

DELEUZE ET GUATTARI, *KAFKA, POUR UNE LITTÉRATURE MINEURE*.
KAFKA AU CARREFOUR DU DÉSIR ET DE LA LOI

Rony Klein

Klincksieck | « Études Germaniques »

2014/1 n° 273 | pages 133 à 150

ISSN 0014-2115

ISBN 9782252039229

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-germaniques-2014-1-page-133.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Klincksieck.

© Klincksieck. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DÉBAT

Rony KLEIN*

Deleuze et Guattari, Kafka, pour une littérature mineure Kafka au carrefour du désir et de la Loi

In their book Kafka – Towards a Minor Literature (1975), Gilles Deleuze and Felix Guattari propose a new interpretation of Kafka. Instead of being the writer of the absent transcendence, of Law and guilt, Kafka is considered as the writer of desire. The Trial especially is read as the story of a man running after his desire, going from a room to another in a horizontal and immanent space, ignoring the vertical axis of transcendent Law. In this article, Rony Klein points out that this reading is following in fact the Apostle Paul's dialectics of sin (desire) and Law, as developed in his Epistle to the Romans. Though Deleuze and Guattari negate the theological presuppositions of the Apostle, they nevertheless use the same categories of desire and Law. Whereas the Apostle seeks to suppress the dialectics of sin (desire) and Law by Love of Christ, Deleuze and Guattari separate Law from desire in order to suppress Law "from below", leaving man to the sole law of desire. Their secular thought is thus governed by the same Law as that of Saint Paul, even if he unites desire and Law whereas they separate them. In the Jewish biblical tradition, they could have found a solution where Law does not oppress desire, but encourages it, as in the case of God's commandment to Adam to eat from all of the trees in the Garden, except one tree, the Tree of Knowledge.

Mit *Kafka. Für eine kleine Literatur* (1975) von Gilles Deleuze und Félix Guattari liegt eine neuartige Kafka-Interpretation vor. Hier wird Kafka nicht mehr als der Schriftsteller der fehlenden Transzendenz, des Gesetzes und der Schuld betrachtet, sondern als der Schriftsteller des Begehrens. Den *Prozess* insbesondere interpretieren die Autoren als die Geschichte eines Mannes, der seinem Begehren folgt und in einem waagerechten, immanenten Raum von einem Zimmer ins andere rennt, und dabei die senkrechte Achse des transzendentalen Gesetzes ignoriert. Rony Klein streicht in diesem Aufsatz heraus, was diese Lektüre der Dialektik der Sünde (Lust) und Gesetz des Apostels Paulus im *Römerbrief* schuldet. Bei aller Ablehnung der theologischen Voraussetzungen des Paulus nehmen Deleuze und Guattari dessen Begriffe Lust (Begehren) und Gesetz wieder auf. Während aber der Apostel Paulus nach einer Aufhebung dieser Dialektik durch die Liebe zu Christus strebt, trennen Deleuze und Guattari Begehren und Gesetz, um das Gesetz « von unten her » aufzuheben, und vertrauen den Menschen nun dem Gesetz seines Begehrens an. Dieser säkularisierte Gedanke untersteht demselben Gesetz wie dem des Paulus, auch wenn dieser Sünde und Gesetz zusammen bringt, während Deleuze und Guattari sie voneinander trennen. In der jüdischen biblischen

* Rony KLEIN est Professeur à l'Université Hébraïque de Jérusalem, 76, rue Dizengoff, IL-64332 TEL AVIV, Israël; *courriel* : ronyk721@gmail.com.

Tradition hätten sie eine Lösung finden können, in der das Gesetz das Begehren nicht etwa unterdrückt, sondern geradezu befördert, wie man am Beispiel des göttlichen Gebots sieht, in dem Gott Adam auffordert, von allen Bäumen des Gartens zu essen, außer von einem, dem Baum der Erkenntnis.

Dans leur *Kafka, pour une littérature mineure*, Deleuze et Guattari,¹ après l'aventure de *L'Anti-Œdipe* (1972), présentent des thèses absolument iconoclastes par rapport à l'ensemble de la réception de Kafka, à la fois en France et en Allemagne. A vrai dire, ce livre est un tour de force : partant de la pensée déployée dans le livre de 1972, ils proposent une lecture qui défie la vision classique de Kafka comme romancier de la loi, du Dieu absent, de la culpabilité, vision qui s'était imposée depuis l'interprétation canonique de Max Brod. Leur lecture s'oppose également à l'interprétation courante faisant de Kafka un écrivain d'allégories ou de symboles. Ici, l'ensemble de ces thèses est balayé d'un revers de main :

Les trois thèmes les plus fâcheux dans beaucoup d'interprétations de Kafka, c'est la transcendance de la loi, l'intériorité de la culpabilité, la subjectivité de l'énonciation. Ils sont liés à toutes les stupidités qu'on a écrites sur l'allégorie, la métaphore, le symbolisme de Kafka.²

En deux phrases, toute une littérature kafkaïenne est rejetée comme un tissu de « stupidités ». Certes, ce rejet n'est pas totalement innovateur : le premier pas dans ce sens avait déjà été fait, une quinzaine d'années plus tôt, par Marthe Robert et par Roland Barthes, qui s'en étaient pris au « kafkaïsme ».³ Mais ici DG se détournent de la voie de Marthe Robert, de Barthes et de Blanchot, les maîtres de la génération des années 1960. Il ne s'agit pas uniquement pour DG de rejeter les grands thèmes récurrents de la littérature kafkaïenne du milieu du siècle, comme le Dieu absent, la culpabilité ou la loi. Ils s'inscrivent en faux tout aussi bien contre les grandes lectures des années 1960, celles qui faisaient de Kafka l'écrivain d'un « système

1. Gilles Deleuze et Félix Guattari : *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris : Minuit, 1975 (désormais : « Kafka »). La pagination renvoie à cette édition. Nous nous permettons d'abrégier les noms des auteurs en DG. Précisons encore que nous ne pouvons prendre en compte la totalité de ce livre extrêmement riche, et que nous nous concentrons sur ce que nous considérons comme le noyau conceptuel de l'ouvrage, exposé au chapitre 5, intitulé : « Immanence et désir. »

2. *Ibid.*, p. 82-83.

