

# AMBIGUÏTÉ DU RIRE POUR FAIRE UNE SOCIÉTÉ HUMAINE

---

Kiyonobu Date  
Université de Tokyo

## INTRODUCTION

Dans son ambitieux ouvrage *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Bernard Lahire cherche à mettre en évidence des invariants propres aux sociétés humaines, c'est-à-dire des structures ou mécanismes communs à toutes les cultures. Alors que l'anthropologue Claude Lévi-Strauss s'appuie sur une approche sémiologique pour dégager l'universalité des structures parfois inconscientes de la pensée, notre sociologue, tout en s'inspirant du dynamisme que Pierre Bourdieu a mis en lumière entre structure sociale et pratique, s'attache à une forme d'universalité fondée sur les expériences vécues, façonnées par des conditions sociales concrètes et des modalités variées de reproduction. Il insiste par ailleurs sur la continuité évolutive entre les êtres humains et les autres animaux. Dans la lignée de Darwin et de Frans de Waal, il rejette l'idée d'une rupture ontologique entre l'homme et le reste du monde animal. Il montre que des comportements sociaux tels que l'entraide, la communication ou la hiérarchie se retrouvent dans de nombreuses espèces. Toutefois, il ne s'agit nullement pour lui de réduire le social à la biologie. Bien au contraire, il évite tout naturalisme réducteur et souligne la part culturelle propre à la société humaine. Il s'intéresse en particulier à la dépendance des nouveau-nés et des enfants vis-à-vis des adultes : l'être humain naît dans un état prématuré, ce qui implique une longue période de développement postnatal. Cette condition biologique, nommée *altricialité secondaire*, fonde selon lui des formes complexes d'interdépendance sociale. Elle permet notamment d'expliquer

l'importance de l'éducation, du soin, et des autres interdépendances structurantes de toutes les sociétés humaines.

Parmi ces dynamiques capables de faire société, le rire occupe une place importante. Or, curieusement, il est à peine traité dans ce volumineux ouvrage, si ce n'est à travers quelques mentions éparses – Henri Wallon, brièvement cité sur le mimétisme du sourire et des sourcils entre les bébés et les adultes, et Owen Pike, pour avoir évoqué « le sourire d'un roi ou le froncement de sourcils d'un tyran » pouvant faire le bonheur ou la misère d'une vie<sup>1</sup>. On pourrait également rappeler une contribution à la collection Laboratoire des sciences sociales dirigée par Lahire. Il s'agit du livre de Laure Flandrin, qui aborde le rire non comme un simple reflet de structures sociales figées, mais comme une forme d'expression enracinée dans les expériences vécues<sup>2</sup>. Chercheuse au Centre Max Weber de Lyon comme Lahire, elle semble d'ailleurs partager un intérêt commun avec ce dernier, d'autant plus qu'ils collaborent étroitement<sup>3</sup>. Le rire peut en effet constituer un indice précieux pour décrypter la structure et le dynamisme des sociétés humaines. Il relève d'une modalité d'action qui, antérieure au langage et à l'institution, incite, régule, voire déstabilise les interactions humaines. À la fois corporel et émotionnel, interpersonnel et politique, ambigu et pluridimensionnel, il n'est pas sans lien avec le concept d'altruisme secondaire. Malgré cela, le rire a longtemps été relégué au second plan dans l'histoire de la philosophie, et les recherches en sciences sociales qui lui sont consacrées restent encore limitées. Cela dit, les études biologiques et éthologiques sur le rire se sont considérablement développées au cours des dernières décennies, et il est temps d'en intégrer les résultats dans les études sociologiques. Cet article propose ainsi de reconsidérer la manière dont le rire structure les dynamiques sociales des sociétés humaines. Il s'intéresse en particulier à l'ambiguïté du rire –, inclusion et exclusion, intimité et violence, singularité et universalité.

Dans ce qui suit, nous commencerons par examiner comment le rire humain s'est formé au cours de l'évolution et du développement, en nous appuyant sur les recherches comparatives avec les animaux et sur l'étude des sourires néonataux. L'accent sera mis ici sur l'articulation entre la continuité évolutive du rire, du règne animal jusqu'à l'humain, et les spécificités propres à l'espèce humaine. Nous analyserons ensuite le rôle du rire dans les sociétés humaines, en particulier ses

---

1. LAHIRE, 2023a, p. 799, p. 817, p. 1192.

2. FLANDRIN, 2021.

3. LAHIRE, 2023b.

fonctions ambivalentes d'inclusion et d'exclusion, de solidarité et de moquerie, afin de comprendre comment il peut contribuer à la stabilisation comme à la perturbation de l'ordre social. Enfin, nous aborderons la diversité du rire sous ses dimensions genrée, culturelle, voire technologique, en examinant les discours sur le sourire et le rire dans différents contextes. Il ne s'agira pas ici de réactiver une lecture essentialiste ou culturaliste de tel ou tel cas particulier, mais plutôt de mettre en lumière, dans une perspective comparative, la manière dont les formes de rire s'élaborent comme pratique sociale au croisement de trajectoires de socialisation plurielles. Cette démarche s'inscrit dans une logique cumulative et transversale des connaissances, telle que la promeut Bernard Lahire dans son approche des structures fondamentales des sociétés humaines.

## **LE STATUT DU RIRE DANS L'ÉVOLUTION ET DANS LE DÉVELOPPEMENT LES ANIMAUX RIENT-ILS ?**

Pendant longtemps, le rire a été considéré comme un comportement propre à l'être humain. Aristote voyait en l'homme le seul animal capable de rire, ce qui est devenu l'un des piliers de l'anthropocentrisme dans la pensée occidentale. Hobbes, considérant l'homme comme un animal rationnel, voyait dans le rire une manifestation de supériorité de l'esprit, tandis que Kant, partant du même postulat, y voyait l'expression d'une sociabilité morale propre à l'homme. Baudelaire affirmait quant à lui que le rire se dégage du choc perpétuel entre la misère infinie de l'homme par rapport à l'Être absolu, et sa grandeur infinie par rapport aux animaux<sup>4</sup>.

Cependant, grâce aux avancées de la recherche sur les primates, l'éthologie et les neurosciences depuis la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle, il est désormais établi que le rire a des racines préhumaines<sup>5</sup>. Le rire humain apparaît ainsi non pas comme la trace d'un ange déchu, mais plutôt comme la marque évolutive d'un singe développé. Des études récentes sur l'évolution des espèces ont montré qu'il est issu d'une expression ancestrale commune à tous les grands singes actuels. Si Darwin pensait, dès 1872, que les ancêtres de l'être humain riaient comme ce dernier, c'est un siècle plus tard, en 1972, que l'éthologiste néerlandais Jan Van Hooff a proposé de distinguer deux formes du rire : d'un côté, le rire proprement dit (*laugh*), issu du *relaxed open-mouth display* (ROM) observé chez les primates

---

4. BAUDELAIRE, [1855] 1976, p. 532.

5. DAVILA-ROSS & PALAGI, 2022.

en situation de jeu, souvent accompagné d'un halètement rythmique semblable à une respiration rapide ; de l'autre, le sourire (*smile*), ou le *silent bared-theeth display* (SBT), une grimace de soumission par laquelle les individus subordonnés signalent leur non-agressivité face à un dominant. Van Hooff a affirmé que ces deux expressions ont servi de fondement comportemental au rire et au sourire humains. Au fil de l'évolution, le SBT aurait changé de fonction, passant d'un signal de soumission à une expression de convivialité, tandis que ces deux schémas, le ROM et le SBT, distincts chez les singes, se seraient progressivement mêlés chez l'homme, donnant naissance à une palette expressive plus riche et socialement significative<sup>6</sup>.

Mais le rire existe-t-il chez les animaux autres que les primates et les grands singes ? Dans son essai « Les chiens rient-ils ? », Mary Douglas observe que certains comportements canins peuvent évoquer un rire apparent, mais elle refuse d'y voir une manifestation équivalente au rire humain. Pour elle, le rire ne se réduit pas à une simple expression faciale : il s'agit d'un acte de communication complexe, impliquant le corps tout entier dans un contexte social précis. De ce fait, projeter directement la notion humaine de « rire » sur d'autres espèces relèverait d'un anthropomorphisme simpliste<sup>7</sup>. Toutefois, les progrès récents en éthologie comparée et en neurosciences ont permis d'envisager certaines continuités entre l'humain et d'autres espèces. Le neuroscientifique Jaak Panksepp a montré que les rats émettent des vocalisations ultrasoniques lorsqu'ils sont chatouillés et qu'ils cherchent activement à renouveler cette interaction plaisante. Il a ainsi suggéré une homologie fonctionnelle entre ces émissions sonores et le rire social des primates<sup>8</sup>. Dans une perspective complémentaire, le psychologue Robert Provine a analysé le rire chez les primates, y compris l'humain, comme un outil de communication distinct de l'humour, jouant un rôle de régulation des interactions sociales et d'apaisement des tensions au sein du groupe<sup>9</sup>. Dans le prolongement de ces travaux, un certain nombre de chercheurs plaident aujourd'hui pour une réévaluation des comportements apparentés au rire chez les mammifères, non plus comme de simples analogies superficielles, mais comme des comportements homologues au sens évolutif du terme. Ils plaident ainsi pour une approche naturaliste du rire, qu'ils envisagent comme une conduite sociale qui, selon leurs

---

6. VAN HOOFF, 1972.

7. DOUGLAS, [1971] 1975.

8. PANKSEPP & BURGDORF, 1999.

9. PROVINE, 2000.

comparaisons interespèces, vise à créer des affinités, renforcer les liens sociaux et transmettre des intentions amicales. Ces éléments les conduisent à proposer une explication évolutionnaire unifiée du rire, dépassant les frontières strictes de l'espèce humaine, voire à reconnaître une parenté entre les expressions faciales de jeu à bouche ouverte chez les carnivores et les rires observés chez les primates<sup>10</sup>.

