

"Che cosa è questo purgare?": la catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance

Teresa Chevolet
Université de Genève

À peine la *Poétique* d'Aristote, nouvellement découverte, connaît-elle ses premières exégèses dans l'Italie du XVI^e siècle, que l'énigmatique passage du chapitre VI sur la *catharsis* commence à susciter des questionnements. Entre 1548, date du premier commentaire de Francesco Robortello, jusqu'à celui de Paolo Beni, au tournant du siècle (1613), les interprétations se succèdent, souvent ingénieuses, souvent même retorses. C'est dire que la *catharsis* apparaît déjà bien, suivant le mot de J. Hardy, comme "une *crux* de l'exégèse aristotélique"¹, même si, de fait, les lectures des poéticiens italiens restent en général mal connues².

Rappelons-le : le phénomène de la *catharsis* apparaît, dans la *Poétique*, au cœur de la définition de la tragédie : "La tragédie est une représentation [...] qui, par la mise en œuvre de la pitié (*eleos*) et la frayeur (*phobos*), opère l'épuration (*katharsis*) de ce genre d'émotions"³.

"Épuration", "purgation", on parlera même de "purification" : c'est dire si la notion est mal entendue. Les aristotéliens de la Renaissance s'accordent pourtant sur le terme "*purgare*", aussi bien en latin qu'en italien. En 1548, Francesco Robortello, le premier commentateur de la *Poétique*, traduira : "*Per misericordiam vero atque terrorem perturbationes huiusmodi purgans*"⁴. En 1550,

¹ J. Hardy, in Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1969, Introduction, p. 19.

² Dans son ouvrage *The Age of Criticism, The Late Renaissance in Italy*, New York, Cornell University Press, 1962, le critique américain Baxter Hathaway examine successivement toutes les théories des poéticiens italiens de la Renaissance par rapport au problème de la *catharsis*, ceci sur 7 chapitres (pp. 205-300). Cet ouvrage, que nous suivons sur quelques-unes de ses analyses, est le seul, à notre connaissance, à offrir une vision approfondie sur la question de la *catharsis* dans les commentaires et les arts poétiques italiens de la Renaissance. Dans la plupart des ouvrages sur la *catharsis*, on se contente le plus souvent de citer ces théoriciens italiens sans en exposer les théories.

³ Aristote, *La Poétique*, ch.VI, 1449b 24. J'utilise ici la traduction synthétique de ce passage telle qu'elle apparaît dans la note de l'édition de R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, p. 188. La traduction de J. Hardy donne : "La tragédie est... [une] imitation de personnages en action... qui, suscitant pitié et crainte, opère la purgation propre à de pareilles émotions." (*Poétique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1969, p. 37).

⁴ F. Robortello, *In Librum Aristotelis de Arte Poetica explicationes*, Florence, 1548, éd. facsimile par

Vincenzo Maggi, de son côté, traduira de manière identique⁵. Mais, derrière le même mot, les acceptions divergent, laissant toujours dans l'ombre le mystère de sa signification : "*Che cosa è questo purgare ?*" se demandera encore Francesco Buonamici en 1597⁶.

C'est que le terme même de "*catharsis*" venait de fort loin. Emprunté à la médecine⁷, il laissait entendre, s'il était pris au sens propre d'une "purge" médicamenteuse, que la tragédie pouvait accomplir, sur des spectateurs malades ou souffrants, un véritable choc thérapeutique par le biais d'une exacerbation de la crainte et de la pitié, et les ramener à la santé. Employé au sens métaphorique, en revanche, le terme de "*catharsis*" imageait efficacement l'action éducative ou corrective opérée sur les âmes par le spectacle de l'infortune, l'impact pédagogique du théâtre, son action morale ou politique. Pris en tenaille dans cette polarité, balançant entre solution "médicale" et solution éthico-civile, ne disposant pas, de la part d'Aristote, d'indices fiables pour assurer un sens obvie à cette délicate notion, ou s'imaginant que le secret de son sens se trouvait enclos dans l'arcane d'un livre perdu⁸, les premiers lecteurs de la *Poétique* l'interprétèrent selon leur contexte théorique immédiat, leurs options sur la finalité de la littérature, leur appartenance idéologique.

Ainsi, aux côtés de la grande masse des poéticiens "moralistes", généralement d'obéissance horatienne, qui voyaient la littérature, et en particulier le théâtre, comme un moyen général de redresser les mœurs et d'amener les hommes à la vertu, il y eut quelques poéticiens réellement "médicalistes", férus d'Aristote et lecteurs d'Hippocrate et de Galien, qui tentèrent de lire le processus cathartique comme une opération thérapeutique au sens propre. Il est intéressant d'examiner les démarches des uns et des autres à propos de cette notion, l'une des plus débattues de la *Poétique*, et à propos de laquelle on verra, bien plus tard, au XVIIIe et au XIXe siècles, s'affronter justement encore des théoriciens "moralisants", comme G. E. Lessing, et des théoriciens "physiologistes", comme Heinrich Weil et surtout Jakob Bernays, deux lecteurs modernes d'Aristote auxquels on attribue aujourd'hui la paternité de l'interprétation thérapeutique et médicale de la *catharsis*, en oubliant trop souvent qu'ils avaient été brillamment précédés par les intuitions d'obscur commentateurs renaissants, souvent eux-mêmes médecins, qui avaient accompli trois siècles auparavant le même cheminement théorique.

B. Fabian, Munich, Wilhlm Fink Verlag, 1968, p. 52.

⁵ V. Maggi et B. Lombardi, *In Aristotelis Librum De Poetica communes explanationes*, Venise, 1550, éd. facsimile par B. Fabian, München, W. Fink Verlag, 1969, p. 96.

⁶ F. Buonamici, *Discorsi poetici nella Accademia fiorentina in difesa d'Aristotile*, Florence, 1597 ("Delle parti essenziali della poesia", p. 34).

⁷ Il sera question plus loin des acceptions médicales du terme de *catharsis*.

⁸ La plupart des théoriciens renaissants imaginèrent en effet que la réponse d'Aristote à leurs questionnements se trouvait dans des livres perdus du Stagirite, notamment le *Peri Poiêtôn* (*De Poetis*). Cf. sur ce point E. Papanoutsos, *La Catharsis des passions d'après Aristote*, Collection de l'Institut français d'Athènes, Athènes, 1953, p. 4.

*

Dans sa définition du genre tragique, Aristote proposait quelque chose de fondamentalement équivoque non seulement en regard de la *nature* de la *catharsis* tragique mais également en regard de son *objet*. La tragédie, disait-il, devait opérer, par l'entremise de la crainte et la pitié, une purgation des "émotions de ce genre", "*tèn tòn toioutôn pathèmatôn katharsin*". Le cœur du problème, et toute la controverse, résidait en particulier dans cette expression, dont l'ambiguïté donna lieu dès la Renaissance à des définitions contrastées. En effet, comment comprendre le syntagme "des émotions *de ce genre*" ? S'agissait-il de la *crainte et de la pitié* elles-mêmes ? Ou s'agissait-il de toutes *les autres* émotions ou passions *semblables ou assimilables à la crainte et à la pitié*, c'est-à-dire, des états désagréables, dont on eût souhaité se défaire, mais à l'exclusion toutefois de la crainte et de la pitié ? Aristote ne le précisait pas⁹. La question se posa ainsi surtout au niveau de ce qu'Aristote entendait par le mot *toioutôn*, traduit en latin par *talis* ; Aristote, en effet, disait bien *toioutôn*, et non *toutôn*, c'est-à-dire "de telles" émotions et non pas "de ces" émotions¹⁰. C'est ce que releva, dès la Renaissance, le poéticien italien Lorenzo Giacomini, dans son traité *Della Purgazione della tragedia*, paru en 1586 : "Si Aristote eût souhaité que la tragédie purgeât de la pitié et de la crainte, il n'eût pas dit "de tels affects" mais "des mêmes affects", étant donné que le mot "tels" implique similitude et non pas identité"¹¹.

À supposer que telle lecture fût la bonne, la crainte et la pitié devaient alors bel et bien purger *autre chose qu'elles-mêmes*, sans doute ces vagues "*perturbationes hujusmodi*" des traductions de Robortello et de Maggi, et c'est ainsi que bon nombre de poéticiens comprirent cette délicate formulation.

De la "purgation" à la "purification" : la solution morale

Confrontés à cet écueil lexical du texte aristotélicien, la plupart des

⁹ Corneille insistera explicitement sur le "silence" aristotélicien autour de la purgation tragique : "[La Tragédie] a cette utilité particulière, que par la pitié et la crainte, elle purge de semblables passions. Ce sont les termes dont Aristote se sert dans sa définition, et qui nous apprennent deux choses. L'une, qu'elle doit exciter la pitié et la crainte ; l'autre, qu'elle purge de semblables passions. Il explique la première assez au long, mais ne dit pas un mot de cette dernière, et de toutes les conditions qu'il emploie en cette définition, c'est la seule qu'il n'éclaircit point." (P. Corneille, *Discours de la tragédie, et des moyens de la traiter selon le vraisemblable ou le nécessaire*, in *Trois Discours sur le Poème dramatique*, [1660] ; éd. B. Louvat et M. Escola, GF-Flammarion, 1999, p. 95).

¹⁰ Voir sur ce point la discussion de M. Paillier, *La Katharsis chez Aristote*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 54.

¹¹ "Se avesse voluto Aristotele che la tragedia purgasse de la compassione e de lo spavento, non arebbe detto "di tali affetti", ma "degli istessi" poichè la voce "tale" importa simiglianza, non identità." (L. Giacomini, *Della Purgazione della Tragedia*, éd. in B. Weinberg, *Trattati di poetica e retorica del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1974, vol. III, p. 349).

interprètes renaissants de la *Poétique* attribuèrent à l'expression "ces émotions" — objets de la purgation— un sens *généralisant* et comprirent dès lors que la tragédie était censée accomplir, par le biais de la crainte et de la pitié, émotions qui sont les siennes propres, en raison de la nature même des sujets tragiques et graves qu'elle traite, la purgation de "toutes les *autres* émotions *du même genre*", mais, justement, ni de la crainte ni de la pitié, qui sont, pour ainsi dire, des opérateurs, des passions purgeantes et non purgées. Se posait alors naturellement à eux la question de savoir quelles étaient ces émotions, passions ou affects, ces *pathèmata* que la tragédie se donnait pour tâche de purger. Pour ces théoriciens renaissants, qui, pour la plupart, s'inscrivaient dans une perspective éthico-pédagogique de la littérature, la réponse ne faisait pas l'ombre d'un doute : il s'agissait de purger là tous les affects, émotions ou passions répréhensibles, c'est-à-dire les vices les plus courants de l'âme humaine, la colère, la cupidité, la vanité, la luxure, l'envie, l'avarice. Ainsi, pour les premiers commentateurs de la *Poétique*, le sens obvie de cette "*catharsis des passions*", telle que la posait Aristote, fut donc celui qui en faisait une notion essentiellement morale. Dans leur optique, la tragédie avait pour but de purifier l'âme des passions pernicieuses susceptibles de la corrompre, toutes les passions étant vues d'emblée, dans une perspective aussi bien stoïcienne que chrétienne, comme essentiellement mauvaises et condamnables.

Même si on s'accorde aujourd'hui à dire que pareille lecture constitue une "dérivation", un "contresens" par rapport à ce qu'aurait réellement voulu dire Aristote, c'est pourtant bien ce sens-là que retinrent, dans leur grande majorité, les théoriciens italiens et, à leur suite, les poéticiens français du Grand Siècle, en particulier Chapelain, Scudéry ou Corneille. Ainsi, d'après ce dernier,

... la pitié d'un malheur où nous voyons tomber nos semblables nous porte à la crainte d'un pareil pour nous ; cette crainte au désir de l'éviter ; et ce désir à *purger, modérer, rectifier, et même déraciner* en nous la passion qui plonge à nos yeux dans ce malheur les personnes que nous plaignons...¹²

À la suite des théoriciens italiens, la position de Corneille postulait une totale identité entre finalités ablatives et finalités correctives de la tragédie : *purger* signifiait pour lui à la fois rectifier, modérer et déraciner ; la visée essentielle de la purgation tragique, bel et bien entendue ici comme une entreprise auto-punitive, devenait alors celle de *purifier* l'âme pour la laisser vierge de toute impulsion, de tout instinct déraisonnable. Attribuer à la tragédie un tel rôle éthique revenait à l'inscrire *de facto* dans une optique stoïcienne : par la *catharsis*, la tragédie se voyait sommée d'accomplir rien moins que l'éradication absolue de toute passion, considérée comme une *perturbatio*, un "état anormal", "boursoflure" ou infirmité de l'âme, pour la ramener ainsi, comme Cicéron le proposait, à un état idéal d'*apatheia* ou d'absence de passions.¹³

¹² P. Corneille, *Discours de la tragédie*, op. cit., p. 95.

