

L'humour : de l'oubli de notre fragilité commune à l'éthique

Jérôme Cotte

Volume 30, numéro 1, 2018

Humour et mort

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1049460ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1049460ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Université du Québec à Montréal

ISSN

1916-0976 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cotte, J. (2018). L'humour : de l'oubli de notre fragilité commune à l'éthique. *Frontières*, 30(1). <https://doi.org/10.7202/1049460ar>

Résumé de l'article

L'humour peut avoir une multitude de fonctions et de définitions. Il provoque aussi des rires ou des sourires de toutes sortes. Dans cet article, l'auteur rend compte non pas de l'humour et du rire, mais plutôt de deux tendances précises qu'ils peuvent prendre. D'abord, le rire bête est celui qui favorise l'oubli de notre finitude, de notre fragilité, de la mort. En donnant l'impression frauduleuse de triompher sur la misère, il célèbre plutôt la vie mutilée et participe au renforcement de l'harmonie illusoire de la société. Pourtant, le rire peut aussi faire de la souffrance, de la mort et des situations pénibles une force émancipatrice. Cette deuxième approche est associée à ce que nous appelons « l'humour éthique ».

Articles

L'humour : de l'oubli de notre fragilité commune à l'éthique

Jérôme COTTE

M.A., chargé de cours, Département de philosophie, Université de Montréal
Membre de l'Observatoire de l'humour

Résumé

L'humour peut avoir une multitude de fonctions et de définitions. Il provoque aussi des rires ou des sourires de toutes sortes. Dans cet article, l'auteur rend compte non pas de l'humour et du rire, mais plutôt de deux tendances précises qu'ils peuvent prendre. D'abord, le rire bête est celui qui favorise l'oubli de notre finitude, de notre fragilité, de la mort. En donnant l'impression frauduleuse de triompher sur la misère, il célèbre plutôt la vie mutilée et participe au renforcement de l'harmonie illusoire de la société. Pourtant, le rire peut aussi faire de la souffrance, de la mort et des situations pénibles une force émancipatrice. Cette deuxième approche est associée à ce que nous appelons « l'humour éthique ».

Mots-clés: Humour; rire; mort; éthique; souffrance; Adorno

Abstract

Humor can have a multitude of functions and definitions. It also causes laughters or smiles of all kinds. In this article, the author does not pretend to report on humor and laughter as such, but on two specific trends that they can follow. First of all, stupid laughter is the one that fosters the forgetting of our finitude, our fragility, of death. By giving the fraudulent impression of triumph over misery, it celebrates mutilated life and participates in the strengthening of the illusory harmony of society. Yet, laughter can also approach suffering, death and painful situations as an emancipatory force. This second approach is associated with what we call "ethical humor".

Keywords: Humor; laughter; death; ethics; suffering; Adorno

Le philosophe Thomas De Koninck associe l'humour aux mots latins *humus* et *humilis* qui signifient « terre », « qui reste à terre, qui ne s'élève pas de terre », « qui est né de la terre » (De Koninck, 2010, p. 234). L'humour aurait un lien avec le monde sensible, avec notre matérialité, notre corps, notre humanité. Ensuite, De Koninck le rapproche des mots *humo*, *humatio* et *inhumare* qui réfèrent au fait d'enterrer les morts, de mettre en terre, d'inhumer (De Koninck, 2010, p. 234). L'humour oscille entre, d'un côté, la vie, la lumière, la naissance, la régénération, ce qui pousse et croît et, d'un autre côté, la finitude, le déclin, la maladie, la souffrance, l'obscurité. En fait, la promiscuité avec la mort peut se retrouver au coeur même d'un humour qui appelle à investir davantage notre rapport collectif et individuel à la vie. Ce sens particulier de l'humour peut faire de notre fragilité commune et des situations pénibles une force éthique. Afin de voir comment cet humour peut se déployer, nous présenterons la figure de l'idiote-dissident. Cette posture humoristique ouvre le sens et les possibles lorsque l'état difficile des choses semble insurmontable. Par la suite, nous expliciterons le rapport qu'entretient l'humour avec l'éthique et la souffrance en nous appuyant sur la pensée d'Adorno. Pour en faire l'illustration, nous mobiliserons l'humour moderne de Beckett ainsi que celui, plus contemporain, de Marc Favreau (Sol). Nous commencerons toutefois par une courte présentation de ce que l'humour éthique n'est pas : le rire bête qui se répand avec l'expansion massive de l'industrie culturelle au 20^e et au 21^e siècle. Celui-ci, nous le verrons, favorise l'oubli de notre fragilité et renforce les idéologies dominantes qui enserrant la vie.

