

## La douleur comme « matrice » de la vie intérieure chez Nietzsche\*

Ciprian Jeler  
Université « Al. I. Cuza » de Iasi

### Abstract

#### Pain as a “Matrix” for Interior Life in Nietzsche

This paper attempts to put some order among the different notions of pain that are to be found in the Nietzschean philosophical corpus. It tries to show that there is a mutation of the Nietzschean concept of pain, from the notion of pain as evaluation to that of pain as localization of a commotion. Therefore pain is not in itself the source of a reaction, but is actually a consequence of a commotion that a reaction has already addressed by the time of the appearance of pain. A deeper notion of pain is therefore sketched here, one that depicts it as an illusory reaction, destined at separating the global commotion of the organism from its alleged localized cause, thus separating the action from the agent and postponing the facing of the global effect of the commotion. It is for this reason that pain becomes a kind of “matrix” for the understanding of our interior life for Nietzsche, as well as a philosophical indicator of his theoretical adversaries. Finally, the end of this article attempts to show that certain positive indications for a different status of pain might serve as guiding lines for the uncovering of a Nietzschean theory of action.

**Keywords:** Nietzsche, pain, evaluation, commotion, reversal, illusory reaction

On serait tenté de croire que la question de la douleur chez Nietzsche ne devrait pas, en principe, poser des problèmes notables. Car, sur cette question, Nietzsche est toujours

---

\* Cet article a été publié dans le cadre d’une période de recherche financée par le programme POSDRU/89/1.5/S/49944.

« définitif » : il se rapporte à la douleur avec la concision et l'air sentencieux de quelqu'un qui écarte d'un geste rapide un problème déjà résolu, un problème qui est déjà derrière lui et qu'il faut seulement ranger à sa place pour éviter tout malentendu. Et pourtant, dans ses livres et, peut-être plus clairement encore, dans les cahiers de Nietzsche, la question de la douleur revient avec une insistance difficile à expliquer ; elle continue à agacer l'auteur qui croit l'avoir mis à sa place, elle se présente dans les endroits les plus inattendus et les plus divers, comme une sorte d'obstacle mythologique qui devient plus grand à chaque fois qu'on le dépasse.

C'est justement cette complication inattendue d'une question pourtant simple que nous voulons étudier dans le présent article. Mais pourquoi disons-nous que cette problématique devrait être assez facile à traiter et comme résolue d'avance dans la démarche nietzschéenne ? Qu'est-ce qui nous fait supposer comme prévisible et accessible ce traitement de la douleur par Nietzsche ? La réponse est que, normalement, tout ce que Nietzsche devrait faire à l'égard de la question de la douleur serait de la ramener à quelque chose de plus fondamental, de la réduire à un simple phénomène dérivé qui ne tire sa substance de lui-même et qui, par conséquent, ne « meut » pas ou « ne met pas en mouvement », comme Nietzsche aime dire. Il en serait donc de la douleur – et du plaisir, d'ailleurs – comme du besoin : car Nietzsche s'apprête à faire une dure critique à la notion de besoin, en en faisant un simple phénomène secondaire, qui ne se constitue pas comme une cause et qui tire sa réalité et sa pertinence d'un fait encore plus primitif et plus fondamental<sup>1</sup>.

La douleur et le plaisir devraient donc subir le même traitement, ils devraient eux aussi être ramenés à un fait premier qui les conditionne. Et il en est vraiment ainsi, Nietzsche fait précisément cela à l'égard de la douleur et du plaisir, mais non sans passer par quelques hésitations et quelques tâtonnements. Et ce sont ces hésitations et ces tâtonnements qui nous paraissent significatifs ; c'est dans l'espace ouvert par ces incertitudes – passagères ou non – que nous essayerons de nous placer, pour tenter d'y extraire un sens

plus caché et peut-être plus compréhensif – ou plus large – de la douleur.

Prenons une première explication de la douleur que Nietzsche donne en 1881 :

Nos douleurs *élevées*, les prétendues douleurs de l'âme, dont nous voyons souvent encore la dialectique, lorsque survient un événement quelconque, sont *lentes* et *distendues*, comparées à une douleur vulgaire (p. ex. causée par une blessure) dont le caractère est la soudaineté. Mais, au fond, cette dernière n'est pas moins complexe et dialectique, intellectuelle – ce qu'il y a d'essentiel c'est qu'un nombre d'affects d'un coup déchaînés se ruent précipitamment les *uns sur les autres*, – ce désordre et ce chaos soudains pour la conscience c'est la *douleur physique*. – Le plaisir et la douleur ne sont point des « faits immédiats » comme la représentation. Une foule de *représentations incorporées à des pulsions* sont brusquement disponibles et opposées entre elles. L'inverse se produit dans le plaisir, les représentations, aussi rapidement disponibles, se trouvent en harmonie et équilibre et – c'est cela que l'intellect ressent comme plaisir. (Nietzsche 1982 a, 11 [51], 317)

Plusieurs observations sont à faire ici.

1. Nous avons affaire à une « intellectualité » de la douleur (Nietzsche 1978, 7 [48], 301) : celle-ci n'est pas un fait immédiat, mais elle résulte des différents « jugements » que les pulsions lancent, ou plutôt qui constituent l'être même des pulsions. À ce niveau-là, « juger », « évaluer » et « interpréter » sont des synonymes, ils désignent tous l'opération faite par les pulsions, le décèlement du « bien » et du « mauvais » que toute pulsion fait à chaque instant et que toute pulsion doit faire à chaque instant. C'est cela qui constitue la « représentation » dont nous parle Nietzsche ici, une représentation inconsciente, certes, mais qui est toujours à l'œuvre dans chaque pulsion<sup>2</sup>. Ce caractère intellectuel de la douleur restera valable pour Nietzsche tout au long de sa pensée, comme l'atteste par exemple un fragment de la fin 1886 ou début 1887 : « Intellectualité de la *douleur* : elle ne signale pas en soi ce qui est endommagé sur l'instant, mais la *valeur* que revêt le dommage par rapport à l'individu en général » (Nietzsche 1978, 7 [48], 301). La douleur est donc le résultat d'un jugement ou d'une foule de jugements – le singulier et le pluriel n'est pourtant pas insignifiant ici, car l'un et l'autre renvoient,

respectivement, à deux conceptions différentes de la douleur, comme il résultera par la suite. Mais contentons-nous pour l'instant de prendre note de cette intellectualité de la douleur.