3. Cf. Marthe Robert : *Kafka*, Paris : Gallimard, 1960 ; Roland Barthes : « La réponse de Kafka » (1960), dans : *Essais critiques*, Paris : Seuil, 1964. Barthes, s'inspirant de Robert, écrit : « La vérité de Kafka, ce n'est pas le monde de Kafka (adieu au kafkaïsme), ce sont les signes de ce monde » (p. 145). Par ce déplacement, Barthes renvoie à l'idéologie l'ensemble des interprétations précédentes de Kafka, de Max Brod à Albert Camus, qui lisaient Kafka à la lumière de certains présupposés religieux, théologiques ou métaphysiques. Il se peut que la lecture de Kafka par Walter Benjamin excède ce cadre, mais il est vraisemblable que Barthes n'en ait rien su.

d'allusions », l'apôtre de l'interprétation infinie, ou l'arpenteur d'une bibliothèque universelle.⁴ Le projet de DG consiste plutôt d'une part à démonter les thèmes classiques du kafkaïsme à l'aide des textes de Kafka eux-mêmes, et d'autre part à proposer une interprétation alternative, qui se refuse d'ailleurs, nous le verrons, à être appelée « interprétation ». Ces deux pans, le pan « négatif » et le pan « positif », sont bien entendu intimement liés : le démontage des thèmes kafkaïens traditionnels se fait au nom d'une nouvelle lecture de Kafka, qui propose une thèse totalement inédite et iconoclaste. C'est dire que le projet de DG est ambitieux. Que, à partir des prémisses de *L'Anti-Œdipe*, en apparence si éloignées de l'auteur du *Procès*, ils aient réussi à offrir une lecture rigoureuse de Kafka, voilà sans doute qui ne manque pas d'étonner.

Comme nous l'avons signalé, nous nous en tenons aux grandes thèses du cinquième chapitre. L'enjeu est ici le démontage des thèmes classiques du kafkaïsme, comme l'expose le commencement même du chapitre :

La théologie négative ou de l'absence, la transcendance de la loi, l'a priori de la culpabilité sont des thèmes courants dans beaucoup d'interprétations de Kafka.⁵

Ainsi, les deux auteurs vont d'abord procéder au « démontage » de ces « thèmes ». Ces termes ont ici chacun son importance. Le mot « démontage » doit être pris au sens propre : DG considèrent l'ensemble de l'œuvre de Kafka comme une « machine d'écriture »,⁶ qui fonctionne en tout comme une machine, avec ses « rouages », ses « agencements », et des « machines abstraites » au sein même de cette grande machine d'écriture. Nous verrons que Kafka lui-même, selon DG, passerait son temps à démonter les mécanismes d'une machine. Or, si les « thèmes » classiques de la littérature kafkaïenne doivent être démontés, s'ils sont impropres à dire ce qui fait la spécificité de Kafka, c'est surtout parce qu'on les présente en général comme des thèmes séparés et indépendants, en occultant ainsi l'aspect fonctionnel de chacun d'entre eux, pris qu'il est dans une grande machine qui l'englobe.

Ainsi, si les « thèmes courants » de la littérature kafkaïenne manquent leur objet, cela est dû d'abord à ce que la littérature de Kafka n'est pas une littérature à « thèmes », où un certain nombre de « thèmes » viendraient se juxtaposer. Par exemple : la loi, la culpabilité, le Dieu absent, l'individu contre la bureaucratie, etc. DG montrent bien

4. Cf. Marthe Robert : *L'Ancien et le Nouveau. De Don Quichotte à Kafka*, Paris : Payot, 1963 ; Maurice Blanchot : « Le pont de bois » (1964), dans : *L'Entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969.

5. *Kafka* (n. 1), p. 79.

6. *Kafka* (n. 1), p. 52.

que tout se tient chez Kafka et qu'on ne saurait aborder ses thèmes indépendamment les uns des autres, parce qu'ils font tous partie d'un ensemble qu'ils nomment « machine d'écriture » et dont les thèmes sont partie intégrante. À partir de là, il s'agit de comprendre leur « fonctionnement » dans la machine.⁷ Le premier défaut des interprétations traditionnelles est de ne pas avoir suffisamment pris en compte cet aspect « global » de la machine d'écriture kafkaïenne, partagée, au dire des auteurs, entre trois « composantes » : les lettres, les nouvelles et les romans.⁸ Ce défaut est à la source de l'ensemble des malentendus autour de Kafka, dans la mesure où l'on a pris au premier degré ce qui était l'objet d'un démontage, d'une mise en question méthodique de la part de Kafka.⁹ Dans le cinquième chapitre, DG se fondent surtout sur *Le Procès* afin d'illustrer leur thèse, précisément parce que ce roman est au cœur des malentendus qui entourent Kafka. Comment se présente à leurs yeux cette œuvre dont on sait à quel point elle fut l'emblème de toute une époque ?

Pour répondre à cette question, il faut commencer par « démonter » les thèmes classiques, en ayant sans cesse à l'esprit les relations qui les rattachent les uns aux autres. Encore une fois, il ne s'agit pas de dire que ces thèmes « n'existent pas » chez Kafka, puisque DG concèdent que « tous ces thèmes sont bien présents dans *Le Procès* ». Mais c'est pour ajouter immédiatement que « c'est eux qui font l'objet d'un démontage minutieux, et même d'une démolition, à travers la longue expérimentation de K. »¹⁰ Que dit, en effet, la *doxa* sur la culpabilité et la loi transcendante chez Kafka ? Que Kafka nous présente l'homme face à une loi qui lui est inaccessible et inconnaissable. Cette loi semble provenir des sphères « supérieures », Tribunal suprême ou Château. C'est ce qu'on appelle généralement la « loi transcendante », pour dire que la loi a son origine dans un lieu de hauteur, bien au-delà de l'existence quotidienne de l'homme sur cette terre. On sait ce que cette représentation doit à la tradition religieuse juive puis chrétienne, qui font de la loi l'émanation d'un Dieu législateur. Kant a laïcisé cette conception de la loi, mais sans en changer la structure intime : chez lui, la loi est l'émanation de la raison, qui dicte à l'homme son devoir. Or, face à cette loi, l'homme se sent coupable en raison du fait qu'il se

7. « Il est absolument vain de recenser un thème chez un écrivain si l'on ne se demande pas quelle est son importance exacte dans l'œuvre, c'est-à-dire exactement comment il fonctionne (et non pas son « sens »). » (p. 83)

8. Voir *Kafka* (n. 1), p. 52.

9. Encore une fois, il faut reconnaître à Marthe Robert le mérite d'avoir la première fois souligné ce trait de la littérature de Kafka, consistant à mettre en question les symboles de la langue courante. Ainsi, contrairement à l'idée répandue selon laquelle Kafka serait l'écrivain des symboles, elle affirme que Kafka est l'écrivain qui détruit la compréhension que nous avons en général des symboles les plus éculés, comme celui de la justice, par exemple. Cf. Marthe Robert : *Kafka* (n. 3), chapitre intitulé « Les allusions » (p. 101-128).

10. *Kafka* (n. 1), p. 82.

sent toujours en faute par rapport à elle. Il aurait commis une faute quelconque, sans qu'il sache très bien laquelle. L'aventure de Joseph K. dans *Le Procès* serait cette recherche de la faute à travers la poursuite d'un Tribunal fantomatique, figure du Dieu absent, qui se refuse obstinément à lui faire connaître cette faute, avant de l'exécuter sans autre forme d'explication.