L'humour bête : la maladie, la mort et la fragilité voilées par les impératifs idéologiques

L'humour contemporain semble de plus en plus frelaté, c'est-à-dire qu'il n'arrive plus à se jouer de l'ordre ordinaire des choses. En se conformant à ce qui est déjà, il se présente rarement comme une force permettant de mieux faire face à la souffrance, aux situations difficiles et à la mort. Plus encore, c'est la mort de l'humour lui-même qui est annoncée sur plusieurs plans. Pensons, entre autres, à Gilles Lipovetsky et à la désubstantialisation du rire au sein de nos sociétés humoristiques (Lipovetsky, 1983, p. 202), à Georges Minois qui conclue son ouvrage *Histoire du rire et de la dérision* en alliant sa voix aux auteurs du 20^e siècle qui étudient l'humour « comme s'ils se penchaient au chevet d'un mourant » (Minois, 2000, p. 565) ou encore à François L'Yvonnet qui tire à boulets rouges sur « l'intégrisme de la rigolade » et sur les « néo-humoristes » sans humour de l'industrie du divertissement (L'Yvonnet, 2012, p. 29). Cela dit, la critique du philosophe allemand Theodor Adorno, très rarement évoquée dans les écrits sur l'humour, arrive plus tôt et reste remarquablement pertinente. Selon lui, l'art et le rire ne peuvent pas célébrer la société telle qu'elle est. L'humour strictement gai de l'industrie du divertissement commet « une injustice à l'égard des morts, de la souffrance accumulée et muette » (Adorno, 2011b, p. 67). L'humour devrait plutôt s'accompagner d'une conscience aigüe de la vie malade, de l'ordre mortifère de la société. Si, comme le veut Bergson, nous rions lorsque la mobilité de la vie se fige ou se raidit (Bergson, 1964, p. 22), l'humour devrait se moquer de la réification de l'existence au sein du capitalisme tardif. La gaieté naïve de l'humour dominant fait tout le contraire. Dans ses notes préparatoires à un essai sur la pièce *Fin de partie* de Beckett, Adorno écrit ce fragment énigmatique : « Ce qui est advenu de l'humour est un résidu d'humour » (Adorno, 1994, p. 25). Dans *La dialectique de la Raison*, publié en 1944 avec Max Horkheimer, Adorno élabore cette idée en mettant en évidence l'appropriation du rire par l'industrie culturelle. Celle-ci a pour principale fonction de rendre acceptable ou de renforcer la domination. L'humour ne serait plus qu'« une piqûre de vitamines pour hommes d'affaires fatigués » (Adorno, 1984, p. 430), « un bain vivifiant que l'industrie du divertissement prescrit continuellement » (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 208).

Le vocabulaire relatif à la médication et à la santé n'est pas choisi au hasard. Surtout cité pour avoir vu dans l'éclat du rire une attente de l'entendement qui est réduite à néant, Kant précise aussi que la rigolade a une « influence bienfaisante pour la santé » (Kant, 1995, p. 320). Le rire de Démocrite fait aussi référence à cette idée dès l'Antiquité. Ses concitoyens, inquiétés par son rire intarissable à l'égard des choses qu'ils considèrent importantes et graves (le rapport à la mort, aux maladies, aux affaires de la cité), font venir le médecin Hippocrate pour diagnostiquer celui qui semble avoir perdu la raison. Démocrite, dont « les poumons [...] tremblaient d'un rire continu » (Juvénal cité dans Hankinson, 2000, p. 192), déclare alors ceci à Hippocrate : « tu ignores pourquoi je ris; quand tu le sauras, je suis sûr qu'avec mon rire tu rapporteras dans tes bagages, pour le bien de la patrie comme pour le tien, une médecine plus efficace que ton ambassade » (Hippocrate, 1989, p. 81). Hippocrate se rend compte un peu plus tard que le présumé fou est tout à fait sain d'esprit. Ce qui est considéré comme normal et sensé par la majorité (la cupidité, l'exploitation, le fait de se déclarer heureux alors qu'on ne l'est pas, etc.) n'a en définitive rien de raisonnable. Plus encore, c'est le rire de Démocrite qui pourrait être une sorte d'ellébore, cette étrange panacée, ce remède universel.

Dans *Minima moralia*, Adorno discute aussi d'un rire associé à un remède. Toute la rigidité de la société se révèle négativement dans les fantaisies du fou, par le regard oblique qu'il pose sur la réalité. Le fou permet de voir les maux de la société afin de pouvoir éventuellement les surmonter.

La dialectique ne saurait accepter tels quels des concepts comme « sain » et « malade », ni même les concepts de rationnel et d'irrationnel qui leur sont apparentés. Une fois qu'elle sait que l'Universel dominant et les proportions qui sont les siennes, sont malades [...] alors ce qui se présente précisément comme malade, aberrant, paranoïde et même complètement « fou », au regard des critères de cet ordre dominant, c'est pour elle le seul germe de guérison. Maintenant comme, au Moyen Âge, le bouffon à son seigneur, seul le « fou » dit à la domination sa vérité.

Adorno, 2003b, p. 99

Rares sont les humoristes qui conservent les traits de la folie qui dit à la domination sa vérité. Le tintement des « clochettes de la marotte du fou » est devenu celui « du trousseau de clés de la raison capitaliste » (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 211).

Cet humour cadre parfaitement avec l'ordre universel dominant même lorsqu'il prétend se détacher du monde de la consommation, même quand il lance des messages trop évidents d'espoir, à la manière d'un baume faussement consolateur. Dans un de ses numéros, l'humoriste Jérémy Demay nous dit, sur un fond de musique sentimentale et en lançant quelques blagues, qu'il faut reconnaître à quel point l'« ici et maintenant » est merveilleux, qu'il faut simplement accepter ce qui est en disant « oui », que le bonheur est, finalement, une responsabilité individuelle puisqu'il ne vient que de l'intérieur. L'ego serait le seul obstacle au bonheur¹. Ce que Jérémy Demay dit explicitement est sous-entendu lorsque l'humour devient une exhortation forcée à la bonne humeur dans la misère objective actuelle.