Or, si chez les rats et les chiens ces comportements proches du rire semblent simplement faciliter les interactions, sans organiser durablement les relations sociales, chez les grands singes, le rire joue manifestement un rôle structurant dans la cohésion du groupe. Ainsi, une étude a montré que les chimpanzés produisent un « rire provoqué par le rire » dont la forme et les conditions d'apparition diffèrent du rire spontané. Il a également été observé que les jeunes individus commencent par émettre des rires spontanés, puis manifestent de plus en plus de rires mimétiques au fur et à mesure de leur développement, entraînant vraisemblablement l'activation des neurones miroirs. Cette réaction de « rire en réponse au rire » est étroitement liée à la prolongation du jeu, suggérant que les chimpanzés peuvent en tirer des avantages sociaux significatifs en matière de coopération et de communication. Sur ce point, il semble exister une continuité entre le rire des chimpanzés et celui des humains<sup>11</sup>. Toutefois, le rire des grands singes n'apparaît que dans des contextes de jeu social ou de chatouilles, alors que le rire humain, communément reconnu comme une expression de joie, remplit des fonctions multiples et intervient dans presque toutes les situations de la vie quotidienne.

### **LES SPÉCIFICITÉS HUMAINES DU RIRE : UNE PERSPECTIVE ÉVOLUTIVE ET SOCIALE**

En comparaison des grands singes, le rire humain présente plusieurs caractéristiques spécifiques. La première concerne le degré de contrôle émotionnel. Il est utile, à cet égard, de distinguer entre le sourire de Duchenne – spontané, associé au plaisir ou à l'affiliation sociale – du sourire non Duchenne, expression plus contrôlée, souvent présente dans des situations de malaise, de gêne ou de simulation sociale<sup>12</sup>. Ce second type de rire serait apparu relativement tard dans la lignée de

---

10. PALAGI, CARUANA & WAAL (de), 2022 ; DAVILA-ROSS & PALAGI, 2022.

11. DAVILA-ROSS *et al.*, 2011.

12. Le sourire Duchenne fait référence à Guillaume-Benjamin-Amand Duchenne (1806-1875), neurologue et anatomiste français du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans ses recherches sur l'expression des émotions (notamment *Mécanisme de la physionomie humaine*, 1862), il identifie une distinction entre les sourires authentiques, activant notamment le muscle orbiculaire de l'œil, et les sourires volontaires ou sociaux, n'impliquant que les muscles zygomatiques. Si la spontanéité du sourire de Duchenne

l'évolution<sup>13</sup>. Chez le chimpanzé, certaines formes de rire partiellement contrôlées ont été observées, ce qui suggère qu'il ne se limite pas à des rires purement émotionnels. Néanmoins, aucune preuve n'atteste chez lui de la capacité à rire sans émotion, de manière volontaire ou opportuniste, comme dans le cas du sourire non Duchenne chez l'humain. En ce sens, l'usage plus étendu et plus stratégique du rire apparaît comme une spécificité propre à notre espèce<sup>14</sup>.

La deuxième spécificité réside dans la dimension langagière du rire, en particulier dans les formes d'humour et de comique qui mobilisent des capacités cognitives et symboliques élevées. En tant qu'expression d'une cognition complexe, l'humour et le comique sont souvent considérés comme propres à l'humain. Cela n'exclut pas certains comportements ludiques observés chez les primates non humains, qui peuvent s'en rapprocher. Néanmoins, chez l'humain, ces formes d'expression apparaissent fréquemment dans des interactions verbales, rendues possibles par la manipulation d'images symboliques grâce à la langue. Par ailleurs, selon le primatologue japonais Takahisa Matsusaka, si chez l'homme, le rire naît souvent de la perception d'un écart entre les attentes et la réalité, ce type de décalage interprétatif n'a pas été documenté chez les grands singes<sup>15</sup>.

Troisièmement, le rire humain se distingue par l'ampleur des collectifs sociaux qu'il peut impliquer. Toujours selon Matsusaka, les rires humains peuvent se synchroniser entre plusieurs individus, voire des dizaines de personnes riant simultanément. En revanche, chez les grands singes, les situations de jeu ou de chatouilles impliquent en général seulement deux individus, sans production de rires collectifs synchrones. De plus, le rire humain est hautement contagieux : entendre rire incite souvent à rire à son tour. Cette dimension de contagion semble absente ou très limitée chez les primates non humains.

Enfin, une quatrième spécificité du rire humain est le rire moqueur. Chez l'homme, la moquerie prend souvent une forme collective : un groupe rit aux dépens d'un individu ou d'un groupe perçu comme rival, ce qui renforce la cohésion entre les rieurs. Or, chez les grands singes, ni la moquerie individuelle ni la dérision collective à l'encontre d'un membre exclu ou d'un groupe rival n'ont été observées. Se moquer suppose une compréhension de l'échec de l'autre, or les

---

se rapproche du schéma ROM observé par van Hooff chez les primates, on peut alors considérer que le sourire non Duchenne, associé à la peur ou à la gêne, résulte d'une transformation de l'expression de soumission de type SBT.

13. GERVAIS & WILSON, 2005.

14. DAVILA-ROSS *et al.*, 2011.

15. MATSUSAKA, 2008.

grands singes semblent peu s'intéresser aux échecs d'autrui. Selon Matsusaka, les formes de rire fondées sur la supériorité ou la moquerie seraient apparues tardivement au cours de l'évolution, ce qui en ferait une caractéristique proprement humaine<sup>16</sup>.

### **LE DÉVELOPPEMENT DU RIRE CHEZ L'ENFANT : LES FONDEMENTS PRÉCOCES DU LIEN SOCIAL**

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, le rire humain s'inscrit dans la continuité de certaines expressions ludiques observées chez les primates ou d'autres mammifères. Toutefois, son développement révèle également des spécificités proprement humaines. Parmi celles-ci, le sourire néonatal mérite une attention particulière. Ce sourire, observé dès les premiers jours de vie, voire *in utero*<sup>17</sup>, apparaît de manière spontanée, souvent pendant le sommeil, indépendamment de toute stimulation extérieure. Il reflète un schéma neurologique interne et l'état de bien-être de l'enfant. Il ne constitue pas encore un outil de communication sociale à proprement parler, mais représente une forme d'expression émotionnelle précoce qui préfigure les échanges sociaux futurs.

À partir de deux ou trois mois, l'enfant commence à répondre aux stimulations sociales –, visages, voix, regards – par ce que l'on appelle le « sourire social ». Ce dernier marque la transition d'une attention passive à une forme d'engagement émotionnel actif dans les interactions en face-à-face. Contrairement au sourire néonatal, essentiellement réflexe et émotionnellement neutre, le sourire social émerge dans l'échange avec autrui, soutenu par le développement de l'attention conjointe et le *feed-back* visuel. Il constitue l'un des premiers signes de la communication affective et de la régulation émotionnelle, en intégrant émotions, attention visuelle et sociabilité<sup>18</sup>.

Vers six mois, une nouvelle étape est franchie : le rire de l'enfant devient plus sensible à l'incongruité des événements qu'à l'intensité des stimulations elles-mêmes. L'un des jeux favoris à cet âge, le « coucou » (l'équivalent du « peek-a-boo » en anglais ou « inai-inai-baa » en japonais), consiste ainsi à cacher puis révéler son visage pour surprendre et faire rire l'enfant. Ce dernier commence à former des schémas mentaux sur les objets et les personnes, et à détecter les écarts entre ses attentes et la réalité. Ce rire naît donc d'un processus interprétatif

---

16. *Ibid.*

17. KAWAKAMI, TAKAI & KAWAKAMI, 2012.

18. LAVELLI & FOGEL, 2005 ; MESSINGER & FOGEL, 2007.

impliquant tension et relâchement, fondé sur l'anticipation<sup>19</sup>. En outre, l'enfant humain traverse une « révolution de la cognition sociale » vers neuf mois : il peut désormais orienter son attention dans la même direction que celle d'un adulte, sur un objet ou une situation, formant ainsi des interactions triadiques<sup>20</sup>. Cette capacité à coordonner son attention avec autrui autour d'un tiers représente un tournant majeur dans la socialisation.

Le psychologue japonais Shinsuke Shimojō souligne qu'un tel développement n'est pas uniquement impulsé par le nourrisson lui-même, mais initié par les interactions suscitées par l'adulte qui l'accompagne. Ce n'est pas que l'enfant dispose des compétences fixes dès la naissance, mais qu'il manifeste une capacité d'ouverture, de réceptivité, et de réponse aux sollicitations. Par exemple, une mère est souvent incitée à parler à son enfant dans un registre spécifique –, gestes amples, tonalité chantante – auquel l'enfant réagit par des sourires ou des rires, encourageant ainsi l'adulte à poursuivre l'échange<sup>21</sup>. Ce processus montre que les capacités sociales du nourrisson ne sont pas préétablies, mais co-construites dans l'interaction avec un adulte sensible à ses signaux affectifs.

Cette dynamique d'interaction fait écho aux réflexions d'Henri Wallon, psychologue du développement qui ayant souligné le rôle central des émotions et de la sociabilité, ainsi qu'à celles de Bernard Lahire, dont les travaux insistent sur la place déterminante de l'affectivité dans le développement social. La notion d'altricialité secondaire désigne cette condition biologique et sociale selon laquelle, comparativement aux autres espèces altriciales<sup>22</sup>, l'humain naît dans un état de grande dépendance et nécessite un soin prolongé. Le sourire du nourrisson en constitue un indice majeur : il manifeste une prédisposition à entrer en relation avec autrui et à ajuster ses émotions de façon réciproque dès les premières semaines de la vie. Ce cycle d'ajustement mutuel entre les expressions affectives du bébé – notamment les sourires et les rires – et les réponses émotionnelles de l'adulte constitue la matrice des formes plus complexes de mimétisme, de synchronisation et de contagion émotionnelle qui caractériseront ultérieurement le rire humain.

---

19. Ainsi, il a été observé que, chez les nourrissons aveugles de naissance, le développement initial, y compris l'expression du sourire, ne diffère pas sensiblement de celui des nourrissons voyants jusqu'à environ six mois ; toutefois, au-delà de cet âge, une réduction notable des expressions faciales et une tendance au retrait silencieux ont été rapportées (SHIMOJŌ, 1988, p. 318).

20. TOMASELLO, 2019.

21. SHIMOJŌ, 1988, p. 247.

22. Dont les individus ne sont pas immédiatement compétents à la naissance et nécessitent donc des soins post-nataux.

Ainsi, le rire s'impose dès les débuts de la vie comme l'une des premières expressions sociales et relationnelles, prémisses des fonctions humoristiques et sociales plus élaborées. Il constitue ainsi une dimension constitutive de l'ordre social humain.