2. Nietzsche ne disposait pas encore, en 1881, du concept de volonté de puissance. Cette absence peut donc endommager notre compréhension du fragment cité, dans la mesure où il nous laisse croire que, tout en étant des phénomènes dérivés, la douleur et le plaisir pourraient renvoyer à un état neutre du corps, à une sorte d'« état de nature » du corps. En lisant le fragment cité, nous avons effectivement l'impression que le corps a bien une nature définie, et qu'un événement extérieur pourrait troubler cet état neutre – le résultat étant la douleur –, ou bien renforcer le « calme » ou le neutre de cet état – ce qui donnerait le plaisir. L'impression que le fragment donne – et qu'il doit donner, il nous semble, en l'absence du concept de volonté de puissance – est que la douleur et le plaisir ne sont pas seulement des phénomènes dérivés, mais aussi des effets de surface qui n'affecteraient pratiquement en rien l'état profond du corps. Les observations suivantes vont mieux préciser cette thèse.

3. Il y aurait donc une symétrie stricte du plaisir et de la douleur. Ceux-ci seraient des phénomènes du même niveau, qui apparaîtraient pourtant comme des effets des transformations contraires dans le corps. La douleur décrit un déséquilibre dans le corps, un déséquilibre surgi entre les pulsions du corps, tandis que le plaisir en décrirait l'accord, l'harmonie. En tant qu'ils sont du même niveau, le plaisir et la douleur pourraient donc être décrits comme des phénomènes strictement opposés.

4. Pourtant, c'est à la même époque que Nietzsche développe sa conception du corps comme « lutte des parties »<sup>3</sup>, et cette description de la douleur comme effet des pulsions qui « ruent » les unes contre les autres se révèle, tout d'un coup, problématique. Il y a donc, pour Nietzsche, un choix important à faire : ou bien on réduit l'efficacité et la portée de la douleur et du plaisir à des simples effets de surface, comme nous l'avons dit un peu plus haut, tout en étant, du même coup, obligé à renoncer à la notion du corps comme lutte des parties (la lutte des pulsions devenant ainsi l'apanage – superficiel – de la douleur) ; ou bien, on garde pour le corps cette description de la

lutte des parties et on cherche une autre explication de la douleur. Certes, à un premier regard, cette alternative semble artificielle, car la réponse est trop à portée de la main pour qu'elle soit vraiment prise au sérieux. Mais il y a des hésitations de Nietzsche sur ce sujet qui nous montrent que la question n'était pas résolue d'avance pour lui. Un exemple (de 1884) nous le montrera : « C'est un problème de savoir si plaisir et déplaisir sont des faits plus primitifs que le jugement : 'utile', 'nuisible' à l'ensemble » (Nietzsche 1982 b, 26 [76], 192). Il y va donc bien, dans ces hésitations dans le placement de la douleur et du plaisir, de la définition même du corps : ou bien on accorde une portée superficielle et insignifiante à la douleur et on garde la définition de « combat » pour le corps, ou bien on essaie de lui accorder une dignité propre et significative, tout en en limitant le domaine d'application.

C'est, bien entendu, la deuxième branche de cette alternative que Nietzsche fera sienne, tout en étant ainsi obligé de changer sa définition de la douleur. Voyons comment ce changement a eu lieu. Nous avons déjà dit qu'il y va, dans cette question topologique de la douleur, de la définition même du corps vivant. À l'époque où le problème d'une nouvelle définition de la douleur se pose à Nietzsche de la manière la plus aiguë (durant l'année 1884), il est aussi en train de développer la notion de volonté de puissance. Nous trouvons maintenant une conjonction chez lui entre la pluralité du corps et la tendance inhérente à cette pluralité de se dépasser, de croître. Ainsi, nous lisons : « Conservation de l'individu : cela veut dire supposer qu'une pluralité ayant les activités les plus diverses veut se 'conserver', non pas en tant qu'égal-à-elle-même, mais 'vivante' – commandant – obéissant – se nourrissant – croissant » (Nietzsche 1982 b, 25 [427], 142). Ce fragment nous donne déjà la mesure de la transformation que le concept de douleur doit subir : car, d'un côté, ce qui *veut* ici se conserver en tant que vivant et croissant, cela doit être plus profond que la douleur ; d'un autre côté, cette *pluralité* qui veut se conserver en tant que vivante ne peut, elle non plus, relever de la douleur. La douleur ne peut donc plus rendre compte ni de la pluralité du corps (les pulsions qui ruent les unes contre les autres), ni de l'unité du corps (ce n'est pas elle qui décide de ce

qui est bon ou nuisible « pour l'ensemble »). Le premier point écarte donc la conception de la douleur de 1881 que nous avons déjà exposée (la douleur en tant que foule de jugements pulsionnels qui luttent les uns contre les autres). Le deuxième point écarte une deuxième conception que Nietzsche testait en 1884, celle qui voyait la douleur comme une « évaluation » du caractère nuisible pour le corps en ensemble d'une certaine excitation, et que nous avons déjà citée plus haut, en parlant de l'intellectualité de la douleur.