Cette interprétation courante du *Procès* est devenue si banale qu'on a fini par oublier de la mettre en question. Or, elle procède davantage par approximations très grossières que par l'opération d'une véritable lecture du texte kafkaïen. Elle reflète plutôt les modes intellectuelles du temps que ce texte lui-même. À lire plus attentivement *Le Procès*, DG montrent bien que la *doxa* n'est qu'une falsification du mouvement d'écriture le plus rigoureux de Kafka, et parfois de propositions explicites que l'on trouve dans le roman. Si l'on commence par ces dernières, DG citent une phrase du roman qui nie toute pertinence à l'idée de culpabilité :

Il était surtout nécessaire, s'il voulait parvenir au but, d'éliminer *a priori* toute idée de culpabilité. Il n'y avait pas de délit, le procès n'était pas autre chose qu'une grande affaire comme il en avait traité avantageusement pour la banque, une affaire à propos de laquelle, comme de règle, divers dangers se présentaient auxquels il fallait parer.¹¹

Reste que cette citation, bien qu'elle ait le mérite de mettre les choses au point concernant le prétendu « sentiment de culpabilité » de Joseph K., pêche par le même défaut que toutes les citations extraites de leur contexte et des thèmes qu'on isole. DG visent plutôt à montrer que c'est *Le Procès* dans son ensemble qui n'obéit pas à la logique de la culpabilité et de la loi qu'on lui attribue généralement. Au contraire, le roman ne fait que démontrer cette logique, puisque Joseph K. ne cesse de répéter qu'il est parfaitement innocent, et qu'il ne trouve jamais cette loi secrète qui le punit. Mais au-delà même de cette dénégation, la question de la culpabilité se rapporte pour DG à deux autres enjeux. D'un côté, la culpabilité renvoie à l'intériorité d'une âme qui se sent coupable. Or, DG nient toute idée d'intériorité, de « vie intérieure ». À l'encontre de la tradition chrétienne, qui

11. Cité dans : *Kafka* (n. 1), p. 82, note. La traduction citée est celle de Vialatte. (« Vor allem war es, wenn etwas erreicht werden sollte, notwendig, jeden Gedanken an eine mögliche Schuld von vornherein abzulehnen. Es gab keine Schuld. Der Prozess war nichts anderes als ein großes Geschäft, wie er es oft mit Vorteil für die Bank abgeschlossen hatte, ein Geschäft, innerhalb dessen, wie das die Regel war, verschiedene Gefahren lauerten, die eben abgewehrt werden mussten. » Franz Kafka : *Der Prozess*, hrsg. von Max Brod, Frankfurt a. M. : S. Fischer Verlag, 1965, p. 152-153.) Selon DG, la culpabilité ne constitue jamais une « tonalité affective » chez Kafka, ni dans les lettres, ni dans les nouvelles, ni dans les romans (Cf. p. 83-84). Notons qu'en allemand, le mot de « *Schuld* » (culpabilité) est répété, ce qui n'est pas le cas dans la traduction de Vialatte, qui traduit par « délit » la seconde fois.

pose l'existence d'une substance intérieure nommée « âme », ils affirment, à la suite de Spinoza, un monde entièrement déployé comme une « extériorité ». Résolument matérialistes, ils considèrent que les idées, comme les corps, se déploient dans l'espace, dans le monde extérieur. D'un autre côté, la culpabilité renvoie à la sanction d'une loi transcendante : c'est la loi qui nous déclare coupables. En d'autres termes, il faut en venir à l'enjeu dominant de la lecture de DG, celui que représente la loi.

Il s'agit s'attaquer la *doxa* en son point décisif : la postulation de l'existence d'une loi transcendante. Pour ce faire, il s'agit d'abord de ne pas chercher la loi là où elle n'est pas, à savoir en haut. C'est par une extrapolation abusive, affirment DG, qu'on a fait de Kafka l'écrivain de la loi transcendante. En effet, à le lire, on voit que la loi est chez lui non pas en haut, mais à côté. Dans la pièce d'à côté, comme dans le premier chapitre du *Procès*, ou dans le bureau contigu. L'espace de Kafka n'est pas axé selon le haut et le bas ; il s'agit plutôt d'un espace résolument horizontal, où tout se déroule dans un champ bâti comme un labyrinthe, un rhizome, avec des bureaux à l'infini, des couloirs qui mènent de l'un à l'autre, et des portes d'entrée et de sortie situées parfois à des lieux inattendus. Il est vain de chercher une transcendance chez Kafka alors qu'il ne fait que dessiner un espace immanent, à même la terre. En ce sens, DG soutiennent l'intuition des interprétations politiques de Kafka, qui y voient le romancier de la bureaucratie, par exemple, ou des grands procès.¹² Toutefois, aux yeux de DG, ces interprétations manquent elles aussi un point essentiel chez Kafka : l'idée de machine. Cette idée permet de démontrer le plus rigoureusement possible la notion de transcendance.

L'idée de « machine » gouverne l'ensemble du livre de DG. Elle avait été élaborée dans *L'Anti-Edipe*, qui parlait du désir en termes de « machines désirantes ».¹³ Le désir était pensé là à travers le fonctionnement de machines : certaines machines – les machines sources – émettaient des flux, de l'énergie, et d'autres – les machines organes – coupaient ces flux. Dans le *Kafka*, la machine est d'abord pensée comme la « machine d'écriture » de Kafka, et l'ensemble du *Procès* fonctionne aussi comme une machine. DG décomposent la machine d'écriture de Kafka en « trois rouages principaux » : « lettres-nouvelles-romans ».¹⁴ En quoi l'écriture de Kafka est-elle une machine ? En ce qu'elle « a cette double fonction : transcrire en agencements,

12. Cf. *Kafka* (n. 1), p. 84.

13. On se reportera surtout au premier chapitre de ce livre, intitulé : « les machines désirantes ». Nous reviendrons à l'idée du désir plus loin, car dans le *Kafka*, contrairement à ce qu'ils font dans *L'Anti-Edipe*, DG pensent séparément la « machine » et le « désir ».

14. *Kafka* (n. 1), p. 83.

démonter les agencements. »¹⁵ DG distinguent, au sein de la machine, trois « instances en quelque sorte emboîtées les unes dans les autres » : « les indices machiniques, les machines abstraites, les agencements de machine. »¹⁶ Cette distinction leur permet de démonter les lectures traditionnelles de Kafka, et de monter leur propre machine d'écriture kafkaïenne. Les indices machiniques sont associés aux nouvelles, qui présentent souvent des animaux. Les indices machiniques ne font qu'annoncer un agencement, mais celui-ci n'est pas encore dégagé pour lui-même, « parce qu'on en saisit seulement les pièces qui le composent sans même savoir comment elles le composent. »¹⁷ Mais l'opposition véritable, qui révèle bon nombre de malentendus sur Kafka, se joue entre « machine abstraite » et « agencement de machine ». La machine abstraite est précisément la machine qui s'est enrayée, une machine qui ne fonctionne plus. Elle est ossifiée, rouillée. Or, la loi transcendante est une telle machine abstraite, qui ne fonctionne jamais concrètement. DG notent que Kafka publie ses textes sur la loi transcendante dans des nouvelles courtes. Ils en tirent la conclusion que la loi chez Kafka est à entendre comme machine abstraite, détachée de l'ensemble. Mais, pour comprendre les romans de Kafka, et surtout *Le Procès*, il faut saisir comment la machine fonctionne concrètement, par agencements, et la manière dont tout se lie dans un ensemble.