Ainsi, les grandes théories classiques du rire – la théorie de la supériorité, selon laquelle le rire provient d'un sentiment de domination sur autrui (Hobbes) ; la théorie de l'incongruité, qui voit dans le rire une réaction cognitive face à un décalage ou une contradiction (Locke et Schopenhauer) ; et la théorie du soulagement, qui conçoit le rire comme une libération d'énergie psychique (Spencer et Freud) – peuvent être relues à la lumière des données évolutives et développementales. Dans cette perspective, on est fondé à penser que les formes de rire liées à l'incongruité ou au soulagement apparaissent comme premières, tant sur le plan de la phylogenèse que de l'ontogenèse. Le rire déclenché, par exemple, par le jeu de « coucou » s'explique par la surprise face à un écart entre l'attendu et le réel, ou par l'alternance de tension et de détente. À l'inverse, le rire fondé sur un sentiment de supériorité ou de dérision, impliquant une évaluation sociale et une conscience réflexive de l'échec d'autrui, semble émerger plus tardivement et requiert des capacités sociales et cognitives plus élaborées, propres à l'espèce humaine.

## **INCLUSION ET EXCLUSION SOCIALES PAR LE RIRE**

### **LE RIRE COMME SANCTION SOCIALE CHEZ BERGSON**

On dit souvent que rire fait du bien. L'humour est réputé contribuer à réduire le stress et à améliorer la santé mentale. Les échanges agrémentés de plaisanteries favoriseraient une communication plus fluide, tout en renforçant la solidarité sociale. Le rire est donc, de manière générale, perçu comme un phénomène essentiellement bénéfique.

C'est contre ce positivisme idéologique que Michael Billig souligne que l'humour comporte également une dimension désagréable –, celle du mépris ou de la moquerie – et que le rire peut souvent servir d'outil d'exclusion. Tout en affirmant que ce côté obscur et négatif du rire occupe même une place centrale dans la vie sociale, il accorde une grande importance à la réflexion menée dans *Le Rire* de Bergson, qu'il considère comme la première théorie sociale du rire, centrée sur la fonction disciplinaire<sup>23</sup>.

---

23. BILLIG, 2005.

Eugène Dupréel, quant à lui, avait déjà affirmé que le rire est toujours lié à une relation sociale, en distinguant le *rire d'accueil* du *rire d'exclusion*. Adoptant une perspective psychosociologique, il a analysé les situations de rire les plus diverses<sup>24</sup>. Bien qu'il ait opposé sa thèse à la perspective philosophique de Bergson, l'approche de ce dernier peut néanmoins être considérée comme profondément sociologique.

L'ouvrage de Bergson vise en effet à expliquer le rire à partir de l'analyse de l'essence du comique, et ce qui traverse tout le texte est une double interrogation qui implique d'emblée une portée sociale et sociologique : *comment et pourquoi les choses deviennent-elles risibles ? Pourquoi rions-nous ?* Dès les premières pages, Bergson énonce trois caractéristiques fondamentales du rire.

Premièrement, le comique ne peut exister que dans ce qui concerne exclusivement l'humain. Bergson ne se demande pas si un animal rit, mais précise qu'on rit d'un animal ou d'un objet parce qu'on y perçoit une attitude, un geste ou une expression qui évoque le comportement humain.

Deuxièmement, le rire suppose une insensibilité. Il requiert une indifférence affective, une distance qui suspend l'empathie et la pitié. La personne qui fait rire cesse d'être un pair et devient presque un objet d'observation. C'est pourquoi le comique s'adresse à l'intelligence, détachée de toute compassion.

Troisièmement, le comique est un phénomène social. Il perd sa saveur lorsqu'il est éprouvé dans l'isolement, car il suppose toujours la présence implicite d'autrui. Le rire est toujours un rire collectif. « Pour comprendre le rire, il faut le replacer dans son milieu naturel, qui est la société<sup>25</sup> ».

Bergson n'adopte donc pas la perspective physiologique pour aborder le rire, mais l'envisage avant tout sous l'angle social. Il affirme en effet : « Le rire doit répondre à certaines exigences de la vie en commun. Le rire doit avoir une signification sociale<sup>26</sup> ». Si la théorie de la supériorité, celle de l'incongruité ou celle de la libération permettent d'expliquer le rire individuel, ces théories classiques peinent à rendre compte de la contagion du rire à grande échelle, dans une dimension socialement étendue. Bergson, partant de l'hypothèse que le comique remplit une fonction sociale plutôt que psychologique, met l'accent moins sur la révolte contre l'autorité, que sur le mécanisme disciplinaire du rire, relevant d'une forme de sanction dans la vie collective. Pour lui, le rire n'est pas tant une force positive favorisant les échanges humains qu'un phénomène parfois négatif,

---

24. DUPRÉEL, [1928] 2012.

25. BERGSON, [1900] 1940, p. 6.

26. *Ibid.*

empreint de moquerie ou de cruauté, mais qui joue néanmoins un rôle socialement utile et nécessaire. « *Bergson est ici un sociologue inattendu, à mi-chemin de "l'obligation" de Durkheim et de "l'imitation" de Tarde*<sup>27</sup> ».

Ainsi, *Le Rire* adopte une approche de type sociologique. L'ouvrage ne soulève pas la question de savoir si des êtres non humains peuvent rire, et il n'offre pas non plus de descriptions précises, dans une perspective comparative, des variations du rire selon les cultures. Pourtant, en tant que philosophie de la vie, le bergsonisme s'inscrit dans une perspective qui prend en compte l'évolution. Comment dès lors situer *Le Rire* au sein de l'ensemble de son œuvre ? Il convient d'en esquisser brièvement la place par rapport à ses quatre ouvrages majeurs.

Dans *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Bergson soutient que les expériences intérieures, comme les émotions et la volonté, ne peuvent être saisies par la quantification ou la spatialisation et qu'elles doivent être comprises dans la dimension continue et globale de la durée. De même, dans *Le Rire*, l'attention ne porte pas sur l'intensité physique ou les formes extérieures du rire, mais sur la structure de conscience qui rend certaines situations ou certains personnages « comiques ». Bergson avance que le comique naît du *mécanisme plaqué sur du vivant*, ce qui entrave le « *changement continu d'aspect, l'irréversibilité des phénomènes et l'individualité parfaite d'une série enfermée en elle-même*<sup>28</sup> », des caractéristiques qui définissent justement le courant naturel de la vie.

Dans *Le Rire*, Bergson souligne que l'on rit souvent des individus peu sociables, repliés sur eux-mêmes, ou de ceux qui sont distraits. Ce constat fait écho à ce qu'il développe dans *Matière et mémoire* (1896), où il affirme que la mémoire prépare l'action, et que, sans cette fonction, l'individu ne peut se conduire adéquatement dans le monde. L'impulsif, qui vit uniquement dans l'instant présent, ou le rêveur, plongé dans ses souvenirs, se verraient privés d'un rapport au réel. Le rire moqueur, dans cette perspective, tend ainsi à ramener les individus qui s'écartent de la norme vers un comportement socialement fonctionnel.

Quant à *L'Évolution créatrice* (1907), Bergson y décrit le processus de l'évolution comme le résultat de l'élan vital, une force de vie qui traverse la matière. De façon analogue, *Le Rire* fait référence à un conflit entre la souplesse de l'esprit et la rigidité de la matière. Le rire peut alors être compris comme une manifestation face à la réaction mécanique du corps humain, lorsque la matière résiste à l'élan de l'esprit. Pour Bergson, cette fonction correctrice du rire qui ramène les

---

27. WORMS, 2011, p. 10.

28. BERGSON, [1900] 1940, p. 68.

individus déviants dans le cadre des normes sociales ou les exclut correspondrait à une nécessité vitale, un mécanisme que la vie elle-même aurait voulu mettre en place pour assurer la cohésion sociale.

Enfin, il est possible de situer *Le Rire* en relation avec *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932). La fonction du rire comme moyen disciplinaire visant à corriger les individus peut être comprise, dans une certaine mesure, comme un ensemble d'obligations morales ou une logique analogue à la fonction fabulatrice propre à la religion statique, deux mécanismes qui visent à assurer la cohésion sociale. Ce qui importe ici, c'est que Bergson suppose que le rire ait besoin d'un écho social : « Et pourtant cette répercussion ne doit pas aller à l'infini. Elle peut cheminer à l'intérieur d'un cercle aussi large qu'on voudra ; le cercle n'en reste pas moins fermé<sup>29</sup>. » Le traducteur japonais de *Le Rire*, Tatsuo Hayashi, affirme que le philosophe français n'analyse dans ce livre qu'un « rire fermé », propre à une société close, et qu'il aurait pu écrire un autre *Rire*, fondé sur les arguments des *Deux sources*, qui aborderait un « rire ouvert », expression directe de l'élan vital qui serait subversif, transgressant tous les interdits sociaux et les contraintes morales.

### LE RIRE AU SEUIL DE L'ORDRE SOCIAL

Mais quel peut être un « rire ouvert » ? La société ouverte et la religion dynamique chez Bergson ne peuvent être durables ni permanentes ; elles ont tendance à se refermer. Dans le *passage du clos à l'ouvert*, les représentations sociales sont ébranlées, et les individus qui incarnent ce processus de transition traversent eux-mêmes une situation de crise. Ce processus évoque celui que Van Gennep développe dans *Les Rites de passage* (1909), à savoir la séparation, la marginalisation, ou liminalité, et l'agrégation. Il semble possible d'appliquer ce schéma au phénomène du rire. En effet, les comportements de ceux qui deviennent objets de rire dévient d'une norme sociale ou d'une attente partagée. La personne visée est alors mise à l'écart par le rire collectif. Placée aux marges de la société, elle n'appartient plus pleinement à l'ordre social établi, se retrouvant dans une position instable, entre inclusion et exclusion. Pourtant, cette mise à distance peut aussi conférer à cette personne une capacité de remise en question des normes. Lorsque le rire parvient à réintégrer cette personne dans le tissu social, cette dernière est certes ramenée dans le cadre des normes, mais il arrive que cet ordre social lui-même se trouve réactivé et revitalisé par le mouvement dynamique du rire.