¹³ Les passions sont, pour les stoïciens, des états anormaux qu'il s'agit, pour le sage, d'extirper ;

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

Avant Corneille, une telle vision des choses s'intégrait déjà parfaitement aux objectifs de bon nombre de théoriciens renaissants, qui, comme plus tard le dramaturge français, virent dans l'opération cathartique l'expression d'une certaine forme de néo-stoïcisme, parfaitement compatible, selon eux, avec les visées éthico-éducatives qu'ils comptaient attribuer à la littérature. Cela, malgré les mises en garde de quelques théoriciens d'obédience strictement aristotélicienne, comme le médecin Lorenzo Giacomini, qui n'eut de cesse de rappeler, contre cette dérive stoïcienne de la *catharsis* tragique, que les *pathèmata* ne sont pour Aristote ni bons ni mauvais, pour autant qu'ils restent modérés :

Il faut se rappeler [qu'une telle] extinction des affects, célébrée par les stoïciens est opposée à la nature, ennemie de la vertu et même impossible. Cicéron se rapprocha de cette doctrine, et interpréta le terme "*pathos*" comme perturbation, le désignant comme un mouvement d'inquiétude, une maladie, une infirmité et une peste de l'âme, ce qu'il fit bien à tort.¹⁴

Pourtant, ce fut bien pour abonder dans le sens néo-stoïcien que la plupart des interprètes renaissants d'Aristote virent, dans la crainte et la pitié suscitées par la tragédie, deux passions exceptionnelles, essentiellement positives, hautement réactives, capables mettre en déroute, par leur force émotionnelle, la plupart des passions négatives habitant l'âme humaine. La *catharsis* fut ainsi appréhendée comme une opération *allopathique* par excellence, et cette idée devint le critère essentiel de la lecture moralisatrice. La crainte et la pitié, s'exceptant du reste des passions, apparurent comme des éléments dynamiques censés chasser, comme dans une efficace psychomachie, toutes les autres émotions, et redresser l'âme à la vertu. En somme, la tragédie se donnait pour but de redresser l'âme, de la nettoyer, de la débarrasser de ses vices par la représentation exemplaire de situations extrêmes, effroyables ou pitoyables.

C'est ainsi qu'au milieu du XVI^e siècle, l'un des premiers commentateurs de la *Poétique*, Vincenzo Maggi, surnommé le "*pius Madius*" pour ses options christianisantes, typiques d'une conception "post-tridentine" de la littérature, se fit le pionnier d'une telle lecture, ne visant, dans son interprétation de la tragédie, que le plan de l'utilité morale¹⁵ :

Corneille semble ici attribuer à la purgation tragique les vertus mêmes de la philosophie stoïcienne, telle qu'elle est, par exemple, définie par Cicéron dans les *Tusculanes* (III, 3, 6), et dont le soin suprême est d'éradiquer les passions conçues comme relevant de la pure "folie" (Cicéron, *Tusculanes*, texte établi par J. Fohlen et trad. par J. Humbert, Paris, Les Belles-Lettres, vol. II, pp. 1-15).

¹⁴ "Quella loro estinzione da gli Stoici celebrata [...] essere opposta a la natura, inimica a la virtù e impossibile ancora. A la dottrina de quali accostandosi Marco Tullio interpretò "*pathos*" perturbazione e lo chiamò torbido movimento, malore, infermità e peste dell'animo, certamente con molta sconvenevolezza." (L. Giacomini, *Della Purgazione della tragedia*, op. cit., p. 361 ; et cf. sur ce point E. Papanoutsos, op. cit., p. 29).

¹⁵ Voir sur ce point G. Toffanin, *La fine dell'Umanesimo*, Milan, Bocca, 1920, pp. 89-92. Cf.

La finalité [de la tragédie] ... n'est certes pas d'extirper de l'âme la crainte et la pitié. En effet, si les spectateurs voient sur scène des actions tragiques (qui sont, en réalité, des délits opérés par ignorance), ils se trouvent émus de crainte et de pitié, car ils craignent que les choses qu'ils voient ne leur arrivent à eux-mêmes. *C'est pourquoi, si la tragédie libérait les spectateurs de la crainte, alors que cette même crainte est précisément présente pour qu'ils ne tombent pas dans ce genre de crimes, la tragédie rendrait les hommes bien promptement disposés à accomplir des actions délictueuses.*¹⁶

Parlant ainsi, Maggi s'inscrivait d'emblée en faux contre l'idée parfois émise que la crainte et la pitié pussent purger *de la crainte et de la pitié*, déclarant absurde, quant à lui, l'idée d'une auto-purgation des passions par ces passions mêmes ; le cas échéant, "la cause serait identique à ce que la cause prétend détruire", ce qui serait absurde, inintelligible pour l'esprit¹⁷. Absurdité logique, corollaire selon lui d'un total non-sens sur le plan moral : comment la tragédie pourrait-elle purger de la crainte et de la pitié, deux émotions fondamentales dans la morale chrétienne ? Comment envisager de supprimer cette crainte et de cette pitié, alors qu'elles sont seules capables, par leur efficace présence, d'empêcher un spectateur d'imiter les délits représentés par la tragédie, voire de devenir lui-même criminel ? Crainte et pitié, soutenait Maggi, sont donc vertus salutaires, préventives, efficaces, inculquées par le Christ lui-même de façon emblématique, dans son geste salvateur fait de crainte du Père et de pitié pour les hommes. Pour quelle raison en purger l'âme ? Comment faire, par exemple, sans la pitié ? Comment comprendre qu'on éradique la charité ? "N'est-il pas étonnant que les tragiques souhaitent expurger l'âme de la crainte et de la pitié, alors même que, si l'humanité venait à en manquer, nous aurions à subir tant de désagréments ? S'il nous manquait la pitié, comment donner à ceux qui sont dans le besoin ?"¹⁸, s'insurgeait-il.

également E. Bisanti, *Vincenzo Maggi, interprete "tridentino" della Poetica d'Aristotele*, Brescia, Ateneo di Brescia, Accademia di Scienze Lettere ed Arti, 1991.

¹⁶ "[Tragoediae... finis]... sanè non est animum a terrore ac misericordia purgare. Tragicas enim actiones (quae quidem scelera sunt per ignorantiam patrata) si spectatores in scena videant, misericordia terroreque moventur, ne illud idem sibi accidat verentes. Itaque si Tragoediae spectatores a terrore liberaret, cum terror ille sit, ne in id genus flagitia incidant & ipsi, Tragedia sceleribus patrandis promptissimos homines efficeret..." (V. Maggi et B. Lombardi, *In Aristotelis Librum De Poetica communes explanationes*, Venise, 1550, *op. cit.*, p. 97, je souligne).

¹⁷ "Cum igitur Tragoedia interventu terroris & misericordiae animum a perturbationibus expurgeret, si per perturbationes, terrorem & misericordiam intellegeremus, sensus esset, Tragoedia interventu misericordiae & terroris, animum expurgat à misericordia & terrore ; ita idem esset causa se ipsum destruendi ; et terrorem misericordiamque inducendo, utraque removeremus : quo intellectus capere non potest." (V. Maggi et B. Lombardi, *In Aristotelis Librum De Poetica communes explanationes*, *op. cit.*, p. 98).

¹⁸ "Non ne et id mirum esset, tragicos velle animam humanam a terrore et misericordia expurgare, quibus si careret humanum genus, multa pateretur incommoda ? nam si misericordia careremus, quomodo indigentibus praestaremus ?" (V. Maggi et B. Lombardi, *In Aristotelis Librum De Poetica communes explanationes*, *op. cit.*, p. 98).

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

Cette même idée, encore vive à la fin du siècle, apparut également chez le poéticien Battista Guarini, qui toutefois limitait ses réserves à la pitié :

Pour quelle raison Aristote voudrait-il que l'homme se prive de la pitié, qui est, comme le dit Boccace, une chose tellement humaine ? Et, en vérité, que l'on se prive de la crainte, qui est une affection désordonnée, qui corrompt la vertu du courage, cela paraît raisonnable, ou pour mieux dire, nécessaire. Mais se priver de la pitié, qui peut le faire, sans se priver de l'humanité ?¹⁹

Dans l'optique tridentine de Maggi, la tragédie se donnait ainsi le moyen, à travers la crainte et la pitié, de saper tous les autres vices rédhibitoires pour le chrétien, comme l'*Ira*, l'*Avaritia*, la *Luxuria*, que le *pius Madius* orthographiait avec une majuscule, à l'instar des péchés capitaux :

Il est nettement plus juste, par l'opération de la crainte et de la pitié, de purger l'âme de la Colère, par laquelle s'accomplissent tant de morts violentes ; de l'Avarice, qui cause une infinité de maux ; de la Luxure, par laquelle sont si souvent perpétrés des crimes si odieux. Pour toutes ces raisons, je ne doute pas un instant qu'Aristote ait refusé comme but à la Tragédie de purger l'âme de la crainte et de la pitié ; j'estime au contraire qu'il entendait utiliser celles-ci pour extirper d'autres maux de l'âme, et, par là, l'amener à se doter de vertus. Ainsi, par l'ablation de la colère peut venir s'installer la mansuétude.²⁰

Purgation utilitaire, dérive stoïcienne corroborée par une tenace récupération contre-réformiste de la *catharsis*, voire remplacement pur et simple de la *catharsis* par une sorte de *caritas* chrétienne²¹ : de fait, cette vision moralisatrice de la purgation tragique entraîna chez Maggi, et chez d'autres poéticiens de son obédience, d'immenses difficultés à incorporer le plaisir, *hèdonè*, autre élément fondamental de la définition aristotélicienne de la tragédie, dans le dispositif de la *catharsis* tragique, dont il était pour Aristote partie intégrante. En minimisant la notion de plaisir, Maggi en faisait ainsi une finalité littéraire subordonnée à la

¹⁹ "Per qual ragione voglia Aristotile che l'huom si privi della compassione, che è cosa, come dice il Boccaccio, cotanto humana. E 'n verità, che'l terrore s'habbia a purgar come affetto disordinato, che corrompe la virtù della fortezza, ha molto del ragionevole, o per dir meglio, del necessario. Ma spogliarsi della pietà chi puo farlo, senza spogliarsi dell'humanità ?" (B. Guarini, *Compendio della poesia tragi-comica, tratto dai duo Verati, per opera dell'autore del Pastor Fido* [1599], Venise, 1603, p. 16).

²⁰ "Longè igitur melius est misericordiae & terroris interventu expurgare animum ab Ira, qua tot neces fiunt ; ab Avaritia, quae infinitorum penè malorum est causa ; à Luxuria, cuius gratia nefandissima scelera saepissime patrantur. His itaque rationibus haudquaquam dubito, Aristotelem nolle Tragoediae finem esse animam humanam à terrore, misericordiae expurgare ; sed his uti ad alias perturbationes ab animo removendas ; ex quarum remotione animus virtutibus exornatur, nam ira, verbi gratia, depulsa, succedit mansuetudo..." (V. Maggi et B. Lombardi, *In Aristotelis...*, op. cit., p. 98).

²¹ Cf. sur ce point B. Hathaway, *The Age of Criticism*, op. cit., p. 224 et G. Della Volpe, *Poetica del Cinquecento*, Bari, Laterza, 1954, p. 19.

finalité supérieure de l'utilité morale, ce qui infléchissait radicalement toute son interprétation de la tragédie dans un sens éthique :

Comme, dans sa définition de la tragédie, [Aristote] a dit qu'elle purge des désordres de l'âme par la crainte et la pitié, c'est la purgation, et non le plaisir, qui doit être considérée comme la finalité essentielle. Mais, dans de telles matières, il peut y avoir plusieurs finalités, dont l'une peut être considérée comme supérieure à l'autre. Les poètes ont pour but la production du plaisir, mais il souhaitent, *de manière beaucoup plus forte*, apporter du profit en ornant l'homme de vertus.²²

De cette manière, Maggi affiliait étroitement la définition aristotélicienne du tragique aux finalités utilitaristes de la littérature, qui imprégnaient fortement la pensée littéraire de son temps. Il faut dire en effet, pour expliquer cette lecture opiniâtrement moralisatrice du texte de la *Poétique*, que ses premiers interprètes n'étaient absolument pas préparés à en concevoir d'une façon autre que morale les dispositifs conceptuels qu'il offrait. La théorie qui prédominait, dans la première moitié du XVI^e siècle, et même encore au-delà, autant en Italie qu'en France, était celle que les poéticiens tiraient inlassablement de leur lecture de l'*Art poétique* d'Horace, texte qui, d'autorité, faisait de doublets célèbres comme *utile-dulci* ou *prodesse-delectare* des injonctions topiques de toute la littérature préceptuelle, destinées à l'enfermer étroitement dans l'impératif éthique et à lui subordonner l'*hèdonè*²³.

De la même manière que Maggi, d'autres commentateurs italiens virent dans la *catharsis* le fondement proprement moral de la tragédie, censé la rédimier du fameux bannissement platonicien de la *République* : contre Platon, qui jugeait la tragédie trop prompte à stimuler les émotions les plus faciles et à favoriser l'expansion des passions, Aristote aurait, selon eux, trouvé dans le concept de *catharsis* une parade remarquable, susceptible de faire du théâtre lui-même un vecteur d'éthique et d'éducation. Un théâtre qui "purifiait" l'âme ne pouvait plus être banni ! Ainsi, la *catharsis* fonctionna bel et bien, pour les poéticiens renaissants, comme le garde-fou de la tragédie, sa caution morale, son sauf-conduit absolu. Du coup, excédant la liste des "émotions de ce genre" laconiquement indiquées Aristote, des poéticiens comme Benedetto Varchi ou Alessandro Piccolomini n'hésitèrent pas faire figurer dans la cohorte des *pathèmata* purgés par la tragédie toutes les passions humaines recensées par la tradition de l'éthique scolastique, y englobant rien moins que les onze passions de l'âme —six relevant

²² "His enim in verbis Aristoteles dicere videtur, poetae munus esse voluptatem afferre, eamque poeticae finem statuere. Verum cum in Tragoediae definitione dicatur, quod interventu misericordiae & terroris animum perturbationibus expurgat ; igitur huiusmodi expurgatio finis, non autem voluptas statuenda erit [...] rei eiusdem multi possunt esse fines ; quorum alter altero magis intenditur. Concedimus enim poetas scopum habere voluptatem inducere, *magis tamen* virtutibus exornando prodesse velle." (V. Maggi et B. Lombardi, *In Aristotelis...*, *op. cit.*, p. 299 ; je souligne).

