

Proceedings of the European Society for Aesthetics

Volume 6, 2014

Edited by Fabian Dorsch and Dan-Eugen Ratiu

Published by the European Society for Aesthetics

esa

Proceedings of the European Society of Aesthetics

Founded in 2009 by Fabian Dorsch

Internet: <http://proceedings.eurosa.org>

Email: proceedings@eurosa.org

ISSN: 1664 – 5278

Editors

Fabian Dorsch (University of Fribourg)

Dan-Eugen Ratiu (Babes-Bolyai University of Cluj-Napoca)

Editorial Board

Zsolt Bátori (Budapest University of Technology and Economics)

Alessandro Bertinetto (University of Udine)

Matilde Carrasco Barranco (University of Murcia)

Josef Früchtl (University of Amsterdam)

Robert Hopkins (University of Sheffield & New York University)

Catrin Misselhorn (University of Stuttgart)

Kalle Puolakka (University of Helsinki)

Isabelle Rieusset-Lemarié (University of Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

John Zeimbekis (University of Patras)

Publisher

The European Society for Aesthetics

Department of Philosophy

University of Fribourg

Avenue de l'Europe 20

1700 Fribourg

Switzerland

Internet: <http://www.eurosa.org>

Email: secretary@eurosa.org

Proceedings of the European Society for Aesthetics

Volume 6, 2014

Edited by Fabian Dorsch and Dan-Eugen Ratiu

Table of Contents

Christian G. Allesch <i>An Early Concept of 'Psychological Aesthetics' in the 'Age of Aesthetics'</i>	1-12
Martine Berenpas <i>The Monstrous Nature of Art — Levinas on Art, Time and Irresponsibility</i>	13-23
Alicia Bermejo Salar <i>Is Moderate Intentionalism Necessary?</i>	24-36
Nuno Crespo <i>Forgetting Architecture — Investigations into the Poetic Experience of Architecture</i>	37-51
Alexandre Declos <i>The Aesthetic and Cognitive Value of Surprise</i>	52-69
Thomas Dworschak <i>What We Do When We Ask What Music Is</i>	70-82
Clodagh Emoe <i>Inaesthetics — Re-configuring Aesthetics for Contemporary Art</i>	83-113
Noel Fitzpatrick <i>Symbolic Misery and Aesthetics — Bernard Stiegler</i>	114-128

Carlo Maria Fossaluzza & Ian Verstegen <i>An Ontological Turn in the Philosophy of Photography</i>	129-141
Philip Freytag <i>The Contamination of Content and the Question of the Frame</i>	142-157
Rob van Gerwen <i>Artists' Experiments and Our Issues with Them — Toward a Layered Definition of Art Practice</i>	158-180
Geert Gooskens <i>Immersion</i>	181-189
James R. Hamilton <i>The 'Uncanny Valley' and Spectating Animated Objects</i>	190-207
Iris Laner <i>Learning by Viewing — Towards a Phenomenological Understanding of the Practical Value of Aesthetic Experience</i>	208-228
Jerrold Levinson <i>Blagues Immorales</i>	229-244
Shelby L. J. Moser <i>Perceiving Digital Interactivity — Applying Kendall Walton's 'Categories of Art' to Computer Art</i>	245-257
Vítor Moura <i>Seeing-From — Imagined Viewing and the Role of Hideouts in Theatre</i>	258-275
Lynn Parrish <i>Tensions in Hegelian Architectural Analysis — A Re-Conception of the Spatial Notions of the Sacred and Profane</i>	276-285
Francesca Pérez Carreño <i>Sentimentality as an Ethical and Aesthetic Fault</i>	286-304
Christopher Poole <i>The Fall of Reason and the Rise of Aesthetics</i>	305-315
Mateusz Salwa <i>The Garden — Between Art and Ecology</i>	316-327

Lisa Katharin Schmalzried <i>Kant on Human Beauty</i>	328-343
Albert van der Schoot <i>Musical Sublimity and Infinite Sehnsucht — E.T.A. Hoffmann on the Way from Kant to Schopenhauer</i>	344-354
Pieter Shmugliakov <i>Transcendentality of Art in Kant's Third Critique</i>	355-366
Kristina Soldati <i>Meaningful Exemplification — On Yvonne Rainer's 'Trio A'</i>	367-378
Valerijs Vinogradovs <i>Kant's Multiplicity</i>	379-401
Ken Wilder <i>Las Meninas, Alois Riegl, and the 'Problem' of Group Portraiture</i>	402-421
Mark Windsor <i>Art and Magic, or, The Affective Power of Images</i>	422-435
Pavel Zahrádka <i>Does "Great" Art Exist? A Critique of the Axiological Foundations of the Artistic Canon</i>	436-456
Zsófia Zvolenszky <i>Artifactualism and Authorial Creation</i>	457-469

Blagues Immorales

Jerrold Levinson*

University of Maryland

I.

Lorsqu'on aborde la question délicate des relations qu'entretiennent entre elles la blague et la morale, il faudrait, semble-t-il, prendre clairement en compte deux propositions :

- (A) Certaines blagues, notamment sexistes et racistes, sont moralement choquantes (répréhensibles, insultantes, répugnantes)
- (B) Le fait d'être moralement choquante (répréhensibles, insultantes, répugnantes) n'est pas incompatible avec le fait pour une blague d'être drôle, et par conséquent ne l'empêche pas d'être drôle.