Cet ensemble, ils l'appellent « un processus » : « l'ensemble de l'opération s'appelle un processus, justement interminable. »¹⁸ Ils notent que Joseph K. parle, lors du premier interrogatoire, d'un processus, ou d'une « procédure ». Cette procédure n'est pas cantonnée au champ social, elle est mouvement généralisé des hommes et des objets. En effet, il s'agit d'éprouver la vitesse de la machine d'écriture romanesque de Kafka, qui se trouve prise dans un mouvement qui la dépasse, mouvement de prolifération des personnages, de séries d'objets (les tableaux du peintre Titorelli, par exemple), et de blocs. *Le Procès* est un mouvement, « mouvement virtuel infini ». Reste que ce mouvement, tel que nous l'avons décrit jusqu'ici, semble abstrait : qu'est ce qui le meut ? Où se dirige-t-il et pour quelle raison ?

La seconde partie du cinquième chapitre va nous donner la réponse à ces questions en dévoilant la thèse sans doute la plus forte du livre, qui est posée de manière quelque peu brutale :

*Là où l'on croyait qu'il y avait loi, il y a en fait désir et seulement désir. La justice est désir, et non pas loi.*¹⁹

15. *Kafka* (n. 1), p. 86.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Kafka* (n. 1), p. 89.

19. *Kafka* (n. 1), p. 90.

Cette thèse gouverne la fin du chapitre, et donne même d'une certaine façon la clé du livre dans son ensemble, voire de l'œuvre entière. Par cette thèse, les auteurs expliquent en quoi tout le monde est fonctionnaire de la justice, le rôle joué pour Kafka par les personnages féminins du *Procès*, des jeunes filles comme Léni aux petites filles de l'immeuble du peintre, ainsi que certaines indications érotiques du roman, comme par exemple le fait que « le livre du juge ne contient que des images obscènes. »²⁰ Le désir est partout, aussi bien du côté des accusés que des juges, car il est à l'origine de la recherche de la justice. C'est le désir qui meut le mouvement incessant de Joseph K., lequel suit son désir en se déplaçant, « en allant de pièce en pièce. »²¹ Au fond, le mouvement du roman ne va nulle part, il est mouvement du désir nomade, sans nul but que de courir à la recherche de lui-même. Car il ne s'agit pas de courir à la recherche de « l'objet » du désir. Suivant les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, spinozistes orthodoxes, le désir n'a pas d'objet :

Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. C'est plutôt le sujet qui manque au désir, ou le désir qui manque de sujet fixe ; il n'y a de sujet fixe que par la répression. Le désir et son objet ne font qu'un, c'est la machine, en tant que machine de machine.²²

C'est dire que le désir est pure force aveugle, vitalité totale, puissance a-subjective. Il est à la fois nature et culture, la production n'étant pas pensée dans une séparation nette d'avec la nature. La question de la naturalité ou de la socialité du désir intéresse moins DG que le fait qu'il soit production, et non acquisition. En effet, dire que le désir est production, qu'il ne fait qu'un avec son objet ou qu'il est une pure force nomade et a-subjective, c'est donner congé à la conception classique du désir qui, de Platon à Schopenhauer et au-delà, a accompagné la philosophie. Cette conception classique considère le désir comme mouvement du sujet vers l'objet, comme « acquisition », et donc comme manque, manque de l'objet que le sujet désire « acquérir ». Or, selon DG, fidèles en cela à la tradition spinoziste et nietzschéenne, le désir n'est pas un manque, il est une positivité, une force purement affirmative qu'ils pensent ici en termes de machine ou de production. Cette idée reviendra dans le *Kafka*, par exemple ici :

Il n'y a pas de désir de pouvoir, c'est le pouvoir qui est désir. Non pas un désir-manque, mais un désir comme plénitude, exercice et fonctionnement : jusqu'à dans ses officiers les plus subalternes.²³

20. *Ibid.*

21. *Kafka* (n. 1), p. 93.

22. *L'Anti-Œdipe*, Paris : Minuit, 1972, p. 34.

23. *Kafka* (n. 1), p. 102.

Ainsi, dans la mesure où il n'y a que du désir, où « tout est désir », on distinguera entre ce qui le pousse en avant, qui est bon, et ce qui est mauvais parce qu'il l'entrave, comme les nombreux personnages du Procès qui mettent des digues entre Joseph et son désir – l'avocat, l'oncle, et tous ceux qui lui font croire à une quelconque culpabilité.²⁴ Dans la galerie des personnages du *Procès*, un seul trouve grâce aux yeux de DG : c'est le peintre Titorelli, « personnage spécial ».²⁵ En effet, le peintre le pousse à une solution originale pour mener son procès, « l'atermoiement illimité ». Or, « toute l'histoire de K., c'est la façon dont il s'enfonce progressivement dans l'atermoiement illimité. »²⁶ L'atermoiement illimité, rompant définitivement avec les images conventionnelles du procès comme machine abstraite de la loi, transcendance génératrice de culpabilité, invite à opérer par petits segments continus, reportant toujours le jugement à plus tard. Ainsi, l'atermoiement illimité procède par petites démarches qui se déplacent toujours dans un espace immanent, d'un bureau à un autre, d'une pièce à une autre, sans postuler en aucune manière l'existence d'une loi transcendante. Tous ces bureaux eux-mêmes sont pétris de désir, ils ne sont que le déploiement infini – infini dans l'espace immanent – du désir dans sa plénitude.

Cette lecture de Kafka comme écrivain du désir, se servant de la loi transcendante afin de la démonter comme « machine abstraite », suscite d'innombrables questions. On pourrait évidemment se demander d'abord si elle ne vise pas à exploiter Kafka dans la logique du désir que les deux auteurs mettent en place pendant ces années. Reste que cette question est celle de toute interprétation forte. Plus essentielle nous semble être la question de la mise en opposition du désir et de la loi, qui constitue le noyau théorique du cinquième chapitre de l'ouvrage. Cette opposition avait déjà été amorcée dans *L'Anti-Édipe*, comme le montre le passage suivant :

Les trois erreurs sur le désir s'appellent le manque, la loi et le signifiant.
[...] Dès qu'on ressoude le désir à la loi, on ne croit pas si bien dire en rappelant que c'est une chose connue de tout temps, qu'il n'y a pas de

24. Notons que cette conception du désir comme force et des deux types du désir se trouve chez Deleuze dès 1962, dans son *Nietzsche et la philosophie* (Paris : PUF, 1962), qui parle alors dans les termes nietzschéens de la « volonté de puissance ». Ainsi, par exemple, « Volonté de puissance ne veut pas dire que la volonté veuille la puissance. Volonté de puissance n'implique aucun anthropomorphisme, ni dans son origine, ni dans sa signification, ni dans son essence. Volonté de puissance doit s'interpréter tout autrement : la puissance est ce qui veut dans la volonté [...]. C'est ainsi que la volonté de puissance est essentiellement créatrice et donatrice : elle n'aspire pas, elle ne cherche pas, elle ne désire pas, surtout elle ne désire pas la puissance. Elle donne » (p. 96, 97). Sur les deux types de volonté, nommés là « actif » et « réactif », voir le chapitre II de l'ouvrage, intitulé précisément « actif et réactif » (p. 44).