Le rire sonore, unanime ou joyeux n'est pas une condition *sine qua non* de l'humour. L'humour qui sonne faux peut favoriser l'acceptation de ce qui mutile la vie : « Le rire rasséréiné est comme l'écho d'une fuite devant le pouvoir, le rire mauvais vainc la peur en capitulant devant les instances qu'il faut craindre. Il est l'écho du pouvoir comme force inéluctable. » (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 208) L'humour, en ce sens, peut donner l'illusion d'avoir vaincu ce qui fait peur, ce qui nous angoisse : l'exclusion, la violence, la misère, la maladie, la mort, l'inconnu. Le philosophe Yves Cusset tient des propos similaires. L'industrie du rire est pour lui « un divertissement hallucinogène, opium du peuple qui sert de cache-misère au vide, au désœuvrement, et plus encore à l'injustice » (Cusset, 2011, p. 52). Cette usurpation idéologique du

rire aiderait surtout à nous rendre « plus frais et dispos pour la triste soumission à l'agenda provisionnel de notre existence » (Cusset, 2011, p. 53). Selon Cusset, en se faisant complice de l'ordre social établi, l'humour favorise l'oubli de notre fragilité, de notre mortalité et de tout ce qui devrait nous inciter à nous investir, à nous engager dans la vie. L'idéologie a tout avantage à promouvoir cet humour frelaté puisque, comme le dit Cusset, « le sérieux des rapports sociaux policés ne peut pas raisonnablement résister très longtemps à la révélation de notre finitude » (Cusset, 2011, p. 59). En un mot, l'humour huile la machine sociale où la vie ne se vit presque plus. La « gaieté de commande » (Adorno, 1984, p. 432), pour reprendre l'expression d'Adorno, nous pousse à répéter ces tristes expressions : « tant pis », « c'est la vie » (Adorno, 1984, p. 433) ou encore, « mieux vaut en rire ».

L'humour polémique : la fausse subversion et la honte

Dans le contexte actuel, une objection évidente pourrait être soulevée : plusieurs humoristes polémiques choquent réellement par leurs propos irrévérencieux et sans scrupules. Une certaine tendance de l'humour consisterait à alimenter régulièrement des controverses futiles en vouant une sorte de dogme au politiquement incorrect au nom de la liberté d'expression des voix dominantes (la liberté de railler bêtement et publiquement les minorités, les plus faibles socialement). La volonté de choquer pour le simple plaisir de choquer prend ainsi une place démesurée², au grand détriment de la force émancipatrice que peut avoir l'humour. Ce maintien rigide des « libertés » acquises par certains groupes se fait souvent au détriment de la libération potentielle des autres. L'humour polémique, par le mépris à peine voilé qui l'accompagne souvent, peut provoquer l'antipode du rire : la honte. Celle-ci, comme l'observe Léonid Karassev, est aussi difficile à contrôler qu'un accès de rire, elle est « une mort provisoire, le refus de communiquer, une tentative de s'enfermer. Par contre, le rire est destiné à être vu et entendu » (Karassev, 1993, p. 111). Les rires moqueurs peuvent être véritablement humiliants et imposer le silence. Il est juste en ce sens de dire que l'on peut autant « éclater de rire » qu'« implorer de honte », « mourir de rire » ou « mourir de honte ». La crainte de critiquer l'humour bête par peur de représailles (se faire accuser avec condescendance de ne pas avoir le sens de l'humour ou feindre l'amusement devant une blague de notre supérieur) peut aussi produire des rires forcés, à mi-chemin entre la rigolade et le repli sur soi. Comme le remarque Paul Yonnet, « dans une assemblée de riant, rien n'est moins facile que de conserver la liberté de ne pas rire. [...] Il faut prendre le risque de s'isoler du groupe en rompant son homogénéité » (Yonnet cité dans Minois, 2000, p. 575). Réitérer sans cesse des stéréotypes dépréciateurs sous le couvert de l'humour n'exprime pas une libération, mais favorise l'enfermement.

Les réserves à l'égard de l'humour polémique qui engendre la honte ressemblent à celles qu'Adorno soulève par rapport à ceux qui rient trop naïvement du fascisme :

[...] les comédies sur le fascisme se sont rendues complices de ce cliché intellectuel bien léger : le fascisme serait battu d'avance parce que le gros des bataillons de l'histoire universelle serait contre lui. La position de vainqueur est celle qui convient le moins aux adversaires des fascistes, qui ont le devoir de ne ressembler en rien à ceux qui se retranchent dans cette position. Les forces de l'histoire qui ont engendré l'horreur viennent de la structure même de la société. Elles ne sont pas superficielles, et beaucoup trop puissantes pour que quiconque puisse les affronter comme s'il avait derrière lui l'histoire universelle.