²³ Cf. sur ce point M. T. Herrick, *The Fusion of Horatian and Aristotelian Literary Criticism, 1531-1555*, University of Illinois Press, Urbana, 1946.

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

du *concupiscible* et cinq de l'*irascible*— telles que les avait distinguées Thomas d'Aquin dans sa *Somme théologique*²⁴. On vit même un interprète d'Horace comme Giovambattista Pigna, essentiellement concerné par les finalités utilitaristes de la tragédie, appliquer la purgation aristotélicienne à tous les maux, souffrances ou soucis, de manière indifférenciée ; le processus purgatoire devenait ainsi à la fois fort simple et fort vague ; allègement, purification, soulagement, la *catharsis* opérait tout cela sans précision :

La tragédie [...] purge dans le sens où, attirés que nous sommes par le spectacle qu'elle nous offre, notre esprit souffrant est réparé et écarté de ses pensées douloureuses ; l'esprit se soulage de toute autre préoccupation et c'est ainsi qu'il est purifié.²⁵

Il est clair ici que la "purgation des passions" rejoignait l'idée d'une "purification des mœurs" sans trop d'écueils théoriques. Dans de telles lectures explicitement morales, le glissement de l'une à l'autre s'accomplissait subrepticement, sans qu'il y eût visible heurt de langage, la *catharsis* tendant à fonctionner alors comme une métaphore illustrative confortable pour l'esprit, mais sans aucune réalité concrète ; il en allait des âmes à corriger comme des maladies à guérir. Ainsi, pour le poéticien Francesco Buonamici, la poésie était susceptible d'opérer sur les âmes et les mœurs un redressement moral, et le processus lui-même s'exprimait en empruntant largement à des similitudes thérapeutiques, celles qui seraient effectivement appliquées sur les corps :

Comment la poésie nous conduit-elle aux bonnes mœurs ? En purgeant notre âme, et qu'est-ce que cette purgation ? De la même manière que l'on dit purger le corps par évacuation ou correction des humeurs néfastes, ainsi, l'âme aussi est purgée, lorsqu'on en retire les passions excédentaires, ou lorsqu'on les corrige par des passions contraires, la mélancolie par le rire, l'insolence face aux prospérités de fortune par la terreur et la pitié, ou par l'exemple des hommes vertueux, et nous invitant à la vertu par l'exemple des méchants hommes.²⁶

²⁴ A. Piccolomini, *Annotazioni nel libro della Poetica d'Aristotele*, 1575, p. 101, et Benedetto Varchi, *Lezioni*, Florence, 1560, p. 660 ; cf. sur ce point B. Hathaway, *The Age of Criticism, op. cit.*, 223. Selon Thomas d'Aquin, "dans le concupiscible, il existe trois couples de passions : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, le joie et la tristesse. Il y a aussi trois groupes dans l'irascible : l'espoir et le désespoir, la crainte et l'audace, en fin la colère, qui n'a pas de passion contraire. En tout, onze passions d'espèces différentes, six dans le concupiscible et cinq dans l'irascible. En dehors de ces onze, il n'y a pas d'autre passion de l'âme." (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, II, q. 23, a.4, Paris, Éditions du Cerf, 1998).

²⁵ "[Tragoedia]... purgat... quia dum illo attrahimur spectaculo, aegra mens reficitur, & cessat a duris cogitationibus : ita ut animus omni solitudine purgetur." (G. B. Pigna, *Poetica horatiana*, Venise, 1561, p. 76).

²⁶ "Ma come c'instruisce [la Tragedia] a buon costumi? purgando l'animo nostro, che cosa è questo purgare ? Si come si dice purgare il corpo, quando si traggono o si correggono i mali humori, si ancora l'animo si purga, trahendone le soverchie passioni, o correggendole con le contrarie, e la malincolia con la musica, col riso, e l'insolenza ne prosperi advenimenti della fortuna, con lo spavento, e con la misericordia, con l'esempio dei buoni, invitandoci alla virtù con l'esempio de

Buonamici généralisait alors la purgation/correction tragique à tout genre de poésie, en distinguant une vaste gamme d'effets cathartiques, comme autant de médecines opportunes :

[La poésie] nous écarte du vice par les hymnes et les célébrations des Dieux, en semant dans nos âmes le respect de Dieu, ainsi que la piété dans les sacrifices et les oraisons ; la comédie nous purge par le rire ; la tragédie par la pitié ; l'épopée par l'exemple, la poésie dithyrambique par les honneurs aux Dieux ; et toutes enfin, ainsi que cela est dit dans la *Politique*, créent un plaisir qui est celui qui convient à la nature, c'est-à-dire un plaisir approprié.²⁷

Ainsi, dans les interprétations moralisatrices, la *catharsis* apparaissait belle et bien décrite comme une thérapeutique, mais le registre médical n'était appréhendé que comme une métaphore opératoire, comme un secours tropologique : la *catharsis* opérait sur les âmes à l'instar d'une médecine allopathique, capable de chasser, par les bonnes passions, les passions contraires ou vicieuses, tout comme en médecine ou en physique l'eau peut chasser le feu. On peut remarquer à ce propos la préférence donnée par ces lectures moralisantes de la *catharsis* aux images évoquant les expédients d'une médecine qui soigne les contraires par les contraires. En effet, pour les poéticiens moralistes, les images *allopathiques*, basées schématiquement sur une distinction bon-mauvais compatible avec le manichéisme éthique, c'est-à-dire médicament chassant une maladie, détergent nettoyant une souillure, vertu chassant un vice, étaient plus propres à figurer les acceptions morales, dont elles métaphorisaient parfaitement le procès : enlever, chasser, purifier, voire, selon le mot de Corneille, éradiquer un mal par un bien. On reconnaît là la lecture christianisante de Vincenzo Maggi, mansuétude remplaçant la colère, et crainte extirpant tous les crimes. C'est que l'allopathie commandait en fait la lecture morale de la *catharsis*. C'est là l'idée que laissait entendre, dans son *De poeta* de 1559, le poéticien Antonio Minturno, qui semblait ainsi adhérer en tous points aux opinions de l'"allopathe" Maggi :

Qu'y a-t-il de comparable à la pitié ou à la crainte pour briser la violence de la colère, éteindre la soif de l'argent, diminuer la soif des honneurs, réprimer la frénésie de dominer, restreindre le désir de plaisirs nocifs, contrôler toute fureur indomptable de l'esprit ? Car qui donc, mené par un désir effréné de vengeance, de gouvernement, de possession, ne verrait son âme purgée et purifiée de ce désordre qui a précipité son malheur, s'il était inspiré de pitié et de terreur par les calamités d'autrui ?²⁸

rei ..." (F. Buonamici, *Discorsi*, "Delle parti essenziali della poesia", *op. cit.*, p. 34).

²⁷ "... sviandoci dal vizio con li himni, e le celebrationi delli Dei, seminando nelli animi nostri reverenza verso Iddio, e pietà nei sacrificii, e nelle orazioni ; col riso ci purga la commedia ; con la compassione la tragedia ; con l'esempio l'epica ; con li honori verso Iddio la dithyrambica, e tutte finalmente, come si scrive nella *Politica*, creano piacere, quello, cioè che è secondo la natura, che è il conveniente." (F. Buonamici, *Ibid.*)

²⁸ "Quid est enim quod aequae atque vel misericordia, vel metus irae impetum frangat, pecuniae sitim

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

Et, plus loin, Minturno puisait lui aussi au registre médical pour expliquer la purgation tragique comme une sorte de choc entre poison et remède :

Certes, pour se défaire d'une telle maladie qui ressemble à un empoisonnement, il faut appliquer la force d'une médication puissante et délétère, susceptible d'exciter les fonctions corporelles ; l'esprit ne doit-il pas être secoué vers l'expulsion de ses infirmités ?²⁹

Avec ces assertions, nous nous trouvons à un point de convergence entre vision morale et vision médicale de la *catharsis* ; d'une part, il est indéniable que la médecine fonctionne ici pour Minturno comme un secours tropologique ; que sa visée est, comme naguère celle de Maggi, morale et corrective ; toutefois, le poéticien paraît intimement persuadé qu'il en va *réellement* de l'âme comme du corps ; que la pitié et la crainte agissent *bel et bien* comme une "médication délétère", capable d'ébranler l'être dans ses ressorts émotionnels et organiques les plus profonds. On peut se demander alors jusqu'à quel point crainte et pitié, émotions purgeantes, puissantes médications de l'âme, sont susceptibles, dans la violence de leur action, d'être encore appelées des métaphores.

Catharsis et purgation tragique : la solution médicale

Une telle question semble ne pas faire problème aujourd'hui. On s'accorde en général pour admettre que la *catharsis* tragique est métaphorique, et qu'elle ne doit à la médecine que son étymologie. Ainsi, Michel Magnien, dans l'introduction à son édition de la *Poétique* : "Il faut toujours avoir à l'esprit que le mot *katharsis*, emprunté au vocabulaire médical, est employé dans le passage au sens figuré : il s'agit d'une métaphore."³⁰ Ainsi encore, Sophie Klimis : "Le sens médical et corporel de la *katharsis* n'est utilisé par Aristote qu'à titre de métaphore"³¹. De son côté, l'helléniste Alexandre Nicev remarque : "Aristote parle de deux espèces de *catharsis*. La première, c'est la *catharsis* médicale, *katharsis peri to sôma*, et la

extinguat, honorum cupiditatem imminuat, dominandi studium comprimat, nefariae libidinem voluptatis cohibeat, quem vis indomitum furorem mentis coerceat ? Nam qui ita effrenato vel ulciscendi, vel imperandi, vel habendi ardore ducitur, qui si alienae calamitatis, aut miseratione, aut terrore concitetur, non animum purget, expietque ab ea perturbatione, auae infelicitatem illam invexit ?" (A. Minturno, *De Poeta*, Venise, 1559, éd. facsimile par B. Fabian, München, W. Fink Verlag, 1970, p. 63).

²⁹ "Scilicet ad depellendam aegrotationem, quae veneni instar habet, vis ciens in corpore motiones medicina vehementis noxiaeque naturae excitatur ; ad morborum expiationem animus commoveri non debet ?" (A. Minturno, *De Poeta*, *op. cit.*, p. 64).

³⁰ Aristote, *Poétique*, Introd., trad. nouvelle et annotations de M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche classique, 2003, p. 41.

³¹ S. Klimis, *Les Statut du mythe dans la Poétique d'Aristote, Les fondements philosophiques de la tragédie*, Bruxelles, Ousia, 1997, p. 131.

deuxième, qui embrasse la *catharsis* musicale et tragique, n'est qu'une *katharsis peri tèn psychèn*"³².

Une réponse, plus nuancée, et à notre sens plus proche de celle de certains théoriciens renaissants, retiendra toutefois notre attention : c'est celle d'Augusto Rostagni, qui figure dans l'introduction à sa traduction italienne de la *Poétique* : "*Catharsis* est évidemment une métaphore, mais jusqu'à quel point elle l'est, et dans quel sens, ce n'est pas à nous de le dire avec nos conceptions modernes : c'est Aristote qui doit le dire, avec la science de son temps et en particulier avec les rapports étroits qu'il noue entre les affections de l'âme et celles du corps."³³

C'est en effet dans ce sens même que les poéticiens de la Renaissance tentèrent de comprendre les implications de cette mystérieuse notion. Ils sentirent la nécessité de se replacer par l'esprit dans un contexte tout différent. Il fallait resituer l'idée même de *catharsis* dans l'environnement sémantique du corpus aristotélicien, qui s'ouvrait à son tour sur l'environnement socio-culturel qui fut celui de la Grèce antique, certainement le guide le plus sûr du mode de pensée spécifique où avait pu puiser Aristote pour établir ses définitions. Certains lecteurs renaissants d'Aristote prirent ainsi le soin de replacer cette notion non seulement dans le contexte médical ou thérapeutique qui avait été le sien chez Hippocrate, dans lequel Aristote avait abondamment puisé, mais aussi dans le cadre des rituels médico-religieux de la Grèce antique, auxquels la tragédie était fortement liée. Autrement dit, la clé d'une lecture médicale de la *catharsis* s'avérait être une lecture fortement contextualisée, y compris, comme on le verra, au sein du corpus aristotélicien lui-même.

Les acceptions religieuses de la *catharsis* apparaissent dans un corpus pré-aristotélicien, en particulier chez Platon. Elles fonctionnent comme les sources archaïques de l'acception tragique donnée par Aristote. Du reste, dans la *Poétique*, Aristote lui-même rattachait la tragédie à la religion en mettant en évidence son origine culturelle primitive liée au dithyrambe, qui était un chant en l'honneur de Dionysos³⁴; origine culturelle que l'on retrouve par ailleurs dans le nom même de "tragédie", qui évoque le *tragos*, le bouc, animal sacrifié au dieu, et qui est investi dans les rituels d'une forte valeur cathartique ou purificatoire. Le mot *catharsis*, du verbe *kathairô*, qui signifie "nettoyer, purifier, purger", comportait effectivement, dans la Grèce antique, un sens religieux de purification ; en fait, il était utilisé pour désigner un *rituel d'expulsion* pratiqué à Athènes la veille des Thargélies. Lors de ces fêtes, on consacrait à Apollon un pain, le *thargêlos*, fait des prémices de la moisson ; mais, comme la cité devait être *purifiée* pour cela des influences

³² A. Nicev, *L'Énigme de la catharsis tragique chez Aristote*, Sofia, Académie bulgare des sciences, 1970, p. 43.

