

À l'épreuve du mal. Abjection et célébration chez Jean Genet

Jean-Christophe Corrado

Number 121, 2022

L'abjection : entre dégoût et sublime

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1097957ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1097957ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Department of French, Dalhousie University

ISSN

0711-8813 (print)

2562-8704 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Corrado, J.-C. (2022). À l'épreuve du mal. Abjection et célébration chez Jean Genet. *Dalhousie French Studies*, (121), 133–144.
<https://doi.org/10.7202/1097957ar>

Article abstract

This essay tackles the literary strategies that Genet uses to bind abjection and laudation together. Not only does Genet represent pariahs, male prostitutes and betrayers, but he also praises them, he places evil in the center of an encomiastic work. One of the strategies observed in this essay, for instance, consists in reversing the attributive logic between the criminal whom Genet celebrates and the qualities of the man that he praises: abjection doesn't demean the character, because the character's qualities don't seem to determine him, instead, it is the character who determines the moral value of his qualities. Hence, a cowardly handsome man is not any less desirable due to his cowardice: on the contrary, his cowardice becomes beautiful because it belongs to a beautiful man.

À l'épreuve du mal. Abjection et célébration chez Jean Genet

Jean-Christophe Corrado

Genet est un auteur de la criminalité, mais la définition légale du crime ne rend qu'imparfaitement compte du mal qu'il nous montre : « Une définition juridique éliminerait, par exemple, l'homosexualité et la prostitution, légales en France » (Child Bickel 26). La trahison, chez Genet, peut consister à dénoncer un criminel à la police : elle n'est donc pas toujours illégale, mais elle constitue pourtant un point central de la conception génétienne du mal¹. La notion de crime, dans son caractère juridique, doit donc être suppléée par une notion chère à Genet : celle d'abjection, qui relève moins de la légalité que de la morale et s'enrichit d'un double fond religieux permettant aisément de faire tenir ensemble le mal et le sacré, étant donné que l'abjection peut aussi désigner l'humiliation devant Dieu², de sorte que ce qui relève de la dégradation morale la moins rémissible peut se trouver lié à l'humilité de la sainteté.

L'abjection est une notion incontournable de l'univers génétien³ – on dénombre 21 occurrences des mots « abjection » ou « abject » dans le seul *Journal du voleur*⁴ qui est pourtant un « chant d'amour » (*JV* 106) consacré aux criminels aimés, que Genet célèbre à la manière de Pétrarque chantant Laure ou Ronsard Cassandre. Chanter les hommes abjects tient de la gageure rhétorique, et fait de l'éloge génétien une sorte d'éloge creux, tel que l'on ne peut jamais oublier que celui qui est célébré ne mérite pas la célébration. C'est cette tension entre le chant et l'objet du chant qui nous intéressera ici. Nous rencontrerons le vol, la trahison, l'homosexualité – les « vertus théologiques » de Genet (*JV* 157-158) – mais il ne s'agira pas pour nous d'observer ces notions en tant que telles : l'enjeu de cet article sera de mettre en lumière les stratégies littéraires qui permettent à Genet de faire tenir ensemble « abjection » et « célébration ».

L'abjection comme l'eau sur la plume du canard

Chez Genet, certains êtres paraissent conserver leur innocence en dépit de leurs actes, comme cela apparaît dans *Miracle de la rose* : « les adolescents les plus beaux se donnent sans apparent dégoût aux vieillards les plus sordides ! Rien ne peut les souiller, leur beauté les garde » (*MR* 309-310). Ces adolescents ne sont pas dégradés par ce qui est dégradant. Leur beauté leur permet de n'être pas souillés par les vieillards, alors que la souillure dont il s'agit ici n'est pas physique mais morale : elle est – ou devrait être – d'un autre ordre que la beauté. Des caractéristiques physiques viennent troubler un jugement qui devrait être d'ordre moral. La beauté est une force hors de son ordre : elle

1 Sur la trahison, voir Jean-Christophe Corrado, « Jean Genet et la trahison : essai de typologie. » *Roman* 20-50 65 (2018) : 175-188.