25. *Kafka* (n. 1), p. 94.

26. *Ibid.*

désir sans loi, on recommence en effet l'éternelle opération d'éternelle répression, qui ferme sur l'inconscient le cercle de l'interdit et de la transgression, messe blanche et messe noire ; mais le signe du désir n'est jamais signe de la loi, il est signe de puissance [...].²⁷

Dans ce passage, DG s'inscrivent en faux contre « l'éternelle opération » consistant à « ressouder le désir à la loi ». Ce rejet vise en premier lieu Lacan, dont la théorie du désir structuré par la loi avait été formulée au cours des années précédentes, et dont on sait l'emprise qu'il exerçait alors dans le paysage intellectuel français. Lacan est en effet celui qui a fortement répété que le désir était une certaine dialectique entre la jouissance et la loi.²⁸ Mais derrière Lacan, nous voudrions soutenir que se tient le spectre de l'apôtre Paul. Paul jamais cité dans les livres de Deleuze ou de Guattari, et pourtant omniprésent dans leurs analyses. En effet, c'est bien avec lui qu'ils entendent régler leurs comptes à travers Kafka. Ne reconnaît-on pas sans peine, à travers l'allusion à la « soudure » entre le désir et la Loi, la dialectique paulinienne du désir et de la loi ? Et Paul n'est-il pas celui qui a mené « l'opération » dont parlent DG ici pour la première fois, en « soudant » une fois pour toutes le désir à la loi, concevant la loi fondamentalement comme un « interdit » et le désir comme une « transgression » ? Cette opération a été menée dans un passage célèbre de *l'Épître aux Romains*, chapitre 7, auquel il nous faut donc revenir ici. A la suite de quoi, nous pourrions poser cette question à DG : et s'ils restaient malgré eux prisonniers de la dialectique paulinienne ? Et pourquoi cette emprise du paulinisme jusqu'aux penseurs qui s'en veulent les plus éloignés ? Il nous faudra donc ici remonter aux sources les plus anciennes de la pensée moderne, à son refoulé même, afin d'en dévoiler l'impensé.

27. *L'Anti-Œdipe* (n. 22), p. 132. Dans *Présentation de Sacher-Masoch* (Paris : Minuit, 1967), Deleuze avait déjà abordé la question de la loi, en la rapportant à Kant. Il s'agissait alors de distinguer entre la conception classique, d'origine platonicienne, des lois, et la conception moderne de la loi comme loi morale chez Kant. Tandis que chez Platon, les lois se réglaient sur le principe du Bien, chez Kant c'est la loi qui exprimait le Bien.

28. Cette idée est trop souvent présente dans les *Écrits* de Lacan (Paris : Seuil, 1966) pour que nous puissions renvoyer à toutes ses occurrences. La question de la Loi se trouve au cœur du texte « Kant avec Sade » (*Écrits*, p. 765), par exemple. Pour une approche plus systématique de la loi chez Lacan, nous renvoyons à l'ouvrage de Bernard Sichère : *Le Moment lacanien* (Paris : Grasset, 1983), qui met bien en lumière le rôle primordial de la Loi dans la pensée de Lacan, et l'enjeu de cette question dans les débats des années 1970, notamment face à la déferlante de la philosophie du désir élaborée dans *L'Anti-Œdipe*. Il vise à distinguer entre désir et pulsion : « Si ce que Lacan appelle *désir* n'est pas une force nue (cela, c'est la pulsion), c'est qu'il est une certaine dialectique, justement, de la jouissance et de la Loi » (p. 74). Curieusement, Sichère ne relève pas la filiation paulinienne de Lacan, alors que Lacan lui-même se réclame de Paul à plusieurs reprises, notamment dans son séminaire de 1959-1960, (cf. *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986, p. 101).

Commençons par Paul. La dialectique paulinienne se dit ainsi :

Lorsqu'en effet nous étions dans la chair, les passions des péchés que provoque la Loi étaient à l'œuvre dans nos membres afin de porter du fruit pour la mort. Mais à présent, morts à ce qui nous séquestrait, nous avons été dégagés de la Loi en sorte de nous asservir avec un esprit neuf mais non à l'ancienne lettre. Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle péché ? Que non ! Mais je n'ai connu le péché que par la Loi. Je n'aurais pas su la convoitise si la Loi n'avait dit : « tu ne convoiteras pas. » Mais le péché a pris occasion du commandement pour produire en moi toute convoitise, car sans la loi le péché est mort. Moi je vivais sans loi autrefois ; mais quand le commandement est venu, le péché a pris vie. Moi, je suis mort et je me suis trouvé avec un commandement de vie qui m'a été une mort. En effet le péché a pris occasion du commandement pour me séduire et par lui me tuer. De sorte que la loi est sainte et le commandement juste et bon.²⁹

N'est-ce pas là cette dialectique qui a opéré la « soudure » dont parlent DG entre le désir et la Loi ? Cette dialectique dit en substance : il ne saurait y avoir désir sans Loi, car c'est la Loi comme interdit qui me pousse à désirer ce qui est précisément interdit. En d'autres termes, le désir de transgression est inscrit au cœur du désir. Comme l'exprime Paul : « Je n'ai connu le péché que par la Loi. » Paul pose une relation entre désir et Loi en y introduisant un troisième terme, moyen terme de la relation : le péché. Selon ce processus, au départ il y aurait un désir naturel. Ensuite viendrait la Loi afin d'interdire ce désir prétendument « naturel » à l'homme, comme la convoitise de la femme de son prochain, par exemple. Or Paul nous dit que la Loi a transformé le désir en péché : « je n'ai connu le péché que par la Loi. » Car la connaissance du péché – ce que nous appellerions le sentiment de culpabilité – ne serait donnée à l'homme qu'après avoir pris connaissance de la Loi. De sorte que la conclusion qu'en retire Paul est de « dépasser » la Loi. Cette notion de « dépassement » de la Loi dans l'amour est bien au cœur de l'ambivalence de cette dialectique : car à vouloir dépasser la Loi par le haut, on risque de retomber dans une abolition pure et simple de la Loi « par le bas », dans une innocence du désir d'avant la Loi. Car si la vie avant la Loi était une vie sans péché, qu'est-ce qui nous empêcherait de revenir à cette innocence d'avant la Loi ? Paul dirait sans doute que c'est impossible, ou que c'est aller contre la volonté de Dieu, mais d'autres pourraient

29. *Épître aux Romains*, 7:5-12, dans : *Le Nouveau Testament*, Paris : Gallimard (= Bibliothèque de la Pléiade), 1971, p. 483-84. Notons que Paul, à la suite de la Septante, « traduit » Torah par « Loi ». Ce qui vaut pour bien plus qu'une traduction, comme on sait. Mais cela reste extérieur à notre argument. Ajoutons que désormais, nous suivons l'orthographe de la traduction de la Pléiade, qui écrit « Loi » avec majuscule, alors que DG l'écrivaient avec une minuscule.