---

29. BERGSON, [1900] 1940, p. 5.

Victor Turner, héritier de la pensée de Van Gennep, met en lumière dans *The Ritual Process* (1969) le caractère ambigu des individus en situation de liminalité, qu'il s'agisse de ceux qui traversent une phase de transition ou de ceux qui sont marginalisés socialement. Il montre que cette condition liminale possède souvent une force subversive, capable d'interroger et de renverser l'ordre établi, et il avance qu'elle peut engendrer, bien que de manière éphémère, une forme de lien social universalisé qu'il appelle *communitas*. Dans cette perspective, le rire apparaît lui aussi comme un processus susceptible de suspendre provisoirement l'ordre social, voire de l'inverser, et de favoriser une reconstruction ou une transformation du lien communautaire. L'individu qui devient l'objet du rire occupe une position structurellement inférieure dans la société (selon la théorie de la supériorité, celui qui rit se trouve en position dominante par rapport à celui qui est moqué), mais le rire qu'il suscite peut troubler temporairement les relations sociales et les frontières collectives. Tout en impliquant un risque d'exclusion, ce rire peut ouvrir un espace propice à la création de nouvelles formes de relation. Contrairement à la société close, la *communitas* peut, dit Turner, s'étendre jusqu'aux limites de l'humanité sur le plan idéal ; mais en réalité, cette dynamique s'épuise rapidement et le mouvement lui-même ne tarde pas à devenir une institution parmi d'autres.

Mary Douglas, pour sa part, s'appuyant sur Bergson et Freud, met en évidence deux fonctions complémentaires de la plaisanterie (*joke*) : une fonction critique, qui remet en cause l'ordre établi en perturbant, voire transgressant les frontières du système classificatoire d'une culture ; et une fonction intégratrice, qui permet paradoxalement de réaffirmer cet ordre en soulignant les limites<sup>30</sup>. Cette approche peut rejoindre l'analyse de la liminalité chez Turner, mais l'anthropologue anglaise présente la plaisanterie moins comme une force subversive capable de renverser les structures dominantes que comme un mécanisme plaisant, permettant la sublimation de désirs interdits dans le cadre de la vie sociale. Comme l'indique Peter Berger, il y a là un paradoxe : si la plaisanterie est anti-rituelle, le fait de plaisanter lui-même finit par être ritualisé<sup>31</sup>.

En revanche, Georges Bataille insiste sur la capacité du rire à ébranler les frontières de l'ordre social. Dans *La limite de l'utile*, il affirme que le rire est l'une des formes les plus intenses de communication, au point de mobiliser notre être tout entier : en riant, nous devenons plus perméables à l'échange avec autrui. Il évoque la chute d'une personne qui provoque un éclat de rire collectif. Les spectateurs

---

30. DOUGLAS, [1968] 1975.

31. BERGER, 1997.

passent alors d'un monde stable à un monde incertain, où toutes les séparations s'effondrent, engendrant une seule vague d'hilarité. Même ceux qui n'ont pas vu la scène peuvent être gagnés par ce rire, tant il est contagieux. Dans ce moment d'éclat, aussi rare soit-il, les individus se dissolvent dans le mouvement du rire, et il s'y réalise même, dit-il, « l'accord [...] de notre joie avec un mouvement qui nous détruit<sup>32</sup> ».

Jusqu'à présent, nous avons interrogé l'ambivalence du rire, en nous demandant s'il tend à intégrer dans la société les individus qui s'en écartent, ou s'il contribue au contraire à les en exclure. Nous avons également examiné la capacité du rire à ébranler les structures et les institutions sociales existantes, tout en soulignant que de tels bouleversements, susceptibles de transformer en profondeur la société comme ceux qui la composent, restent rares et exceptionnels. À ces réflexions s'ajoute une autre question essentielle, qu'il convient d'aborder avec quelques exemples concrets : celle du contexte ou du cadre interprétatif, qui conditionne de manière déterminante ce qui peut faire rire et ce qui ne le peut pas.

#### QUAND CE QUI EST RISIBLE NE L'EST PLUS

« Il vous est peut-être arrivé, dit Bergson, en wagon ou à une table d'hôte, d'entendre des voyageurs se raconter des histoires qui devaient être comiques pour eux puisqu'ils en riaient de bon cœur. Vous auriez ri comme eux si vous eussiez été de leur société. Mais n'en étant pas, vous n'aviez aucune envie de rire<sup>33</sup> ». Ce passage confirme la thèse selon laquelle notre rire est toujours le rire d'un groupe : il appartient fondamentalement à une société close. Mais il met aussi en évidence l'importance décisive du contexte social, temporel et spatial. Aussi drôle soit-il pour ceux qui appartiennent au groupe, un même fait peut demeurer totalement inopérant pour celui qui en est extérieur.

Il convient en outre de faire remarquer que le fait de rire ou de ne pas rire ne relève pas nécessairement d'une opposition : ces deux attitudes peuvent au contraire être très proches, voire presque indiscernables. Jean-Luc Giribone, en poursuivant l'analyse de *Le Rire* de Bergson et en s'appuyant sur *L'Inquiétante étrangeté*<sup>34</sup> de Freud, évoque le *Journal d'une schizophrène* (1950) de Marguerite Séchehaye, où la patiente Renée témoigne qu'à son arrivée à l'hôpital, tout lui paraissait drôle, comique, absurde ; mais que, peu de temps après, cet aspect disparut pour faire

32. BATAILLE, 1976, p. 276.

33. BERGSON [1900] 1940, p. 5.

34. *Das Unheimliche*, 1919.

place à une force inouïe qui la submergeait de l'intérieur. Giribone, commentant ce passage, observe que le comique et l'inquiétant relève d'une même région, liés comme le positif et le négatif d'une seule et même chose. Il soutient que ce n'est pas la chose en elle-même qui est risible, mais le fait qu'un récit, un acte ou une personne soit intégré dans un cadre interprétatif qui autorise à en rire<sup>35</sup>.

L'importance du cadre interprétatif quand il s'agit du rire rejoint l'analyse de Mary Douglas : la plaisanterie ne réside pas tant dans l'énoncé lui-même que dans la situation sociale où elle prend forme. Douglas suggère ainsi qu'une plaisanterie peut également se transformer en insulte. Le rire, en effet, peut blesser profondément : Bergson lui-même reconnaît, à la fin de *Le Rire*, que si le rire remplit une fonction utile pour la société, il n'est pas toujours juste ni bon<sup>36</sup>. Le déplacement du seuil du risible peut résulter d'un changement de la position – intérieur ou extérieur à un groupe –, être lié aux émotions, ou encore refléter les rapports de pouvoir.

À cet égard, Judith Butler analyse de façon critique la manière dont les rapports de pouvoir sont reproduits et renforcés à travers des actes de langage performatifs, en soulignant que la rhétorique est politique et que les paroles peuvent bel et bien blesser<sup>37</sup>. Ces observations peuvent être appliquées au phénomène du rire. Lorsque le rire agit de façon correctrice à l'encontre des personnes ou de leurs comportements perçus comme déviants par rapport aux normes, il transforme le sujet moqué en un être risible, c'est-à-dire objectivable, et le fixe dans une position subordonnée. Ce faisant, il peut aussi constituer un acte qui prive ce sujet de visibilité sociale ou de dignité. Dans les cas plus graves, le rire moqueur s'apparente à une insulte : sa force performative peut prendre la forme d'un discours de haine, doté d'une violence d'exclusion.

Selon Bernard Lahire, la structure fondamentale des sociétés repose sur la dépendance et la reconnaissance mutuelle – non seulement sous une forme bienveillante, mais aussi sous une forme antagoniste<sup>38</sup>. Le rire fonctionne, dans ce cadre, comme un acte rituel permettant de distinguer qui peut être inclus dans le « nous ». Dans cette perspective, le rire joue un rôle dans le renforcement des frontières sociales : il tend à tracer une ligne nette entre « nous » et « eux » et peut dès lors entretenir une affinité avec l'ethnocentrisme ou le racisme.

---

35. GIRIBONE, 2008, p. 27-28.

36. BERGSON, [1900] 1940, p. 151-153.

37. BUTLER, 1997.

38. LAHIRE, 2023a, notamment chapitre 21.

Ce mode de distinction se manifeste autant au sein d'une même société qu'entre des sociétés différentes. Bergson avait déjà souligné que nombre d'effets comiques sont difficilement traduisibles d'une langue à une autre<sup>39</sup>. Il s'agissait de constater que le comique perd souvent de sa force lorsqu'il est traduit. Mais cela signifie aussi que ce qui devrait faire rire dans un contexte peut cesser de l'être dès lors que changent les cadres linguistiques ou culturels. Si Butler a montré que les mots peuvent blesser et si nous avons souligné que le rire le peut lui aussi, il convient désormais d'étendre cette réflexion à la question des images.

Les caricatures de Mahomet s'imposent ici comme un exemple incontournable. Dans les sociétés occidentales modernes, le rire véhiculé par la satire a souvent joué un rôle d'émancipation, en tant qu'arme de contestation. En France, durant la Révolution, sous la monarchie de Juillet, ou encore pendant la Troisième République, les caricatures des gouvernants politiques et religieux ont contribué à relativiser le caractère sacré du pouvoir autoritaire. Baudelaire, dans son essai sur la caricature, affirmait que « le comique est un des plus clairs signes sataniques de l'homme<sup>40</sup> » et Bergson qualifiait la caricature d'art quelque peu diabolique, en ce qu'elle exagère une tendance déjà présente dans la nature<sup>41</sup>. Cette puissance de la satire a ainsi été érigée en symbole de la liberté d'expression et de la démocratie. Toutefois, la satire est toujours susceptible de blesser, et sa dimension violente ne saurait être ignorée. Lorsqu'elle vise des minorités religieuses ou culturelles, elle peut s'articuler à des dynamiques de discrimination et d'exclusion. *La Libre Parole* d'Édouard Drumont témoigne de la manière dont la liberté d'expression a pu être mise au service de l'antisémitisme. Qu'en est-il alors des caricatures de Mahomet ?