³³ *Poetica d'Aristotele*, Introduzione, testo, commento di A. Rostagni, Turin, Cantore, 1945, p. XLIX.

³⁴ "[la Tragédie] vient de ceux qui conduisaient le dithyrambe..." (Aristote, *La Poétique*, chapitre 4, 1449a 10-11, *op. cit.*, p. 45).

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

mauvaises, on se livrait d'abord à des "exorcismes purificateurs", les *katharsia*, et l'on expulsait de la cité deux hommes, deux boucs émissaires, les *pharmakoi*, un pour les hommes et un autre pour les femmes³⁵.

Le terme de *catharsis* apparaît ainsi, avant Aristote, fortement connoté par des acceptions religieuses. Hérodote parle par exemple de purifications auxquelles devaient se soumettre les candidats à l'initiation³⁶. Dans le *Cratyle*, Platon utilise le terme de *catharsis* pour évoquer des pratiques essentiellement médico-liturgiques, les rituels divinatoires utilisant parfois, dans l'ancienne Grèce, les mêmes procédés hygiéniques ou purificateurs que les pratiques médicales proprement dites. Ainsi, de la même manière que la tragédie se lie originellement à la religion, la religion apparaît à son tour intimement liée à la médecine :

Purification, moyens de purifier tant en médecine qu'en divination, infusions soufrées pour les préparations médicinales et pour celles de la divination, tout aussi bien que bains dans les pratiques de même sorte, aspersion lustrales, tout cela doit posséder une vertu unique : de procurer à l'homme la pureté, et selon le corps, et selon l'âme.³⁷

Socrate fait remarquer dans ce même dialogue que ces purifications sont opérées par Apollon, dont le nom signifie "celui qui lave" (*apolouôn*), ou littéralement celui qui "dé-pollue". La médecine apparaît donc ici étroitement liée à la divination, et donc à la religion, ne serait-ce que par l'ambiguïté de la figure même d'Apollon, à la fois patron des médecins et dieu des vaticinateurs. Le dieu avait d'ailleurs été contraint à se purifier lui-même après le meurtre du serpent Python à Delphes. Le lien entre culte et médecine est rappelé également par Diogène Laërce à propos de la secte pythagoricienne, dont les membres, initiés aux choses sacrées, s'efforçaient d'observer des pratiques purificatoires (*katharmoi*) pour se tenir purs (*kathareuein*).

L'interpénétration de la religion et de la médecine, leur utilisation commune du terme de *catharsis*, réapparaît encore dans les textes platoniciens qui se réfèrent aux mystères d'Eleusis. Ainsi, il est dit dans la *République* que par des sacrifices et des jeux expiatoires, on peut parvenir à se purifier et à s'absoudre de ses crimes mêmes³⁸. Dans le *Phédon*, Platon emploie le terme de *catharsis* dans un

³⁵ Voir à ce sujet les commentaires de P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote et sur quelques aspects de sa postérité*, Paris, Klincksieck, pp. 56-59.

³⁶ Sur la *catharsis* chez Hippocrate, chez Platon, chez Aristote, et chez d'autres auteurs de l'Antiquité grecque, voir les utiles commentaires terminologiques de M. Paillier, *La Katharsis chez Aristote*, Paris, L'Harmattan, 1994, qui analyse ce terme et ses dérivés dans la plupart de leurs occurrences grecques, qu'elles soient médicales, philosophiques, culturelles ou littéraires.

³⁷ Platon, *Cratyle*, 405 a-c, in Platon, *Œuvres complètes*, trad. par Léon Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, vol. I, p. 641.

³⁸ "Avec des sacrifices, d'enjôleuses requêtes, une libation, l'exhalaison de la graisse qui brûle sur l'autel, les hommes par leurs prières détournent les Dieux de leurs décisions, quand il est arrivé à l'un d'eux de commettre une faute..." (Platon, *République*, II, 364-e, in Platon, *Œuvres complètes*, op.

sens eschatologique, lui donnant le sens d'une purification qui permet aux âmes dans l'Hadès de ne pas "sombrier dans le Bourbier" et "d'avoir leur résidence auprès des Dieux"³⁹. Dans le même dialogue, la *catharsis* est appréhendée comme la figure de la mort parfaite, de l'âme enfin *séparée*, ou purifiée de la prison corporelle qu'elle *évacue* littéralement pour rejoindre un état de pureté incorporelle⁴⁰. Enfin, dans le *Sophiste*, Platon se sert du sens médical de la *catharsis* pour caractériser des processus intellectuels : tout comme les médecins du corps, dit-il, décrètent que l'on ne peut tirer profit de la nourriture tant qu'on n'a pas "évacué les obstacles internes", ainsi on ne peut ingérer les sciences tant que l'on n'a pas débarrassé ou *purgé* l'âme des opinions qui entravent l'enseignement⁴¹. L'acception médicale de la *catharsis* informe donc puissamment les domaines religieux et philosophiques chez Platon, tantôt sous une forme "purificatoire" (ablutions, rituels religieux, "lustration") et tantôt sous une forme "purgative" (évacuation, expulsion, délivrance), héritée du corpus hippocratique, fondamental dans la constitution de la notion telle que semble l'utiliser Aristote pour la tragédie. C'est dire que la *catharsis* s'avérait impensable, pour un lecteur de la *Poétique* d'Aristote, en dehors d'un vaste dispositif lexical renvoyant, au propre comme au figuré, à l'univers complexe des pratiques médicales, divinatoires et rituelles de la Grèce antique ; et que, dans semblable entrelacs notionnel, il était difficile de savoir quel domaine était en définitive métaphorique de l'autre.

Cependant, de manière plus précise et plus strictement thérapeutique, le terme de *catharsis* apparaît dans le corpus hippocratique, qui semble avoir conféré à la notion de *catharsis* cet incontournable sens médical. Avant Aristote, le terme de *catharsis* au sens de "purgation", apparaît en effet chez Hippocrate⁴², qui le rattache étroitement à la théorie des humeurs, et le conçoit concrètement comme le processus d'expulsion physique par lequel les sécrétions mauvaises sont évacuées naturellement ou par l'effet d'un médicament ; le terme désigne soit la purge elle-même qui est administrée, soit les matières expulsées par cette purge : défécation, menstrues, vomissements, etc. "*Catharsis*" est donc très clairement chez Hippocrate un terme physiologique, défini par Pierre Somville comme désignant "un processus de purgation physique par lequel les sécrétions superfétatoires

cit., vol. I, p. 907).

³⁹ "Quiconque arrivera dans l'Hadès sans avoir été initié ni purifié, aura sa place dans le Bourbier, tandis que celui qui aura été purifié et initié, celui-là, une fois arrivé là-bas, aura sa résidence auprès des Dieux." (Platon, *Phédon*, 69-c, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 782).

⁴⁰ "Ce qu'on appelle "mort", n'est-ce pas précisément, entre âme et corps, le fait d'être délié et mis à part ?" (Platon, *Phédon*, 67-c, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. I, p. 779).

⁴¹ "...un corps ne sera pas capable de profiter de l'alimentation qui lui est fournie avant qu'on ait expulsé de lui tout ce qui l'embarrasse ; à propos de l'âme aussi, [elle] ne recueillera aucune utilité des connaissances qui lui seront fournies [...] avant qu'on lui ait enlevé les opinions qui l'embarrassent et font obstacle aux connaissances." (Platon, *Sophiste*, 230-c, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. II, p. 278).

⁴² En particulier dans ses *Aphorismes* ; cf. sur ce point M. Paillier, *La Katharsis chez Aristote*, *op. cit.*, pp. 33 ss.

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

seraient expulsées naturellement ou artificiellement, par le haut ou par le bas"⁴³. Aristote lui-même l'emploie dans ce sens hippocratique notamment dans ses écrits naturalistes comme *De la génération des animaux* ou *L'Histoire des animaux*, où il a le sens d'"évacuation menstruelle", perte ou écoulement, rupture de la poche des eaux, pertes, etc.⁴⁴; de fait, comme le montre Jean Hardy, la *catharsis* apparaît toujours liée chez le Stagirite à l'idée d'une humeur peccante dont il faudrait se défaire, soit par l'action de la nature, soit par celle d'une thérapie spécifique. D'où, en fait, il faut en déduire que lorsque Aristote parle de *catharsis* dans la *Poétique*, ce doit être effectivement par une analogie *peri tòn psychèn*, qui renverrait immédiatement à l'univers physiologique et somatique.

L'argument homéopathique

Toutefois, là intervient un facteur important, qui permet aux poéticiens de la Renaissance de nuancer davantage les choses, et d'opérer des distinctions moins nettement tranchées entre thérapies somatiques et thérapies psychiques. Si chez Hippocrate et dans la médecine de l'école de Cos, la guérison des maladies s'accomplit essentiellement par le procédé de la purgation, il faut ajouter à cela que la *catharsis* hippocratique dérive d'une conception plus générale, qui remonte à Démocrite, et qui postule un traitement homéopathique, *omoion pros to omoion*⁴⁵. En tant que remède, en tant que *pharmakon* (à noter que ce terme désigne également les boucs émissaires des Thargélie athéniennes), la *catharsis* implique effectivement chez Hippocrate l'idée de médecine *homéopathique*, notion qui s'avère déterminante dans l'analyse des processus purgatoires. L'idée de purgation implique en effet de guérir le mal par le mal, le même par le même ; le remède, ainsi entendu, ne serait donc en fait qu'une sorte de substance homologable au mal, voire un dosage particulièrement heureux de l'humeur peccante par lequel on va faire "réagir" cette même humeur pour l'évacuer. Ce qu'on peut retenir ici, et qui nous éloigne radicalement des acceptions morales de la *catharsis* aristotélicienne, qui considèrent la crainte et la pitié en clé "allopathique", comme des remèdes contraires aux vices qu'ils chassent, c'est précisément l'idée d'un rétablissement de l'équilibre par l'excitation et l'exaspération des états mêmes que l'on appréhende comme pathologiques.

⁴³ P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, op. cit., p. 75.

⁴⁴ Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. v. *katharsis*. Voir sur ce point P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote*, op. cit., pp. 73-75, qui cite un long passage de G. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, 1950, pp. 158-160. Cf. aussi M. Paillier, *La Katharsis chez Aristote*, op. cit., et E. Papanoutsos (*La Catharsis des passions d'après Aristote*, op. cit.), qui fait remarquer que le terme de *catharsis* est toujours employé, chez Aristote, "dans le sens de l'ancienne tradition médicale hellénique, c'est-à-dire comme libération naturelle ou artificielle du corps, par remèdes, cacochymie ou humeurs nocives." (op. cit., p. 29).

⁴⁵ "D'après une thèse fort ancienne, les semblables connaissent les semblables" (Démocrite, *Fragments*, CLXIV, d'après Sextus Empiricus, *Contre les physiciens*, VII, 116-117 ; in *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 887).

Ainsi, c'est peut-être le lien sémantique postulé par la médecine hippocratique entre *catharsis* et *homéopathie* qui permettrait de définir une interprétation réellement médicale de la *catharsis* tragique. Et, en définitive, on peut se demander si les distinctions opérées par les lecteurs renaissants de la *Poétique* entre *catharsis* morale et *catharsis* médicale ne relèvent pas, finalement, de la polarité fondamentale entre *homéopathie* et *allopathie*, l'allopathie, le plus souvent moralisatrice, tendant à accorder au terme de *catharsis* la valeur métaphorique d'une "purification" des passions, l'homéopathie susceptible quant à elle de conférer son sens propre au terme de "purgation", et renvoyant implicitement à toute la réalité médicale grecque, dont Aristote avait pu s'inspirer, qui associait étroitement l'idée de purgation à la loi des *similia similibus*.

Ces problèmes, c'est le poéticien renaissant Lorenzo Giacomini, lui-même médecin, qui les souleva dans son discours *Della Purgazione della tragedia* : la purgation, d'après lui, opérait essentiellement par homéopathie. En effet, soutenait-il, "personne n'oserait nommer *purgation* l'expulsion des contraires par les contraires comme le froid par la chaleur ou l'ardeur de la soif par la liqueur du vin, et encore moins Aristote, observateur zélé de la propriété des mots, en particulier en ce qui concerne la définition de la tragédie"⁴⁶. Ce serait donc uniquement dans le sens homéopathique que l'on pourrait proprement parler de *catharsis*, et c'est cette acception qui avait pu *de facto* guider les conceptions d'Aristote. Une preuve de la pertinence de cette idée, les poéticiens de la Renaissance la trouvaient explicitée et réaffirmée au livre VIII, 7 de la *Politique* d'Aristote, que tous avaient en tête au moment de lire la *Poétique*, et qui explicitait remarquablement le lien qu'il convenait de nouer entre la *catharsis* et l'homéopathie. On tenait peut-être là la clé de la purgation tragique.

Dans ce passage fondamental de la *Politique*, Aristote soulignait le rôle de la musique dans l'éducation. Il attribuait ainsi trois fonctions à la musique : il y a, dit-il, "des mélodies morales, des mélodies actives et des mélodies provoquant l'enthousiasme" ; il s'ensuit que la musique doit être pratiquée "non pas en vue d'un seul avantage mais de plusieurs", et notamment, en vue de l'éducation et de la *purgation*⁴⁷. Ainsi, aux côtés de l'éducation, la musique s'investirait d'une fonction

⁴⁶ "Lo scacciamento del contrario col contrario, come del freddo col caldo e de l'ardor de la sete col liquore del vino, niuno che rettamente favelli chiamerebbe purgazione, e molto meno ciò conviene ad Aristotele, grande osservatore della proprietà delle parole, specialmente nella definizione della tragedia." (L. Giacomini, *Della Purgazione della tragedia*, op. cit., p. 350).

