physiologique, quel que soit le rôle de la glande pinéale, nous pouvons et nous devons réfléchir sur le rire, son rôle et ses mécanismes au plan social et historique [15]. En affirmant cela, je ne cherche pas à suggérer qu'il existe une histoire du rire, pas plus qu'il n'existe une théorie utile du rire. Ces solides récits qui en campent la triste évolution, depuis les joies du monde riant du carnaval bakhtinien jusqu'au monde hautement réglé, peu riant, voire « agélastique » (de *gelos*, rire), de l'élite du XVIII^e^ siècle, n'offrent pas un tableau de l'évolution historique qui soit bien intéressant ni même plausible [16]. De nombreuses recherches récentes ont, par exemple, mis en lumière les tendances fortement « gélastiques » du XVIII^e^ siècle, où toutes sortes de protocoles pour contrôler le rire existaient en parallèle de gloussements des plus grivois ; il s'agissait, comme un critique l'a récemment mis en avant, « d'un monde grossier qui se préoccupe beaucoup de la politesse [17] ». Par ailleurs, Roger Chartier a suggéré que la dimension paillarde du carnaval et sa relation avec le développement des réglementations et du contrôle sont intimement liées à une culture de la nostalgie carnavalesque – pour le dire plus simplement, que les versions les plus grivoises

14 - [ARISTOTE], *Problèmes*, 35, 2, 964b ; *ibid.*, 35, 6-7, 965a, *De l'impossibilité de se chatouiller seul, les lèvres et les aisselles* ; Laurent JOUBERT, *Traité du ris, contenant son essance, ses causes et mervelheus effais*, Paris, N. Chesneau, 1579, p. 205-206, identifie la peau située entre les orteils comme l'endroit le plus sensible aux chatouilles.

15 - Cette question essentielle est également soulignée par Jacques LE GOFF, « Une enquête sur le rire », *Annales HSS*, 52-3, 1997, p. 449-455, introduction à un dossier consacré aux différents aspects historiques du rire.

16 - Le chapitre intitulé « Fini de rire. La grande offensive politico-religieuse du sérieux (XVI^e^-XVIII^e^ siècle) », *in* G. MINOIS, *Histoire du rire...*, *op. cit.*, p. 287-330, en est un exemple typique, bien que la date précise de l'apogée du rire et de sa mort varie considérablement d'un historien à un autre. L'œuvre de Mikhaïl BAKHTINE (particulièrement dans sa traduction française, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, trad. par A. Robel, Paris, Gallimard, 1970) a été soigneusement étudiée, discutée, imitée et critiquée dans les milieux de la recherche en lettres et en histoire. Il s'agit d'un ouvrage allusif et contradictoire, comme le concèdent jusqu'à ses plus grands admirateurs : voir Peter STALLYBRASS et Allon WHITE, *The Politics and Poetics of Transgression*, Londres, Methuen, 1986, p. 10.

17 - Citation extraite de David W. FAIRER, *English Poetry of the Eighteenth Century, 1700-1789*, Londres, Longman, 2003, p. 2. On compte parmi d'autres études remarquables sur la compréhension de la culture britannique du rire au XVIII^e^ siècle celles de Vic GATRELL, *City of Laughter: Sex and Satire in Eighteenth-Century London*, Londres, Atlantic Books, 2006 ; Simon DICKIE, *Cruelty and Laughter: Forgotten Comic Literature and the Unsentimental Eighteenth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 2011. Le cas français recoupe en grande partie celui du Royaume-Uni, mais avec quelques différences majeures. Voir, par exemple, Antoine DE BAECQUE, *Les éclats du rire. La culture des rieurs au XVIII^e^ siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

du carnaval sont celles du passé [18]. En réalité, peut-être que Mikhaïl Bakhtine lui-même fut victime d'une telle nostalgie dans sa vision du carnaval médiéval comme succédant aux Saturnales de la Rome antique, avec la liberté, le rire et les inversions délirantes qui l'accompagnent. Bien qu'il y ait peu de sources historiques concernant les Saturnales, comme pour la plupart des rituels romains, il y a néanmoins trop peu d'indications sur la célébration du « renversement », mise à part la coutume qui consistait à faire manger maîtres et esclaves à la même table, et aucun indice sur le lien avec le « bas corporel ». Il s'agissait probablement, en grande partie, d'une affaire paternaliste et guindée, fort éloignée de l'hilarité grivoise et débauchée qu'on lui attribue communément [19].