On peut essayer de nier (B) en soutenant que seuls l'amusement ou les rires *moralement indiscutables* témoignent de la drôlerie d'une blague ou permettent de la mesurer. Mais c'est là à coup sûr une position intenable car il peut exister des blagues drôles bien que moralement insultantes. Non seulement elles sont possibles, mais il en existe même beaucoup ! Il n'est pas contradictoire de parler de blagues moralement incorrectes – ou socialement, ou politiquement incorrectes – et néanmoins drôles. Allons plus loin : comme Noel Carroll, Berys Gaut et d'autres l'ont souligné, la dimension malveillante et moralement embarrassante de telles blagues n'est pas sans lien avec leur drôlerie et elle ne pourrait pas être entièrement éliminée sans que cela ait des conséquences réductrices sur cette drôlerie.

La tactique la plus courante consiste à essayer de nier (A), en soulignant le *contexte* particulier de l'énonciation d'une blague et/ou l'état d'esprit spécial que suppose leur appréciation, desquels il résulterait que ce qui paraît

* Traduction de l'anglais: Carole Talon-Hugon et Florian Cova. -- An English version of this essay, with minor modifications, is forthcoming in *Aesthetic Pursuits: Essays in Philosophy of Art*, Oxford University Press, 2015.

être une blague moralement choquante ne l'est pas en réalité quand on regarde les choses de plus près, du moins lorsqu'elle est dite et reçue d'une certaine manière. Mais cette position n'est pas plus tenable, car elle nie tout simplement le fait, souligné à juste titre par Ted Cohen, qu'avec un certain nombre de ces blagues – et même dans les cas où les auditeurs ou les lecteurs sont connus pour n'être ni sexistes ni racistes – nous sommes gênés par notre réaction d'amusement et par la complicité que celle-ci trahit, en même temps que nous sommes tentés de nier cet embarras.

C'est pourquoi, dans cet article, mon projet est de soutenir à la fois (A) et (B) et d'offrir une explication neuve de la source du caractère moralement répréhensible de certaines blagues drôles quoiqu'immorales. Quelques clarifications préliminaires sont nécessaires avant de poursuivre. Premièrement, quand je parlerai de blagues, j'entendrai généralement des *énoncés*, des *récits*, ou des *occasions* singuliers, c'est-à-dire des *instances* plutôt que des *types* de blagues. Deuxièmement, même si la compréhension et l'appréciation de ces instances de blagues est ce qui prime, il est toujours possible, et souvent assez utile, de parler du caractère moral de certains types de blague, c'est-à-dire de la blague entendue comme un texte oral répétable, en faisant appel à l'*énonciateur implicite* de cette blague, c'est-à-dire au type d'énonciateur que ce type de blague semble naturellement appeler en l'absence de toute information sur les véritables énonciateur ou le contexte réel d'énonciation.¹

2.

Afin d'avancer, il nous faut une paraphrase opératoire de l'adjectif "drôle", entendu comme une propriété objective des blagues, que nous attribuons à certaines d'entre elles et nions à d'autres. Disons pour faire simple qu'une blague est drôle (ou humoristique) si et seulement si elle provoque ou suscite dans le public visé la réponse cognitive et affective particulière connue sous le nom d'*amusement*, qui se manifeste souvent par des *rires* de la part du public visé par celui qui la raconte. Une caractérisation moins grossière nécessiterait de mentionner certaines dispositions à produire ce type de

¹ Cf. B. Gaut, "Just Joking : The Ethics and Aesthetics of Humor", *Philosophy and Literature*, 22, 1998

réactions, les degrés de drôlerie et les contextes appropriés de production et de réception, mais de telles distinctions ne sont pas cruciales pour les conclusions auxquelles je veux ici parvenir².

Nous devons cependant nous attarder un moment sur l'une de ces distinctions, qui concerne le public visé. Car les affirmations de la forme "X est drôle" sont peut-être *implicitement indexicales*, de telle sorte que ces affirmations peuvent être comprises comme signifiant en fait "X est drôle pour les membres du groupe G", G représentant une certaine catégorie sociale ou culturelle reconnue, par exemple celle des enfants, des noirs, des adolescents, ou des américains.³ Bien sûr—et voici un fait heureux—G inclut parfois toutes ces catégories.

Notons aussi qu'il y a une différence entre *comprendre* une blague, qui est un résultat cognitif, et *apprécier* une blague, qui est un résultat affectif autant que cognitif. Vous pouvez comprendre une blague, et même une bonne blague, sans pour autant être amusé, parce que vous n'êtes pas dans la disposition affective nécessaire à l'appréciation de la blague et que vous manquez d'une certaine dose de sympathie ou d'antipathie à l'égard de son contenu. Par exemple, une blague qui fustige discrètement ou flatte subtilement les membres de quelque groupe ethnique peut ne pas être trouvée drôle par un auditeur qui n'a, d'une manière ou d'une autre, aucun sentiment à l'égard des membres de ce groupe. Ou peut-être que, comme l'a fameusement suggéré Bergson, l'appréciation de certaines blagues, et particulièrement de celles dont la victime est clairement déterminée, requiert-elle d'être dans cette attitude affective particulière qu'il a décrit comme "une anesthésie momentanée du cœur".