Mais cette deuxième conception, Nietzsche ne l'écartera jamais d'une manière définitive et irréfutable. Il lui préférera une autre, comme nous allons le voir, mais il ne donnera pas une véritable réfutation de celle-là. Qui plus est, cette conception de la douleur comme évaluation du dommage pour l'ensemble du corps réapparaîtra chez lui sporadiquement, comme c'est le cas dans le fragment de 1886-1887 que nous avons cité plus haut (Nietzsche 1978, 7 [48], 301). Cette apparition éparse est, comme nous l'avons indiqué, due probablement à sa tentative de souligner le caractère intellectuel et non-immédiat de la douleur, mais cela n'empêche que la contradiction subsiste sur ce point. Notre examen de la douleur dans la suite de cet article jettera peut-être une lumière indirecte sur cette contradiction et en dissipera peut-être la netteté. Disons seulement, pour l'instant, que cette conception de la douleur comme évaluation du dégât pour l'ensemble a contre elle un argument tranchant utilisé par Bergson pour, justement, prouver le bien fondé de sa conception de la douleur : « C'est aussi parce que l'effort [de la partie lésée] est local que la douleur est absolument disproportionnée au danger couru par l'être vivant : le danger peut être mortel et la douleur légère ; la douleur peut être insupportable (comme celle d'un mal de dents) et le péril insignifiant » (Bergson 1997, 56). Si un tel argument a contribué lui aussi à la mise « en ombre » par Nietzsche de cette conception de la douleur-évaluation, nous n'avons pas les appuis textuels pour l'apprécier. Pourtant, ce sont des raisons internes à la pensée nietzschéenne qui exigeront une autre conception de la douleur que celle-ci, et ces raisons sont dues, nous venons de le voir, à l'émergence de la notion de volonté de puissance.

Il y a un lieu précis où se produit cette substitution de la douleur-évaluation par une autre notion de douleur, et c'est toujours un très court fragment de 1884 qui marque ce moment : « Douleur – une anticipation des conséquences d'une blessure, qui comporte un *sentiment de la diminution de notre force* ? – Non, une commotion » (Nietzsche 1982 b, 25 [400], 133). Nietzsche ne fournit, nous le voyons, aucun argument. Il affirme seulement la non-pertinence de la douleur-évaluation, et le besoin de la remplacer par la douleur-commotion. Mais qu'est-ce que cette commotion ? Un fragment qui précède de peu celui que nous venons de citer nous l'explique :

La douleur physique est seulement la conséquence d'une douleur psychique : mais de cette sorte : soudaineté, peur, défensive, *une foule de jugements et d'actes de volonté et d'affects concentrés en un seul instant*, ressentis comme une grande commotion et, in summa, comme douleur, et projetés sur le lieu de l'impact.

Des affects de tout genre, dont les jugements et les actes de volonté qui en résultent sont un au moment de la douleur : les attitudes de défense sont immédiatement là avec la douleur. Conséquence d'une grande *commotion nerveuse* (du centre) : qui retentit longuement. (Nietzsche 1982 b, 25 [391], 131)

Il faut se frayer le chemin parmi les déterminations multiples que Nietzsche avance ici, pour déceler la conception de la douleur qui s'y trouve. Nietzsche semble vouloir ici garder quelque chose de sa première notion de la douleur – la douleur comme multiplicité d'affects ruant les uns contre les autres. C'est cette rémanence qui le pousse à tenter cette distinction, pour le moins problématique, entre une douleur physique et une douleur psychique. Certes, il ne gardera pas cette distinction ; une douleur est par définition ressentie, et une douleur ressentie « sur le lieu de l'impact » (physique) qui serait la conséquence d'une douleur – ressentie ou non – au centre (psychique) aboutit bientôt à une contradiction. Car ou bien on ressent la douleur au centre, et alors la douleur n'a pas à être ressentie, comme douleur, « sur le lieu de l'impact » (le centre n'aurait qu'à indiquer d'une manière neutre la partie lésée, sans que la douleur ait besoin d'être ressentie aussi dans cette partie), ou bien elle est seulement ressentie comme douleur « sur le lieu de l'impact » et alors ce qui, du centre, la projette,

n'est pas une douleur, mais bien autre chose. Peu importe cette contradiction, elle est seulement due, il nous semble, à l'intention de Nietzsche de concilier d'une manière hâtive la douleur comme multiplicité « en lutte » (qui devient ici douleur psychique) et la conception de la douleur comme projection à la suite d'une commotion, qui est en train de naître ici.

Il est inutile de dire que cette dernière contient déjà, en elle-même et sans l'immixtion de l'autre, tout ce dont Nietzsche a besoin pour former une nouvelle notion de la douleur. Nous en résumerons ainsi le mécanisme : lorsqu'une excitation quelconque produit une commotion sur le centre (nerveux) du corps, une réaction de l'ensemble de l'organisme est suscitée et, parallèlement, la sensation de douleur est projetée sur le lieu de l'impact ou sur la partie lésée. La douleur comme projection localisatrice issue d'une commotion globale, voici la nouvelle définition de la douleur que Nietzsche donne. C'est cette notion qu'il gardera comme sienne jusqu'à la fin de sa carrière philosophique, comme en témoigne un important fragment de 1888 (Nietzsche 1977, 14 [173], 136-8), qui porte le titre « *La volonté de puissance en tant que vie. Psychologie de la volonté de puissance. Plaisir et déplaisir* » et qui nous servira de guide pour souligner les traits essentiels de cette notion de douleur.