Une vision classique du rire ?

Prétendre qu'il n'y a pas d'histoire du rire ne revient pas, bien entendu, à dire qu'il est impossible d'envisager le rire sous un aspect historique. En effet, mon objectif est de montrer comment cela est possible dans le cas du rire dans la Rome antique : en tâchant tout d'abord de remettre en question quelques idées reçues sur le rire dans l'Antiquité – en réalité, de montrer qu'il n'y a pas de vision classique du rire en tant que telle –, puis en relevant le défi lancé par l'anecdote de Dion et en essayant de montrer comment on peut replacer le rire des Romains dans son contexte historique et, finalement, en utilisant le discours sur le rire des Romains pour éclairer d'autres aspects de leur culture.

Lorsque les historiens modernes évoquent « la conception classique du rire », ils pensent à deux choses distinctes : d'abord que le rire est toujours une forme de dérision ; ensuite que l'homme est le seul animal à rire, et même que le rire est une caractéristique qui définit l'être humain. Ces deux propositions sont attribuées à Aristote et ont la réputation d'avoir traversé, comme une tradition unique, les

18 - Roger CHARTIER, « La fête en question. Retour sur un colloque » et « Des fêtes de l'Ancien Régime à la fête révolutionnaire. Problèmes de lecture », *in* K. R. GÜRTTLER et M. SARFATI-ARNAUD (dir.), *La fête en question*, Montréal, University of Montreal Press, p. 1-4 et 35-56 ; *Id.*, « Discipline et invention. La fête », *Diogène*, 110, 1980, p. 51-71, réimprimé *in* Roger CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 23-44.

19 - On trouvera un compte rendu de ce que l'on sait de ces festivals dans l'ouvrage de Howard H. SCULLARD, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres, Thames and Hudson, 1981, p. 205-207. Dans une tradition qui, soyons honnêtes, remonte bien plus loin qu'à M. Bakhtine, la critique contemporaine a tendance à énormément exagérer les caractéristiques carnavalesques, « les orgies » comme l'écrit G. MINOIS, *Histoire du rire...*, *op. cit.*, p. 65. L'emphase qui est mise sur le motif du « renversement » est poussée à l'extrême dans Hendrik S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, vol. 2, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leyde, Brill, 1993, p. 136-227 ; notons également que l'idée reçue selon laquelle les maîtres servaient leurs esclaves est encore moins fondée sur des sources écrites que celle selon laquelle maîtres et esclaves partageaient leur repas : MACROBE, *Saturnales*, 1, 7, 36 et 1, 11, 1. Pour la dimension paternaliste, voir PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 2, 17, 24.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

temps hellénistiques et l'Antiquité romaine, où nous trouvons certaines de leurs formulations les plus frappantes. Quintilien, orateur et théoricien, a inventé ce qui allait devenir l'un des slogans les plus connus suivant cette argumentation : *a derisu non procul abest risus*, « le rire n'est pas loin de la dérision » [20]. Ce qui nous vient d'Aristote lui-même est beaucoup moins précis et limpide, et se trouve dispersé dans un grand nombre de ses travaux, de rhétorique comme de biologie [21]. Et c'est là que le plus célèbre des livres disparus d'Aristote vient à la rescousse, son traité *De la comédie* – second livre de la *Poétique* qui finit dans les flammes du monastère imaginé par Umberto Eco dans *Le nom de la rose* [22]. Si ce dont nous disposons de l'œuvre d'Aristote n'offre pas la théorie cohérente sur le rire que nous en attendions, c'est parce qu'elle a été entièrement développée dans le traité qui a été perdu, bien entendu. Comme l'a récemment remarqué un excellent historien britannique à propos d'une question proche de la nôtre, « comme il est dommage que le traité d'Aristote sur la comédie ait disparu, avec *tout ce qu'il aurait certainement expliqué* [23] ».

Au bout du compte, cette position est invérifiable, cela va de soi : nous n'avons que très peu d'indices concernant le contenu du traité *De la comédie*. Nous ne pouvons donc prouver qu'il ne contenait pas une argumentation précise, conforme au modèle de la supposée théorie classique et qui l'aurait justifiée. Mais, dans l'ensemble, c'est là une approche peu plausible qui simplifie et travestit les argumentations anciennes sur le rire dont nous disposons, aussi bien romaines que grecques. Pour commencer, le point de vue d'Aristote, si l'on en juge par les quelques fragments qui nous sont restés, était beaucoup moins étroitement centré sur la dérision que ce que nous prétendions. Il aborde ce que nous appellerions aujourd'hui la théorie de l'incongruité dans le rire, et son argument le plus développé, qui figure dans l'*Éthique à Nicomaque*, emprunte une tout autre direction. En effet, il y présente une défense typiquement aristotélicienne de « la voie moyenne » dans le rire comme dans la plaisanterie : trop plaisanter, avance-t-il, est le propre du bouffon, trop peu est le propre du péquenaud ; l'esprit du gentilhomme se trouve entre les deux [24]. Nulle part, Aristote ne prétend que le rire est

20 - Quintilien, *Institution oratoire*, 6, 3, 7.