Adorno, 1984, p. 434

Bien qu'il soit possible de trouver des manières de rire face à l'horreur et au fascisme³, l'humour polémique, en insistant autant sur sa prétention hautaine de savoir rire de tout, semble s'accorder le genre de position triomphante que refuse d'adopter Adorno : la position parfaitement éclairée, dorénavant libre de tout préjugé méprisant, de toute connivence consciente ou inconsciente avec la brutalité. Comme si l'égalité était déjà là et qu'il ne restait plus qu'à la défendre, comme si toutes les voix jouissaient effectivement d'une même liberté d'expression. La négation faite par l'humour polémique contemporain ressemble surtout à un simple déni des dynamiques réelles de la domination (des humoristes de différents horizons suivent parfois cette tendance : Mike Ward, Guy Nantel, Louis Morissette avec sa peur de voir l'étau se resserrer suite aux critiques concernant le *blackface*⁴ et, l'exemple le plus fort de notre temps, Dieudonné). En outre, il est intéressant de voir que la honte provoquée par l'humour polémique peut retentir non seulement chez les cibles du rire, mais aussi chez chacun de nous. Nous pouvons ressentir la honte de vivre dans une société où le fascisme est toujours actualisable et où nous nous sentons bien impuissants face aux souffrances sociales qui persistent. Cette honte, comme le souligne Gilles Deleuze, peut être éprouvée « dans des circonstances simplement dérisoires : devant une trop grande vulgarité de pensée, devant une émission de variétés, devant le discours d'un ministre, devant des propos de « bons vivants ». C'est un des motifs les plus puissants de la philosophie » (Deleuze, 1991, p. 233). La honte, cette mort provisoire évoquée plus tôt, peut aussi devenir un motif puissant de l'humour éthique : rire pour ne pas sombrer complètement, pour ne pas se résigner, pour continuer, pour que notre fragilité commune ne soit pas niée bêtement, mais qu'elle devienne une force éthique. Si, comme le dit Adorno, l'intransigeance du rire polémique n'a plus aucun souci pour le concept de réconciliation qui s'attachait autrefois à l'humour (Adorno, 1984, p. 433), l'humour éthique, quant à lui, y est toujours sensible.

L'idiot-dissident : l'ouverture du sens contre l'ordre mortifère

S'attacher à la réconciliation et à l'humour éthique ne revient pas à adhérer à un utopisme naïf. L'appel à la réconciliation doit plutôt être compris comme une sensibilité à l'égard des contradictions individuelles et sociales qui génèrent la souffrance. Il s'agit d'un désir bien senti de les surmonter sans pour autant avoir l'assurance d'y parvenir ou de trouver de solution définitive. La figure de l'idiot-dissident permet de mieux cerner cette sensibilité propre à l'humour éthique. D'abord, le Comité de rédaction des *Cahiers de l'idiotie* revendique cette posture intellectuelle : « l'idiotie, en tant qu'elle est un certain regard sur le monde, génère aussi une forme de connaissance, mais une connaissance qui ne préjuge pas du sens du réel, plus encore, qui ne préjuge pas que le réel a un sens ou serait doublé par un sens qui le dépasse » (Couture *et al.*, 2010, p. 7). Contrairement à la bêtise qui réitère tout ce qui est déjà connu et qui clôt la vie en fonction du sens commun dominant, l'idiot est très sensible à la différence, à ce qui détonne. Il « n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait et nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître » (Deleuze, 1968, p. 171). L'idiot entretient une certaine ressemblance avec la personne naïve qui, selon Kant, provoque le rire lorsqu'elle fait, sans le vouloir vraiment, quelque chose qui contraste avec le monde des habitudes, avec la manière ordinaire de penser (Kant, 1995, p. 323). La naïveté et l'idiotie ne cadrent pas dans ce qui est normalement reconnu. Elles s'apparentent ainsi à la spontanéité « dont tout dépendrait » (Adorno, 2011a, p. 34), c'est-à-dire à la capacité de se laisser affecter par ce qui excède notre compréhension ordinaire du monde, par ce qui n'est pas déjà conceptualisé ou assimilé à tort par un concept. L'idiot, en d'autres mots, refuse d'emboîter aveuglément le pas d'une pensée close qui englobe tout. La pensée de l'humoriste ne se fige pas, elle entretient de l'ouverture et du jeu en elle-même.

La dissidence vient compléter la posture de l'idiotie en insistant davantage sur l'ancrage social propre à l'humour éthique. Comme le veut la célèbre formule de Freud, « l'humour n'est pas résigné, il défie » (Freud, 1993, p. 324). La dissidence est ce qui pousse l'humoriste à ne pas nier simplement la culture de son temps, mais plutôt à vouloir déceler ce qui, en elle, bloque des possibilités libératrices réalisables. Catherine Naugrette, en soutenant comme Adorno que l'art et le rire ne peuvent plus être strictement gais, favorise en ce sens un humour critique qui met « à jour, à travers la plaisanterie, non pas le refus moqueur et le déni du réel mais la claire conscience de la misère du monde » (Naugrette, 2004, p. 59). Cet aspect de l'humour éthique fait penser à ce que dit Adorno du dissident : « l'imagination exacte du dissident peut voir plus que mille yeux auxquels on a mis les lunettes roses de l'unité » (Adorno, 2003a, p. 63). L'imagination exacte de l'humoriste dissident consiste à imaginer de nouvelles manières de nommer les choses, à fabriquer des visions inédites du monde. Toutefois, elle doit bien être exacte, elle ne peut pas aller dans tous les sens. Comme le remarquait déjà Hegel, l'humoriste qui nie abstraitement la réalité en misant uniquement sur l'exubérance de sa subjectivité a quelque chose d'intéressant, mais devient vite ennuyant (Hegel, 1996, p. 218). Il doit atteindre la plus haute liberté subjective tout en restant sensible à l'état de la société.