être tentés de s'engager sur cette voie. On verra que c'est précisément le chemin de Deleuze et de Guattari.³⁰

La dialectique paulinienne présuppose, derrière la Loi comme interdit, un père d'une grande rigueur, dont la relation envers ses créatures s'exprime par la sévérité. Ainsi, ce père n'hésite pas à les sanctionner et à les punir lorsqu'ils transgressent ses interdits. Certes, on trouverait aisément de nombreux exemples de cette sévérité dans la Bible hébraïque. Il n'empêche que la forme générale de la Loi dans la Bible juive ne cautionne absolument pas – nous le verrons – cette idée de Dieu, tout au contraire. Dieu ordonnant à Adam de manger des fruits du jardin, loin d'incarner un père « sévère », est plein d'amour et d'attention pour sa créature. À la source de ce malentendu chrétien sur la Loi juive se trouve une déformation du caractère divin, censé être un « père fouettard » alors qu'il est, selon l'expression hébraïque, « père matriciant – *Av Rahaman* ». Le père matriciant est un père qui aime ses enfants et qui désire leur bonheur. Toutefois, entre leur désir et le monde, il introduit un écart censé leur rappeler leur finitude, leur dimension de créature. Cet écart, que creuse l'interdit de l'arbre de la connaissance, leur permettra aussi de vivre leur désir sur le mode de la patience.

La dialectique paulinienne, ainsi que ses présupposés théologiques, sont bien connus. On sait aussi l'immense influence qu'elle a exercée sur la pensée et la littérature occidentales. Ce qui est surprenant, c'est qu'au fond, DG retrouvent, sinon l'orientation de Paul, du moins sa dialectique. Certes, leur volonté de dissocier le désir de la Loi vise précisément à se dégager de cette dialectique. Mais leur rejet de la Loi au profit d'un désir immanent, rejet qu'on retrouve au cœur de leur *Kafka*, fait écho au rejet paulinien de la Loi juive comme interdit suscitant le désir pécheur. À la fois chez Paul et chez DG, nous retrouvons la même conception de la Loi qui s'énonce comme un interdit de la forme : tu ne feras pas ceci. La différence entre les deux, c'est que Paul veut dépasser la Loi par le haut, dans l'amour pour Jésus conçu comme le Christ, et que DG entendent abolir purement et simplement la Loi pour revenir à un désir naturel et innocent, d'avant la Loi. Reste que, malgré cette différence, les deux sont tributaires d'une même conception de la Loi : la Loi comme interdit divin qui s'oppose à un désir humain. Selon Paul, cette idée de la Loi aurait sa source dans la Bible juive. Nous voudrions montrer ici qu'il s'agit d'un

30. Une autre convergence possible entre Paul et DG serait la question du « naturalisme ». Le désir est-il naturel chez Paul ? Est-il là avant la Loi ? Le passage cité de l'*Épître aux Romains* laisse entendre que le désir précède la Loi, qu'il existe un moment avant la Loi où le désir ne s'est pas encore connu « pécheur » : « Je vivais sans loi autrefois. » Dans ce cas, DG empruntent le chemin de retour à ce désir « innocent », chemin indiqué par Paul, même si lui-même décide de ne pas l'emprunter. Au-delà de cette divergence dans les options prises, *le schéma de pensée est le même.*

malentendu profond sur la Loi, sur le commandement tel qu'il apparaîtrait dans la Bible juive.³¹ Nous en voulons pour preuve la première apparition de la Loi dans la *Genèse*, alors que Dieu vient de placer Adam dans le Jardin d'Éden :

L'Éternel-Dieu donna un ordre à l'homme, en disant : « Tous les arbres du jardin, tu peux t'en nourrir ; mais l'arbre de la science du bien et du mal, tu n'en mangeras point : car du jour où tu en mangeras, tu dois mourir ! »³²

Ce premier commandement divin est considéré comme extrêmement important par la tradition juive. En effet, il réunit en lui les deux principales formes de la Loi : la forme positive – les commandements du type « tu feras » – et la forme négative – les commandements du type « tu ne feras point ».³³ On voit à travers cette expression générale de la Loi que cette dernière ne doit en aucune façon être considérée comme un interdit, au contraire. Il faut dire en effet que la forme positive, qui est une permission, une autorisation, ou une sorte d'encouragement, est privilégiée par rapport à la forme négative, puisqu'elle vient ici en premier. De même, dans l'énonciation des Dix Paroles au Sinaï, nous remarquons que le premier commandement, celui qui fonde tous les autres, est un commandement positif : « Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, d'une maison d'esclavage. »³⁴ Cette structure binaire des commandements positifs et négatifs accompagne l'ensemble de la Loi juive jusqu'à ses plus petites ramifications – les lois du Chabbat, par exemple – sans que jamais les commandements négatifs ne possèdent le moindre privilège par rapport aux commandements positifs. Au contraire : les commandements négatifs n'existent qu'en vue des commandements positifs, qui sont l'essentiel de la Loi. Les commandements négatifs visent à éloigner l'homme de certaines actions qui l'empêcheraient d'avoir un quelconque rapport à Dieu, au monde et à son prochain. Du point de vue purement anthropologique, on a vu qu'ils creusent

31. Une précision méthodologique s'impose ici : nous n'avons aucunement la prétention, dans ces quelques lignes, de proposer une quelconque interprétation du « judaïsme ». Nous connaissons l'extrême complexité et l'infinie richesse de cette tradition. En revanche, nous souhaitons nous en tenir à quelques données élémentaires qui peuvent, selon nous, éclairer la source de la lecture que font DG de Kafka.

32. *Genèse*, 2:16-17 (Nous citons la Bible hébraïque dans la traduction du Rabbinat).

33. Selon la tradition des maîtres d'Israël, Dieu a donné 613 commandements à Israël : 365 commandements du type « tu ne feras point », et 248 du type « tu feras ». Il va sans dire que ces chiffres n'accordent aucun privilège aux commandements négatifs. Cf. Traité talmudique *Makkot*, 23b. Sur la relation entre ce premier double commandement et la structure entière des commandements, nous renvoyons au traité *Sanhedrin* 56b, où le commandement concernant les arbres du Jardin d'Éden est rapporté à l'ensemble des commandements concernant les « fils de Noé », à savoir à la figure universelle de l'humain.

34. *L'Exode* 20:2.

un écart essentiel entre l'homme et son désir, écart qui permet au désir de ne pas sombrer dans une jouissance effrénée.