1. Le plaisir et la douleur ne sont plus symétriques, ce ne sont plus des contraires :

La douleur est autre chose que le plaisir, – je veux dire que *ce n'est pas* son contraire. Si la nature du plaisir a été justement définie comme le *sentiment de plus* de puissance (donc, un sentiment de différence, supposant une comparaison), cela ne suffit pas à définir la nature du déplaisir. (Nietzsche 1977, 14 [173], 136)

Il y a en effet, nous dit Nietzsche, un ingrédient de déplaisir, ou de gêne, dans tout plaisir, dans la mesure où toute croissance a besoin d'une résistance, d'un obstacle<sup>4</sup>. Le plaisir peut donc être comparé au « chatouillement », à la suite rapide de sensations de déplaisir qui sont tour à tour dépassées. Inversement, toute douleur entraîne une baisse sensible de « la force musculaire de l'organisme », mais cela, nous dit Nietzsche, « ne permet nullement de chercher la *nature* de la douleur dans une diminution du sentiment de puissance » (Nietzsche 1977,



14 [173], 137). Le plaisir et la douleur n'appartiennent plus au même niveau (celui de la croissance ou de la diminution du sentiment de puissance), ils ne peuvent donc pas s'opposer strictement. Cette distinction de niveau culmine dans l'affirmation suivante : « La douleur est une maladie du foyer nerveux du cerveau – le plaisir n'est absolument pas une maladie... » (Nietzsche 1977, 14 [173], 137). Nous comprendrons mieux cette dernière affirmation à la suite de l'observation suivante.

2. La douleur n'est pas la cause de la réaction à l'excitation qui blesse :

Que la douleur soit la cause de réactions, voilà un fait qui a pour lui l'apparence, et même les préjugés des philosophes ; mais dans des cas soudains, si l'on observe exactement, la réaction vient sensiblement plus tôt que la sensation douloureuse. Je ne donnerais pas cher de moi, si, à l'occasion d'un faux pas, je devais attendre que ce fait ait sonné la cloche d'alarme de la conscience et qu'en retour, ait été télégraphiée une brève instruction sur ce qu'il faut faire... Bien au contraire, je distingue aussi nettement que possible que se produit d'abord la réaction du pied pour éviter la chute, puis, à un intervalle mesurable, une sorte d'onde douloureuse qui devient soudainement sensible dans la face antérieure du crâne. Ainsi, on ne réagit pas à la douleur ». (Nietzsche 1977, 14 [173], 137)

L'exemple choisi par Nietzsche peut sembler étrange, dans la mesure où il y va d'emblée de la totalité du corps et non pas d'une seule partie de celui-ci : nous n'avons pas affaire ici à une blessure localisée, qui susciterait une réaction globale du corps, mais à un déséquilibre du corps en entier qui suscite une réaction globale du corps et, juste après, une douleur localisée. Le choix de cet exemple n'est pas du tout accidentel, car il s'agit d'un exemple que Nietzsche avait déjà pris comme argument pour montrer que ce n'est pas la conscience qui « produit » nos mouvements et nos réactions. Nous pouvons citer, à cet effet, un fragment de 1883 : « Les mouvements du pied lors de la marche et de la glissade – sont-ils effectivement les conséquences de telles ou telles positions conscientes et appropriées ? Mais même tout *exercice* conscient n'est pas ce qu'on croit. La plupart des mouvements, lorsqu'on s'exerce, sont des essais, et l'intellect *approuve* ceux qui sont réussis, mais il ne les produit pas. Cette approbation est très superficielle, car sa

représentation du processus est très vague. – On n’explique pas ainsi les innombrables subtilités : qui devraient être exercées, essayées et *approuvées* par un intellect infiniment plus fin, et *vues* par des organes sensibles tout autres que ceux dont nous disposons. – Ainsi, l’intellect *n’explique pas* ces adaptations à un but, pas davantage l’*exercice* » (Nietzsche 1997, 12 [28], 423). La nouvelle notion de douleur que Nietzsche est donc en train de construire va de pair avec sa critique de la conscience comme « productrice », comme siège de nos mouvements et de nos réactions. Tout comme la conscience, la douleur ne produit pas la réaction de notre corps à une « commotion » subie. Certes, la source de ces réactions reste encore à expliciter, mais il faudrait probablement noter déjà qu’elle enveloppe une notion d’exercice – ou de mise en place des mécanismes de réaction qui seraient déjà prêts, déjà préparés à « bondir » lorsque les circonstances l’exigent. De même, il faudrait souligner en passant que cette source encore non explicitée des mouvements et des réactions implique elle-même une *vue*, une *vision* plus fine que celle de nos organes de sens et de la conscience, et que donc cette vision est bien au cœur de nos mouvements et de nos réactions. Nietzsche souligne d’ailleurs lui-même le mot « vues » dans le fragment que nous venons de citer.

Si donc Nietzsche choisit cet exemple, c’est aussi pour renvoyer dos à dos la conscience et la douleur comme sources de la réaction, et il n’est pas surprenant que la douleur soit appelée ici une « maladie », tout comme la conscience est souvent chez Nietzsche présentée comme une maladie<sup>5</sup>. Mais, on ne peut pas l’ignorer, la deuxième raison est que cet exemple lui permet de mieux préciser sa notion de douleur : plus que dans le cas d’une simple blessure, cet exemple nous indique que la douleur est seulement une sorte d’« épiphénomène », quelque chose qui accompagne la réaction sans qu’elle en soit la cause et sans qu’elle participe par elle-même à cette réaction. La douleur ressentie « dans la face antérieure du crâne » n’a évidemment rien affaire à la réaction au faux pas, ni même au choc ressenti par le corps en son tout à l’occasion de ce faux pas. Mais alors la question qu’on est en droit de se poser est la suivante : pourquoi

la douleur ? Comment rend-on compte de l'existence même de la douleur ?