21 - Voir, par exemple, Aristote, *Partie des animaux*, 3, 10, 672b-673a ; *Id.*, *Poétique*, 5, 1449b ; *Id.*, *Rhétorique*, 2, 12, 1389a. Pour un commentaire, voir S. Halliwell, *Greek Laughter...*, *op. cit.*, p. 307-331. Pour une critique réputée des incohérences dans la *Poétique* d'Aristote, voir George Steiner, « Tragedy, Pure and Simple », *in* M. S. Silk (dir.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 534-546, en particulier p. 545.

22 - Umberto Eco, *Le nom de la rose*, Paris, Grasset, [1981] 1985.

23 - Quentin Skinner, « Response: Why is Laughter Almost Non-Existent in Ancient Greek Sculpture? », *Cogito*, 8, 2008, citation p. 22.

24 - Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 4, 8, 1128a-b, un passage qui a suscité diverses réactions chez les critiques : subtile et sophistiqué pour S. Halliwell, *Greek Laughter...*, *op. cit.*, p. 307-322 ; confus (« it slides from tautology to tautology ») pour Simon Goldhill, *Foucault's Virginity: Ancient Erotic Fiction and the History of Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 19.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

le propre de l'homme. Dans une réflexion sur les chatouilles qui tourne dangereusement en rond, il avance que « seuls les humains sont sensibles aux chatouilles parce qu'ils sont les seuls êtres vivants qui rient [25] » ; mais un commentateur juif du VI^e^ siècle prétend que, dans un autre traité égaré, Aristote suggérait que les hérons eux aussi riaient [26].

Qui sait quelle était sa position, à supposer qu'il en eût une ? Il est vrai que les philosophes de l'école péripatéticienne qui se sont inscrits dans sa lignée ont fréquemment repris le sujet du rire en soulevant de nombreux thèmes déjà mentionnés par Aristote – la plupart de ces écrits sont également perdus mais l'on peut se référer, par exemple, au traité sur le rire de Théophraste, philosophe péripatéticien du III^e^ siècle av. J.-C. Toutefois, dans l'ensemble, les théories anciennes et les commentaires sur le rire – depuis le rôle du diaphragme, les raisons pour lesquelles les gens rient face à des caricatures, jusqu'aux plantes qui font glousser – sont beaucoup plus nombreux que ce que nous aimons à croire. En vérité, ce que nous reconnaissons aujourd'hui comme *la* conception classique du rire est, comme il arrive souvent en pareil cas, une sélection d'aspects choisis parmi un ensemble de conceptions classiques et leur réinterprétation opérée essentiellement au Siècle des lumières, sous l'égide du nom d'Aristote. En d'autres termes, la conception classique du rire est, en réalité, une invention de Hobbes [27].

On constate également que l'essentiel de ce qui nous reste des débats anciens sur le rire est romain, datant plus précisément de l'époque de la Rome impériale, et même lorsque ces textes ont des sources classiques grecques, il est clair qu'il s'agit pour l'essentiel d'une production du monde romain. Sans surprise, elle provient en grande partie de l'art oratoire. Dans son long argumentaire sur le rôle du rire dans les discours publics, Cicéron – suivant peut-être sur ce point Aristote – développe l'idée que l'incongruité *(discrepantia)* cause le rire, et il se demande pourquoi les grimaces font rire les gens [28]. Il est également le premier auteur, me semble-t-il, à avoir 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. « Mon opinion, écrit-il, est qu'un homme, même s'il n'est pas peu drôle, peut s'exprimer avec plus d'esprit sur n'importe quel autre sujet que sur l'esprit lui-même [29]. »

Au-delà, l'idée selon laquelle le rire est *le propre de l'homme* semble avoir été mise en avant par des écrivains de la période romaine, développant l'observation apparemment secondaire d'Aristote selon laquelle l'homme est le seul animal à