Il ne s'agit pas ici d'entrer dans les débats sur la possibilité de dessiner le prophète, ni sur l'évolution du sens de la laïcité, ni encore sur la distinction nécessaire entre la critique d'une religion et l'injure faite à ses fidèles. Ce que nous souhaitons souligner, ce n'est pas tant l'opposition entre liberté d'expression et blasphème, que la variabilité des effets d'un même énoncé selon les contextes différents. Comme le rappelle David Le Breton : « le même propos humoristique, s'il suscite ici la jubilation pour sa finesse, engendre ailleurs le meurtre comme après la publication au Danemark d'une série de dessins satiriques ou en

---

39. BERGSON, [1900] 1940, p. 5.

40. BAUDELAIRE [1855] 1976, p. 530.

41. BERGSON, [1900] 1940, p. 20.

France avec la tuerie dans les locaux de Charlie Hebdo<sup>42</sup> ». Ce qui fait rire dans un cadre donné peut ainsi devenir source de violence dans un autre. Le Breton poursuit : « L'intégrisme pose un verrou sur le rire et y voit d'emblée une insulte au regard de la gravité nécessaire de la relation au divin<sup>43</sup> ». Or, même sans relever de l'intégrisme, de nombreux musulmans modérés en France et dans le monde perçoivent ces caricatures non pas comme une transgression d'un interdit religieux, mais comme une atteinte intime à un habitus affectif profondément enraciné. Comme le souligne Saba Mahmood, ce n'est pas tant une interdiction morale qui soit violée qu'une sensibilité façonnée par la relation vécue avec le prophète<sup>44</sup>. Alors que la parole peut rester confinée à un cercle de compréhension linguistique, l'image s'impose à tous les regards. Dès lors, dans des contextes où le rire n'est pas partagé – notamment lorsque s'expriment des rapports de pouvoir inégaux entre ceux qui rient et ceux qui sont visés – l'expression graphique ne suscite pas le rire, mais peut au contraire engendrer une douleur réelle, voire une indignation ressentie comme légitime.

Après l'attentat contre Charlie Hebdo, le *Traité sur la tolérance* de Voltaire est devenu un best-seller. On y lit notamment : « Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s'il en reste, est d'abandonner cette maladie de l'esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. [...] Et comptera-t-on pour rien le ridicule attaché aujourd'hui à l'enthousiasme par tous les honnêtes gens ? Ce ridicule est une puissante barrière contre les extravagances de tous les sectaires<sup>45</sup> ». Lutter contre le fanatisme, non par la violence physique, mais au moyen de la raison et du rire, peut constituer une stratégie efficace pour briser le cycle vicieux de la haine. Cependant, le contenu concret de ce rire éclairé s'est historiquement forgé dans des contextes culturels et politiques spécifiques. Dès lors, il est légitime de se demander dans quelle mesure un tel rire, érigé en rempart contre l'extrémisme, peut véritablement prétendre à une portée universelle, au-delà des cadres sociaux qui lui ont donné naissance.

Dans cette perspective, il convient de rappeler la distinction que Baudelaire établit entre deux types de comique : le « comique ordinaire » et le « comique grotesque ». Le premier – le comique significatif – relève de l'imitation et s'inscrit dans la logique de la supériorité de l'homme sur l'homme. Le second – le

---

42. LE BRETON, 2018, p. 18.

43. *Ibid.*, p. 177.

44. MAHMOOD, 2015, p. 94.

45. VOLTAIRE, [1763] 1961, p. 581-582.

comique absolu – se manifeste comme un rire intense qui ne repose pas sur les signes de faiblesse ou de malheur de nos semblables, mais sur l'idée de la supériorité de l'homme sur la nature. Ce comique grotesque, selon Baudelaire, touche à quelque chose de plus profond, d'axiomatique, de primitif : il renvoie à une joie absolue, proche de l'innocence originelle de la vie<sup>46</sup>. Si le rire est universel en tant que faculté humaine, ses contenus varient considérablement selon les contextes culturels et sociaux. Dès lors, le grotesque ne dépasse-t-il pas le comique ordinaire fondé sur la moquerie ou l'exclusion, le « rire fermé » qui entraîne des oppositions binaires entre « nous » et « eux », pour incarner une forme de « rire ouvert », porteuse d'un potentiel d'universalité retrouvée ?

### **VERS L'UNIVERSALITÉ DU RIRE EN RELATIVISANT L'HOMME**

Jusqu'ici, nous avons cherché à montrer que le rire humain repose sur un *invariant anthropologique* et qu'il fonctionne en instaurant une distance sociale vis-à-vis de ce dont on rit. Si l'on peut sans doute considérer que les principales fonctions sociales du rire – maintien de l'ordre et déstabilisation des normes – relèvent de l'universalité, les cadres interprétatifs du risible varient indéfiniment selon les temps et les espaces. Il est dès lors évident qu'on ne saurait en dresser un inventaire exhaustif dans les limites d'un seul article. Devons-nous alors clore ici notre propos et passer directement à la conclusion ? Si les théories que nous avons mobilisées jusqu'ici comportaient elles-mêmes certains biais, ne devrions-nous pas les interroger aussi ? Le rire a longtemps été considéré comme un trait proprement humain, ce qui rend difficile de dépasser un certain anthropocentrisme. Certes, nous avons déjà tenté de relativiser le rire humain en nous demandant si les animaux rient. Si la notion même d'« homme » porte en elle un biais d'humanisme eurocentré, d'autres angles d'analyse méritent encore d'être explorés : ceux du genre et de la féminité, des contextes nationaux et raciaux en dehors de l'Occident, ainsi que des machines, nouvelle forme d'altérité en voie d'émergence dans notre horizon commun.

### **LE SOURIRE ET LE RIRE DES FEMMES**

Nous avons déjà mentionné la distinction baudelairienne entre le comique ordinaire et le comique absolu. Baudelaire considérait le comique des contes de Voltaire comme un rire significatif, tandis qu'il désignait François Rabelais

---

46. BAUDELAIRE, [1855] 1976, p. 530.

comme le maître du grotesque en France. Mais ce comique absolu chez Rabelais, bien qu'il s'agisse d'un rire humain susceptible d'être qualifié d'universel, est avant tout un rire masculin. Comme le souligne Laure Flandrin, « sur la longue période, le rire est présenté comme un plaisir viril contrasté avec l'image archaïque d'une féminité figée dans le pathos ». Du point de vue du genre, la théorie de la supériorité sur le rire est historiquement associée au masculin et le rire des hommes repose fréquemment sur « l'exclusion du non-soi », c'est-à-dire des femmes, mais aussi des homosexuels. « Du côté des femmes, prévalent au contraire, à nouveau sur la longue période, poursuit-elle, l'interdiction du rire et la prescription du sourire et des pleurs<sup>47</sup> ». Dans de nombreuses cultures, on attendait des femmes, et surtout des jeunes filles – qu'elles fassent preuve de retenue : leur éclat de rire était regardé comme un comportement déplacé.

Cette dichotomie entre le rire masculin et le sourire féminin n'est bien entendu pas une donnée biologique ou anthropologique. Elle s'est construite historiquement à travers les rapports de pouvoir et s'est imposée comme une norme « naturelle » par la répétition des mêmes schémas. Dans de nombreuses traditions religieuses, philosophiques ou médicales, le rire des femmes a été perçu comme une transgression, une menace pour l'ordre moral et social patriarcal. Il a été associé à la démesure, à la sorcellerie, à la sexualité incontrôlée. Le rire féminin, lorsqu'il dépassait les bornes du sourire retenu, devenait ainsi suspect, voire dangereux. Cette peur se doublait souvent d'une peur du corps des femmes lui-même, et leur éclat de rire tendait à être considéré comme une laideur ruinant leur beauté. Cette régulation du corps féminin par le regard masculin normatif s'inscrit dans une logique historique plus vaste de la médicalisation, de la racialisation et de la sexualisation des corps, telle que l'a analysée Elsa Dorlin dans *La Matrice de la race*. Elle y montre comment la construction des hiérarchies de genre et de race passe notamment par le contrôle corporel des femmes<sup>48</sup>. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'essor de la psychanalyse, le rire féminin est parfois pathologisé et lié à l'hystérie. Ce regard médicalisé a contribué à restreindre la légitimité du rire des femmes.

Mais le XX<sup>e</sup> siècle a vu émerger de nouvelles figures du rire féminin, affirmé et revendiqué. Dans *Le Rire de la Méduse* (1975), Hélène Cixous développe une critique virulente du système de savoir patriarcal, en soulignant l'importance d'une écriture féminine. Méduse, dans la mythologie grecque, est connue pour sa laideur et sa capacité à pétrifier ceux qui la regardent ; pourtant, dit-on, elle

---

47. FLANDRIN, 2021, p. 254-256.

48. DORLIN, 2006.

fut autrefois belle. Violée par Poséïdon dans un temple, c'est elle – et non son agresseur – qui est punie par Athéna et transformée en monstre. La victime est ainsi métamorphosée en figure terrifiante. Méduse incarne cette ambivalence entre beauté et monstruosité, entre séduction et effroi, que le regard masculin a toujours redoutée. Mais Cixous affirme que cette peur est infondée : « Il suffit qu'on regarde la Méduse en face pour la voir : et elle n'est pas mortelle. Elle est belle et elle rit ». Méduse n'est plus le monstre terrifiant, ni une femme soumise à l'injonction de sourire modestement : elle est désormais appréciée en tant que telle, comme une femme qui rit. « On nous a figées entre deux mythes horribles : entre la Méduse et l'abîme. Il y aurait de quoi faire éclater de rire la moitié du monde, si ça ne continuait pas<sup>49</sup> ».

Déconstruire le rire lié aux rapports de domination – c'est-à-dire permettre aux femmes de produire une parole vivante à travers une écriture féminine – c'est retrouver la possibilité d'un rire féminin, beau et libre. De nombreuses autrices, humoristes, artistes ont investi le champ du comique pour en détourner les codes, en subvertir les implicites. Elles rient, font rire, et rient du monde comme d'elles-mêmes, pour déconstruire les stéréotypes et explorer de nouvelles formes d'identité. Avec les progrès vers l'égalité entre les femmes et les hommes, les frontières traditionnelles des deux sexes se brouillent. Le dépassement de la dichotomie entre le rire masculin et le sourire féminin ne signifie pas la disparition des différences, mais leur ouverture à une pluralité d'expressions. Ces modèles de rire masculin et féminin s'entrecroisent et se diversifient, pour s'ouvrir à une universalité repensée : non pas une norme abstraite ou préfigurée du point de vue de l'homme traditionnel, mais une capacité partagée d'éprouver, de contester et de créer par le rire.