3. La réponse de Nietzsche peut être résumée de la manière suivante : *la douleur est une réaction localisatrice – parallèle à la réaction globale – et elle est, en tant que telle, une inversion*. Car, nous dit Nietzsche, dans le fragment que nous sommes en train de commenter :

on ne réagit pas à la douleur. La douleur est projetée après coup à l'endroit blessé. (Nietzsche 1977, 14 [173], 137)

Ou bien :

On ne réagit *pas*, je le répète, à la douleur : le déplaisir n'est pas une 'cause' d'actions, la douleur est elle-même une réaction, le véritable mouvement de réaction est une réaction différente et *antérieure* – toutes deux prennent naissance en des lieux différents. (Nietzsche 1977, 14 [173], 137-8)

L'exemple particulier que Nietzsche donne nous permet donc de comprendre la nature de toute douleur, même dans les cas plus simples – comme les blessures –, qui, en raison de leur simplicité même, sont plus difficiles à analyser. La douleur est projetée après coup à l'endroit blessé, mais de telle sorte qu'elle semble être la cause même de la réaction, de telle sorte qu'elle peut donner l'impression d'en être la cause : c'est de cette prétendue efficacité causale de la douleur que Nietzsche nous disait qu'elle a pour elle « l'apparence, et même les préjugés des philosophes ». Mais cette « impression » ou cette apparence n'est pas un accident, c'est la nature même de la douleur qui exige que cette inversion ait lieu. Cela est dû au fait que son rôle est de localiser, c'est-à-dire de limiter *en apparence* la portée du choc ou de la commotion subie par le tout du corps. En localisant « le lieu de l'impact », la douleur fait *comme si* le choc n'était pas global, comme si la commotion pouvait devenir globale – si une réaction n'éloignait pas le danger –, comme si elle ne l'était pas dès à présent. En somme, l'opération de la douleur est de faire semblant que la commotion n'est pas encore globale, mais qu'elle pourrait le devenir. C'est en ce sens que l'essence de la douleur est un « comme si ». Et c'est aussi en ce sens qu'elle est une inversion : elle nie la commotion globale –

qui est pourtant déjà là – en se donnant elle-même comme un signe avant-coureur d’une commotion globale à venir. Et c’est par la simple « localisation », après coup, qu’elle opère cette inversion. Et donc, si la douleur est elle-même une réaction, comme Nietzsche le dit, ce n’est pas parce qu’elle appellerait la réaction réelle contre le danger ou parce qu’elle y participait, mais tout simplement parce qu’elle fait semblant que le danger pour le tout n’est pas encore là. Elle est donc une réaction illusoire, une réaction qui n’écarte pas le danger mais le limite d’une manière illusoire. Et c’est la simple localisation, le simple fait de projeter la douleur sur « le lieu de l’impact » qui opère cette réaction illusoire, comme nous le montre un fragment de 1884, de l’époque même où Nietzsche s’est construit cette conception de la douleur : « L’excitation la plus violente n’est pas en elle-même une douleur : mais dans la commotion que nous éprouvons, le centre nerveux est atteint et c’est seulement lui qui projette la douleur à l’endroit de l’excitation. Cette projection est une mesure de protection et de défense » (Nietzsche 1982 b, 25 [402], 134)<sup>6</sup>. La simple localisation est donc par elle-même une réaction, mais cette réaction n’est pas effective : elle est illusoire. C’est donc une impuissance toute particulière que nous trouvons dans la douleur chez Nietzsche, mais qui a son caractère illusoire comme trait distinctif. La grande opération que l’inversion met en place par la douleur est celle qui consiste à séparer le mal de sa cause, à isoler le mal qui affecte le corps en entier – et qui comprend aussi la cause de ce mal – de la cause qui serait en quelque sorte extérieure à ce mal : on localise ainsi le mal tout en le donnant comme à venir, comme un signe d’un mal qui n’est pas encore là, comme l’effet déjà sensible mais pas encore achevé d’une excitation subie.

Ce n’est donc pas surprenant si la douleur deviendra pour Nietzsche une sorte de « matrice » pour toutes les inversions qui caractérisent la vie « intérieure », une sorte de matrice de compréhension du caractère illusoire de toute vie intérieure. Nous citons ainsi un important aphorisme qui date de 1888 et qui constitue une sorte de liste des illusions de la vie consciente :

*Le phénoménalisme du « monde intérieur »*

*l'inversion chronologique*, de sorte que la cause parvient à la conscience postérieurement à l'effet.

nous avons appris que la douleur est projetée en un endroit du corps, sans y avoir son siège

nous avons appris que les impressions des sens que l'on suppose naïvement déterminées par le monde extérieur, le sont au contraire par le monde intérieur : que toute action véritable du monde extérieur se déroule toujours inconsciemment... Le fragment de monde extérieur dont nous avons conscience est postérieur à l'effet qui est exercé sur nous de l'extérieur, est projeté après coup, comme sa « cause » ... (...)

Il en va de même de la séquence des pensées... nous cherchons la cause d'une pensée avant même qu'elle nous soit consciente : alors, la cause vient en premier à la conscience, puis ensuite sa conséquence... Tout ce que nous rêvons est l'interprétation des impressions pour les ramener à des causes possibles : et de telle façon qu'un état ne devient conscient que lorsque la chaîne inventée de causalité est venue à la conscience...

toute l'« expérience intérieure » repose sur le fait qu'à chaque excitation des centres nerveux, on cherche, et se représente, une cause – et qu'alors seulement, la cause trouvée *vient à la conscience*: cette cause ne coïncide absolument pas avec la cause réelle, – c'est un tâtonnement fondé sur l'« expérience intérieure » du passé – c'est-à-dire sur la mémoire. Mais la mémoire prend l'habitude de l'interprétation ancienne, c'est-à-dire de ses fallacieuses causalités... de sorte que l'« expérience intérieure » doit encore supporter les conséquences de toutes les anciennes et fausses fictions causales. (Nietzsche 1977, 15 [90], 215-6)