25 - ARISTOTE, *Partie des animaux*, 3, 10, 673a.
26 - DAVID, *In Eisagogen*, 204, 14-16.
27 - L'étude la plus intéressante sur Hobbes et la théorie classique du rire est celle de Quentin SKINNER, « Hobbes and the Classical Theory of Laughter », *in* Q. SKINNER, *Visions of Politics*, vol. 3, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 142-176. Une autre réflexion sur ce thème a fait l'objet d'une communication lors de la conférence Marc Bloch en 2001 : Quentin SKINNER, « La philosophie et le rire », en ligne, http://cmb.ehess.fr/54, mais l'auteur a lui-même tendance à accorder trop d'importance à la théorie classique en tant que *théorie*.
28 - CICÉRON, *De l'orateur*, 2, 281.
29 - *Ibid.*, 2, 217.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

rire (sans compter la possible exception du héron). Selon Porphyre, par exemple, qui écrit au IIIe siècle, « même si un homme ne passe pas son temps à rire, on dit qu'il rit, justement, non parce qu'il n'arrête pas, mais parce qu'il est dans sa nature de rire [30] ». Pour des raisons évidentes, tout cela nourrit abondamment les controverses théologiques du premier christianisme et divise les moines fictifs d'U. Eco dans *Le nom de la rose* : Jésus avait-il ri ou pas [31] ? Nous verrons un peu plus loin combien, dans la culture païenne, cette idée alimente la spéculation sur la distinction problématique entre l'homme et l'animal.

Tout aussi essentiels sont les aspects sociaux que les penseurs de la période romaine ont intégrés dans leur réflexion sur le rire. Plutarque, par exemple, parle du rôle important de la plaisanterie au cours des dîners – et ce n'est pas un hasard, j'imagine, si l'un des mots latins qui désigne l'esprit est le même que pour le sel, tel qu'en a hérité la langue française de façon plus ou moins consciente –, mais il insiste aussitôt sur ce que nous pourrions appeler les déterminations sociales du rire. Ce dont les gens rient, souligne-t-il, dépend du milieu dans lequel ils évoluent ; vous pouvez rire avec vos amis d'une blague que vous ne pourriez pas supporter d'entendre en compagnie de votre père ou de votre épouse. Il montre ainsi 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 venant d'un aristocrate sera pris pour une insulte, et ainsi de suite [32]. Ces éléments me semblent un aspect aussi important des théories classiques du rire que la théorie classique de la dérision elle-même.

Le rire et le pouvoir impérial

Les réflexions de Plutarque sur la hiérarchie nous orientent vers deux thèmes que je souhaiterais aborder un peu plus en détail, et par lesquels nous pouvons voir le rire, ou les pratiques discursives qui entourent le rire, jouer un rôle culturel important à Rome. Le premier nous renvoie à l'anecdote de Dion à propos de Commode au cirque, et de son rire étouffé. À Rome, la façon dont le pouvoir politique était

30 - PORPHYRE, *Eisagoge*, 4. Voir également, QUINTILIEN, *Institution oratoire*, 5, 10, 58 ; CLÉMENT, *Le pédagogue*, 2, 5, 46. Le fait que Lucien, au IIe siècle de notre ère, associe cette revendication à la philosophie péripatéticienne de façon explicite ne signifie pas nécessairement qu'elle ait émergé chez Aristote ou ses successeurs immédiats (LUCIEN, *Les vies des philosophes à l'encan*, 26).

31 - Ce sujet a été commenté et discuté maintes fois. Daniel MÉNAGER retrace l'histoire de ces controverses de l'Antiquité à la Renaissance dans *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, 1995, p. 7-41 ; voir également Jacques LE BRUN, « Jésus-Christ n'a jamais ri. Analyse d'un raisonnement théologique », *in* J. LE BRUN, Homo religiosus. *Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 431-437 ; Jacques LE GOFF, « Jésus a-t-il ri ? », *L'histoire*, 158, 1992, p. 72-74, un récit célèbre et fort utile ; Elaine H. PAGELS et Karen L. KING, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, Londres, Allen Lane, 2007, p. 109-111, 115 et 120, commentaires p. 128, qui constitue une alternative à la tradition puisqu'ici, Jésus rit.