⁴⁷ "Nous acceptons la division des mélodies, proposée par certains auteurs versés dans la philosophie, en mélodies morales, mélodies actives et mélodies provoquant l'enthousiasme, et, d'après eux, les modes musicaux sont naturellement appropriés à chacune de ces mélodies, un mode répondant à une sorte de mélodie et un autre à une autre ; mais nous disons, de notre côté que la musique doit être pratiquée non pas en vue d'un seul avantage mais de plusieurs (car elle a en vue l'éducation et la purgation." (Aristote, *La Politique*, VIII, 7, 1441b, 31-40, éd. et trad. par J. Tricot, Paris, Vrin, 2005, vol. II, p. 582).

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

purgative, et ce par le biais des "chants exaltants". Que signifie alors, pour Aristote "être purgé par la musique" ? L'explication est très claire :

L'émotion qui se présente dans certaines âmes avec énergie, se rencontre en toutes, mais avec des degrés différents d'intensité : ainsi, la pitié et la crainte, en y ajoutant l'exaltation divine, car certaines gens sont possédés par cette forme d'agitation ; cependant, sous l'influence des mélodies sacrées, nous voyons ces mêmes personnes, quand elles ont eu recours aux mélodies qui transportent l'âme hors d'elle-même, remises d'aplomb comme si elles avaient pris un remède et une purgation.⁴⁸

Si nous suivons Aristote, les émotions de *crainte*, de *pitié* ou d'*enthousiasme* peuvent être à la fois normales ou pathologiques. Ici, Aristote considère un état pathologique particulier, l'état d'enthousiasme paroxystique produit par l'extase religieuse : celui-ci constitue un mal délirant, une folie dont sont affectés certains Corybantes lorsqu'en eux se manifeste la présence réelle du divin.

Comme l'expliquera plus tard Aristide Quintilien, musicographe du II^e siècle ap. J.-C., un tel état de folie mystique doit bel et bien être reconnu comme une pathologie, qui peut être néanmoins guérie par l'application de la musique. Mais pas n'importe laquelle : précisément celle qui crée le délire et le désordre, voire celle qui a induit le mal lui-même. Et c'est bien là la thérapie qu'on appliquait à ces *enthousiastes* : comme l'expliquait Aristote, les personnes ainsi possédées étaient laissées sous la garde de prêtres qui leur prescrivait un traitement médical homéopathique, ce qu'Aristide Quintilien appellera précisément *mimésis tis*, ayant une *certaine ressemblance*, un traitement spécifique qui consistait à appliquer un mouvement pour guérir le mouvement, et à écouter ainsi une musique sauvage et mouvementée pour calmer le trouble intérieur de l'esprit⁴⁹ ; en bref, et comme on l'a souvent appelée, une "réplique" du mal. Ainsi, les chants violents, la musique orgiastique ou "purgative" (donc de même nature que l'enthousiasme) étaient-ils censés agir avec *le même effet* qu'une médecine et qu'une purgation, *comme* une médecine ou une purgation ("*hōsper iatreias... kai katharseōs*") sur les états pathologiques provoqués par cet enthousiasme. La médication musicale était donc reconnue capable de guérir l'âme, tout comme la purgation guérissait les corps. Certes, sans doute était-ce là encore une *métaphore*. Mais les poéticiens de la Renaissance, comme ici le médecin Giacomini, connaissant sans doute les exemples de guérison par la musique tels que les avait rapportés une longue tradition musicologique occidentale depuis le *De Musica* d'Augustin, pouvaient être persuadés de la *réalité* thérapeutique de la musique, de son efficacité concrète, et ne prêtèrent aucune attention à la formulation analogique

⁴⁸ Aristote, *La Politique*, Livre VIII, chapitre 7, 1342a 4-11, éd. cit, p. 584.

⁴⁹ Sur Aristide Quintilien, cf. S. H. Butcher, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts*, New York, Dover, 1951, p. 248n.

d'Aristote⁵⁰. Ainsi, pour Giacomini, nulle trace du "*hōsper*" aristotélicien : "Par les chants sacrés, nous voyons ceux qui ont usé de chants qui mettent l'âme hors d'elle-même, *obtenir médication et purgation*"⁵¹.

Platon lui-même avait parlé de la *catharsis* musicale au sens homéopathique où Aristote l'évoquait : ainsi avait-il affirmé dans les *Lois* que pour faire dormir les enfants, c'est-à-dire faire cesser leur agitation, il fallait non pas créer le silence, mais au contraire provoquer des chants, une autre agitation censée agir en sens inverse de la leur ; et non pas en les tenant tranquilles mais bien en les mettant en mouvement⁵². Et ce type de thérapie musicale par le semblable, "cure de branlement qui unit la musique à un rythme de danse", correspondait bien, d'après Platon, à celui qu'on était censé appliquer pour guérir les transports bachiques, ou la frénésie des Corybantes.

De la musique à la tragédie

Venons-en à la tragédie. Dans le passage de la *Politique* d'Aristote que nous venons de citer, il est également question de "crainte" et de "pitié", comme si la crainte et la pitié étaient elles aussi deux affections dérangeantes, à mettre sur le compte d'une pathologie, et qui demanderaient à être purgées homéopathiquement, tout comme les désordres des enthousiastes.

Et en effet, la crainte et la pitié excessives sont bel et bien, elles aussi, des affections qu'il faut purger, car pénibles par essence. Cela, c'est Aristote lui-même

⁵⁰ Aristote, dans le passage précédent, rappelait opportunément que "la musique peut être utilisée en vue de l'éducation *et la purgation*" : il entendait sans doute l'une et l'autre au sens propre. Il faut peut-être insister sur le fait que les poéticiens de la Renaissance pouvaient sans peine prêter foi sans aucune réticence à semblables propos. Ils disposaient d'une grande quantité de textes antiques qui attestaient *ad libitum* les usages thérapeutiques de la musique : l'efficacité toute médicale des incantations pour arrêter le sang figure, par exemple, déjà dans *l'Odyssée* ; celles-ci sont, selon Pindare, au programme d'Asclépios lui-même ; on connaît par exemple leur pouvoir sur les douleurs de l'enfantement et —c'est là un *topos* classique de la littérature musicale— sur les morsures de la tarentule, exemple qui séduira bien des humanistes, tant médecins que musicologues. On ne comptait plus toutes les anecdotes qui confirmaient les pouvoirs proprement thérapeutiques et médicaux de la musique, et que les humanistes puisaient dans le *De Musica* de Boèce, comme celle de Terpandre, disciple d'Orphée, guérissant les sciatiques par le chant. Ainsi, d'après D. P. Walker, "A firm belief in the historical truth of most of the effects of ancient music, was, then, almost universal among the humanists. These effects were recounted again and again." (D. P. Walker, "Musical Humanism in 16th and 17th Centuries", *The Music Review*, II, 1941, p. 12).

⁵¹ "E da le canzoni sacre veggiamo costoro, quando abbiano adoperate le canzoni che infuriano l'anima, conseguire medicamento e purgazione." (L. Giacomini, *Della Purgazione della tragedia*, *op. cit.*, p. 360).

⁵² "Le procédé que l'expérience a fait adopter aux nourrices et dont elles ont reconnu l'utilité pour leurs marmots, c'est aussi celui des femmes qui pratiquent la cure de la frénésie des Corybantes : effectivement, quand les mères ont quelque intention d'endormir leurs enfants qui ont le sommeil difficile, ce n'est pas la tranquillité qu'elles leur procurent, mais au contraire le branlement [...], procédant ainsi sur les jeunes enfants à une sorte d'incantation analogue à celle qui sert à guérir les transports bachiques..." (Platon, *Lois*, VII, 790-91, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, vol. II, pp. 864-65).

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

qui le suggère, mais cette fois dans les chapitres de la *Rhétorique* consacrés aux passions. Il y définit la crainte comme "une peine ou un trouble consécutifs à l'imagination d'un mal à venir, pouvant causer destruction ou peine"⁵³ ; et, de manière parallèle, il définit la pitié comme "une peine consécutive au spectacle d'un mal destructif ou pénible, frappant qui ne le méritait pas"⁵⁴. Du coup, on peut se demander si la *Politique* ne suggère pas finalement qu'à l'instar de la musique orgiastique, à la fois pathologie et thérapie, la crainte et la pitié tragiques pourraient, elles aussi, comporter la même exceptionnelle ambivalence, et fonctionner, à la fois comme maladie et comme médecine, purgeant ainsi ces sentiments ordinairement fastidieux de crainte et de pitié, tels que définis dans la *Rhétorique*, pour en décharger l'âme et la remettre d'aplomb. Au théâtre, on "guérirait" ainsi de la crainte et de la pitié, au même titre que d'une maladie, par le remède même de la crainte et de la pitié. Une telle vision des pouvoirs thérapeutiques de la parole déborde par ailleurs l'intertexte aristotélicien, et semble embrasser des strates plus anciennes de l'idiosyncrasie littéraire grecque : on sait depuis les présocratiques, avec l'*Éloge d'Hélène* du sophiste Gorgias, qu'"il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs [...], de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs auditeurs..."⁵⁵.

En outre, et c'était là une bonne aubaine pour les poéticiens renaissants, le lien entre purgation musicale et purgation tragique était explicitement indiqué par Aristote lui-même, qui disait très clairement, dans le passage de la *Politique* que nous venons de citer, qu'il employait le terme de *catharsis* "en général", mais qu'il en reparlerait "plus clairement dans la *Poétique*". Il était donc évident qu'Aristote sollicitait par là une lecture qui tînt constamment en relation, dans une acception de thérapie homéopathique, la *catharsis* musicale et la *catharsis* tragique. Ainsi, grâce à cette précieuse piste que suggérait le Stagirite lui-même, bon nombre d'interprètes renaissants de la *Poétique* firent à rebours le chemin qu'il indiquait, et n'eurent de cesse qu'ils n'aient établi l'affiliation de la *catharsis* de la *Poétique* à la *catharsis* de la *Politique*. De fait, c'est donc cette mise en rapport intertextuelle (*Politique*, *Rhétorique*, *Poétique*) qui permit de faire émerger au grand jour l'idée d'une *catharsis* médicale basée sur l'opération homéopathique.

C'est ce que firent, au XIX^e siècle, à l'aube du freudisme, les allemands Jakob Bernays, en 1857 et Heinrich Weil en 1847, dont les théories furent accueillies comme particulièrement novatrices, mais aussi violemment critiquées⁵⁶.

⁵³ Aristote, *Rhétorique*, trad. de M. Dufour, Paris, Les Belles-Lettres, 1969, pp. 72.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁵ Gorgias, *Éloge d'Hélène*, § 14, éd. in *Les Présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 1034.

⁵⁶ P. Somville recense les travaux qui s'opposèrent à l'interprétation de J. Bernays ou qui, au contraire, lui emboîtèrent le pas (*Essai sur la Poétique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 81 note).

Bernays et Weil, chacun de leur côté, reliaient *catharsis* musicale et *catharsis* tragique en faisant ressortir leur dénominateur homéopathique commun⁵⁷. Bernays commençait par critiquer Lessing, qui, dans la *Dramaturgie de Hambourg* (n°78) avait fait de la purgation tragique une "purification" des mœurs qui ne serait autre chose que "la métamorphose des passions en vertus" ; il s'inscrivait en faux contre une telle vision moralisatrice, susceptible de réduire toute la tragédie à une sorte de "maison de redressement moral"⁵⁸, et s'empressait de rétablir le lien fécond entre la *Poétique* et la *Politique* pour lire la *catharsis* exclusivement en clé médicale, en forçant passablement le texte aristotélicien⁵⁹. Toutefois, ni Bernays ni Weil n'étaient précisément novateurs sur ce point. Les poéticiens italiens du XVI^e siècle avaient eu la même idée bien avant eux, et avaient su parfaitement la dégager, en déployant bien des finesses d'analyse, un grand renfort de sources et même, pour certains, des illustrations cliniques de cette opération purgative.

Déjà, en 1548, l'italien Francesco Robortello, premier commentateur de la *Poétique* d'Aristote, montra qu'il avait parfaitement entériné le parallèle aristotélicien entre musique et tragédie, et qu'il lisait bien la *Poétique* à la lumière de la *Politique* :

Ceux qui se trouvent dans les plus graves perturbations de l'âme peuvent être purgés et soulagés par la terreur et la pitié en éprouvant du plaisir, *tout comme les suppliant purgent leur âme par le chant sacré*.⁶⁰

⁵⁷ "Pour Bernays, dit Jean Bollack, Aristote, à la différence de Platon, avait des intérêts humains pour les états du corps [...] ; les états émotifs violents sont assimilés à des effets physiques. Bernays insiste sur le passage du domaine psychologique aux réactions toutes corporelles. Dans la cure que constitue une représentation musicale ou théâtrale, l'élément angoissant n'est ni réprimé, ni sublimé, mais exaspéré, excité pour être évacué. L'accroissement de l'émotion conduit au soulagement." (J. Bollack, *Jakob Bernays, Un homme entre deux mondes*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, pp. 172-73).

⁵⁸ J. Bernays, "Aristotle on the Effect of Tragedy", in *Articles on Aristotle*, éd. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, 4. *Philology and Aesthetics*, Londres, Duckworth, 1979, pp. 154-165.