## **LE SOURIRE ET LE RIRE DES JAPONAIS AU-DELÀ D'UN PARTICULARISME CULTURALISTE**

Les fonctions sociales du rire, bien qu'elles ne soient pas universelles dans toutes les sociétés, présentent néanmoins des traits communs dans un grand nombre d'entre elles. Cependant, le contenu et la signification de ce qui peut être risible varient selon les contextes culturels. Ainsi, le sourire des Japonais a souvent été présenté comme un exemple difficile à comprendre du point de vue occidental. Il ne s'agit certes pas de faire de cette forme une représentation typique du rire non occidental, mais elle peut illustrer les malentendus susceptibles de surgir

---

49. CIXOUS, [1975] 2024, p. 34.

dans les échanges interculturels. Ce que nous souhaitons mettre en lumière ici, ce n'est pas une prétendue spécificité essentialiste du rire au Japon, mais plutôt le fait que le rire peut produire du sens entre les sociétés. Et c'est à partir de chaque contexte culturel, irréductible aux schémas d'une autre culture, qu'un chemin vers une forme d'universalité pourrait s'esquisser.

Lafcadio Hearn rapporte dans son essai *The Japanese Smile* (1893) un malentendu culturel autour du rire, survenu entre un Japonais et un Britannique à l'ère Meiji. Un homme d'affaires britannique, établi à Yokohama, avait engagé un vieux samouraï, courtois et respectable. Un jour, le vieil homme, ayant besoin d'argent, emprunta une somme à son employeur, qu'il lui remboursa quelques semaines plus tard. Par la suite, pour une raison complètement différente, le Britannique se mit dans une grande colère contre lui. Plus l'homme britannique s'emportait, plus le samouraï s'inclinait poliment en arborant un sourire. Ce sourire, interprété comme une marque d'insolence ou de dérision, irrita davantage l'Anglais, qui se mit à proférer des insultes grossières et finit par ordonner au vieillard de quitter les lieux. Pourtant, celui-ci continuait à sourire. Perdant tout contrôle, le Britannique le frappa. Le samouraï dégaina alors son sabre, qu'il fit siffler dans l'air au-dessus de la tête de son agresseur – un geste symbolique pour montrer qu'il aurait pu le tuer, mais, qu'en tant qu'employé de cet homme et débiteur reconnaissant, il se retenait. Le vieil homme quitta la maison et, cette même nuit, se donna la mort. Dans la lettre qu'il laissa, il expliquait que recevoir un coup représentait pour lui une insulte intolérable ; qu'en même temps, lever son sabre contre un homme à qui il devait reconnaissance eût été une atteinte insupportable à l'honneur du samouraï. Il ne lui restait donc, écrivait-il, que le suicide<sup>50</sup>.

Le rire du vieil homme pourrait être interprété, dans une perspective goffmanienne, comme une réaction embarrassée, un rire surgissant dans une situation de gêne. Il ne s'agit donc pas d'un rire provoqué par le comique, mais d'un mécanisme défensif visant à désamorcer une situation de tension<sup>51</sup>. Hearn observe qu'au Japon, rire bruyamment n'est pas recommandé. En revanche, le sourire est perçu comme une expression agréable, qu'il convient d'adresser aux proches, aux supérieurs, aux personnes bienveillantes ou encore à la société en général. Ce qui reste difficile à comprendre pour un Occidental, c'est que l'essence de ce sourire japonais réside dans une « mise en scène de la proximité<sup>52</sup> ». Ainsi envisagé, ce

50. HEARN, [1893] 1894.

51. GOFFMAN, 1967.

52. HIGUCHI, 1982, p. 11.

sourire énigmatique peut être compris comme un comportement visant à établir ou à maintenir des relations sociales empreintes d'intimité et de cordialité.

L'ethnologue japonais Kunio Yanagita, en s'interrogeant sur le rire au Japon, consacre une réflexion importante à la figure de l'*oko-no-mono*, terme ancien qui désignait à l'origine une personne chargée d'amuser les autres et de susciter le rire. Bien que ce mot en soit venu, dans les époques postérieures, à être assimilé à celui de « sot » ou « imbécile », son sens initial se rapproche plutôt de celui de « plaisant ». Si Bergson présente le rire comme un mécanisme de correction sociale en indiquant que chacun craint d'être la cible du rire, Yanagita s'intéresse au contraire à celui qui accepte délibérément d'être l'objet du rire. Selon lui, ce rire, à l'origine, n'était pas destiné aux humains, mais aux dieux. Certains dieux étant réputés pour leur caractère colérique, il fallait les apaiser : leur procurer du plaisir en les faisant rire était considéré comme un moyen efficace d'obtenir leur bienveillance<sup>53</sup>. C'était donc une tentative d'ouvrir un canal de communication avec une altérité toute-puissante et potentiellement dangereuse, à travers le rire – ou plus exactement le fait d'être ri. Faire rire le divin voulait dire lui donner un sentiment de supériorité et, par là même, établir une relation pacifique avec lui. L'un des récits mythologiques japonais les plus célèbres illustre cette idée : lorsque la déesse solaire Amaterasu se retire dans la grotte céleste, plongeant le monde dans l'obscurité, la déesse Ame-no-Uzume, en dévoilant sa poitrine et en dansant de manière grotesque, parvient à faire rire les autres divinités, provoquant ainsi la curiosité d'Amaterasu qui sort la tête de la grotte. Grâce à ce rire, la lumière revient dans le monde. Des mythes similaires, dans lesquels le rire des entités divines sauve l'ordre du monde, se retrouvent également dans certaines cultures d'Océanie.

La vocation première de l'*oko* était de rendre la vie *okashii* – c'est-à-dire plaisante, légère, joyeuse. Doté de la capacité de relier le monde des dieux et celui des hommes, l'*oko* a toutefois progressivement été employé par des figures dominantes au sein de la communauté et le rire a dès lors été mis au service des intentions de ces autorités. Cette professionnalisation du rire s'est accentuée avec l'urbanisation et le rire est devenu un divertissement recherché par les citadins et les masses bénéficiant de la croissance économique<sup>54</sup>. Par conséquent, l'*oko* en est venu à être perçu comme un être ridicule ou méprisable. Pourtant, Yanagita insiste : une époque où triomphe un rire vulgaire n'est jamais une époque lumineuse ; il nous faut nous rappeler que l'*oko* était un artisan, et que le rire joyeux

---

53. YANAGITA, [1946] 1990, p. 227.

54. HIGUCHI, 2013, p. 135-137.

qu'il produisait était une forme de savoir-faire pour aimer les autres<sup>55</sup>. Si Yanagita pense que la figure de l'*oko* appartient au passé, son appel à s'en souvenir entre néanmoins en résonance avec l'idée exprimée par Peter Berger, selon qui les formes institutionnalisées de la figure du clown peuvent apparaître et disparaître, mais l'expérience du rire répond à une nécessité anthropologique<sup>56</sup>.

Selon Yanagita, celui dont on riait n'était pas un agent de subversion de l'ordre social. Au contraire, il s'agissait d'un individu vulnérable, qui se conformait aux normes communes, quitte à flatter le goût populaire. Et l'attitude de la société à l'égard de ces figures faibles n'était pas nécessairement cruelle. Dans un tel environnement social, il n'existait rien de plus efficace, ni de moins dommageable, que le rire pour critiquer les tendances dominantes d'une époque<sup>57</sup>. Le pouvoir de ce type de bouffon, en tant que figure de la faiblesse, évoque les analyses de Victor Turner, selon lesquelles les individus aux attributs ambigus, situés aux marges, jouent un rôle crucial dans la formation des liens sociaux<sup>58</sup>.

L'ethnologue japonais souligne également que le sourire ne prélude pas au rire, mais plutôt le retient. Il remarque d'ailleurs que le sourire est davantage attribué aux femmes, tandis que les hommes se voient plutôt associés au rire contraint ou au rictus. Si le rire peut suggérer le malheur de celui qui en est l'objet, le sourire, lui, agit comme un vecteur d'harmonie sociale, une arme naturelle pour vivre en paix dans ce monde<sup>59</sup>.

Yanagita conçoit ainsi le sourire et le rire comme des moyens de construire des relations humaines paisibles au sein d'une société, en intégrant plutôt qu'en excluant des individus marginalisés. Il va jusqu'à accorder une attention particulière aux formes de rire qui permettraient d'établir une relation avec les dieux. Cela suggère qu'à ses yeux, le rire peut également jouer un rôle dans la construction de relations avec des êtres régis par une logique différente de celle de sa propre société. Le rire apparaît alors comme un mouvement qui tend à dépasser les frontières sociales établies. Il ouvre un canal de communication entre des mondes sociaux distincts. Il n'est donc pas nécessaire de considérer cette forme de rire comme proprement japonaise : au contraire, il est possible d'y voir un processus d'universalisation au-delà d'un particularisme culturel.

---

55. YANAGITA, [1953] 1990, p. 436.

56. BERGER, 1997.

57. YANAGITA, [1946] 1990, p. 223-237.

58. TURNER, 1969.

59. YANAGITA, [1946] 1990, p. 316-318.

### LES ROBOTS RIENT-ILS ?

Selon la formulation de Bergson, le rire est provoqué par du mécanique plaqué sur du vivant. À l'inverse, on peut supposer que la maladresse d'une mécanique cherchant à imiter le vivant puisse elle aussi susciter le rire. Mais que se passe-t-il si la machine en vient à imiter l'humain avec une telle précision qu'il devient presque impossible de les distinguer ? Il est alors probable que l'identité humaine vacille, et que cette ressemblance devienne inquiétante.

Il est également envisageable qu'un robot fasse rire un être humain. Certaines tentatives visent à programmer des robots pour qu'ils racontent des blagues, adoptent des comportements comiques et s'adaptent aux réactions du public humain. Or, savoir réagir avec l'humour dans un contexte donné constitue l'un des comportements sociaux les plus subtils et sophistiqués du monde humain. De telles tentatives servent donc de test pour évaluer la sociabilité des robots<sup>60</sup>.