Afin d'avancer sur la question de la moralité ou de l'immoralité des blagues, il faut préciser les relations qu'une instance de blague ou la blague entendue comme récit peut entretenir avec l'attitude immorale évoquée par la blague entendue comme texte. Pour faire simple, concentrons-nous exclusivement sur les blagues racistes, et par là j'entends les blagues dont

² Cf. J. Levinson, "The Concept of Humor", in *Contemplating Art*, Oxford, Oxford University Press, 2006

³ Faudrait-il aller jusqu'à soutenir que la référence implicite à une audience visée fait *partie* de l'affirmation "X est drôle"? Je n'en suis pas sûr. Peut-être cette référence implicite n'est-elle qu'un facteur à prendre en compte lorsque nous évaluons la vérité de cette affirmation, sans pour autant faire véritablement partie de ce qu'elles *affirment*.

le contenu est manifestement raciste. La question est de savoir si le fait de raconter une telle blague est – c’est l’hypothèse faible – un *signe* (ou un indice) de racisme, ou – c’est une hypothèse plus forte – une *manifestation* (ou une expression) de racisme, ou bien encore – c’est l’hypothèse la plus forte – une *adhésion* (ou un consentement) au racisme. Ou bien, au contraire, s’il s’agit simplement d’un *constat*, ou encore d’une *simulation*, de racisme en vue de quelque objectif plus lointain. Cela fait une importante différence quand il s’agit déterminer si le fait de raconter une blague raciste, au sens que nous avons expliqué, est ou non moralement discutable, et si le fait d’apprécier cette blague a des implications morales. Reconnaître le rôle joué par l’attitude apparemment prise vis-à-vis du contenu d’une blague par celui qui la raconte soulève la question de savoir si *toutes* ces façons de la raconter constituent de véritables *instances* de cette blague, une question sur laquelle je reviendrai à la fin de cet article.

3.

Pour revenir aux deux propositions que j’énonçais au début, et auxquelles nous devons nous tenir fermement, la difficulté réside précisément dans l’articulation de ces deux énoncés vrais. C’est la question de savoir si le fait qu’une blague soit moralement choquante diminue sa drôlerie ou lui nuit.

Je soutiens que la réponse est, en général, *oui*. Mais la raison sur laquelle je fonde ce jugement diffère quelque peu de celles qui ont été proposées par Ted Cohen et par Berys Gaut⁴. Très brièvement, rappelons que Cohen affirme que dans ces cas la blague est moins bonne en tant que blague, et ainsi sans doute moins drôle – bien que Cohen ne soit pas tout à fait clair sur ce point – parce qu’elle sert à *perpétuer des stéréotypes* qui sont socialement nocifs, alors que Gaut affirme que la blague est moins bonne et que sa drôlerie est altérée parce que les attitudes choquantes implicites dans la blague font que la blague *mérite moins d’amuser* qu’elle ne le mériterait sans cela.

J’affirme au contraire que si ces blagues sont moins drôles et moins bonnes, c’est au fond parce que les attitudes et les stéréotypes qu’elles in-

⁴ Cf. T. Cohen, *Jokes*, Chicago, University of Chicago Press, 1999 et B. Gaut, “Just Joking : The Ethics and Aesthetics of Humor”, *op. cit.*

voquent et qu'il est nécessaire de considérer, adopter, et vivre temporairement de l'intérieur pour les apprécier sont ceux que la plupart des auditeurs *reconnaissent* comme immoraux ou comme moralement répugnantes, et que cette reconnaissance ou cette conscience agit *directement* en diminuant ou en minant la réaction d'amusement, et non parce que la blague ne mériterait pas notre amusement, ou parce que nous serions conscients de perpétuer de telles attitudes nocives. Bien plutôt, nous percevons la drôlerie fondamentale de telles blagues, qui réside le plus souvent dans quelque absurdité habilement construite, mais sans laisser libre cours à la réaction d'amusement, du fait des scrupules moraux qui portent sur le matériau que ces blagues exploitent. Autrement dit, nous ne voulons pas vraiment être de ceux qui peuvent sans scrupule s'amuser d'un tel matériau, parce que cela supposerait que nous tolérerions implicitement les attitudes moralement choquantes plus ou moins discrètement présentes dans le récit et la réception de ces blagues.

Toutefois, selon un point de vue assez répandu, apprécier des blagues moralement choquantes comme celles dont je parle ici ne signifie pas nécessairement assumer ou adopter l'attitude pernicieuse ou le préjugé qui est au cœur de la blague, même en imagination ou momentanément ; d'où il suivrait que notre amusement ou notre rire ne présuppose pas que nous partagions cette attitude ou ce préjugé, ou que nous sympathisions avec eux, et par conséquent, qu'il n'y a rien de moralement problématique dans une telle appréciation⁵.