32 - PLUTARQUE, *Propos de table*, 2, 1, 11-12.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

diffusé, limité et parfois même contesté par le rire avait une importance capitale, et ce, par-dessus tout, face au pouvoir autocratique de l'empereur. Les empereurs pouvaient être jugés suivant la façon dont ils maniaient le rire. Quant à leur tyrannie, elle pouvait être évaluée en fonction de la relation qu'ils établissaient avec le rire de leurs sujets. Dans ce cas, le rire est entendu comme une faculté naturelle du citoyen romain, contre laquelle – comme nous l'avons vu dans de bien plus récentes dictatures et monarchies – l'appareil du pouvoir peut brutalement mener bataille. À Rome, cela se vérifie de différentes manières.

Nous connaissons bien la façon dont les tyrans condamnaient et condamnent encore la critique satirique et les histoires drôles. En effet, on raconte que lorsque Commode crut, à une autre occasion, que les gens riaient à ses dépens dans l'arène, il ordonna aux soldats, habituellement chargés de tendre une immense toile au-dessus de l'arène, de tuer les rieurs [33]. On ne s'étonnera guère que Dion ait jugé bon 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 Drusilla, ce fou de Caligula proclama une loi interdisant le rire dans la ville, ainsi que de se baigner et de dîner en famille [34] ; mais, pire encore, Caligula imposa le rire comme une manifestation particulièrement vile de son impériale cruauté : un jour, il força un homme à assister à l'exécution de son propre fils, puis insista pour que le père vînt manger à sa table le soir même, et là, avec un incroyable étalage d'affabilité, l'empereur « le poussa à rire et à plaisanter ». Pourquoi le fit-il, se demandait le philosophe Sénèque ? La réponse était simple : le pauvre homme avait un autre fils [35].

Inversement, le propre d'un dirigeant bienveillant était sa propension à rire et à plaisanter avec ses sujets. Une partie de la tradition européenne du *rex facetus*, « roi plaisantin », s'inspire de la tradition antérieure de l'Empire romain [36]. On constitua des anthologies de ces échanges entre empereurs et sujets pour démontrer que l'empereur était capable de faire des plaisanteries, qu'il supportait d'en être la cible et qu'il était également apte à rire avec ses sujets. Un exemple très célèbre, sur lequel je reviendrai plus loin, concerne le premier empereur Auguste : « Une plaisanterie un peu acérée faite par un homme de la province est très connue », rapporte un récit. « Apparemment, cet homme ressemblait fort à l'empereur, et lorsqu'il vint à Rome la ressemblance suscita l'intérêt de tous. Auguste le fit chercher, 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' » [37]. La vertu de cet empereur est qu'il accueillit l'accusation d'illégitimité sous-entendue avec un éclat de rire.

Des anecdotes de ce genre n'étaient pas seulement une façon de montrer que l'empereur était un « bon compagnon ». Le fait est que, dans les représentations littéraires, et c'est, inévitablement, plus ou moins tout ce qu'il nous reste de ce

33 - Scriptores Historiae Augustae, *Commode*, 15.
34 - Suétone, *Caligula*, 24.
35 - *Ibid.*, 27 ; Sénèque, *De la colère*, 2, 33.
36 - Résumé brièvement par J. Le Goff, « Rire au Moyen Âge », art. cit., p. 1347-1348.
37 - Macrobe, *Saturnales*, 2, 4, 20.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

temps, l'immense majorité des rencontres entre l'empereur et ses sujets n'appartenant pas à l'élite est mise en scène dans un contexte de joute verbale : drôle, farcesque et rieur [38]. En d'autres termes, le rire et ses représentations agissent comme un moyen essentiel de communication politique, dans deux directions. Il rend possible la communication entre les différents niveaux de la hiérarchie politique, donnant lieu à des discours truffés de plaisanteries entre les personnages les plus haut placés et les sujets les plus humbles, du moins dans la tradition discursive. En même temps, le rire trace les limites de la civilité du despote romain et il présente le tyran et le plaisantin subversif pour ce qu'ils sont : un tyran et un sujet subversif.

L'humain et l'animal

C'est peut-être là un ensemble de thèmes et de connexions concernant l'économie du rire dans le domaine politique qui sont semblables, dans une certaine mesure, à ceux que l'on observe dans d'autres autocraties. Mais la façon dont le rire agissait à Rome pour établir une autre hiérarchie, celle qui distingue les hommes des animaux, est spécifiquement romaine et étroitement liée à l'insistance sur l'idée que le rire est le propre de l'homme – la science moderne est divisée sur ce point : depuis Charles Darwin au moins, il y a eu de nombreux débats pour déterminer si les singes riaient, et ce que cela signifierait s'ils riaient en effet [39]. Vous trouverez des réflexions sans détours sur ce point dans la célèbre histoire de Lucius qui fut par erreur métamorphosé en âne et dont les aventures, en tant qu'être humain prisonnier d'un corps animal, sont le symbole parfait de la transgression : un franchissement de la frontière entre l'homme et la bête, placé sous le signe du grotesque. Cette histoire a survécu sous deux formes, une version courte en grec et une autre plus longue et plus répandue, le roman d'Apulée, en latin, souvent connu sous le titre de *L'âne d'or*.