Il s'agit ici, pour Nietzsche, de faire une sorte de liste des inversions opérées par la conscience et des « facultés » qui y concourent : les plus connues sont sans doute l'inversion du rêve et, d'une manière qui nous semble encore quelque peu confuse, celle qui constitue la conscience – nous n'allons pas nous attarder ici sur ces discussions. Mais nous trouvons maintenant, et même en tête de la liste, la douleur : ce n'est pas un accident si nous la trouvons ainsi, car elle est, il nous semble le modèle selon lequel Nietzsche pense désormais toutes les autres inversions. Cette conception de la douleur est, il faut le noter, postérieure aux théories des inversions qui sont impliquées dans la question de la conscience en général et dans celle qui porte sur le rêve. Mais alors pourquoi la douleur reçoit-elle cette dignité de se trouver en tête de la liste des

inversions ? C'est un quadruple sens de la douleur qui nous montrera les raisons de cette dignité. La douleur donne à voir, pour Nietzsche, quatre aspects qu'il s'agira maintenant d'exposer : un *sens paradigmatique*, une *direction* ouvertement *critique*, une *indication positive* et une *indication exemplaire*.

1. Si la douleur a un sens paradigmatique, c'est parce qu'elle fournit à Nietzsche le « modèle » même pour penser la séparation de l'action et de l'agent. La douleur constitue pour Nietzsche l'exemple le plus clair de ce qui est l'opposé de l'action ou de la réaction efficace. Car, nous l'avons vu, la douleur est par elle-même une réaction, mais non pas la réaction réelle, non pas la réaction effective qui écartera le danger. L'essence de la réaction qu'est la douleur est de séparer le mal global de la cause prétendument locale et extérieure, qui deviendra, de cette façon, seulement l'annonciatrice du mal global ainsi – illusoirement – nié ou différé. En opérant cette inversion, la douleur sépare en effet le mal global de sa cause ; elle sépare, autrement dit, l'agent qui produit le mal global du résultat de son action. L'expérience de la douleur constitue ainsi le paradigme même selon lequel Nietzsche peut penser la séparation de l'agent et de l'action, qui sera l'un des points essentiels dans sa critique de l'image erronée que nous avons de l'action et dans sa recherche d'une action « véritable » ou efficace. C'est ici que puise ses racines la distinction que Nietzsche fait entre une vie forte et une vie faible, entre une vie active et une vie réactive : la deuxième est toujours caractérisée par cette séparation illusoire de l'agent et de l'action, telle qu'elle est manifeste, par exemple, dans le paragraphe 13 de la Première dissertation de *La généalogie de la morale*, ou le discours du faible – de « l'agneau » – est celui d'affirmer que « *le fort est libre d'être faible* et l'oiseau de proie d'être un agneau ». La douleur est l'exemple concret, l'incarnation même de ce discours qui sépare l'agent de son action et qui prétend que cette séparation est nécessaire. C'est en ce sens paradigmatique que la douleur est un atavisme : elle n'est pas une rémanence toujours – mais à peine – décelable, mais elle est une sorte de « matrice » pour penser l'inversion, un exemple concret et incarné de celle-ci, et qui est toujours et partout à l'œuvre. C'est dans ce sens que l'« histoire universelle » – avec un syntagme

que Nietzsche aime utiliser – pourrait bien être l'histoire d'une longue douleur. La tâche de Nietzsche sera donc de critiquer cette séparation entre l'agent et l'action pour essayer de découvrir, par-delà cette séparation, une notion d'action qui ne soit pas minée de l'intérieur par le caractère illusoire que cette séparation apporte nécessairement.

2. La direction ouvertement critique de la douleur pousse en même temps Nietzsche à isoler comme adversaires théoriques toutes les positions qui prennent la douleur « au sérieux », toutes les positions qui feront de la douleur un « moteur », une cause. Il s'agit, bien entendu, de toutes les sortes de pessimismes :

« La somme du déplaisir l'emporte sur celle du plaisir : par conséquent le non-être du monde serait mieux que son être » semblable bavardage se nomme aujourd'hui pessimisme (...) Plaisir et déplaisir sont marginaux, non pas des causes.

Je méprise ce pessimisme de la sensibilité : il est lui-même le signe du profond appauvrissement de la vie. Je n'admettrais jamais qu'un maigre singe tel que Hartmann parle de son « pessimisme philosophique ». (Nietzsche 1976, 11 [61], 229-30)

Ou bien, dans un fragment où il s'agit du « profond manque de lucidité chez Schopenhauer » :

si le bonheur est la finalité de l'action, l'*insatisfaction* doit précéder l'action : falsification pessimiste des faits. Le *déplaisir* comme raison d'agir. (Nietzsche 1977, 22 [17], 333)

La douleur – tout comme le plaisir – n'est pas une cause d'action, ce n'est pas elle qui suscite la véritable réaction. Toute conception qui verra la douleur comme cause deviendra l'adversaire de Nietzsche. Ce qui signifie, en revanche, que la source de toute action devra être cherchée ailleurs.