Cependant, même s'il est vrai que de telles attitudes ne sont pas nécessairement adoptées ou assumées, ou qu'elles ne sont pas de celles avec lesquelles on sympathise ordinairement, on peut soutenir que le simple fait d'actualiser de telles attitudes et de les raviver, est une *reconnaissance implicite*, quoique ténue, sinon de leur validité, du moins de leur *acceptabilité* à titre de supposition. C'est pourquoi leur énonciation, leur transmission et leur réception ne sont pas sans coût moral. En d'autres termes, certaines idées, comme celle que les noirs sont tous des animaux, que les femmes sont toutes sans exception des salopes, que tous les Polonais sont irrémédiablement stupides, ou que tous les Juifs sont réellement de la vermine,

⁵ Par exemple, cela semble être, dans l'ensemble, la position de N. Carroll, dans "Humor", in *Oxford Handbook of Aesthetics*, J. Levinson dir., Oxford, Oxford University Press, 2003.

sont par nature pernicieuses, et par conséquent le seul fait de les mettre en circulation, de les répéter et de consentir à leur expression dans un cadre social est un brin immoral. Le simple fait de les entretenir, pour s'en amuser ou pour en amuser les autres, et ce même dans le contexte d'une fiction ou d'une histoire, peut ainsi faire douter de notre moralité, du moins dans une certaine mesure.

Je remarque que Noel Carroll conclut son essai le plus récent sur notre sujet en soutenant une position pas loin de ce que je viens d'esquisser. Il écrit

qu'il est vraisemblable de supposer que l'immoralité peut parfois compromettre l'humour d'une blague. Car une blague peut être si ouvertement et si effroyablement immorale, que pratiquement personne ne sera disposé à faire les efforts nécessaires pour apprécier ses incongruités.⁶

Mais ce que je j'affirme va plus loin que cela. J'affirme que même si certains publics se montrent disposés à faire l'effort d'entrer dans certaines blagues immorales et se trouvent ainsi capable d'en apprécier les quelques "incongruités logiques", ils peuvent en éprouver une gêne et que, si la blague exploite une sorte de pensées qu'il est préférable de ne pas avoir ou, du moins, dont le rappel n'est pas justifiable par le seul but de se divertir, cela peut entraîner une diminution de l'amusement qu'ils éprouvent.

Je ne voudrais pas qu'on croie, cependant qu'en disant cela je soutiens que nous devons nous abstenir radicalement de tout humour immoral. En tout cas, en ce qui me concerne, je ne suis pas prêt à le faire. C'est néanmoins, selon moi, de la mauvaise foi de ne pas reconnaître qu'un tel humour est immoral, même si ce n'est généralement qu'à un faible degré. En d'autres termes, au lieu de nous perdre en contorsions intellectuelles dans le seul but de blanchir cette activité trop humaine, nous devrions reconnaître que lorsque nous participons à une démonstration d'humour raciste ou sexiste – et sans doute aussi à d'autres formes d' "humour noir" – nous tombons incontestablement dans la catégorie des *plaisirs coupables*, pour lesquels il y a un prix moral à payer quand bien même on puisse considérer que les bénéfices d'une telle participation (exercer et développer son

⁶ *Id.*, p. 363

esprit, créer des connivences, affirmer son identité ou se libérer psychiquement par le rire) l'emportent parfois ou même souvent sur ce coût moral, surtout lorsque celui-ci est faible.

4.

Envisageons maintenant une manière un peu différente de montrer le caractère douteux des blagues qui nous occupent ici. Certaines blagues ne peuvent être appréciées qu'à condition que l'auditeur partage une attitude ou un sentiment avec celui qui dit la blague ou avec son énonciateur implicite. Ce sont les blagues que Ted Cohen nomme *blagues affectives*⁷. Mais beaucoup de blagues, bien que non strictement affectives en ce sens parce qu'elles ne requièrent pas de l'auditeur qu'il *partage* effectivement l'attitude en question, pourraient néanmoins être qualifiées de *quasi-affectives*, en ce que leur succès suppose ce qu'on peut nommer une *sensibilité* à certaines attitudes, même si ces dernières ne sont pas réellement celles de l'auditeur. Il s'agira alors d'attitudes qui ne sont pas vu comme *impensables* par l'auditeur – c'est-à-dire, qu'il ne les rejettera pas d'emblée, ne les exclura pas clairement, qu'il ne reculera pas devant elles comme devant quelque chose de complètement étranger – et cela semble une condition nécessaire pour que la blague produise chez lui un amusement, ou, comme on dit, qu'elle marche. Ainsi, si les attitudes auxquelles l'auditeur se montre au moins sensible, dans le sens que nous venons de préciser, sont mauvaises, il peut être moralement douteux de raconter des blagues qui requièrent ou qui exploitent une telle sensibilité, quelque drôles que ces blagues finissent par être, et il est aussi moralement douteux de les apprécier.

Je m'empresse d'ajouter une fois encore, que je ne demande pas que nous renoncions définitivement à un tel humour, ne serait-ce que parce que la moralité n'est pas tout et que, si on considère plus globalement la manière de conduire nos vies, nous ne sommes pas tenus d'être des "saints moraux". Je suggère seulement qu'il est approprié de se sentir un peu coupable de se laisser aller à un tel humour, plutôt que de nous tromper nous-mêmes en cherchant à prouver qu'un tel humour est entièrement inoffensif et à l'abri de toute critique.