Sans mobiliser un discours conceptuel comme celui de la philosophie, l'humoriste laisse son imagination se faire guider par ce qui cloche, par ce qui ne va pas. Il peut y arriver par l'approche mimétique de la souffrance. Non pas par la photographie ou la simple imitation du monde en ruine, mais plutôt par la production d'une image négative de « l'objectivité devenue ténèbres » (Adorno, 2011b, p. 39). Par exemple, les pièces de Beckett, en présentant des personnages clownesques estropiés, devenus des résidus d'être humain, arrivent bien à se moquer de l'absurdité de nos relations sociales, de nos manières de vivre ensemble, de l'état de la société. L'étrangeté de ce rire est provoquée par un univers symbolique d'où jaillit « un nouveau monde d'images, à la fois sinistre et riche [qui] est l'empreinte, le négatif du monde administré » (Adorno, 2011b, p. 55-56). Ces pièces « sauvent l'humour » (Adorno, 1984, p. 435), elles marquent une forme de résistance en exposant la souffrance qui est enfouie dans l'harmonie illusoire de la société plutôt qu'en la niant abstraitement. Cette résistance dans l'humour de Beckett conduit « vers un minimum vital » nous permettant d'espérer encore survivre à la catastrophe actuelle (Adorno, 1984, p. 435). Le noir et le gris de l'humour de Beckett « constituent négativement l'apothéose des couleurs », il pose un voile sombre – mais tout de même un peu translucide – sur les lueurs de l'utopie (Adorno, 2011b, p. 192). L'humoriste dissident entrevoit ainsi des possibilités qui brillent discrètement au fond de ce qui est sombre, étouffant, funeste. L'éclat de l'humour éthique chatoie à même l'obscurité, la souffrance et la mort. Il ne chasse pas la nuit, mais fait miroiter des possibilités libératrices à partir d'elle. Il apparaît à même la vie mutilée, à même les puissances de la mort, les frissons de terreur, les sentiments de honte. À partir d'ici, certains points méritent d'être éclaircis. Comment parler de possibilités libératrices sans non plus prétendre qu'elles se réaliseront nécessairement? Pourquoi utiliser le qualificatif « éthique »? La figure de l'idiot-dissident doit effectivement être associée plus explicitement à une exigence éthique. Il faut aussi préciser comment l'humour peut être une force ou une énergie vitale.

L'humour, l'éthique, la souffrance

La dialectique négative d'Adorno donne à l'humour éthique son souffle contre le primat de l'identité. Elle conteste la pensée idéaliste qui s'assure de dominer toutes les différences, de maîtriser le nouveau aussitôt qu'il fait irruption, comme si nous avions *a priori* tout ce qu'il faut pour venir à bout des contradictions. La pensée traditionnelle qui agit ainsi enferme le monde dans des représentations figées qui pérennisent l'ordre actuel des choses, qui épuisent les possibles en fonction de ce qui est déjà. Pour y échapper, la pensée et l'humour doivent plutôt développer une sensibilité pour ce qui excède ces représentations :

Le cours du monde n'est pas absolument fermé, ni le désespoir absolu; c'est plutôt ce désespoir qui constitue sa fermeture. Si fragile que soit en lui toute trace de l'autre, si défiguré que soit tout bonheur parce que révocable, l'étant est néanmoins, dans les fragments qui s'inscrivent en faux contre l'identité, traversé par les promesses de cet Autre constamment trahies.