3. Mais nous pouvons aussi trouver une indication positive de la douleur, il y a un type de douleur qui ne suit pas le modèle habituel de celle-ci et qui constitue peut-être, en tant que telle, une indication constructive pour la recherche de cette source véritable de l'action. Nous citons l'aphorisme 316 de *Gai savoir* :

*Hommes prophétiques.* – Vous ne sentez nullement que les hommes prophétiques sont sujets à des grandes souffrances : vous croyez simplement qu'ils ont reçu un beau « don » et aimeriez sans doute le posséder vous-mêmes – mais je m'exprimerai ici en parabole. Combien les animaux ne doivent-ils pas souffrir de l'atmosphère et des nuages chargés d'électricité ! Nous voyons que certaines espèces ont une faculté prophétique, tels que les singes. (...) Nous ne doutons pas même que chez eux – les prophètes ce sont leurs *douleurs* ! Quand une forte électricité positive, sous l'influence d'un nuage qui approche sans même être visible avant longtemps, brusquement se retourne en électricité négative et qu'une altération de l'atmosphère se prépare, les animaux se comportent comme à l'approche d'un ennemi et se disposent à la défense ou à la fuite : le plus souvent ils se terrent – c'est qu'ils comprennent le mauvais temps non pas en tant que tel, mais en tant que l'ennemi dont ils *sentent* déjà la main. (Nietzsche 1985 a, § 316, 213)

Il s'agit, bien entendu, d'une parabole, et il ne faut pas lui prêter plus d'importance ou de pertinence qu'elle n'en a. Pourtant, il faut noter qu'ici aussi l'exemple n'est pas arbitrairement choisi. Car à la même page de *La généalogie de la morale* qui décrivait le discours de faibles comme séparation de l'action et de l'agent, Nietzsche nous dit que ce discours n'est qu'une manière de transformer en réaction un « état de fait douloureux (*herbe Tatbestand*), cette sagesse élémentaire dont sont doués même les insectes (qui font les morts, pour ne rien faire 'de trop', en cas de grand danger) » (Nietzsche 1985 b, Première dissertation, § 13, 46). Malgré ce que nous fait croire la traduction, la douleur n'y est pas nommée – cet état « douloureux », de ne pas être assez fort pour ce qui se présente, est en effet un « dur état des choses » ou une « rude réalité ». Peu importe. Mais il faut noter que, dans notre aphorisme, ce même exemple des animaux qui se terrent semble nous indiquer un autre type de douleur : ce n'est pas la douleur qui minimise ou nie un mal global présent en le localisant et en le donnant ainsi comme à venir, c'est au contraire un mal global qui est déjà ressenti comme tel, même si sa cause n'est pas encore là. Il y a donc peut-être un sens prophétique de la douleur, une douleur qui n'opère pas l'inversion dont la douleur que nous avons analysée jusqu'ici est responsable. Ce type particulier de douleur semble même opérer une inversion opposée à celle-là, dans la mesure où elle ressent déjà un mal



dont la cause n'est pas encore arrivée. La question qu'il faudrait alors se poser est la suivante : ce type particulier de douleur a-t-il une relation plus étroite et plus propre avec la source véritable de la réaction ? Constitue-t-il un élément de la réaction véritable, contraire à la réaction illusoire que la douleur nous a montrée jusqu'ici ? Ou, autrement dit, y a-t-il une relation entre l'élément prophétique de cette douleur spéciale et la réaction réelle, entre la prophétie et la source de toute action ? Voici des questions dont nous ne pouvons que tracer à peine le contour.

4. Enfin, nous avons déjà annoncé un quatrième aspect de la douleur, celui qui relève d'une indication exemplaire. Et l'exemplaire, chez Nietzsche, c'est l'élément grec : entre ce que Nietzsche doit chercher – la véritable source de la réaction, le sens prophétique qu'y est peut-être impliqué – et ce qu'il est obligé de critiquer – la séparation de l'agent et de l'action, le pessimisme –, entre le versant constructif de la philosophie de Nietzsche et son versant critique donc il y a toujours l'exemplarité des Grecs, toujours au milieu, toujours difficile à placer et à maîtriser, toujours facile à méprendre. Nous ne prétendons, ici non plus, faire le point sur cette question. Nous voudrions seulement indiquer que, si la douleur est, comme nous l'avons vu, une « matrice » pour la compréhension de la phénoménalité de la vie *intérieure*, alors les Grecs nous révèlent un « sens *externe* de la douleur ». L'expression appartient à Gilles Deleuze (Deleuze 1962, 148-9), auquel nous l'empruntons ici telle quelle. Les Grecs ont réussi, par leur polythéisme, à donner un sens externe à cette douleur toute interne que nous avons explicitée ici :

« Tout mal se justifie, dont le spectacle édifie un dieu »... Qu'elle était au fond le sens de la guerre de Troie et d'autres semblables horreurs tragiques ? Point de doute : c'étaient des jeux pour réjouir les dieux. (Nietzsche 1985 b, Deuxième dissertation, § 7, 74)

Dans le même livre, quelques paragraphes plus loin, Nietzsche nous présentera les dieux grecs comme ayant pris sur eux la faute et non pas la punition. Nous les voyons maintenant prendre sur eux la douleur aussi, en se la donnant comme

spectacle qui édifie, et non pas en la projetant ou en la re-projetant à l'intérieur des individus.

Notre discussion sur la douleur devra pourtant s'arrêter ici. Elle doit se contenter d'avoir marqué le passage, chez Nietzsche, d'une conception de la douleur comme conflit d'évaluations ou bien comme évaluation du dégât global subi lors d'une blessure à une autre conception de la douleur qui la présente comme réaction localisatrice à une commotion, c'est-à-dire comme inversion ou réaction illusoire à un danger toujours différé par cette réaction même. Ce qui signifie, en même temps, que cette discussion sur la douleur ne pourrait plus avancer sans avoir répondu à la question que nous avons laissée ici en suspense, celle qui concerne la source de l'action ou de la réaction véritable. Il s'agit d'une problématique que nous ne pouvons pas aborder ici mais qui, il nous semble, devra tirer une partie de sa substance des indications que la discussion de la douleur nous a laissé entrevoir. Elle devra donc expliciter, d'un côté, l'affinité que nous avons frôlée entre le voir et l'agir ou le réagir. Et, d'un autre côté, elle devra englober, en tant que moment de son développement ou en tant qu'élément constitutif, l'indication prophétique de la douleur que nous avons esquissée plus haut. Il s'agirait, pourtant, dans cette discussion, d'une véritable théorie de l'action nietzschéenne à mettre en lumière, et non plus de l'analyse ponctuelle d'un point étroitement circonscris, comme c'était ici le cas avec la douleur.