La version courte adopte une ligne très claire quant à la question du rire. Ainsi, Lucius rit avant sa transformation, puis à nouveau lorsqu'il est redevenu un homme ; mais en tant qu'âne, il ne rit jamais. Le rire est donc, par son absence ou sa présence, un signe distinctif de son état animal ou humain. Dès qu'il devient un âne, il remarque que lorsqu'il essaie de rire, il ne parvient qu'à braire [40]. En

38 - Voir, par exemple, les autres plaisanteries d'Auguste dans MACROBE, *Saturnales*, 2, 4 ; ainsi que la célèbre joute verbale entre l'empereur Hadrien et une femme du peuple, racontée par DION CASSIUS, *Histoire romaine*, 69, 6, 3.

39 - Voir, par exemple, Charles DARWIN, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, John Murray, 1872, p. 131-135. L'article le plus connu dans le domaine de l'anthropologie moderne est celui de Mary DOUGLAS, « Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism », *Journal of Psychosomatic Research*, 15, 1971, p. 387-390, réédité *in* Mary DOUGLAS, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Londres/Boston, Routledge & Paul, 1975, p. 165-169.

40 - [LUCIEN], *Lucius*, 15. Bien que l'histoire fasse partie du recueil des œuvres de Lucien, il ne la raconta certainement pas lui-même.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

revanche, chez Apulée, le rire agit à plusieurs reprises comme un marqueur plus complexe de ce passage impossible et hilarant de l'humain à l'animal. Dans la peau d'un animal, l'âne conserve ses désirs humains et (quelques-unes de) ses facultés. Au cours d'un épisode, alors qu'il a été vendu à deux cuisiniers, il provoque l'hilarité générale lorsqu'on le surprend à voler de la nourriture pour les humains sur une table, répondant « non merci » au foin qu'il est censé manger. Les cuisiniers en tirent un bon parti et invitent l'âne à un véritable repas au cours duquel les convives rient du spectacle d'un âne, adoptant, durant le dîner, le rôle de bouffon romain, qui mange comme un humain, tandis que les lecteurs rient parce qu'ils savent, eux, que l'âne est en réalité un humain [41].

Un peu partout dans la littérature romaine, le rire intervient de différentes façons, à la frontière entre l'humain et l'animal. Lucien rapporte une histoire parlante, au IIe siècle apr. J.-C. : 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, poussant ainsi les singes à redevenir des singes, à oublier le ballet, à se défaire de leurs costumes 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. Tout d'abord, il y a deux types de personnages qui provoquent le rire. Ceux-ci sont présentés les uns face aux autres, comme dans l'affrontement entre Dion et Commode, l'empereur ricanant : d'un côté, l'homme qui lance les noix, décrit par Lucien comme plein d'esprit ; et de l'autre, les singes eux-mêmes. Dans le cas des singes, la clef est leur incapacité à jouer leur rôle d'humain jusqu'au bout. Ce qui suscite le rire est le fait qu'ils traversent à nouveau la frontière entre le singe et l'homme [42].

Tout cela nous conduit vers une question sur laquelle les écrivains romains les plus remarquables se sont penchés, à savoir que le rire, ce signe distinctif de l'humanité, est aussi ce qui rapproche l'homme de l'animal, avec la déformation du visage caractéristique du rire et le bruit manifestement non humain qu'il provoque. Ovide joue avec cette idée de façon cruelle dans son *Art d'aimer*. Après un brillant passage parodique, dans lequel il prétend être capable d'enseigner le rire aux jeunes filles afin qu'elles puissent attirer les hommes, il assène de terribles mises en garde pour qu'elles ne poussent pas de rires « faux ». « Il est une fille, écrit-il, dont le visage se trouve déformé alors qu'elle émet un horrible gloussement. Une autre est si pliée en deux par le rire, qu'on croirait qu'elle pleure. Une autre pousse un cri éraillé et grinçant lorsqu'elle rit, comme une pauvre ânesse qui brait lorsqu'elle fait tourner la lourde meule [43]. » Mais la traduction ne rend pas le calembour latin qu'Ovide exploite. La jeune fille rit *(ridet)* comme l'âne brait *(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 une bête.