⁷ T. Cohen, "Jokes", *op. cit.*

Il y a encore une autre façon de trouver quelque chose de moralement discutable, quoiqu'à des degrés variés, dans nombre des blagues dont il est ici question, ou plus précisément dans l'exposition publique de ces blagues – qu'il s'agisse de les raconter, de les échanger, ou de les écouter. C'est de considérer qu'une telle exposition publique a une force de *normalisation* à côté de laquelle il est impossible de passer. Autrement dit, l'exposition publique concourt à rendre les idées impliquées dans de telles blagues "courantes", "ordinaires" et même "banales", et donc plus aisément pensables, exprimables, voire éventuellement, acceptables. C'est donc un moyen *d'appriivoiser* leurs sujets qui fait le succès ces blagues. Et ce parce que les situations dans lesquelles les blagues s'échangent – dans la rue, dans un bar, à la maison, ou dans un café-théâtre – sont des situations amicales et sociales, cherchant à créer ou à renforcer le sentiment de communauté et la connivence. Ainsi, toute idée exprimée dans ce cadre devient d'une certaine façon un peu plus accessible, un peu plus familière, un peu plus présentable. Mais est-il vraiment souhaitable de se sentir pour ainsi dire chez soi en présence de n'importe quelle idée, quoi qu'en soit le caractère abject ?

Il est bon d'ajouter qu'un trait partagé par les plus vicieuses des blagues auxquelles je m'intéresse dans cet article, celles qui contiennent les pensées les plus pernicieuses, est qu'elles se font le plus souvent au détriment d'une cible, la plupart du temps un groupe, qui fait déjà l'objet de graves discriminations culturelle, sociales et économiques, et qui est opprimée par les forces dominante de la société à laquelle elle appartient. Étant relativement impuissants et grandement désavantagés, de tels groupes sont ainsi plus susceptibles de souffrir des conséquences imputables à la propagation de ce genre de blagues.

5.

Examinons à présent l'une des manières par laquelle Noel Carroll aborde le problème des blagues moralement choquantes, manière que je ne trouve pas convaincante. Elle apparaît dans ce que dit Carroll à propos d'une blague où il est question de viol, blague racontée par Ronald de Sousa dans un livre, et à propos de laquelle ce dernier affirme que le fait de s'en amu-

ser ou d'en rire est une preuve incontestable de sexisme⁸. La blague est la suivante :

M., une célébrité bien connue pour sa sexualité hyperactive, rend visite aux joueurs d'une équipe de hockey dans leurs vestiaires. En en sortant, elle se plaint d'avoir subi un viol collectif. C'est ce qui s'appelle prendre ses désirs pour des réalités.

Voici une interprétation plausible de cette blague : ce qui est sous-entendu, c'est que M. a eu des rapports avec certains des--voire tous les-- membres de l'équipe de hockey mais que, craignant de passer pour une nymphomane et ayant besoin d'une histoire pour discréditer d'avance le récit que les membres de l'équipe ne manqueront pas de faire de leurs exploits, elle crie au viol collectif, qui se trouve être en fait ce qu'elle aurait préféré qu'il arrivât. Comprise en ce sens, la blague sollicite et exploite au moins deux pensées carrément sexistes : tout d'abord qu'il y a quelque chose qui cloche chez une femme qui cherche ou aime trop les rapports sexuels, et ensuite que le viol est une forme de rapport sexuel comme un autre, et qui plus est une forme hautement désirable.

Cependant, dans ses commentaires sur cette blague, Carroll suggère qu'il y a plusieurs interprétations possibles d'une telle blague, parmi lesquelles une au moins est moralement innocente. Puis il en conclue qu'une réaction d'amusement ou de rire n'est pas toujours condamnable, puisque c'est seulement dans le cas d'une interprétation sexiste qu'il est mal d'avoir cette réaction. Mais cette réponse de Carroll à l'accusation de de Sousa, il est vrai excessive, n'est pas satisfaisante.

Premièrement, comme Carroll lui-même le souligne justement ailleurs, la plupart des bonnes blagues ont seulement une interprétation qui marche vraiment : celle qui, en prenant en compte tous les éléments inconvenants de la blague, produit le plus de sens – et je soutiens que c'est le cas pour la blague en question. En revanche, l'interprétation non sexiste de la blague donnée par Carroll – interprétation que je vous épargnerai ici – est plutôt tirée par les cheveux.⁹ Mais deuxièmement, et c'est plus important, même

⁸ Cf., R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA : MIT Press, 1987

⁹ Pour information, voici l'interprétation de Carroll : "M. était soi-disant une fameuse séductrice. C'est pourquoi j'ai d'abord pensé que la blague suggérait qu'elle avait eu des

si une lecture moralement innocente de la blague en question était concevable, il serait stupide de ne pas admettre l'existence d'une lecture sexiste plus évidente et d'ignorer le fait qu'un observateur extérieur attribuera naturellement cette lecture plus évidente à celui qui rit. Ainsi, si on rit, on finira par être, bon gré mal gré, complice du sexisme de la blague. Autrement dit, quel que soit le biais par lequel on considère raisonnablement les choses, il s'agit bien d'une blague sexiste, et s'en amuser en en faisant une lecture innocente c'est au mieux, être naïf, et, plus probablement, une démonstration de mauvaise foi.