2 Ce sens religieux est attesté aussi bien par le *Trésor de la langue française* que par le *Littre*. On trouvera des exemples d'un tel emploi sous la plume de saint François de Sales, chez qui le terme revient fréquemment, toujours en bonne part, et souvent rapproché de la notion d'humilité : « le plus haut point de cette humilité gît à non seulement reconnaître volontairement notre abjection, mais l'aimer et s'y complaire [...] pour exalter tant plus la divine Majesté » (Sales 145) ; « Faites des œuvres d'abjection et d'humilité le plus que vous pourrez, encore qu'il vous semble que ce soit à regret ; car par ce moyen vous vous habituez à l'humilité et affaiblissez votre vanité » (Sales 270).

3 Julia Kristeva dans l'article « Céline : ni comédien ni martyr » (267) analyse l'abjection comme « ce qui perturbe une identité, un système, un ordre », et oppose le crime dans lequel « il peut y avoir de la grandeur » au « louvoiement » de la trahison qui n'en contient aucune. Kristeva applique la notion d'abjection à Céline, mais le titre, qui renvoie à l'essai de Sartre sur Genet, indique qu'elle songe à notre auteur, à qui correspond fort bien l'exemple de la trahison qu'elle emploie.

4 Nous emploierons désormais les abréviations *JV* pour *Journal du voleur*, *NDF* pour *Notre-Dame-des-Fleurs*, *MR* pour *Miracle de la rose*, et *S* pour *Splendid's*.

est tyrannique au sens que Pascal donne à ce terme⁵. Ne pas être souillé, c'est finalement ne pas avoir l'air souillé : il suffit donc d'être beau comme un ange pour être innocent. Non seulement l'abjection paraît laisser intact celui qui devrait être avili, mais elle est encore un argument dans une logique d'éloge : elle prouve la beauté du personnage en en vérifiant les effets – s'il peut se confronter à l'abjection sans être dégradé, c'est qu'il est assez beau pour que tout lui soit permis.

L'abjection génétienne ne dégrade pas ceux qui la subissent, car il y a un mérite à supporter le poids de sa propre abjection :

Je ne sais pas grand-chose sur le Mal, mais il fallait bien que nous [les colons de Mettray] fussions des anges pour nous tenir élevés au-dessus de nos propres crimes. L'insulte la plus grave parmi les durs [...] c'est le mot « enculé », et Bulkaen avait choisi d'être cela justement qui est désigné par le mot le plus infâme. [...] Il existe donc des gars qui, volontairement, et par leur choix, sont, dans le plus intime d'eux-mêmes, ce qui est exprimé par l'insulte la plus outrageante dont ils se servent pour humilier leur adversaire. Bulkaen était un ange pour arriver à se tenir si élégamment en équilibre au-dessus de sa propre abjection (MR 329).

Ce qui est dit des colons de Mettray à propos du crime est appliqué à Bulkaen à propos de son homosexualité (pensée comme une sorte de crime⁶) : l'ange n'est pas celui qui fait le bien mais celui qui n'est pas atteint par le mal qu'il fait. S'il y a un mérite à supporter sa propre bassesse, alors plus celui qui est chanté est bas, plus son mérite est grand. C'est ainsi que la lâcheté de Stilitano le rehausse : « Jamais je n'eus l'idée de lui reprocher sa fourberie, jamais sa trahison ni sa lâcheté. Au contraire je l'admirais d'en supporter, dans mon souvenir, aussi simplement et hautainement la marque » (JV 129). C'est une grandeur que de supporter une telle bassesse, mais cela n'est vrai que dans la mesure où l'on reconnaît qu'elle est une bassesse : le mérite est donc fonction de l'abjection, et la célébration chante alors en l'homme célébré précisément ce qui devrait le rendre impropre à la célébration. Genet trouve même dans la lâcheté un courage second : il faut du courage pour accepter de se montrer lâche devant tous, pour affronter le mépris universel. Telle est la leçon des gangsters de *Splendid's* : « je suis lâche et je me vante de l'être. C'est mon courage », dit Bob (S 224). Se vanter de sa lâcheté, c'est

5 « La tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre » (Pascal 190, fragment 92 dans la numérotation de Philippe Sellier).