41 - Apulée, *L'âne d'or*, 10, 13-17.
42 - Lucien, *Le pécheur*, 36.
43 - Ovide, *L'art d'aimer*, 3, 281-290.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

Peut-on encore rire avec les Romains ?

J'ai tenté ici d'analyser quelques aspects du rire romain, en cherchant à entrevoir la façon dont les Romains (ou, pour être honnête, les élites masculines de Rome) pensaient le rire, et à parvenir un peu à se glisser dans la peau d'un Romain en train de rire. Mais, en un sens, le problème par lequel j'ai commencé et celui que pose le titre que j'ai choisi demeurent. La question n'est pas seulement « Les Romains riaient-ils ? » : bien sûr qu'ils riaient. 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, ne peuvent être résolus, et nous ne devrions même pas espérer les résoudre ou tenter de le faire. Mais il est des questions qui nous permettent de réfléchir plus profondément sur notre capacité à comprendre le monde romain. Elles jettent une lumière crue sur les dilemmes que nous affrontons lorsque nous essayons de donner 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 étrangers, en référence à l'opposition traditionnelle entre familiarisation et défamiliarisation.

Ce dilemme se trouve tout entier dans le problème de la « blague » romaine – dont il nous reste un grand nombre, comme dans ce merveilleux recueil de 250 blagues antiques, le *Philogelos*, ou « L'amateur de blagues » [44]. 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 se sont confrontés à un grec et à un latin confus, difficiles et parfois presque incompréhensibles, et ils ont fait des miracles en proposant des versions qui ont un sens, et qui parfois même peuvent susciter le rire chez un public contemporain. C'est un triomphe de la recherche, mais cette dernière ne s'est jamais résolue à admettre le constat déplaisant que certaines de ces plaisanteries pouvaient ne pas être drôles selon nos critères, ou même que certaines de ces blagues étaient tout simplement mauvaises. Dans aucune culture, après tout, les blagues ne sont toutes drôles, pas même à Rome ; les Romains avaient un terme pour désigner les mauvaises blagues, ils les appelaient *frigidus*, des « blagues froides ». En réalité, on peut se demander si le véritable défi de l'historien du rire n'est pas de cerner ce qui est considéré comme une mauvaise plaisanterie à une époque donnée. Quelle blague aurait fait grogner le peuple ? Ou bien, qu'est-ce qui l'aurait poussé à dire « ce n'est pas drôle du tout » ? Quels étaient les clichés qui ne faisaient résolument pas rire ?

La démarche qui consiste à chercher à comprendre dans quelle mesure nous pouvons, ou ne pouvons pas, prendre part au rire des Romains est plus compliquée.

44 - Les meilleures blagues en grec sont recueillies dans l'édition de Roger D. DAWE (éd.), *Philogelos*, Munich, Saur, 2000. Pour une traduction en français à l'intention d'un public large : Arnaud ZUCKER (éd.), *Va te marrer chez les Grecs*. Philogelos, *recueil de blagues grecques anciennes*, Paris, Mille et une nuits, 2007.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

Lorsque nous rions à une blague ou à une farce romaine, est-ce parce que nous partageons la même base d'éléments déclencheurs du rire, que l'on croit universelle, que ce soit la dérision ou l'incongruité ? C'est sans doute quelquefois le cas. Mais d'autres facteurs sont également en jeu. Parfois nous ne rions pas simplement parce que nous partageons leur idée de ce qui est risible, mais parce que nous avons hérité directement de leur vision du « risible ». Ceci concerne en partie les cas généraux ; on pourrait même aller jusqu'à dire que la « plaisanterie », en tant que forme littéraire autonome, peut être ajoutée à la liste des aspects de l'Antiquité que la Renaissance a redécouverts. Mais cela concerne également des aspects très spécifiques. Prenons, par exemple, le bon mot de l'homme qui ressemblait à l'empereur Auguste, cité plus haut. On retrouve cette anecdote à deux reprises dans l'histoire romaine, la première fois au sujet d'Auguste, et la seconde au sujet d'un notable républicain. Mais il s'agit aussi de l'un des mots d'esprit analysés par S. Freud au sujet d'un aristocrate allemand d'une époque plus récente, qui figure dans le roman d'Iris Murdoch *The Sea, The Sea* comme étant la « plaisanterie préférée de Freud » – bien que ni S. Freud ni I. Murdoch ne semblent en connaître l'origine antique. Il n'est pas possible, à présent, de décrire le chemin parcouru par cette boutade depuis l'époque classique jusqu'au texte d'I. Murdoch. En outre l'objectif de la plaisanterie a été détourné de la négociation politique vers le désir sexuel [45]. Cependant, il n'y a pas de doute quant au fait qu'il s'agit d'une blague contemporaine héritée de l'époque classique. En d'autres termes, lorsque nous apprenons à rire, nous apprenons encore, dans une certaine mesure, des Romains. Donc, bien sûr que nous pouvons partager certaines de leurs plaisanteries puisque nous avons les mêmes.