⁵⁹ P. Somville fait remarquer très justement que J. Bernays "oblitére" purement et simplement le caractère métaphorique de la *catharsis* telle qu'elle est posée par Aristote dans la *Politique*, Aristote disant que la musique opère "*hōsper*" (comme) une médecine et une purgation. (1432 a 10) ; Bernays parlerait ainsi de *catharsis* et de *médecine* "en relation d'*hendiadis* puisqu'il "ne peut" s'agir ici "que" de médecine cathartique ou de *katharsis* médicale..." (*Essai sur la Poétique d'Aristote*, *op. cit.*, p. 83) ; ainsi, pour Bernays, "*Katharsis* becomes a special type of *iatreia* (...) : ecstasy turns to calm through orgiastic songs and sickness turns to health through medical treatment, but through one that employs cathartic means to fight off the illness. Thus the puzzling piece of *emotional* pathology is explained : we can make sense of it if we compare it with a pathological *bodily* reaction." ("Aristotle on Tragedy", *op. cit.*, p. 159).

⁶⁰ "Planè enim idem contingit iis, qui commiseratione, & metu detinentur gravissimis animi perturbationibus ; ut leventur, & purgetur cum voluptate ; non secus ac devoti, ac supplices homini, cum carminibus sacris expiantibus animum utuntur." (F. Robortello, *In Librum Aristotelis de Poetica Explicationes*, Florence, 1548, éd. facsimile par B. Fabian, München, W. Fink Verlag, 1968, p. 53 ; je souligne). Vincenzo Maggi, Antonio Minturno et bien d'autres poéticiens commenteront eux aussi le passage aristotélicien de *Politique* VIII, 7.

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

Paolo Beni, au tournant du siècle, n'eut de cesse d'expliquer, lui aussi, la psychopathologie de la *catharsis* tragique par l'analogie stimulante de l'homéopathie musicale ; il montrait la pertinence de ce parallèle grâce à un grand renfort de sources : Pythagore, disait-il, avait démontré que certains modes musicaux avaient des effets sur les hommes ivres et les Bacchantes ; Timothée, que la musique calmait la colère ; David avait usé de sa musique pour calmer la folie de Saül. Toutefois, comme le montre Baxter Hathaway, le développement de Beni, insistant sur trop d'interprétations qui se voyaient réfutées tour à tour, ne révélait pas d'insignes résultats sur le cas spécifique de la *catharsis* tragique⁶¹.

Plus tard, hors d'Italie, le poète anglais Milton articula lui aussi *catharsis* et homéopathie dans la préface de *Samson Agonistes* [1671] ; pour lui, si les effets de la crainte et de la pitié sur les spectateurs sont efficaces, c'est bien, justement, parce que nous voyons la Nature elle-même soigner par les semblables :

La tragédie... a le pouvoir, en soulevant la pitié et la crainte, ou la terreur, de purger l'esprit de ces mêmes passions et de passions similaires ; c'est-à-dire qu'elle les tempère ou les réduit à une juste mesure et cela avec une sorte de plaisir provoqué par la lecture ou par le spectacle de ces passions bien imitées. Et la Nature elle-même ne manque pas de confirmer cette assertion car en médecine des choses relevant de la mélancolie sont utilisées contre la mélancolie, l'amertume contre l'amertume, le sel pour purger les humeurs salées...⁶²

Le poéticien Del Bene (1574) montrait quant à lui que l'idée de *catharsis* homéopathique pouvait produire des résultats très clairs en ce qui concerne la comédie ; si la terreur et la pitié de la tragédie, affirmait-il, purgent de la terreur et de la pitié, alors le rire de la comédie peut, lui aussi, purger le rire fastidieux propre à certaines situations qui se présentent dans la vie :

La tragédie suscite la crainte et la pitié dans les âmes des auditeurs, afin de libérer ces mêmes affections et de les purger de celles-ci. Il semble que le but du poète comique soit de plaire et de susciter le rire, afin de les purger du plaisir ressenti dans de semblables actions basses, et du rire qui en émane nécessairement ; ou peut-être afin qu'ils soient purgés par le rire ou par le plaisir qu'ils ressentent vis-à-vis des actions comiques, afin qu'ils ne soient plus saisis de rire ou de gaieté une fois qu'ils auront vu ou entendu de semblables actions dans la réalité.⁶³

⁶¹ P. Beni, *In Aristotelis Poeticam Commentarii*, Padoue, 1613. Et cf. sur Beni, B. Hathaway, *The Age of Criticism, op. cit.*, pp. 284-88.

⁶² "Tragedy... [is] said by Aristotle to be of power, by raising pity and fear, or terror, to purge the mind of those and suchlike passions, that is, to temper and reduce them to just measure with a kind of delight, stirred up by reading or seeing those passions well imitated. Nor is Nature wanting in her own effects to make good his assertion ; for so in physic, things of melancholic hue and quality are used against melancholy, sour against sour, salt to remove salt humors..." (J. Milton, *Samson Agonistes*, "Of that sort of dramatic poem which is called tragedy", in *Poetical Works*, Oxford et Londres, Oxford University Press, 1969, p. 517).

⁶³ " La tragedia muove timore et la misericordia ne' petti degli auditori, per questi medesimi liberare

Ainsi, l'homéopathie s'intégrerait parfaitement à la comédie, dont la "thérapie préventive" consisterait à prémunir les sujets contre les accès de rire intempestifs à l'occasion de telle action comique survenue dans le réel, et à propos de laquelle le rire s'avèrerait déplacé. Ainsi, la *catharsis* serait bel et bien une "thérapie", une médication de l'âme d'une redoutable efficacité. La source de cette certitude, les poéticiens de la Renaissance la puisaient du reste dans un autre texte important, les *Mystères d'Égypte* de Jamblique⁶⁴, texte que Weil et Bernays rappelleront à leur tour au XIXe siècle. Jamblique disait : "À contempler dans la tragédie et la comédie, les passions d'autrui, nous stabilisons les nôtres, les modérons et les purifions ; et, au cours des rites, par le spectacle et l'audition des obscénités, nous nous libérons du tort qu'elles nous causeraient si nous les pratiquions." Il n'hésitait pas à employer le terme de "guérir" (*therapeias*) et à rappeler qu'Héraclite avait appelé à juste titre "remèdes" les actions de la tragédie et de la comédie⁶⁵.

Catharsis et physiologie à la Renaissance

Toutefois, et c'est ce qui est intéressant chez les poéticiens italiens, c'est leur manière toute personnelle de réaménager et de réexpliquer cette lecture médicale de la *catharsis*, et en particulier de l'orienter dans un sens susceptible de ne pas infléchir totalement les objectifs moraux de la tragédie, objectifs qui resteraient ainsi présents d'une manière diffuse. Sans doute, les poéticiens italiens sentaient bien le hiatus entre les effets des tragédies qui pouvaient se jouer à leur époque et les vertus thérapeutiques de l'ancienne musique grecque, appliquées aux pathologies religieuses. Ils sentaient également que la *catharsis* tragique ne pouvait s'appliquer qu'à des spectateurs sains et lucides, et non à des corybantes frénétiques.

Ainsi le poéticien Robortello trouva-t-il une manière de domestiquer cette lecture médicale, de la rendre plus didactique et de l'adapter ainsi aux théories poétiques de son temps. La médecine tragique, affirmait-il, n'exerce pas seulement une fonction curative ; elle comporte une très importante dimension préventive,

et purgarli da questi medesimi affetti di timore et di misericordia [...] ; pare che il fine del poeta comico sia il dilettere et muovere a riso, et allegrezza [...] per purgarli del diletto che in simili ationi vili si piglia, et del riso che da esse necessariamente nasce, o forse perche, purghino per il riso ò per il piacere che essi sentono per le ationi comiche, et altre poi veramente veggendone ò udendo, non piu si movino a riso, ne di esse si rallegrino." (G. Del Bene, *Che egli è necessario à l'esser poeta imitare actioni*, MS Magl. IX, 137 [Biblioth. Nationale, Florence], cité par B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, vol. 1, p. 538).

⁶⁴ C'est le cas par exemple du poéticien Jacopo Mazzoni (*Difesa della Commedia di Dante*, Cesena, 1587, livre II, ch. 8, p. 258).

⁶⁵ Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, éd. et trad. par E. Des Places, Paris, Les Belles-Lettres, 1996, pp. 61-62.

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

elle agit à l'instar d'un vaccin, d'une prophylaxie. Assister à une tragédie équivaut ainsi à absorber une médecine fortifiante, qui tonifie contre les possibles assauts de l'adversité :

Lorsque les hommes assistent aux représentations, ils écoutent et ils voient des personnages qui parlent et font des choses qui ressemblent beaucoup à la vérité elle-même ; ils s'habituent ainsi à ces souffrances, à craindre, à prendre en pitié ; de telle sorte que, lorsque quelque chose leur arrive dans leur quotidien, ils en souffriront moins, et craindront moins.⁶⁶

"*Minus doleant et timeant*" : la tragédie deviendrait ainsi un remède ou une protection contre le mal ; elle opèrerait suivant un principe d'accoutumance, administrant crainte et pitié à petites doses, pour nous prémunir contre elles et nous rendre capables, dans la vie courante, de les surmonter et de nous en rendre tout à fait maîtres. Il n'est plus alors question de mise en état de choc mais d'un principe d'immunisation, de *mithridatisation*, la pitié et la crainte tragiques opérant, par l'illusion de l'imitation, à la manière d'une "assuétude" contre la crainte et la pitié désagréables de la vie quotidienne⁶⁷. L'acceptation "mithridatique" de la *catharsis* adoptée par Robortello offrit donc une vision en quelque sorte assouplie, lénifiée de l'homéopathie aristotélicienne, vision que le poéticien renforça par le recours à l'exemplarité morale du poète Timoclès à qui Athénée faisait dire dans les *Deipnosophistes* que nous sommes consolés de nos souffrances par la pensée que les autres souffrent plus que nous⁶⁸.

Adoptant la trouvaille de Robortello, Antonio Minturno expliquait à son tour, dans sa poétique en vulgaire de 1564, le fonctionnement du principe mithridatique, appelé à connaître un grand succès chez les poéticiens renaissants :

... le souvenir des cas graves vus chez d'autres non seulement nous rendra plus prompts et plus prêts à souffrir patiemment les nôtres ; mais encore plus sages et plus avisés pour fuir des maux semblables. Et pour éteindre par un venin puissant le brûlant venin de la maladie qui afflige le corps, le Médecin n'aura pas davantage de force que n'en a le Tragique pour purger l'âme de ses perturbations

⁶⁶ "Dum enim homines intersunt recitationibus ; audiuntque & cernunt personas loquentes & agentes ea, quae multum accedunt ad veritatem ipsam ; assuescunt dolere, timere ; commiserari ; quo fit, ut cum aliquid ipsis humanitus acciderit, minus doleant, & timeant, necesse est enim prorsus, ut qui nunquam indoluerit ob aliquam calamitatem, vehementius postea doleat, siquid adversi praeter spem acciderit." (F. Robortello, *In Aristotelis de Poetica*, op. cit., p. 53).

⁶⁷ Giacomini envisagera lui aussi cette solution, même s'il ne l'adoptera pas : "Vogliono alcuni che la tragedia purghi da la compassione e dal timore, perché gli uomini assuefacendosi a compassionevoli et orribili avvenimenti, meno temono e meno si dolgono e men compatiscono, avendo massimamente vedute in altri infelicità maggiori." (L. Giacomini, *Della Purgazione della Tragedia*, op. cit., p. 348).

⁶⁸ Cf. F. Robortello, *Explicationes...*, op. cit., p. 53. Ou, comme le rappelle Lorenzo Giacomini, c'est l'exemple, évoqué par Lucrèce (*De Rerum natura*, II, 1-4), du bateau que l'on observe faisant naufrage dans la tempête depuis un lieu sûr de la côte (*Della Purgazione della tragedia*, op. cit., p. 348).

impétueuses par l'impétueuse violence des affects.⁶⁹

Cette même idée fut amplement développée par le théoricien Lodovico Castelvetro dans sa *Poetica d'Aristotele volgarizzata e sposta* :

La tragédie, qui nous représente de semblables actions, et nous les fait voir et écouter beaucoup plus souvent que nous ne les verrions ou les écouterions sans son entremise, est cause que la pitié et la crainte diminuent en nous, nous invitant à répartir l'effet de telles passions en nombre d'actions différentes.⁷⁰

C'est cette division, cette dispersion des actions, qui affaiblit en nous crainte et pitié : ainsi, prétendait Castelvetro, on a davantage d'amour pour ses enfants quand on en a peu que quand on en a beaucoup ; et, de même, l'eau mêlée de vin rend le vin plus faible. C'est dire que divisées, réparties, les émotions fortes s'étiolent. Affaiblir par répétition, lénifier par habitude : telle est, de manière analogue, l'action prophylactique de la tragédie. Les deux exemples les plus probants et les plus troublants du processus mithridatique ne sont autres pour lui ceux de la peste et de la guerre :

Ceci, nous en avons pour preuve sensible la mortalité occasionnée par la peste : au début, quand commencent à mourir trois ou quatre personnes, nous nous sentons remplis de pitié et de crainte, mais par la suite, quand nous voyons les gens mourir par centaines et par milliers, nous sentons que l'émotion de crainte et de pitié cesse en nous. Nous en avons aussi pour preuve les dangereux combats, dans lesquels, les nouveaux soldats sont effrayés par les clameurs des armes à feu et des arquebuses, et éprouvent une immense compassion pour les blessés et les morts, mais, après y être retournés à deux ou trois reprises, ils se sentent en sécurité et ne sont affectés par aucune pitié à voir de leurs propres yeux leurs compagnons être blessés ou mourir.⁷¹

⁶⁹ "...la rimembranza degli altrui gravi casi, non solamente ci rende più pronti, e presti a patientemente i nostri sopportare ; ma più savi anchora e più avveduti a somiglianti mali fuggire. Nè più forza avrà il Physico di spengere il fervido veleno della infermità, che 'l corpo afflige, con la velenosa medicina, che 'l Tragico di purgar l'animo delle impetuose perturbazioni con lo empito degli affetti..." (A. Minturno, *L'Arte poetica*, Florence, 1564, éd. facsimile par B. Fabian, Munich, W. Fink Verlag, 1971, livre II, p. 77).