## NOTES

<sup>1</sup> « *Besoin*. – Le besoin passe pour être la cause de ce qui se forme : en vérité, il n'est souvent que l'effet de ce qui s'est formé » (Nietzsche 1985 a, § 205, 173).

<sup>2</sup> C'est l'aphorisme 354 de *Gai savoir* qui nous explique le caractère inconscient de ce type de représentation : « Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même 'agir' dans tous les sens du terme : tout ceci cependant n'aurait nullement besoin d'entrer dans notre conscience' (comme on dit de façon imagée). La vie tout entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion – y compris notre vie pensante, sensible, voulante – si malsonnant

que puisse être ceci aux oreilles d'un ancien philosophe » (Nietzsche 1985 a, § 354, 252). Cette représentation ou ce « penser » est bien un « aspect » de l'être triparti de la volonté de puissance, en tant qu'elle est formé de – ou en tant qu'elle est – sentir, vouloir, penser. Nous n'entrons pas dans la discussion de ce caractère triparti de la volonté de puissance, qui a d'ailleurs été bien traité dans plusieurs travaux d'exégèse (Franck 1998, 208-222 ; Montebello 2011, 75-109).

<sup>3</sup> Nous n'allons pas nous attarder ici sur cet aspect, qui est d'ailleurs très connu, de la pensée nietzschéenne (au moins) d'après l'*Aurore*. Pour un traitement clair et informé de cette question et des influences subies par Nietzsche pour arriver à la formuler, nous nous contentons de renvoyer ici à Müller-Lauter 1998.

<sup>4</sup> Cette gêne ou cet obstacle dont le plaisir a besoin n'est pas, à proprement parler, une douleur. C'est pour cela que Nietzsche l'appelle déplaisir (*Unlust*) et non pas douleur (*Schmerz*). Pourtant, la nature de la distinction entre déplaisir et douleur, Nietzsche ne l'explique pas.

<sup>5</sup> Voir, par exemple, Nietzsche 1985 a, § 354, 254. Si, en revanche, le plaisir n'est pas une maladie, comme nous l'avons déjà annoncé, c'est probablement parce qu'il participe à cette source des mouvements : il les accompagne sans en être lui-même la cause, mais, qui plus est – et c'est ici que réside sa différence de niveau par rapport à la douleur –, il ne se constitue pas comme une *réaction parallèle* à cette réaction globale du corps – tel sera le cas, nous le verrons, pour la douleur.

<sup>6</sup> Nous avons fait ici, en suivant Nietzsche, un usage assez fréquent de la notion de centre nerveux, de système nerveux etc. Il faudrait pourtant noter qu'il s'agit, pour Nietzsche, d'une manière économique d'expression, et non pas d'un quelconque mécanisme retrouvé, car un beau et important fragment nous met en garde contre de tels simplifications hâtives : « L'appareil neuro-cérébral' n'a pas été construit avec cette 'divine' subtilité dans la seule intention de produire la pensée, la sensation, la volonté. Il me semble tout au contraire, que justement pour produire le penser, le sentir et le vouloir, il n'est nul besoin d'un 'appareil', mais que ces phénomènes, et eux seuls, sont 'la chose même' » (Nietzsche 1982 c, 37 [4], 311).

## RÉFÉRENCES

Bergson, Henri. 1997. *Matière et mémoire*, 5e éd. Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige ».

Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, coll. « Quadrige ».

Franck, Didier. 1998. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris : Presses Universitaires de France.

Montebello, Pierre. 2001. *Nietzsche. La volonté de puissance*. Paris : Presses Universitaires de France.

Müller-Lauter, Wolfgang. 1998. « L'organisme comme lutte intérieure ». In *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, trad. fr. Jeanne Champeux. Paris : Éd. Allia.

Nietzsche, Friedrich. 1976. « Fragments posthumes (automne 1887-mars 1888). » Traduit par Pierre Klossowski. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XIII. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1977. « Fragments posthumes (début 1888-début janvier 1889). » Traduit par Jean-Claude Hémery. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XIV. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1978. « Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887). » Traduit par Julien Hervier. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XII. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982 a. « Fragments posthumes (été 1881-été 1882). » Traduit par Pierre Klossowski, édition revue, corrigée et augmentée par Marc Buhot de Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. V. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982 b. « Fragments posthumes (printemps-automne 1884). » Traduit par Jean Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. X. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1982 c. « Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885). » Traduit par Michel Haar et Marc Buhot de Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. XI. Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1985 a. *Le gai savoir*. Traduit par Pierre Klossowski, éd. revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1985 b. *La généalogie de la morale*. Traduit par Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien. Paris : Gallimard, coll. « Folio ».

Nietzsche, Friedrich. 1997. « Fragments posthumes (été 1882-printemps 1884). » Traduit par Anne-Sophie Astrup et Marc

Buhot de Launay. In *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, t. IX. Paris : Gallimard.

**Ciprian Jeler**, docteur en philosophie de l'Université « Al. I. Cuza », Iasi, et « Charles de Gaulle » – Lille 3 (2009), est à présent chercheur associé à la Faculté de philosophie de l'Université « Al. I. Cuza », Iasi. Intérêts de recherche : philosophie de la biologie, philosophie de l'action, philosophie française du XXe siècle.

Address:

Ciprian Jeler

PhD Researcher

Department of Philosophy

Al. I. Cuza University of Iasi

Bd. Carol I, no. 11

700506 Iasi, Romania

Tel: (+) 40 232 201284

Email: ciprianjeler@yahoo.com