Toutefois, il peut également s'agir de l'impression trompeuse d'une familiarité. Il y a de cela quelques années, le comique anglais Jim Bowen a parié que, confrontés à l'humour romain, nous pouvions éprouver une certaine familiarité, jusqu'à en tirer la conséquence logique qu'il pouvait donc produire un spectacle autour d'extraits des collections de plaisanteries de l'Antiquité, *The Laughter Lover* [46]. Apparemment, il a obtenu un immense succès populaire avec des blagues telles que celle-ci :

> *C'est l'histoire d'un mec qui rencontre un copain qu'y croyait mort. Euh là, y dit, j'croyais qu't'étais mort... Ben non, que dit l'copain, tu vois bien que chuis vivant. Ouais, répond le mec, mais çui qui m'a dit qu't'étais mort, j'le crois un peu plus que toi* [47] *!*

45 - S. FREUD, *Le mot d'esprit...*, *op. cit*, p. 200-201 ; Iris MURDOCH, *The Sea, The Sea*, Londres, Chatto and Windus, 1978, p. 168-169. La plaisanterie romaine est également racontée au sujet d'un magistrat républicain à une époque antérieure : VALERIUS MAXIMUS, *Faits et dits mémorables*, 9, 14, ext. 3.

46 - Le spectacle eut lieu en 2008 et l'événement fut largement relayé par la presse britannique, http://www.youtube.com/watch?v=LJ0RB38fUeU.

47 - *Philogelos*, 22.

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press

Le public rit à gorge déployée et l'on célébra l'événement comme la preuve irrécusable que les blagues antiques fonctionnaient encore et qu'on avait la même culture du rire que des hommes et des femmes vivant il y a presque deux mille ans. Mais cela ne pouvait décemment pas être aussi simple que cela. En réalité, cet exemple soulève précisément ces épineux problèmes heuristiques que nous avons évoqués.

Mais alors pourquoi le public de J. Bowen a-t-il ri ? D'une part, pour la simple raison que le comique avait choisi des plaisanteries, tirées de *The Laughter Lover*, qui pouvaient fonctionner pour un public moderne, laissant soigneusement de côté celles qui auraient pu lui sembler *frigidus*. Et d'autre part, parce que la traduction des blagues était une adaptation (avec le débit, le rythme, l'idiome et les conventions formelles propres à une plaisanterie dans l'air du temps) destinée à les rendre drôles au sens moderne. D'où ma traduction dans le style de Coluche qui nous rappelle que, pour nous, une formule telle que « C'est l'histoire d'un mec... » est un élément déclencheur, voire une contrainte culturelle, qui nous pousse à rire.

On peut aussi imaginer qu'ils ont ri parce qu'ils avaient payé pour rire et qu'ils obéissaient aux règles sociales de la représentation comique, ainsi que pour éviter d'être le seul à ne pas trouver le spectacle drôle – jamais on ne se sent aussi seul que lorsqu'on ne rit pas dans une salle hilare ! Mais on peut également soupçonner qu'à un niveau autoréférentiel, ce n'est pas des blagues elles-mêmes qu'ils riaient, mais de la mise en scène grotesque où l'on attendait d'eux qu'ils rient à des plaisanteries tout droit sorties de l'Antiquité. En d'autres termes, ils riaient d'eux-mêmes en train de rire des blagues romaines... Une scène mettant en jeu le rire est toujours compliquée ; ses multiples facettes la rendent aussi étrange que familière. L'expérience de Dion au Colisée et sa version écrite étaient tout aussi complexes et insaisissables, bien que de façon différente.

Mary Beard
Université de Cambridge

https://doi.org/10.1017/S0395264900009458 Published online by Cambridge University Press