Adorno, 2003a, p. 487

Il est toujours possible, pour Adorno, d'échapper à la réification totale. Même que des possibilités libératrices sont tout à fait réalisables compte tenu de l'état avancé des moyens de production, mais elles restent bloquées³ par le maintien idéologique de la souffrance absurde, injustifiable rationnellement (la pauvreté, la faim, l'exploitation sont vues comme des faits naturels, avec la fatalité propre au mythe). En se présentant comme une nécessité forte, l'actualité referme le cours du monde sur lui-même et peut rendre légitimes les pires atrocités. Or, l'histoire récente impose un nouvel impératif catégorique : « penser et agir en sorte que Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive » (Adorno, 2003a, p. 442). Tout comme Kant, Adorno précise que cet impératif ne peut être saisi avec assurance par la pensée humaine, mais, contrairement à Kant, il le matérialise. C'est du corps que surgit l'appel éthique. Le moment somatique de la souffrance « annonce à la connaissance que la souffrance ne doit pas être, que cela doit changer » (Adorno, 2003a, p. 247), qu'on ne doit pas détourner la pensée du monde de l'expérience. Tout n'est pas futile du moment où le sentiment empathique pour l'humain reste vivant. Cela doit converger « avec ce qui est critique, avec une praxis socialement transformatrice » (Adorno, 2003a, p. 247). Répondre à cette demande éthique consiste à penser et à agir pour montrer le caractère périssable, non nécessaire de cette souffrance, pour la supprimer ou l'atténuer sans « assigner aucune limite » (Adorno, 2003a, p. 247), mais sans non plus proposer de formules ou de modèles préfabriqués, sans dépeindre « positivement l'utopie » (Adorno, 2003a, p. 252), sans prétendre connaître à l'avance le contenu de l'utopie. Cette prise de conscience de la non-nécessité de la souffrance sociale est une promesse de bonheur contre le désespoir absolu. L'insistance du regard qui « ne veut pas que le monde perde toutes ses couleurs » (Adorno, 2003a, p. 488) arrive toujours à voir que l'objectivité ne peut être réduite à ce qui semble aller de soi; il perçoit toujours l'irréductibilité de quelques fragments, de quelques éclats lumineux qui chatoient dans le bloc qu'est devenue la société, qui échappent à la grisaille du « monde fongible de l'échange » (Adorno, 2003a, p. 488). Ces promesses d'un « ailleurs », d'une réalité différente, n'apparaissent que fugitivement au sein des impératifs économiques qui gouvernent généralement les pratiques sociales. Elles ne sont pas la norme, mais l'exception. En ce sens, elles n'assurent pas de relève. Elles sont brisées, trahies. Elles sont pourtant un minimum de vie ou de résistance qui s'inscrit en faux contre l'harmonie illusoire de la société réifiée.

La sensibilité de l'humour éthique cherche à renouer avec cette résistance. Trois points principaux nous permettent de croire que l'humour peut, en effet, être une telle force : son rapport paradoxal à la souffrance, sa capacité à nous soulager face à ce qui nous effraie sans toutefois nous y rendre indifférents et son aptitude à secouer ce qui semble immuable. D'abord, une des particularités de l'humour est d'arriver à s'approcher au plus près de ce qui est mal (Bergson, 1964, p. 98), de la cruauté (Adorno, 1996, p. 60), de l'absence de joie et de ce qui est malheureux (Beckett, 1968, p. 55) tout en conservant une capacité à amuser, tout en lançant un clin d'oeil « comme une petite lumière dans les ténèbres » (Escarpit, 1960, p. 74). L'humour n'exige donc pas tout à fait, comme le veut Bergson, « une anesthésie momentanée du coeur » (Bergson, 1964, p. 4). Les propos de Dominique Noguez appuient cette idée :

Le paradoxe de l'humour, c'est cette myopie volontaire, le fait d'être le nez sur les choses et, en même temps, cette faculté d'éloignement, de distance, cette façon d'adopter le point de vue de Sirius. Les deux à la fois. Le fait de ressentir tout avec une espèce d'hypersensibilité, mais de n'en laisser rien paraître. De faire toujours *comme si de rien n'était*. « Même pas mal! » dit sans cesse l'humoriste, même s'il a très mal.

Noguez, 2011, p. 162

En s'élevant au-dessus de la misère, en affichant un certain détachement face à l'ordre des choses, lorsqu'il semble dire, comme le veut Freud : « Je suis trop grand(iose) pour que cela me touche de façon pénible » (Freud, 1988, p. 408), l'humoriste vit et/ou expérimente cette misère, ces sentiments pénibles. Il nous les fait ressentir. Ensuite, cette expression humoristique de la souffrance permet de voir qu'elle n'a pas à être refoulée, qu'elle ne devrait pas autant nous effrayer ou rester impensée. L'attitude humoristique, selon Freud, « refuse à se laisser offenser, contraindre à la souffrance par les occasions qui se rencontrent dans la réalité [...] il montre [qu'elles] ne sont pour lui que matière à gain de plaisir » (Freud, 1993, p. 323). L'humour éthique permet dans une certaine mesure de défier la souffrance, d'y faire face, de retrouver un courage et une force face à ce qui nous écrase et nous accable. Finalement, cette énergie se trouve renforcée du fait que l'humour ébranle la vie réifiée, lui redonne un mouvement. Hegel est sans doute celui qui rend compte avec le plus d'acuité de cette force de l'humour : l'activité principale de l'humour « consiste à faire se décomposer et à dissoudre tout ce qui veut se rendre objectif et acquérir une ferme et stable figure d'effectivité [...] par la force de ses trouvailles subjectives, éclairs de pensée, idées adventices, et autres façons de voir bizarres et frappantes » (Hegel, 1996, p. 216-217). Avec ces trois traits et en s'alliant à un sentiment éthique, l'humour nous permet de nous laisser affecter par la souffrance tout en montrant qu'elle n'est pas éternelle, qu'elle doit ou devrait être surmontée. Trevor Griffiths résume cette idée en insistant sur le fait que l'humoriste ose exprimer l'indicible, il « ose voir [...] une sorte de vérité sur les gens, sur leur situation, sur ce qui leur fait mal ou peur, sur ce qui est difficile, et, par-dessus tout, sur ce qu'ils veulent. [...] Mais une vraie plaisanterie [...] doit libérer la volonté et le désir de *changer la situation* » (Griffiths cité dans Critchley, 2004, p. 17). Il reste à préciser que cette forme d'humour est rare, fugitive et, comme nous le disions plus tôt, elle n'assure pas de lendemains radieux.