Cette rapide mise au point concernant la ligne séparant deux conceptions de la Loi, juive d'un côté et chrétienne de l'autre, nous permet de mesurer à quel point le schéma paulinien gouverne encore des philosophes qui en semblent les plus éloignés, en l'occurrence Deleuze et Guattari. Dans leur thèse sur Kafka, ils proposent de lire Kafka comme l'écrivain du désir immanent et nomade, désir qui ignore toute loi transcendante. Cette thèse, en tant que telle, peut se soutenir, et DG mettent à profit leur solide connaissance de Kafka pour l'étayer. Reste qu'en examinant la source de leur conception de la Loi dans *L'Anti-Œdipe*, on retrouve sans peine ses origines pauliniennes. Or, si la dialectique paulinienne du désir et de la Loi se fonde, comme on l'a vu, sur un malentendu au sujet la Loi juive, on en voit les implications quant à la thèse de DG sur le désir chez Kafka. DG restent prisonniers du malentendu paulinien sur la loi juive conçue comme interdit, et leur rejet de la loi trouve sa source dans ce malentendu. On nous objectera sans doute que dans le *Kafka*, la Loi n'est pas définie par l'interdit mais par sa transcendance, et que c'est en tant que Loi transcendante qu'elle est rejetée. Certes. On nous objectera que Paul visait à dépasser la Loi par la grâce, alors que DG visent à supprimer tout simplement la Loi en se rabattant sur une certaine naturalité du désir, d'un inconscient « rose » à rebours de l'inconscient « noir » : « L'inconscient est rousseauiste, étant l'homme-nature. »³⁵ On sait que *L'Anti-Œdipe* se donne pour but à la fois de sortir l'inconscient du triangle familial et de le déculpabiliser. L'attaque porte sur le mouvement qui a poussé Freud à peindre l'inconscient sous les couleurs les plus noires. Il s'agirait alors de revenir aux idées de Reich, qui, « au nom du désir, fit passer un chant de vie dans la psychanalyse »,³⁶ en revenant à un désir prétendument libéré de la Loi, du sur-moi. Toutefois, on a vu que cette dernière différence portait sur les options prises, non sur le schéma de pensée lui-même, constitué par la mise en opposition de la Loi et du désir immanent, où la Loi est considérée comme un interdit. L'opposition de DG à l'option religieuse de Paul reste encore prise dans ce qu'elle rejette, parce qu'elle ne parvient pas à se libérer de cette dialectique, de ce jeu d'opposition.

Or, si l'on veut réellement se libérer de cette dialectique, il nous faut revenir en-deçà, à savoir à la première mention de la Loi dans la *Genèse*. Là, nous concevons un désir humain qui n'est pas interdit, qui n'est pas banni et qui n'est pas rejeté comme « péché ». Tout au contraire, la Loi vient l'encourager et lui donner pleine légitimation – le texte dit litté-

35. *L'Anti-Œdipe*, (n. 22), p. 133.

36. *L'Anti-Œdipe*, (n. 22), p. 141.

ralement : « de tout arbre du jardin manger tu mangeras » – de sorte qu’opposer purement et simplement le désir à la Loi, comme le fait Paul et comme le feront bien plus tard DG, est ni plus ni moins une incompréhension de la Loi. S’agissant de cette première forme de la Loi, il faudrait dire que l’interdit, qui n’est pas premier, est néanmoins nécessaire afin de donner sens au désir qui, sans lui, perdrait son goût et tomberait dans une vulgaire jouissance. Ce qui n’est pas si éloigné, redisons-le, de la doctrine du désir comme dialectique entre jouissance et loi élaborée par Lacan.³⁷ DG, s’ils avaient pris en compte la source juive de la Loi – mais précisément, la voie d’accès à cette source leur était barrée, comme nous le verrons – n’auraient donc rien eu à redire à une Loi qui encourage le désir, qui le pousse en avant à désirer toujours davantage ? Ils y auraient trouvé la même intuition que la leur, à savoir que le désir est foncièrement bon, qu’il est source de toute vitalité et de toute force. Plus encore : ils y auraient trouvé cette idée que la Loi transcendante ne s’oppose pas nécessairement au désir, bien au contraire. Elle le prend en compte, l’encourage même à persévérer dans son être. Enfin, l’interdit énoncé quant à l’arbre de la connaissance ne vise pas à « réprimer » le désir, mais à l’organiser, à le canaliser.³⁸

On dira certes que DG, comme Kafka lui-même par ailleurs, héritent de la conception paulinienne de la loi et du désir, et l’accès à la source juive leur est barré de ce fait. Toutefois, la différence entre Kafka et les deux philosophes français se joue à trois niveaux : en premier lieu, Kafka, qui n’est pas philosophe mais écrivain, aura laissé la question de la loi ouverte, tandis que DG, philosophes, *posent* une thèse sur la Loi, thèse que leur lecture de Kafka est censée illustrer. Cette différence indique peut-être l’une des lignes, très fines, qui séparent littérature et philosophie. En second lieu – et c’est plus important encore – l’ignorance où se trouvent DG par rapport à la tradition juive de la Loi et de la narration (*Aggada*) les conduit à laisser de côté la dimension juive des récits de Kafka, dimension « talmudique » qui avait été déjà relevée par Walter Benjamin dès les années 1930.³⁹ De ce fait, Kafka n’est ni l’écrivain de la Loi, ni l’écrivain du désir, mais un écrivain juif qui a repris à son compte, d’une manière absolument personnelle, l’intrication de la

37. Nous renvoyons une nouvelle fois à l’ouvrage précité de Sichère : « Et qui nous fait comprendre ce qu’est la Loi : une puissance d’*invocation* qui vient barrer cette jouissance, non pour l’interdire (cette mésinterprétation de la Loi, nous le savons, c’est la névrose elle-même), mais pour l’organiser, pour y fonder le procès du désir et de la parole. » (*Le Moment lacanien* [n. 28], p. 75).

38. Nous ne pouvons entrer ici dans les arcanes extrêmement complexes de l’interdit énoncé en *Genèse 2*, telles qu’elles se développent dans la tradition juive. La tradition kabbalistique a notamment abondamment commenté cet épisode, qui est le point d’Archimède de sa pensée théologique. Jamais en tout cas nous n’y trouvons une dialectique de l’interdit et du désir de type paulinien.

39. Cf. « Franz Kafka », in : Walter Benjamin : *Œuvres II*, Paris : Gallimard, 2000, p. 410-453.

narration et de la Loi qui fait le propre de la tradition juive. En ce sens, Derrida sera beaucoup plus proche de Kafka lorsque, quelques années plus tard, lisant le récit de Kafka *Devant la loi*, il posera cette question : peut-on faire le récit de la loi ?⁴⁰ Le *Procès* est sans doute une tentative, unique dans la littérature universelle, de raconter la Loi, de la mettre en récit. Enfin, en troisième lieu, la ligne de séparation entre DG et Kafka engage une différence fondamentale entre le judaïsme et tout un courant de la pensée moderne dont se réclament DG : le courant naturaliste. Alors que DG cherchent à retrouver l'innocence d'un désir naturel, avant toute Loi, et qu'ils « emmènent » Kafka avec eux vers ce monde enchanté, Kafka se maintient toujours dans un monde où la Loi a déjà imprimé sa marque. Il ne semble pas soupçonner l'existence d'un monde naturel d'avant la Loi. En ce sens, il est proche de la tradition juive, où une nature avant la Loi n'a pas lieu d'être. Dieu, en plaçant Adam au Jardin d'Eden, lui adresse immédiatement le double commandement. Autre façon de dire que la Loi est première, toujours déjà là. Précisons que ce troisième point circonscrit le présupposé même de la lecture que font DG de Kafka dans son ensemble.