6.

Certains théoriciens affirment que "drôle" est un terme essentiellement normatif, qui indique non pas qu'une chose a simplement le *pouvoir* ou la *capacité* de provoquer l'amusement du public approprié, mais plutôt qu'elle *mérite* cette réaction de la part de son public ou qu'elle en est *digne*. Tout en admettant que l'on puisse faire du mot "drôle" un tel usage – c'est clairement le cas lorsqu'on refuse de trouver *réellement* drôle quelque chose qui provoque pourtant l'hilarité d'un certain public, parce que c'est de mauvais goût, ou lorsqu'on répond "c'est pas drôle" à la question de savoir comment les féministes s'y prennent pour visser une ampoule – l'idée que "drôle" est fondamentalement un terme normatif me semble reposer sur une confusion entre l'*excellence* globale d'une blague, ou sa valeur en tant que tout, et sa *drôlerie*. Que la première soit normative est clair, mais que la dernière le soit aussi l'est moins. Il y a aussi en cause, peut-être, une acceptation bien trop large de ce que c'est d'être normatif.

Il est vrai que certaines blagues nous font grincer des dents et, en premier lieu les blagues immorales, ainsi que celles qui sont grossières ou dégoûtantes. Mais je soutiens que ce n'est pas parce que l'immoralité de telles blagues les *empêche* d'être drôles ou les rend nettement *moins* drôles, mais parce que, à la fois nous *voyons* qu'elles sont drôles, c'est-à-dire que nous

relations sexuelles avec l'équipe de hockey mais avait ensuite essayé de le cacher en racontant qu'elle avait été victime d'un viol collectif – ce à quoi le narrateur sceptique de la blague rétorque efficacement : "tu rêves si je pense que je vais tomber dans le panneau." L'humour venait, d'après moi, du fait de démasquer un Tartuffe." (Carroll 2003, p. 359)

comprenons la blague, et que nous *répondons* à cette drôlerie, c'est-à-dire que nous nous en amusons, même si ce n'est pas sans réserve. Ce qui nous fait grimacer c'est précisément notre propre réaction d'amusement, peut-être déplorable, mais bien réelle. Nous prenons plaisir à la blague et avons de la peine à le cacher, et même à nous le cacher, mais nous avons un peu honte de ce plaisir ou du moins nous sommes mal à l'aise de l'éprouver. Comme nous l'avons noté plus haut, le plaisir pris aux blagues immorales appartient à la catégorie générale des plaisirs coupables. L'immoralité de l'idée qui est au cœur de la blague peut bien, par des moyens qui ont déjà été exposés, diminuer ou saper sa drôlerie, c'est-à-dire son pouvoir de déclencher l'hilarité du public visé, mais sa drôlerie est directement liée à ce pouvoir, et elle ne tient pas compte du fait que ce pouvoir mérite ou ne mérite pas de s'exercer.

Berys Gaut, cependant, fait partie de ceux qui affirment nettement la normativité de la drôlerie :

le fait est que nous rions très souvent de blagues douteuses et que nous les trouvons drôles, et c'est souvent parce qu'elles sont douteuses (...) que nous les trouvons drôles. Mais, et c'est intéressant, cela ne remet pas en question ma thèse. Car ce qui est drôle n'est pas nécessairement ce que les gens trouvent drôle.¹⁰

Ce que veut dire Gaut, et ce n'est pas étonnant, c'est qu'est drôle ce qui *mérite* d'être trouvé drôle, et non pas ce qui est *effectivement* trouvé drôle.

Mais je ne suis pas d'accord. Ce qui est *trouvé* drôle par le public auquel la blague s'adresse, *est* drôle. Comparons cela aux jugements sur les couleurs, qui supposent eux aussi que certaines conditions de réception soient remplies. Si un objet donné est vert, les jugements des daltoniens ne sont pas pertinents ; seuls le sont ceux des personnes qui perçoivent les couleurs normalement. Gaut ne l'ignore pas, comme le suggère la citation suivante :

le simple fait que certaines personnes trouvent amusantes des blagues très douteuses, ne signifie pas que ces blagues sont vraiment amusantes. Non pas que des réactions d'amusement ne soient pas pertinentes pour déterminer ce qui est drôle, mais ces réactions

¹⁰ B. Gaut, *op. cit.*, p. 62

doivent être celles d'individus qui remplissent certaines conditions normatives...¹¹

On notera pourtant qu'ici la normativité supposément liée à la drôlerie n'occupe plus une position centrale dans l'analyse de Gaut et qu'il n'est plus question de ce qui *doit* amuser, ou de ce qui *mérite* d'amuser ; il est question de *caractériser* d'une manière qui est censée être irréductiblement normative, *les individus* aptes à juger de la drôlerie.

Mais que signifie caractériser de manière irréductiblement normative ? Gaut ne le dit pas. En ce qui me concerne, je ne vois pas pourquoi la caractérisation du public apte à évaluer la drôlerie d'une blague devrait nécessairement être irréductiblement normative. Je pense en revanche qu'on peut caractériser effectivement ces publics en faisant appel à des traits comportementaux, ethniques, sexuels, cognitifs, qui ne sont pas évidemment, en tant que tels, normatifs.

7.