Aussi sévère que la critique puisse l'être à l'égard de l'industrie du divertissement, elle n'est pas une condamnation sans appel. D'ailleurs, certains humoristes actuels échappent sans doute à ses filets et pourraient servir d'exemple pour l'humour éthique. Il reste qu'une des illustrations les plus frappantes, au Québec, se trouve toujours du côté de Sol, le célèbre clown de Marc Favreau dont le nom évoque le langage musical, la solitude, la terre, la lumière. Prenons pour exemple *Le crépuscule des vieux*, un numéro dans lequel il évoque ce qui cloche dans la manière d'accompagner les personnes âgées dans la société contemporaine. Seul sur scène avec son vieil « appartementaux » et sa poubelle, il nous raconte qu'ils sont bien, les vieux, puisqu'ils ne sont pas pressés, puisque personne ne les « attendresse ». Même que l'hiver, « on leur donne un beau petit foyer en décrépitude ». À la fin du monologue, Sol est assis sur sa poubelle et nous dit que les vieux sont bien puisqu'ils n'ont personne pour les empêcher d'entendre leur « coeur se débattre tout seul », « ha oui, ils sont bien les vieux. Ils ont personne... Personne... Personne... » (Favreau, 2008). Lui-même fragile et les mains tremblotantes, il s'est fait semblable à une souffrance sociale absurde. Il la présente par la mimésis, un peu comme il en a été question plus tôt à propos de Beckett sans toutefois aller aussi loin dans l'absurde. Ce sens de l'humour éthique peut s'allier à une réflexion philosophique critique et à une pratique qui souhaitent surmonter la souffrance. Il nous exhorte à modifier le rapport aux personnes âgées, aux personnes en fin de vie, à réaliser notre propre fragilité, notre propre vieillissement. Il n'est pas complètement naïf de croire que ce numéro a pu engendrer quelques actions souhaitables à petite échelle, quelques actions ou

réflexions fugitives dans une société où les normes s'ancrent dans l'efficacité et la compétition. Cela dit, l'humour éthique peut aussi apparaître au sein même de notre quotidien, dans un tout petit geste humoristique. Fugace, il nous secoue au moment où nous sommes accablés par la routine, par la mécanique de la vie. Ces instants humoristiques arrivent parfois à répondre avec une lucidité étonnante à ce qui pèse sur nous, à ce qui nous oppresse et nous semble insurmontable, sans toutefois apporter de consolation réconciliatrice strictement apaisante. Ils peuvent être aussi simples qu'un rire échangé avec un inconnu face à notre situation dans un abri d'autobus en se rendant trop tôt au travail l'hiver (à condition que l'accent soit placé sur le caractère absurde, voire intolérable de la situation).

En un mot, malgré l'opacité presque totale des idéologies qui se dressent devant nous, l'humour éthique laisse présager qu'un monde plus juste est réalisable, que la souffrance sociale n'a pas à être éternelle. Il nous donne par le fait même le courage de continuer. Dans un contexte où la vie est de plus en plus malade, l'humour éthique voudrait être l'un des ingrédients essentiels dans la composition du remède. Notre fragilité individuelle et collective, plutôt que d'être accentuée et méprisée par la rigidité de la société, peut devenir une force éthique, un appel à repenser la communauté. Olivier Mongin considère que le « corps du rire n'est jamais dissociable d'un Corps collectif, de la communauté à laquelle appartiennent les faiseurs de rires et les rieurs. [...] Le rire [...] est une chambre d'écho de la communauté, de la relation que les corps entretiennent les uns avec les autres » (Mongin, 2002, p. 321-322). Cependant, si le rire peut tendre sans cesse vers « la communauté rêvée et toujours introuvable » (Mongin, 2002, p. 16), il peut tout aussi bien mal tourner et laisser place à un « sentiment de supériorité [...] qui l'emporte et fait disparaître l'autre, tant on l'a réduit à une infériorité et rendu infirme » (Mongin, 2002, p. 324). L'humour éthique, pour éviter ce piège, en appelle à notre grandeur collective tout en favorisant une sensibilité à la souffrance. Faire éclater ensemble nos corps dans le rire ou déjouer les attentes de l'entendement par la surprise de l'humour ne nous sauve pas, mais, pour reprendre les mots de Jean Birnbaum, « dessine les contours d'une communauté. Le rire vient saluer la reconquête d'une reconnaissance mutuelle, d'un partage possible, d'une transmission à venir » (Birnbaum, 2011, p. 9). L'humour éthique est un *memento mori* qui nous rend une certaine énergie vitale, un minimum de joie pour éviter la résignation.

Notes

[1] Le numéro est accessible en ligne : (<https://www.youtube.com/watch?v=Izuxd0b8tIE>) .