⁷⁰ "La tragedia, che ci rappresenta simili azzioni e ce le fa vedere e udire molto più spesso che non udiremmo né vedremmo senza lei, è cagione che la compassione e lo spavento si diminuisca in noi, convenendoci compartire l'affetto di queste passioni in tante diverse azzioni. (L. Castelvetro, *Poetica d'Aristotele volgarizzata e sposta*, terza parte principale, I, 1449b, éd. par W. Romani, Bari, Laterza, 1978, vol. 1, p. 161)

⁷¹ "Il che più sensibilmente conosciamo per pruova nella mortalità pestilenziosa, nel principio della quale, quando cominciano a morire tre o quattro persone, ci sentiamo commuovere da misericordia et da spavento, ma poi che ne veggiamo morire le centinaia e le migliaia, cessa in noi il commovimento della misericordia e dello spavento. Conosciamo ancora questo per pruova nelle pericolose scheramugge, le quali la prima volta i soldati novelli sono spaventati dal rimbombo degli schioppi e degli archibugi e hanno compassione grandissima de' feriti e de' morti, ma poi che più volte vi sono tornati, stanno sicuri e senza essere stimolati molto da misericordia veggono davanti agli occhi suoi fedirsi o morirsi i compagni." (*Ibid.* pp. 161-62)

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

En fait, aux côtés de cette interprétation "mithridatique", sans doute assez sagace, c'est l'interprétation de l'aristotélicien Lorenzo Giacomini, en 1586, qui nous rapproche le plus d'une lecture plus proprement médicale de la *catharsis*, car Giacomini, médecin, se tourna essentiellement vers la médecine humorale, inséparable à ses yeux du principe homéopathique :

Lorsque Aristote parle de la purgation de "tels affects", il n'est pas pertinent que l'on entende par ce terme de "tels" des contraires, comme la jalousie, la haine, la confiance, l'allégresse.⁷²

En outre, pour Giacomini, la théorie humorale se retrouvait, *mutatis mutandis*, dans les affections de l'âme, corps et âme ne faisant qu'un. Dans ce sens, Giacomini faisait sienne une opinion du *De Anima* d'Aristote, suivant laquelle "toutes les affections de l'âme sont données avec un corps", et estimait ainsi qu'il ne convenait pas de disjoindre l'une de l'autre. Cet axiome moniste, issu encore d'un autre texte d'Aristote, permit à Giacomini d'entendre la purgation tragique "dans le sens où elle est proprement une purgation, c'est-à-dire qui concerne le corps et les humeurs du corps", et se produit grâce à des médications purgatives, ayant le pouvoir de mettre en mouvement des humeurs par elles-mêmes immobiles". Car c'est cette médication-là, et seulement celle-là, cet ébranlement humoral qui peut finalement être appelé, comme chez Hippocrate, "*catharsis*" :

L'acte de médication se fait soit au moyen des contraires ou par le moyen d'une purgation opérée par des remèdes purgeants, qui ébranlent les humeurs qui ne se meuvent pas d'elles-mêmes. C'est cette sorte de médication qui est appelée par les Grecs *catharsis*, c'est-à-dire purgation, et le médicament qui retient en lui cette vertu et qui est appelé purgatif, opère non comme contraire et ennemi de l'humeur, mais bien comme son semblable et ami.⁷³

Ainsi, d'après Giacomini, l'opération des remèdes purgatifs est en tout point semblable à une mise en mouvement magnétique, explicable d'après les théories médicales d'Hippocrate, de Galien, et d'Alexandre d'Aphrodise⁷⁴ :

⁷² "Dicendo Aristotele purgazione "di tali affetti", ragionevol non è per la parola "tali" intendere i contrari, cioè invidia, odio, ira, confidenza, allegrezza. Inoltre lo scacciamento del contrario col contrario, come del freddo col caldo e de l'ardor de la sete col liquore del vino, niuno che rettamente favelli chiamerebbe purgazione, e molto meno ciò coverrebbe ad Aristotele, grande osservatore de la proprietà delle parole, specialmente nella definizione della tragedia. (L. Giacomini, *Della Purgazione della tragedia*, 1586, *op. cit.*, p.350).

⁷³ "L'atto del medicare si fa o per mezzo de' contrari o per via di purgazione per medicamenti purganti, i quali muovon l'umori che per sé non si muovono. Questa specie di medicatura è da' Greci chiamata "catharsis", cioè purgazione, et il medicamento che in se ritiene tale virtù è detto purgativo, et opera non come contrario et inimico ma come simile et amico all'umore." (*Ibid.*, p. 354).

⁷⁴ Giacomini se réfère aux *Problemata* d'Alexandre d'Aphrodise, II, 57, sans doute dans l'édition de Paris, 1541.

La rhubarbe, ou l'aloès, ou l'ellébore noir, une fois parvenus dans l'estomac, diffusent vers les membres leur vertu excitée par la chaleur native ; et, de par la similitude naturelle qu'ils entretiennent avec l'humeur flegmatique, colérique ou mélancolique, ils ont la puissance d'attirer ces humeurs à eux comme l'aimant attire le fer ou comme l'ambre attire la paille. C'est ainsi qu'ils ramènent les humeurs concernées non seulement depuis les veines voisines mais encore depuis les parties du corps les plus éloignées [...], vers le lieu où ils diffusent leur propre vertu, c'est-à-dire vers l'estomac, d'où la nature, opprimée et stimulée, les expulse.⁷⁵

Il faudrait dès lors comprendre la purgation tragique exactement de la même manière, comme une sorte de jeu magnétique transposé dans l'espace psychique. Pour ampoulée qu'elle soit, la description que le poéticien nous livre alors de l'opération cathartique, transposée terme à terme de la purgation hippocratique qu'il vient de décrire, est un véritable morceau de bravoure, où la délicate opération de l'ébranlement et de l'expulsion est évoquée avec une saisissante minutie :

Souvent, les objets de déplaisir, en parvenant à l'imaginaire à notre insu, provoquent un rétrécissement des parties internes, par lequel l'on ressent un douloureux assujettissement et un poids à l'âme. Et alors que celle-ci est fixée dans sa triste pensée et dans sa triste imagination, une grande abondance d'esprits s'élèvent tels des vapeurs et atteignent le cerveau, et en particulier sa partie antérieure où siège la *phantasia*. Il se produit alors dans celle-ci une certaine agitation, voire une inflammation de l'humeur, ce qui la rend plus aiguë, plus vive, plus mordante, apte à poindre et à stimuler la vertu qui laisse alors sortir les larmes produites par toutes ces vapeurs qui sont montées au cerveau et qui s'y sont condensées comme dans un vase qui les distille...⁷⁶

La "purgation" humorale trouverait ainsi une équivalence psychopathologique remarquable dans le jaillissement des larmes, qui n'est autre chose que le défoisement proprement physique de l'émotion psychique, le déchargement de l'humeur excédentaire, la purgation de la douleur par le plaisir de

⁷⁵ "[...] ... il reobarbaro o l'aloë o il nero elleboro ricevuto ne lo stomaco, diffondendo per le membra la virtù sua dal nativo calore destata, per naturale similitudine che ha col collerico o flemmatico o melancolico umore, ha forza come la calamita il ferro e l'ambra la paglia di attrarlo a sé, non solo dalle vicine vene ma da le più remote parti del corpo (concorrendo però sempre la naturale virtù che scaccia le cose nocive), e di condurlo al luogo ove egli sta diffondendo la virtù sua, dico allo stomaco ; onde la natura gravata e stimolata lo discaccia." (L. Giacomini, *Della Purgazione della tragedia*, op. cit., p. 354).

⁷⁶ "Sovente non ce ne accorgendo noi, si attraversano a la imaginativa noiosi oggetti, i quali fanno restringimento de le parti interne, onde si sente molesta applicazione e quasi peso all'anima. E stando lei fissa nel tristo pensiero e ne la trista imaginazione, salgono in alto e vaporano al capo molta copia di spiriti, e massimamente a la parte anteriore ove alberga la fantasia, ne la quale si fa una certa agitazione di umore et infiammatione, si che divenuto più acuto e più salso e mordace, punge e stimola la virtù, la quale lascia uscire le lacrime cagionate da que' molti vapori saliti al capo, et ivi quasi in vaso che distilla condensatisi..." (L. Giacomini, *Della purgazione della tragedia*, *Ibid.*, p. 358).

l'évacuation, comme la purgation des délirants religieux. La tragédie, en ébranlant la douleur par l'objet douloureux, tout comme l'ellébore noir ébranle, selon Dioscoride, l'humeur mélancolique, provoque ce choc purgatif et guérit l'âme par l'expulsion subséquente des larmes. Il y aurait donc bien, à proprement parler, un *humoralisme* psychique, et, partant, une réelle *catharsis* médicale. En outre, continue Giacomini, le mouvement purgatif s'accomplit par une secousse imprimée aux parties internes elles-mêmes : ainsi, le choc purgatif fait mouvoir le cœur puis le poumon et les autres organes de la voix, et mène là encore à une expulsion proprement physiologique : celle des cris et des gémissements. Dans ce processus, Giacomini prend ensuite grand soin d'intégrer, d'après Aristote, le *plaisir* qui en découle, la fameuse *hèdonè* dont les moralistes ne savaient qu'insuffisamment rendre compte. Les larmes, dit-il, constituent un plaisir. Basile de Césarée, Pétrarque, Della Casa dans son *Galateo*, ont défini les pleurs comme une puissante volupté. Ainsi, c'est bien la notion d'homéopathie, médecine de l'exacerbation du même et de la provocation par le même, qui permet à ce curieux interprète d'Aristote de postuler les mécanismes d'une réelle thérapie psychosomatique par la *catharsis*.

Nous sommes en effet ici fort loin de la *catharsis* morale. Nous assistons non pas à une métaphorisation, mais à l'essai d'un véritable transfert terme à terme de la purgation hippocratique à la purgation tragique. Giacomini pose d'ailleurs de lui-même le problème qui nous préoccupe, et que Bernays escamotera, celui de savoir si la littérature est capable d'opérer *proprement*, et non *par métaphore*, une action thérapeutique ; dans son optique, l'objet étant analogue (passions de l'âme/humeurs du corps), c'est à juste titre qu'on peut transférer la purgation "du corps à l'âme" et "de la médecine à la politique". Il n'y aurait là selon lui aucune métaphore mais une seule et même application du même procédé à des objets qui obéissent aux mêmes lois de fonctionnement, et ce d'après un principe moniste indiscutable⁷⁷.

Toutefois, dans l'optique de certains poéticiens, les processus mêmes de la purgation pouvaient encore s'expliquer autrement. Si, d'après le principe homéopathique, crainte et pitié purgent bien crainte et pitié, il paraît alors inévitable d'opérer, entre le "couple purgeant" et le "couple purgé", une distinction de nature. Tel est le développement que proposa le poéticien Battista Guarini dans les mêmes années. Celui-ci n'hésita pas à *dédoubler* la crainte et la pitié pour se donner plus de chances de rationaliser l'opération même de la thérapie homéopathique ; ainsi, dit-il, si la crainte et la pitié purgent la crainte et la pitié, force est alors de reconnaître dans cette opération *deux craintes* et *deux pitiés*, chacune de ces passions se donnant suivant deux modes : le mode pathologique et le mode thérapeutique. Il s'en faut en effet que toutes les craintes soient nocives ; la crainte de l'infamie, par exemple, est excellente. Loin s'en faut, de même, que

⁷⁷ L. Giacomini, *Della Purgazione della tragedia*, op. cit., p. 363.

toutes les pitiés soient bonnes ; une miséricorde n'agissant pas suivant les modes qu'il faut peut ainsi devenir faiblesse, voire pusillanimité. C'est dans ce sens que la crainte et la pitié "peccantes", mauvaises, indésirables, ont besoin alors d'une crainte et d'une pitié "purgeantes", nobles, thérapeutiques, qui rétablissent les premières à leur salutaire état :

Si donc la crainte et la pitié purgent les affects qui leur sont homologues, et si, parmi les craintes et les pitiés certaines sont bonnes et d'autres pas, il faut savoir distinguer, dans la Tragédie, lesquelles sont les purgeantes, et lesquelles les purgées. Et il nous apparaît alors que leur nature ne répugne pas à être à la fois purgative et purgée.⁷⁸

Ainsi, quelle sera la crainte purgeante qui est active dans la tragédie ? Guarini explique que si l'on considère en l'homme une *vie intérieure* et une *vie extérieure*, une vie intellectuelle et une vie sensitive, alors il paraît évident qu'une émotion comme la crainte de la mort, par exemple, englobe en son sein deux types de craintes, celle de la mort intérieure ou psychique, et celle de la mort extérieure, ou mort sensorielle. La crainte purgeante de la mort, supérieure, sera de toute évidence crainte de la mort intérieure ; c'est une crainte salutaire, qui devra opérer dès lors comme une crainte purgative, susceptible, par homéopathie, de neutraliser la crainte de la mort physique, pour ainsi l'éradiquer et se substituer à elle, le semblable noble purgeant ainsi le semblable vil :

Quelle est donc la crainte purgeante de la Tragédie ? C'est la crainte de la mort intérieure, qui, excitée dans l'âme de l'auditeur par l'image des choses représentées et en vertu de sa similitude avec l'autre crainte, tire à elle comme par l'effet d'un aimant, l'affect morbide et peccant. D'où, ensuite, la raison, qui est nature et principe même de la vie humaine, la reconnaissant comme son contraire et comme son ennemi capital, la chasse hors de soi, et y laisse seulement la bonne crainte, celle de l'infamie et de la mort intérieure, fondement de vertu.⁷⁹

⁷⁸ "Ma se il purgare si considera come effetto della cosa purgante, diremo che questi affetti purgano nel primiero significato, percioche il buono intende di spegnere, e di radicare affatto il cattivo. Se dunque il timore, & la compassione purgan gli affetti simili a loro, e de' timori, & delle compassioni, altri son buoni, altri no, bisogna che noi veggiamo quali nella Tragedia sono i purganti, & quali i purgati : & quindi apparirà che non repugna alla natura loro il purgare, & l'esser purgati." (B. Guarini, *Compendio della poesia tragi-comica, tratto dai duo Verati, per opera dell'autore del Pastor Fido*, op. cit. p. 17).