On peut ainsi se figurer des robots qui deviennent des objets du rire. Mais peut-on aller jusqu'à dire qu'un robot pourrait aussi en devenir le sujet ? Selon Matthew Hurley, Daniel Dennett et Reginald Adams, qui considèrent que l'humour repose sur l'intelligence et les émotions humaines, un robot peut certes générer de l'humour à partir d'algorithmes, mais il ne saurait ni évaluer ni comprendre ce qu'il a lui-même produit. Même s'il semble capable de répondre par un rire à l'humour humain, ce rire serait, d'après eux, dépourvu de substance<sup>61</sup>. Cela tient au fait que le rire n'est pas simplement un mouvement extérieur, mais une expression émotionnelle enracinée dans le corps humain. Il survient souvent de manière incontrôlable et constitue une réaction biologique.

Si l'on définit le rire comme l'expression émotionnelle d'un être vivant organique, alors un robot, en tant qu'entité inorganique, ne saurait éprouver une telle émotion pour rire à proprement parler. Il est toutefois envisageable, à l'inverse, de considérer que le robot peut rire non pas parce qu'il en possède la capacité propre, mais parce qu'il est capable de comprendre le rire humain<sup>62</sup>. D'un point de vue scientifique, le robot demeure une entité inorganique, mais dans une perspective relationnelle, sociale et culturelle, il pourrait être considéré comme partiellement organique.

Un groupe de recherche de l'université de Kyoto dirigé par Kôji Inoue a mis au point un robot conversationnel capable d'intégrer le rire et le sourire dans ses

---

60. NIJHOLT, 2018.

61. HURLEY, DENNETT & ADAMS, 2011.

62. SAKON, 2008.

interactions. Jusque-là, ces robots savaient répondre aux questions, mais il leur était difficile de manifester de l'empathie envers leurs interlocuteurs humains. En revanche, l'androïde *Erica*, conçu par Inoue et ses collègues, adapte ses réactions au type de rire de son interlocuteur : elle peut éclater de rire avec lui, répondre par un sourire social ou rester sérieuse<sup>63</sup>. Ce développement montre que, sans trancher la question de la conscience des machines, les humains peuvent éprouver une impression de lien émotionnel lorsque le robot rit avec eux.

Établir une relation émotionnelle avec les machines constitue aujourd'hui un nouveau champ de recherche pour de nombreuses équipes, et la création d'empathie et d'humour chez les machines représente désormais un défi majeur. Dans le cadre du projet européen Chist-Era JOKER, des travaux sont en cours, notamment sur le robot Nao, qui est capable de générer du rire en fonction des réactions de ses interlocuteurs<sup>64</sup>. Le rire n'apparaît plus comme un attribut exclusivement humain, mais plutôt comme un phénomène fondamentalement social, au sein duquel les robots occupent désormais une place significative<sup>65</sup>.

En effet, les interactions entre humains et robots à travers le rire suscitent un espoir, notamment dans le domaine des soins et de l'assistance aux personnes, dans le contexte du vieillissement de la population. On considère que ces interactions peuvent contribuer à atténuer le sentiment de solitude, à prévenir ou freiner la progression de la démence et à alléger la charge des aidants. On en attend également des développements dans des domaines comme l'éducation, le tourisme ou le divertissement. Quoi qu'il en soit, les robots ainsi situés dans un contexte social et culturel pourraient, à travers des comportements qui ressemblent à ceux d'un être humain riant, apprendre progressivement ce qui peut faire rire et en venir à réagir avec un rire approprié aux situations sociales.

Le robot est un ensemble d'algorithmes et de programmes, fondamentalement conçu pour interagir avec les êtres humains. Ainsi, même lorsque le rire est implémenté, il est d'abord destiné à une interaction entre le robot et l'humain. Autrement dit, lorsque l'on parle de la sociabilité des robots, celle-ci suppose essentiellement leur relation avec les humains. Cependant, l'idée d'une « sociabilité entre robots » n'est pas à exclure. En effet, dans des contextes allant des opérations militaires ou de secours utilisant des drones à la logistique coordonnée, jusqu'à la répartition des tâches dans les domaines de l'éducation ou du soin, on

---

63. INOUE, LALA & KAWAHARA, 2022.

64. DEVILLERS, 2015.

65. BÉCHADE, 2018.

peut envisager des situations où les robots doivent coopérer et se comporter de manière « sociale » les uns envers les autres. Toutefois, il semble que dans ce type d'interaction entre robots, le rire ne soit pas nécessaire.

Pourquoi, alors, le rire semble-t-il inutile dans les interactions entre robots ? C'est sans doute parce que ces échanges visent avant tout, d'un point de vue fonctionnel, à répartir et à optimiser les tâches. Le partage d'émotions n'y est pas requis et un rire – tel qu'on l'attend dans les relations humaines – y serait même perçu comme un bruit parasite, susceptible de nuire à l'efficacité ou à la précision. Cela dit, il n'est pas exclu que, dans certains scénarios futurs, des relations sociales analogues à celles des humains se développent entre robots. Dans ce cas, le rire pourrait peut-être y trouver une place, aux côtés de la confiance ou de la complicité. Quoi qu'il en soit, à l'heure actuelle, un robot ne rit pas à moins qu'on en ait implémenté en lui la capacité. Il ne rit que parce qu'il a été programmé pour le faire.

Que nous dit cela du rire humain ? Dans les sociétés humaines, nous l'avons vu, le rire remplit une double fonction : il peut ramener à la norme ceux qui s'en écartent, mais aussi ébranler l'ordre établi. Face à cette ambivalence, le robot, conçu à partir de programmes humains pour agir conformément à l'ordre social, est structurellement peu apte à remettre en question les normes à travers le rire, sauf en cas de bug ou de dérèglement. En revanche, le fait que le rire existe dans les sociétés humaines indique que les humains ne sont pas de simples dispositifs de maintien de l'ordre. Il suggère aussi que, chez l'homme, le rire ne se réduit pas à un traitement de l'information, mais surgit de l'intérieur, mobilisant des réactions corporelles globales : respiration, contractions musculaires, larmes, tremblement de la voix. Par contraste avec le rire des machines, les traits distinctifs du rire humain apparaissent d'autant plus clairement comme des réponses émotionnelles et sociales, enracinées dans un corps issu du processus évolutif animal.

## CONCLUSION

Le sociologue des religions Peter Berger affirme que si l'on parvenait à comprendre pleinement le phénomène du rire, on aurait saisi l'un des mystères centraux de la condition humaine. Pour lui, l'énigme du *Homo ridens* tient au fait qu'il se situe à l'intersection de ce qu'il y a de plus animal et de moins animal chez l'être humain, à savoir sa spiritualité et ses capacités symboliques<sup>66</sup>. Cette remarque permet de

---

66. BERGER, 1997.

relier les origines évolutives du rire à sa portée sociale proprement humaine, en mettant en lumière la profondeur et le mystère de cet acte.

Dans cet article, nous avons examiné sous divers angles l'ambivalence sociale du rire, en explorant son origine évolutive et développementale ainsi que son déploiement dans les pratiques culturelles. Premièrement, nous avons analysé comment les comportements analogues au rire chez certains animaux, puis le sourire néonatal chez l'humain permettent de faire émerger un espace de confiance et de jeu à travers la contagion émotionnelle et l'imitation. Le rire humain constitue une expression émotionnelle relationnelle qui précède le langage et les institutions, tout en s'enracinant dans une socialisation prolongée liée à l'altruisme secondaire, caractéristique propre à l'espèce humaine.

Deuxièmement, nous avons analysé la double dimension d'inclusion et d'exclusion que comporte le rire. Celui-ci contribue à la formation de l'intimité et de la confiance, mais il fonctionne aussi comme un dispositif social permettant de rendre visibles ceux qui s'écartent de la norme ou les individus perçus comme hétérogènes, ainsi que de maintenir ou de corriger les règles collectives. À travers le cas de la caricature, entre autres, nous avons également montré que le rire peut s'arrêter aux frontières culturelles et fonctionner comme une forme de violence institutionnelle ou de domination culturelle. Le rire possède cependant aussi une fonction critique, capable d'interroger l'ordre établi. Il remplit certes un rôle au sein des sociétés fermées, mais il recèle en même temps un potentiel de remise en cause de cet enfermement, en s'ouvrant vers d'autres formes de vie en commun.

Troisièmement, nous avons examiné le sourire et le rire des femmes du point de vue du genre, en tenant compte du fait que les discours sur le rire considéré comme universel chez l'humain peuvent être porteurs de certains biais. Nous avons également analysé les stratégies et les pratiques relationnelles qui se révèlent à travers le sourire des Japonais, en montrant qu'une dimension de leur rire peut porter en elle la possibilité de dépasser les frontières entre les sociétés. Ces réflexions suggèrent que, par-delà les différences culturelles et de genre, la pluralité des expériences socialisatrices permet d'accéder à une forme de pratique du rire universel. Enfin, en abordant la question du rire des machines, nous avons redessiné les contours du rire proprement humain.

En définitive, cet article tente de montrer que le rire constitue une pratique sociale fondamentale au cœur de la vie humaine : il permet à l'être humain, en tant qu'être social, de tisser des relations avec autrui, de réguler les interactions par des mécanismes de sanction et d'inclusion, de créer du lien dans des communautés principalement closes, tout en négociant les frontières de l'ordre établi. À l'intersection entre norme et transgression, entre centre et périphérie, entre

cohésion et subversion, le rire agit comme une force dynamique et critique qui rend souples des structures sociales, voire en dévoile les lignes de faille. Souvent considéré comme un phénomène léger et anodin, il s'avère en réalité intimement lié aux structures fondamentales du vivre-ensemble et à l'expérience vécue du social. À travers le rire humain se dessinent non seulement les conditions de la vie sociale, mais aussi le potentiel créatif propre à l'humanité pour en dépasser les limites préconçues.