[2] Christie Davis considère que, depuis l'industrialisation massive de l'Occident, les blagues à l'égard des minorités sont une véritable obsession : « *Why, for instance, do people in Western industrial societies prefer jokes about 'stupid' ethnic minorities to any kind of jokes? [...] [J]okes about stupidity have become something of an obsession.* » (Davis, 1988, p. 1)

[3] Adorno lui-même souligne qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre l'idée selon laquelle nous ne pouvons plus écrire de poème après Auschwitz (Naugrette, 2004, p. 33). Il en va de la même pour le rire.

[4] Nous faisons référence au passage de Louis Morissette à l'émission *Tout le monde en parle*. Une partie de ses propos sont rapportés dans un article du *Journal de Montréal* : (<http://www.journaldemontreal.com/2016/02/14/louis-morissette>) .

[5] Un article de Iain Macdonald permet de pousser la réflexion sur le concept de possibilité bloquée qui apparaît en filigrane dans l'ensemble de la pensée d'Adorno (Macdonald, 2017).

Bibliographie

- ADORNO, T. (1984). « L'art est-il gai? », dans *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, p. 429-436. doi : <https://doi.org/10.1093/mq/78.2.373>
- ADORNO, T. (1994). *Notes sur Beckett*, Caen, Nous. doi : <https://doi.org/10.1093/mq/78.2.373>
- ADORNO, T. (1996). « Chaplin times two », *The Yale Journal of Criticism*, n° 9, p. 57-61. doi : <https://doi.org/10.1353/yale.1996.0001>
- ADORNO, T. (2003a). *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages.
- ADORNO, T. (2003b). *Minima moralia : réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot & Rivages.
- ADORNO, T. (2011a). « Société I », dans *Société : intégration, désintégrations. Écrits sociologiques*, Paris, Payot, p. 23-43.
- ADORNO, T. (2011b). *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck.
- ADORNO, T. et M. HORKHEIMER (1974). *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard.
- BECKETT, S. (1968). *Watt*, Paris, Éditions de Minuit.
- BERGSON, H. (1964). *Le rire : essai sur la signification du comique*, Paris, Presses universitaires de France.
- BIRNBAUM, J. (2011). « Une secousse subversive », dans J. BIRNBAUM (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, p. 9-10.
- COUTURE, J.-P. et al. (2010). « Les cahiers de l'idiotie », *Les cahiers de l'idiotie*, n° 3, p. 7.
- CRITCHLEY, S. (2004). *De l'humour*, Paris, Kimé.
- CUSSET, Y. (2011). « Pour un rire philosophe : réflexions sur les rapports entre humour et philosophie », dans J. BIRNBAUM (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, p. 51-63.
- DAVIS, C. (1988). « Stupidity and rationality: Jokes from the iron cage », dans C. POWELL et G. PATON (dir.), *Humour in Society: Resistance and Control*, New York, St. Martin's Press, p. 1-27. doi : https://doi.org/10.1007/978-1-349-19193-2_1
- DE KONINCK, T. (2010). « Humour et transcendance », dans N. BAILLARGEON et C. BOISSINOT (dir.), *Je pense donc je ris : humour et philosophie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 225-240.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France.
- DELEUZE, G. (1991). *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit.
- DEMAY, J. (2015). « Jeremy Demay Message au monde entier », (<https://www.youtube.com/watch?v=Izuxd0b8tIE>).
- ESCARPIT, R. (1960). *L'humour*, Paris, Presses universitaires de France.
- FAVREAU, M. (2008). *Sol*, Montréal, Imavision.
- FREUD, S. (1988). *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard.
- FREUD, S. (1993). « L'humour », dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard.
- HANKINSON, J. (2000). « La pathologie du rire : réflexions sur le rôle du rire chez les médecins grecs », dans M.-L. DESCLOS (dir.), *Le rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce antique*, Grenoble, J. Million, p. 191-200.
- HEGEL, G. W. F. (1996). *Cours d'esthétique II*, Paris, Aubier.
- HIPPOCRATE (1989). *Sur le rire et la folie*, Paris, Rivages.
- KANT, E. (1995). *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion.
- KARASSEV, L. (1993). « La phénoménologie du rire », *Humoresques*, n° 4, p. 103-112.

- L'YVONNET, F. (2012). *Homo Comicus ou l'intégrisme de la rigolade*, Paris, Milles et une nuits.
- LIPOVETSKY, G. (1983). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.
- MACDONALD, I. (2017). « Adorno's modal utopianism: Possibilities and actuality in Adorno and Hegel », *Adorno's Studies*, vol. 1, n° 1, p. 1-12.
- MINOIS, G. (2000). *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard.
- MONGIN, O. (2002). *Éclats de rire : variation sur le corps comique*, Paris, Éditions du Seuil.
- MURPHY, C. G. (2016, 15 février). « Louis Morissette se défend face à la controverse entourant le "blackface" », *Le Journal de Montréal*, (<http://www.journaldemontreal.com/2016/02/14/louis-morissette>).
- NAUGRETTE, C. (2004). *Paysages dévastés : le théâtre et le sens de l'humain*, Belval, Circé.
- NOGUEZ, D. (2011). « L'humour contre le rire », dans J. BIRNBAUM (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, p. 155-170.