Ainsi, je tiens à soutenir la thèse selon laquelle les blagues immorales *peuvent* être drôles, et même dans certains cas *très* drôles, mais que leur immoralité, si elle est prononcée, *diminue* généralement leur drôlerie, parce qu'une telle immoralité exerce généralement sur le public visé, une force qui inhibe l'amusement. Ainsi, si on avait affaire à deux blagues parfaitement comparables, l'une moralement choquante l'autre non, la première serait moins drôle que la seconde, parce que son immoralité agirait en inhibant l'amusement dans la plupart des publics, les gens étant, dans l'ensemble, plus ou moins moraux, et donc plus ou moins conscients des conséquences néfastes qu'il y a à répandre et donc à banaliser les idées qui sont au cœur de telles blagues.

Bien sûr, ce qui complique sérieusement le problème c'est qu'il est *quasiment impossible* de trouver deux blagues *parfaitement comparables*, car le contenu immoral d'une blague est souvent inextricablement lié à ce qui, le cas échéant, la rend drôle. Ainsi, il est chimérique de croire qu'on pourrait avoir une blague comparable à une blague immorale mais plus drôle que

¹¹ *Ibid.*

celle-ci, parce que l'idée immorale centrale en aurait été extirpée et remplacée par une autre, moralement acceptable. Nous pouvons cependant soutenir, un peu abstraitement il est vrai, qu'une blague immorale serait généralement *plus* drôle – qu'elle amuserait davantage, et sans réserve, le public qu'elle vise – *si* elle restait la même mais *sans* actualiser une idée immorale.

Mais étant donné qu'il semble presque impossible qu'une blague reste fondamentalement la même après avoir été débarrassée de son contenu immoral, il faut peut-être procéder autrement pour montrer clairement qu'une blague immorale est moins drôle du fait de son immoralité qu'elle ne le serait sans celle-ci. Plutôt que de soutenir que la blague serait plus drôle si on en extirpait le contenu immoral, il faudrait alors se contenter de dire que la drôlerie d'une blague immorale est une drôlerie *réduite* ou *imparfaite*, du fait du conflit qu'un auditeur moralement sensible éprouve lorsqu'il cède au pouvoir qu'a la blague de l'amuser, par sa malice ou son ingéniosité.

Une autre possibilité consisterait à nier que la répugnance morale qu'inspire une blague immorale aux publics un tant soit peu moraux diminue en quelque façon sa *drôlerie* en tant que telle, étant donné que la pensée immorale qu'elle abrite semble constituer le cœur même de cette drôlerie, et à affirmer à la place que ce qui est compromis par cet inévitable ingrédient immoral est *l'expérience* globale offerte par cette blague. En d'autres mots, on pourrait soutenir que cette expérience est compromise même si la drôlerie ne l'est pas, parce que le plaisir de l'amusement est accompagné d'un certain sentiment de gêne coupable à se divertir de quelque chose de si révoltant, ce dont témoigneraient les grincements de dents qui accueillent de telles blagues.

Les grincements de dents suscités par les blagues immorales, toutefois, ne devraient pas être assimilés à ceux suscités dans d'autres occasions, par exemple dans des cas impliquant une vulgarité ou une grossièreté délibérée, dont la série de films *Borat* de Sasha Baron Cohen constitue un parfait exemple. Ces derniers sont en effet sciemment présentés comme grossiers et vulgaires et les spectateurs viennent y chercher ces qualités en toute connaissance de cause, dans le but de goûter jusqu'à un certain point ces grincement de dents attendus, le tout reposant sur des mécanismes psychologiques que nous laisserons ici de côté. De telles représentations ne

contiennent aucune idée pernicieuse en leur fond, et les quelques idées de ce genre qu'elles pourraient contenir ne tendent aucunement à venir se loger confortablement dans notre esprit, étant donné que les représentations en question ne semblent leur concéder aucune part de vérité ou de plausibilité, qu'on y assiste ou qu'on y prenne part. La répugnance inspirée par les blagues immorales est d'une toute autre nature que la très prévisible répugnance inspirée par une grossièreté et une vulgarité sans vergogne, et cette différence se laisse voir dans la possibilité pour quiconque aime ça de prendre un plaisir sans réserve à la seconde, mais pas à la première.

8.

J'ai soutenu que certaines blagues sont à la fois immorales et, au moins dans une certaine mesure, amusantes – et sont ainsi amusantes bien qu'étant immorales. Certains ont été tentés de rejeter cette conclusion et ont ainsi suggéré que les blagues en question peuvent être rachetées, pour peu que l'on ait le bon type d'énonciateur, la bonne façon de les raconter, et le bon public au bon endroit. Ainsi, la blague, en tant que type, ne serait pas en tant que telle immorale. Mais je suis loin d'être convaincu par cette piste.

Je ne nierai pas que, *en un certain sens*, il puisse y avoir certaines occasions dans lesquelles certaines occurrences du type de blague dont j'ai traité ici parviennent à échapper à l'accusation d'immoralité. Pour certaines de ces blagues, on trouvera probablement des énonciateurs dont l'identité, la position narrative, la façon de raconter, les gestes accompagnant l'histoire ou le contexte de présentation suffiront à neutraliser, contrer ou inverser le contenu pernicieux de la blague, de telle sorte que le solde net qui en résultera ne sera ni une lamentable banalisation de la pensée pernicieuse en question, ni une tendance accrue à y penser sans répulsion, ni une plus grande tolérance à sa mention en publique, mais plutôt quelque chose de moralement positif ou neutre.