L'ignorance de la dimension narrative juive chez Kafka est sans doute le point le plus contestable de la lecture de DG. Reste que cette ignorance n'a rien de contingent : elle appartient à l'histoire des relations de l'Occident envers le judaïsme, histoire faite d'occultation et de refoulement. Dans la réception française de Kafka, au moins jusqu'aux années 1970, seul Blanchot échappe à cette ignorance du judaïsme, qui caractérise une grande partie des philosophes français contemporains. La modernité française, plus que toute autre, a fait l'impasse sur la tradition religieuse. Si l'on voulait tracer les origines de cette ignorance française, il faudrait remonter à Descartes, c'est-à-dire au désir de commencer la pensée à nouveau, sur une table rase. L'histoire de cette ignorance passe ensuite par l'événement révolutionnaire, qui s'est donné pour tâche de recommencer l'Histoire à neuf, en effaçant la tradition théologico-politique qui l'a précédé. Ainsi, le religieux, aussi bien juif que chrétien, a été le refoulé de la pensée comme de la politique française. Or, on sait que le refoulé, tôt ou tard, est destiné à faire retour d'une manière ou d'une autre.

Nous sommes-nous éloignés, à travers ces développements, du *Kafka* de DG ? Comment peut-on qualifier, à la lumière de ces vues, la thèse de DG sur Kafka ? Sont-ils des lecteurs « fidèles » de Kafka ? En faisant de Kafka l'écrivain du désir et non celui de la Loi, il semble que leur projet le plus général est de montrer en quoi Kafka est un écrivain en mouvement et du mouvement. Dans le sillage de *L'Anti-Œdipe*,

40. Cf. « Préjugés », in : *La Faculté de juger*, actes du colloque de Cerisy sur Lyotard, Paris : Minuit, 1985, p. 87-139.

Kafka est pris dans une danse folle du désir, danse ou mouvement d'une machine d'écriture qui ne cesse de travailler, de monter et de démonter des agencements. Joseph K. ne cesse de se déplacer ; forcément, « il ne trouvera la justice qu'en bougeant, en allant de pièce en pièce, en suivant son désir. »⁴¹ DG, penseurs du désir nomade, font de Kafka lui-même un écrivain du désir nomade, du mouvement perpétuel à la suite du désir. L'écrivain juif de Prague, enraciné au cœur du continent, est embarqué sur le navire du désir, le voilà qui prend le large, dérivant loin de tout territoire, dans un mouvement de déterritorialisation infini. On l'aura compris, le commentaire est ici bien plus qu'un simple commentaire : il est texte à part soi, texte critique certes, texte philosophique, certes, mais aussi texte littéraire, prenant prétexte du texte littéraire de Kafka pour éclore comme texte littéraire indépendant. Les textes de Kafka ont ainsi suscité un autre texte, fort différent des textes qu'il aura suscités, un texte vivant de sa vie propre.

Alors, encore une fois : la lecture de DG est-elle « fidèle » à Kafka ? La question est certainement mal posée ; elle engendre en tout cas une multitude d'autres questions : qu'est-ce qu'être « fidèle » à un texte littéraire ? Y a-t-il une « vérité » du texte ? Quel est le rapport entre un texte et son commentaire ? Ce sont là précisément des questions que la génération de Deleuze et de Guattari, précédée par des penseurs exigeants comme Blanchot, aura à la fois posées et déconstruites. Toutefois, DG évacuent précisément la question du « sens » pour lui substituer celle du « fonctionnement » : comment fonctionne la machine Kafka, se demandent-ils ? En ce sens, ils ne se veulent pas « interprètes » de Kafka, mais expérimentateurs avec lui de ses agencements machiniques. Sans doute savaient-ils que la question du rapport de la littérature kafkaïenne à Kafka est inextricable, comme l'avait déjà observé Blanchot. Kafka est à la fois partout et nulle part dans ses commentateurs, ce qui participe sans doute du miracle même de son écriture. Reste qu'il faut mesurer chacun des commentaires à l'aune de sa propre méthode. Or, si DG ont assigné à la philosophie la tâche d'« inventer des concepts », leur livre sur Kafka est une réussite étincelante : à chaque page surgit un nouveau concept (littérature mineure, machine d'écriture, indices machiniques, machine abstraite, agencements machiniques, etc.). Si l'ultime indice d'un « bon » commentaire est sa créativité, comme le veulent DG, alors le *Kafka* de DG est sans doute l'une des plus grandes lectures de Kafka. On dira sans doute qu'il leur a fallu déployer des trésors d'inventivité théorique pour arracher Kafka à la Loi. Toutefois, on ne saurait éluder la question la plus épineuse qui se dégage de leur lecture : en décrivant un Kafka écrivain du désir immanent contre la Loi transcendante, ils contournent, en parfaite connaissance de cause, le point le plus vertigineux chez Kafka : le rapport de l'homme à une

41. *Kafka* (n. 1), p. 93.

Loi qui lui est inaccessible mais qui ne cesse de le hanter et à laquelle il est perpétuellement confronté. Aussi n'est-ce nullement un hasard si, quelques années plus tard, Derrida mettra précisément la question de la Loi au cœur de sa lecture de Kafka. Ce sera sans doute une façon de répondre à Deleuze et à Guattari. Ce sera aussi une manière de signifier que de la Loi, on ne saurait s'acquitter, qu'on ne saurait la remplacer par le désir immanent et nomade. La Loi, chassée par Deleuze et Guattari du champ intellectuel français et de la réception de Kafka, vient poursuivre une fois encore, et ce ne sera pas la dernière, les lecteurs scrupuleux de Kafka.⁴²

42. Nous poursuivons ici une intuition très juste de Bernard Sichère qui, dans l'ouvrage cité plus haut (n. 28), analyse de manière très éclairante à la fois les événements de Mai 68 et le débat qui a opposé, dans les années 1970, le deleuzisme et le lacanisme. Il écrit notamment ces lignes : « On n'échappe pas à la Loi : lorsque Foucault croit pouvoir en contourner l'exigence dans une savante analytique des pouvoirs, lorsque Deleuze imagine en surmonter l'injonction dans une positivation de la production désirante qui retrouve les impasses du substantialisme nietzschéen, ils marquent plutôt la persistance, pour leur époque, d'une difficulté théorique et d'une impasse subjective sans entamer le moins du monde la position lacanienne. » (*Le Moment lacanien* [n. 28], p. 81). On ne saurait mieux dire. Reste que Sichère renvoie la position deleuzienne à une « éthique de la perversité » ou au « discours du Pervers par excellence » (p. 149). Or, si le pervers est celui qui jouit de la transgression de la Loi, du défi jeté à la Loi, la logique de DG est plutôt celle du parti pris d'ignorer la Loi, de la contourner. Ce qui est autre chose. C'est toute la différence entre la logique d'un Bataille et celle d'un Deleuze. Toutefois, Sichère, s'appuyant sur Lacan, a bien montré que ce parti pris d'ignorer la Loi était en fin de compte une illusion.