## BIBLIOGRAPHIE

- BATAILLE Georges, 1976, « La limite de l'utile, fragments d'une version abandonnée de La part Maudite » in *Œuvres complètes*, t. VII, Gallimard, Paris, p. 181-280.
- BAUDELAIRE Charles, 1976 [1855], « De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques » in *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard (coll. Pléiade), Paris, p. 525-543.
- BÉCHADE Lucile, 2018, *L'humour dans les interactions sociales homme-robot*, thèse de doctorat non publiée, université Paris-Saclay, Paris, 200 p.
- BERGSON Henri, 1940 [1900], *Le rire : Essai sur la signification du comique*, PUF, Paris, 384 p.
- BERGER Peter L., 1997, *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experiences*, Walter de Gruyter, Berlin, 364 p.
- BILLIG Michael, 2005, *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour*, Sage Publications, Londres, 273 p.
- BUTLER Judith, 1997, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York & Londres, 212 p.
- CIXOUS Hélène, 2024 [1975], *Le rire de la Méduse : Manifeste de 1975*, Gallimard, Paris, 64 p.
- DAVILA-ROSS Marina, ALLCOK Bethan, THOMAS Chris & BARD Kim A., 2011, "Aping expressions? chimpanzees produce distinct laugh types when responding to laughter of others", *Emotion*, vol. 11, n° 5, p. 1013-1020.
- DAVILA-ROSS Marina & PALAGI Elisabetta, 2022, "Laughter, play faces and mimicry in animals: evolution and social functions", *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, vol. 377, n° 1863.

- DEVILLERS Laurence, 19 juin 2015, « Rire avec les robots pour mieux vivre avec », *CNRS Le Journal*.
- DORLIN Elsa, 2006, *La Matrice de la race : Généalogie sexuelle et colonial de la nation française*, La Découverte, Paris, 312 p.
- DOUGLAS Mary, 1975 [1968], “The social control of cognition: some factors in joke perception”, *Implicit meanings: Essays in anthropology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, p. 90-114.
- DOUGLAS Mary, 1975 [1971], “Do dogs laugh? a cross-cultural approach to body symbolism” in *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, p. 83-89.
- DUPRÉEL Eugène, 2012 [1928], *Le problème sociologique du rire*, L’Harmattan, Paris, 82 p.
- FLANDRIN Laure, 2021, *Le rire : Enquête sur la plus socialisée de toutes nos émotions*, La Découverte, Paris, 400 p.
- FREUD Sigmund, 1933, *L’inquiétante étrangeté*, trad. de l’allemand BONAPARTE Marie & MARTY Edouard, Gallimard, Paris.
- GERVAIS Matthew & WILSON David Sloan, 2005, “The evolution and functions of laughter and humor: A synthetic approach”, *The Quarterly Review of Biology*, n° 80, p. 395-430.
- GIRIBONE Jean-Luc, 2008, *Le rire étrange : Bergson avec Freud*, Éditions du Sandre, Paris, 64 p.
- GOFFMAN Erving, 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior*, Anchor Books, New York, 232 p.
- HEARN Lafcadio, 1894 [1893], “The Japanese Smile” in *Glimpses of Unfamiliar Japan*, vol. 2, Houghton Mifflin Company, Boston & New York, p. 656-683.
- HIGUCHI Kiyoyuki, 1982, *Warai to Nihonjin (Le rire et les Japonais)*, Kōdansha, Tokyo, 252 p.
- HIGUCHI Kazunori, 2013, *Warai no Nihon bunka : “Okonono” ha Doko he Kieta no ka? [La culture japonaise du rire : Où sont passés les « okonono » ?]*, Tōkai Kyōiku Kenkyūjo, Tokyo, 285 p.
- HURLEY Matthew M., DENNETT Daniel C. & ADAMS Jr. Reginald B., 2011, *Inside Jokes : Using Humor to Reserve-Engineer the Mind*, MA, MIT Press, Cambridge, 376 p.

- INOUE Koji, LALA Divesh & KAWAHARA Tatsuya, 2022, “Can a robot laugh with you?: Shared laughter generation for empathetic spoken dialogue”, *Frontiers in Robotics and AI*, vol. 9.
- KAWAKAMI Kiyofumi, TAKAI Kiyoko & KAWAKAMI Fumihito, 2012, *Hito ha Naze Hoboemu no ka* [Pourquoi l’humain sourit-il ?], Shin’yōsha, Tokyo, 162 p.
- LAHIRE Bernard, 2023a, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, La Découverte, Paris, 972 p.
- LAHIRE Bernard, 2023b, *Vers une science sociale du vivant*, Questions et avant-propos FLANDRIN Laure & SANSEIGNE Francis, La Découverte, Paris, 256 p.
- LAVELLI Manuela & FOGEL Alan, 2005, “Developmental changes in the relationship between the infant’s attention and emotion during early face-to-face communication : the 2-month transition”, *Developmental Psychology*, vol. 41, n° 1, p. 265-280.
- LE BRETON David, 2018, *Rire : Une anthropologie du rieur*, Métailié, Paris, 252 p.
- MAHMOOD Saba, 2015, « Raison religieuse et affect laïc : un clivage incommensurable ? » in ASAD Talal, BROWN Wendy, BUTLER Judith & MAHMOOD Saba, *La critique est-elle laïque ? Blasphème, offense et liberté d’expression*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, p. 77-110.
- MATSUSAKA Takahisa, 2008, “Warai no Kigen to Shinka (Origins and evolution of laughter)”, *Japanese Psychological Review*, vol. 51, n° 3, p. 431-446.
- MESSINGER Daniel & FOGEL Alan, 2007, “The interactive development of social smiling”, *Advances in Child Development and Behavior*, n° 35, p. 327-366.
- NIJHOLT Anton, 2018, “Robotic Stand-Up Comedy : State-of-the-Art” in STREIZ Norbert & KONOMI Shin’ichi (dir.), *Distributed, Ambient and Pervasive Interactions : Understanding Humans*, Lecture Notes in Computer Science, vol. 10921, Springer, p. 391-410.
- PALAGI Elisabetta, CARUANA Fausto & DE WAAL Frans B. M., 2022, “The naturalistic approach to laughter in humans and other animals : towards a unified theory” in *Philosophical Transformations of the Royal Society B*, n° 377.
- PANKSEPP Jaak & BURGDORF Jeffrey, 1999, “Laughing rats ? Playful tickling arouses high frequency ultrasonic chirping in young rodents” in HAMEROFF Stuart, KASZNIAK Alfred & David Chalmers (dir.), *Toward a Science of Consciousness III : The Third Tucson Discussions and Debates*, Cambridge, MA, MIT Press, p. 231-244.

- PROVINE Robert R., 2000, *Laughter: A Scientific Investigation*, Vilking, New York, 272 p.
- SAKON Takeshi, 2008, « Robotto no tame no Komedi : Warai wo Tetsugaku suru Shiron » [Une comédie pour les robots : Essai pour philosophique sur le rire], *Prospectus*, n° 11, p. 84-95.
- SÉCHEHAYE Marguerite-Alberte, 1950, *Journal d'une schizophrène : Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique*, PUF, Paris, 136 p.
- SHIMOJŌ Shinsuke, 1988, *Manazashi no Tanjō (Beginning to See Genius of Mind, and The New Infant Science)*, Shinyōsha, Tokyo, 362 p.
- TOMASELLO Michael, 2019, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 392 p.
- Turner Victor Witter, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago, 232 p.
- VAN GENNEP Arnold, 1909, *Les rites de passage : Étude systématique des cérémonies*, Librairie Critique, Paris, 288 p.
- VAN HOOFF Johan Antoon Reinier Alex Maria, 1972, “A comparative approach to the phylogeny of laughter and smiling” in HINDE Robert A. (dir), *Non-verbal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 209-241.
- VOLTAIRE, 1961 [1763], « Traité sur la tolérance » in *Mélanges*, Gallimard (coll. Pléiade), Paris, p. 563-650.
- WORMS Frédéric, 2011, « Présentation » in BERGSON Henri, *Le rire : Essai sur la signification du comique*, PUF, Paris, p. 5-13.
- YANAGITA Kunio, 1990 [1946], *Warai no Hongan (Le vœu originel du rire)* in *Œuvres complètes*, vol. 9, Chikuma Bunko, Tokyo, p. 201-319.
- YANAGITA Kunio, 1990 [1953], *Fukō naru Geijutsu (L'art malheureux)* in *Œuvres complètes*, vol. 9, Chikuma Bunko, Tokyo, p. 321-463.

**Résumé :** Cet article explore les fonctions sociales ambivalentes du rire à travers une approche interdisciplinaire combinant la sociologie, l'éthologie, l'anthropologie, la psychologie du développement, voire les études de genre et la technologie. Il analyse les dimensions évolutives, normatives, critiques et culturelles du rire humain. Il montre ainsi que le rire constitue une pratique sociale fondamentale, à la fois vecteur d'inclusion et de sanction, voire de subversion et de créativité relationnelle.

**Mots-clés :** rire, sourire, évolution, développement de l'enfant, sociologie, Henri Bergson, exclusion sociale, inclusion, genre, interculturalité, posthumanité

## The Ambiguity of Laughter in the Making of Human Society

**Abstract:** *This article explores the ambivalent social functions of laughter through an interdisciplinary approach combining sociology, ethology, anthropology, developmental psychology, and, to some extent, gender studies and technology. It analyzes the evolutionary, normative, critical, and cultural dimensions of human laughter. It thus shows that laughter constitutes a fundamental social practice – at once a vector of inclusion and sanction, and potentially of subversion and relational creativity.*

**Keywords:** *laughter, smile, evolution, child development, sociology, Henri Bergson, social exclusion, inclusion, gender, interculturality, posthumanity*

## 人間社会を作る笑いの両義性

要約：本論文は、笑いの社会的機能の両義性を、社会学、動物行動学、文化人類学、発達心理学、さらにはジェンダー研究や技術研究を横断する学際的アプローチによって検討するものである。人間の笑いに内在する進化的・規範的・批判的・文化的な諸次元を分析することで、笑いが人間社会における基本的な社会的実践であることを明らかにする。それは、包摂や制裁を媒介するものであると同時に、転覆や関係の創造可能性にも開かれている。

キーワード：笑い、微笑、進化、子どもの発達、社会学、アンリ・ベルクソン、社会的排除、包摂、ジェンダー、間文化性、ポストヒューマン