Mais en dépit de ces concessions, je voudrais soulever deux points. Le premier est qu'une instance ou un exemple *standard* de cette blague sera tout de même immoral dans le sens où je l'ai entendu, ce qui constitue une raison de considérer la blague entendue comme *type* comme fondamentalement immorale. Le second est que changer de contexte et de but et

raconter de façon critique, ironique, ou en l'accompagnant d'un clin d'œil, une blague du genre qui m'intéresse consiste moins à la raconter et à la répéter qu'à la transformer en une blague *différente*, qui constitue une *appropriation* et une *subversion* de la blague d'origine. Et c'est pourquoi j'ai nuancé la concession ci-dessus en précisant "en un certain sens" : les cas en questions ne constituent pas de véritables *instances* ou *exemplaires* de la blague, mais bien plutôt des occasions dans lesquelles la blague est utilisée comme *matériau de base* dans la création d'une blague ou manifestation d'humour *distincte*, dans laquelle la blague d'origine est retournée contre elle-même. Ca ne change en rien que le récit ou le répétition *standard* d'une telle blague reste dans une mesure immorale bien que drôle.

9.

Une des conséquences de la discussion ci-dessus est que la *valeur globale* en tant que blague des blagues immorales, qui est distincte de leur *drôlerie*, est généralement diminuée, d'une façon ou d'une autre, par l'immoralité qu'elles impliquent inévitablement. Car le fait qu'une blague soit *plus drôle* qu'une autre ne suffit pas à établir que la première est, dans l'ensemble et en tant que blague, *meilleure* que la seconde. Et cela parce que la valeur d'une blague en tant que blague ne se réduit pas à sa drôlerie *per se*, même si, bien sûr, la drôlerie constitue l'essentiel de cette valeur.

Quand nous considérons globalement la valeur d'une blague en tant que blague, et que nous gardons à l'esprit qu'une blague est une forme de pensée, un mode d'expression, peut-être même une œuvre d'art en miniature, comme certains écrits sur l'humour l'ont suggéré¹², il n'est pas difficile d'admettre que la drôlerie *per se* est seulement un des éléments de cette valeur globale. Par conséquent, même si l'immoralité patente du contenu d'une blague ne diminuait pas sa *drôlerie* par le mécanisme que j'ai suggéré, elle réduirait quand même sa valeur globale en tant que création *quasi-artistique*, parce qu'elle flatte nos faiblesses et ne reflète pas ce qu'il y a de meilleur en nous.

Ainsi les blagues immorales drôles ne sont certainement pas des réalisations artistiques exemplaires. Mais cela ne change rien au fait que la plu-

¹² Cf. par exemple T. Cohen, *op. cit.*

part d'entre nous ont tout de même besoin, de temps en temps, d'une dose de ces blagues, bien qu'elles soient artistiquement imparfaites et que rien ne puisse les racheter. Car nous ne sommes pas, pour la majorité d'entre nous, des êtres entièrement moraux, et nous ferions mieux de l'admettre. Car accepter honnêtement les relations que nous entretenons avec certaines formes douteuses d'humour ne peut que nous faire du bien : nous pourrions bien finir par y trouver le sommeil du juste.¹³

Références

- Carroll, Noël (2003) 'Humor', dans: J. Levinson (éd.), *Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford: Oxford University Press, 344-365.
- Cohen, Ted (1999) *Jokes*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gaut, Berys (1998), 'Just Joking: The Ethics and Aesthetics of Humor', *Philosophy and Literature*, 22:1, 51-68.
- Levinson, Jerrold (2006) 'The Concept of Humor', dans: *Contemplating Art*, Oxford: Oxford University Press.
- de Sousa, Ronald (1987) *The Rationality of Emotion*, Cambridge (Mass.): The MIT Press.

¹³ A l'origine, cet article était suivi d'un Appendice contenant un échantillon de deux types de blague : d'un côté les blagues que je jugeais "limite" sans pour autant constituer une atteinte à la morale, de l'autre les blagues qui dépassaient clairement les bornes et que je jugeais moralement offensantes. Mais j'ai bien dû finir par reconnaître qu'il me fallait omettre cette Appendice, étant donné que, pour peu qu'ait été correcte la thèse avancée dans cet article, il aurait été moralement douteux de participer à la circulation des blagues du deuxième type, même à des fins universitaires.

Cependant, il m'est possible de fournir un exemple du type de blagues dont je traite dans cet article en me contentant d'en répéter une qui a déjà été largement diffusée, pour le meilleur ou pour le pire, par l'ouvrage de Ted Cohen intitulé *Jokes*. La voici :

Q : Comment faire pour empêcher un groupe de noirs de violer une femme ?

A : On leur lance un ballon de basket.

C'est déjà plus qu'il n'en faut, et j'espère que le lecteur me croira sur parole si je lui dis qu'on en trouve de bien pires, moralement parlant, parmi lesquelles celles de la liste que j'ai supprimée.