⁷⁹ "Quale è dunque il terrore purgante della Tragedia ? quel della morte interna, il quale eccitato nell'animo di chi ascolta, per l'immagine delle cose rappresentate tira, per la similitudine, che l'un timore ha con l'altro, a guisa di calamita, il male affetto peccante. Onde poi la ragione ch'è natura, e principio della vita dell'anima, abhorrendolo, come suo capital nemico, & contrario, lo spinge fuori di se, lasciandovi solo il buon timor della 'nfamia, & della morte interna, fondamento della virtù. Quando dunque il terrore purga il terrore, non fa come se giugnesse collera a collera, ma come il Rabarbaro, il quale tutto che habbia similitudine occulta con quell'umor ch'egli purga ; in quanto al fine però gli è sommamente contrario, percioché l'uno sana e l'altro corrompe. Così il terrore purga il terrore, conciosia cosa che niuna via puo trovarsi, ne piu valida, ne piu certa di non temere il morire, che 'l dar vigore e spirito alla vita dell'anima, il senso della ragione." (*Ibid.*)

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

Toutefois, sans tomber dans de semblables arguties analytiques, l'idée d'un dédoublement homéopathique parut se négocier plus aisément, pour certains poéticiens, moyennant l'idée quantitative d'excès et de mesure, qui permettait en outre de combiner de manière particulièrement heureuse l'homéopathie et la morale.

"Purger des passions" vs "Purger les passions"

Se basant sur *L'Éthique à Nicomaque*, qui valorise l'idée de tempérance ou de "médiété" caractéristique de la vertu chez Aristote, certains poéticiens développèrent ainsi l'idée que la crainte et la pitié sont, par le spectacle tragique, ramenées par purgation à des *proportions* acceptables, et que c'est en cela que résiderait la thérapie : épurer les passions, et non pas les extirper de l'âme. Dans cette vision des choses, les passions perdraient leur "valeur ablative" pour adopter une "valeur subjective"⁸⁰ ; ou, pour le dire avec le poéticien renaissant Sperone Speroni, il ne faudrait plus dire *ut purgemus ab hujusmodi affectibus* mais plutôt *ut eos purgemus*⁸¹. Autrement dit, la *catharsis* n'impliquerait pas de purger l'âme *de ses passions* mais de purger (de *décanter*, de *tempérer*) les passions elles-mêmes. On trouve cette idée dans les commentaires aristotéliens d'Antonio Riccoboni, dont la formulation même rend compte de l'indécis passage d'une position à l'autre :

Par l'accoutumance à la pitié et à la crainte, les spectateurs sont purgés de la crainte et de la pitié, *c'est-à-dire qu'elles sont tempérées et modérées*. Et, dans ce sens, ils deviennent, non pas comme le pensait Platon, excessivement miséricordieux et timides, mais, bien au contraire, forts et magnanimes.⁸²

Une telle vision de la crainte et de la pitié, qui amène dès lors à les concevoir comme détergents, comme températeurs, davantage que comme purgatoires, peut sembler ainsi une solution de compromis entre vision moralisatrice (ramener au juste milieu de tempérance) et thérapeutique (soigner l'excès pathologique) ; elle apparaît ainsi très souvent chez les poéticiens, enclins à ne pas adopter la vision stoïcienne des passions, qui, comme on l'a vu, visait à les

⁸⁰ Ainsi, en commentant le fameux syntagme "*tèn tòn toioutôn pathèmatôn katharsin*", E. Papanoutsos affirme : "Du point de vue de la syntaxe, il s'agit ici d'un génitif *subjectif* et non d'un génitif *ablatif*. Ce sont les passions qui sont épurées, et non pas l'âme qui est purgée des passions." (*La Catharsis des passions chez Aristote, op. cit.* p. 28n.).

⁸¹ Sperone Speroni, *Lettres*, in *Opere*, Introd. M. Pozzi, Manziiana (Roma), Vecchiarelli éd., 1989, vol. 5, p. 178. C'est ainsi que Robortello avait correctement traduit ce syntagme.

⁸² "Nam per consuetudinem misericordiae, & terroris, perpurgant misericordiam, & terrorem, id est, temperant, & moderantur. Itaque non nimis misericordes, & timidi, ut Plato existimabat, [...] sed potius magnanimi, & fortes efficiuntur." (A. Riccoboni, *Poetica Antonii Riccoboni poeticam Aristotelis per paraphrasim explicans*, Vicence, 1585, p. 5).

éradiquer totalement. Telle est la position de Battista Guarini, chez qui apparaissent à la fois, de manière significative, la solution morale et la solution médicale :

Il faut savoir que le terme de purgation comporte deux sens, l'un signifie éteindre l'affection, l'autre la purifier, et la nettoyer. C'est dans ce second sens qu'il faut prendre la purgation tragique, *ainsi que l'appréhendent les Médecins*, lesquels, quand ils veulent purger, par exemple la colère, n'ont aucune intention de l'éteindre, ou de l'éradiquer totalement du corps humain, car ce serait là vouloir tuer et non pas guérir, que d'enlever à la nature une humeur dans son entier, quand elle l'utilise en équilibre avec les autres humeurs [...]. Le poème tragique ne purge donc pas à la manière des stoïciens, supplantant totalement les affects de nos âmes, mais les modère, et *les réduit à cette tempérance équilibrée qui est utile aux mœurs vertueuses*.⁸³

Crainte et pitié *distillant* crainte et pitié, homéopathie réparatrice, visant à ramener ces passions à un état non pathologique : une telle lecture sera dans la France du XVII^e siècle celle de Racine, qui avance comme finalité l'idée de *raison*, infléchissant ainsi encore davantage l'acception médicale dans un sens moral ; selon Racine,

[La tragédie] ne se fait point par un récit, mais par une représentation vive qui, excitant la pitié et la terreur, purge et tempère ces sortes de passions. C'est-à-dire qu'en émouvant ces passions, elle leur ôte ce qu'elles ont d'excessif et de vicieux, et les ramène à un état de modération conforme à la raison.⁸⁴

C'est la même interprétation que développera le grand helléniste André Dacier dans ses commentaires à la *Poétique* d'Aristote :

Mais les Péripatéticiens, persuadés qu'il n'y a que l'excès des passions qui soit vicieux, et que les réglées sont utiles et même nécessaires, ont simplement voulu faire entendre par purger les passions, emporter l'excès par où elles pèchent, et les réduire à une juste modération. Et voilà le but qu'ils donnent à la tragédie...⁸⁵

⁸³ "È da sapere che la voce purgare a due sensi : l'una è di spegnere affetto [...] l'altro è di purificare, e mondare. [...] In questo secondo significato si de' prendere il purgare della Tragedia, come altrsi lo prendono i Medici, i quali quand'essi voglion purgare, pogniam caso la collera, non hanno intenzione di spegnerla, o di radicarla affatto dal corpo umano : che cotesto sarebbe un volere uccidere, & non sanare, levando alla natura tutto un'umore, ond'ella si serve per temperamento degli altri, ma di levarne sol quella parte, che taboccando fuor de' termini naturali corrompe la simetria della vita, onde poi nasce la 'nfermità. Non purga dunque il Poema tragico gli affetti suoi alla stoica (selon les stoïciens) spiantandogli totalmente da' nostri cuori, ma moderandoli, & riducendogli a quella buona temperie, che puo servire all'abito virtuoso (B. Guarini, *Compendio della Poesia Tragicomica, tratto dai duo verati, per opera dell'autore del Pastor Fido*, Venise, 1603, p. 17 ; je souligne).

⁸⁴ J. Racine, *Principes de la tragédie en marge de la Poétique d'Aristote*, texte établi et commenté par E. Vinaver, Paris, Nizet, 1951, p. 11.

⁸⁵ A. Dacier, *La Poétique d'Aristote*, 1692, Amsterdam, J. Covens et C. Mortier, 1733.

"La catharsis tragique d'Aristote chez les poéticiens italiens de la Renaissance"

Au XVIII^e siècle, Lessing, dans la *Dramaturgie de Hambourg*, verra lui aussi dans la *catharsis* une opération consistant à ôter le surplus et à augmenter la carence, c'est-à-dire à forcer le rétablissement de la mesure caractéristique du *khreston ethos*, le juste milieu aristotélicien qui constitue le critère de la vertu.

Ainsi pour la postérité des poéticiens médicalistes, l'idée de purge homéopathique, héritée de la *Politique* d'Aristote, viendrait maintenant se combiner, dans ses opérations, aux conceptions aristotéliciennes de la vertu prônées par l'*Éthique*. La *catharsis* trouverait ainsi encore une nouvelle place dans la cohérence du système référentiel aristotélicien. Au XVIII^e siècle, le poéticien Charles Batteux, dans les mêmes années que Lessing, réaffirmera cette idée de mesure amenée par affects tragiques :

[La tragédie] nous donne la terreur et la pitié que nous aimons & leur ôte ce degré excessif ou ce mélange d'horreur que nous n'aimons pas. Elle allège l'impression ou la réduit au degré et à l'espèce où elle n'est plus qu'un plaisir sans mélange de peine, parce que malgré l'illusion du théâtre [...] l'artifice perce & nous console quand l'image nous afflige, nous rassure quand l'image nous effraie...⁸⁶

Reste que par cette insistance nouvelle sur la notion d'*artifice*, qu'il appellera aussi l'*imitation*, au cœur du spectacle tragique, Batteux pose une autre question et non des moindres, qui renvoie cette fois la *catharsis* à un autre mode d'appréhension, celui qu'adoptera la modernité, à savoir la lecture esthétique, par laquelle la *mimèsis* et elle seule sera cause du plaisir tragique entendu comme purgation :

C'est l'imitation qui est la cause du plaisir qu'elle produit, & non la nature des objets imités, puisque ces objets sont par eux-mêmes désagréables. C'est donc l'*imitation qui ôte à la terreur & à la pitié l'accessoire désagréable qu'ils ont dans la réalité : c'est donc l'imitation qui opère la purgation tragique*, en mettant les malheurs imités à la place des malheurs réels, & en séparant par ce moyen ce que la pitié & la terreur ont d'agréable, comme émotions, d'avec ce qu'elles ont de désagréable, quand elles sont jointes à l'idée de malheurs réels.⁸⁷

C'est donc en dernière analyse la *fictionnalisation* elle-même qui agirait comme une médecine purgative. La fiction serait capable de faire véritablement jouir d'une crainte et d'une pitié d'une nature nouvelle, quintessenciée, voluptueuse, là où l'objet réel ne saurait exercer que répulsion et désagrément. Au théâtre, un plaisir, une "joie innocente" peuvent se produire parce que la *mimèsis* tragique est fondée sur la jouissance d'images qui, en cela même qu'elles sont

⁸⁶ C. Batteux, "Remarques sur la Poétique d'Aristote", in *Les Quatre poétiques, d'Aristote, d'Horace, de Vida et de Despréaux*, Paris, Saillant & Nyon, 1771, p. 237.

⁸⁷ C. Batteux, *Principes de littérature* (1774), 5^e traité, "Traité de la Poésie dramatique", 2^e partie "De la Tragédie", chapitre IV, "De la terreur & de la pitié tragiques, ou purgées par la Tragédie", Genève, Slatkine Reprints, 1967, p. 237.

d'inimitables imitations de choses "dont la vue nous est pénible dans la réalité, comme les formes d'animaux les plus méprisés et de cadavres"⁸⁸, sont capables de sublimer l'horreur même qu'elles inspireraient dans la vie réelle. C'est précisément cette "alchimie" de la *mimèsis* tragique qui permet que la *catharsis* opère dans le plaisir et non dans la douleur : et là se trouve peut-être la véritable thérapie. Car si "Phèdre, dans son désespoir, se poignardait réellement à nos yeux, si Hippolyte était traîné par ses chevaux et déchiré sur les rochers, la pitié et la terreur que nous éprouverions, portées à l'excès, et mêlées d'horreur, seraient pour nous un supplice"⁸⁹. Ce que soigne le théâtre, c'est ainsi finalement la maladie du réel. Comme l'annonce ici souverainement Charles Batteux, seule la *mimèsis* sera désormais à même, pour la modernité, non seulement de guérir notre angoisse, mais de nous faire frémir de plaisir devant la lame ou l'écartèlement, et de fonctionner ainsi comme l'outil clinique privilégié de l'opération cathartique.

⁸⁸ Aristote, *La Poétique*, 1448b 10.

⁸⁹ C. Batteux, *Ibid.*