6 Le traitement génétien de l'homosexualité rattache cette dernière au monde de la criminalité. L'homosexualité est constamment mise sur le même plan que le crime (et que la trahison, comme l'a très bien montré Leo Bersani en commentant *Pompes funèbres* dans *Homos* – voir Bersani, *Homos* 153). Les « vertus théologiques » de *Journal du voleur*, évoquées dans notre introduction, font se rencontrer criminalité et amours entre hommes, et c'est encore ce qui apparaît lorsqu'on lit : « Je me reconnaissais le lâche, le traître, le voleur, le pédé qu'on voyait en moi » (JV 185-186) : c'est à la même condamnation sociale que s'expose celui qui se reconnaît « traître » ou « voleur » et celui qui se reconnaît « pédé ». Sous une forme humoristique, on retrouve cette équivalence de traitement entre le crime et l'homosexualité dans *Notre-Dame-des-Fleurs* lors des aveux mutuels de Notre-Dame et de Mignon (NDF 67) : « Notre-Dame avoua son meurtre. Mignon avoua Divine. » Ce n'est pas simplement une sorte de zeugme jouant sur le décalage entre le grave et le bénin : le passage suggère que le meurtre et l'homosexualité, quoique à des degrés divers, sont pensés de la même manière. « L'homosexualité est d'abord une catégorie de la criminalité », écrit Guy Hocquenghem, ici très proche de Genet – au reste, Hocquenghem mentionne Genet chez qui il retrouve cette association courante entre l'acte délictueux et les amours interdites, qui était déjà à l'œuvre aussi bien chez le Vautrin de Balzac que chez les petits prostitués de Carco (Hocquenghem 40 et 49). On ajoutera que Genet, à la différence d'un Gide, ne pense pas l'homosexualité comme soluble dans le monde social, et il a à cœur de représenter précisément ce qui, dans les amours entre hommes, paraît le plus propre à appeler le blâme de la bonne société : le travestissement, la prostitution, ou encore la sexualité anale passive dont Leo Bersani (« Is the Rectum a Grave ? » 222) a commenté le potentiel de scandale.

faire du honteux un objet de gloire, et donc recatégoriser la honte en une sorte de fierté⁷, la fierté de celui qui a la force d'affirmer ses faiblesses, le courage d'admettre qu'il est lâche. « Aie le courage d'être lâche », dit encore Bravo dans la même pièce (S 243) – ces criminels étaient pourtant connus pour leur « toupet⁸ » (S 242), mais il y a un toupet second à se défaire ainsi de leur toupet premier.

Il pourrait y avoir un crime glorieux, celui qui manifeste l'intrépidité ou l'intelligence du criminel : ce n'est pas celui auquel Genet s'intéresse prioritairement. Les criminels de Genet sont dépourvus de la grandeur d'un crime audacieux. Ils s'en prennent souvent à des vieillards – c'est le cas de Notre-Dame, ou de Roger et Forlano dans le scénario *Le Bagne* – ou à des enfants – comme Harcamone, Gilles de Rais, Ménesclo ou Vacher. Il s'agit pour Genet de présenter le mal comme n'étant pas une sorte de bien déguisé. Sartre l'avait vu : l'un des enjeux pour Genet est de chanter le mal sans en faire un bien paradoxal, car si le criminel se pare de courage, le monde des criminels risquerait de devenir une sorte de chevalerie. À l'inverse, le courage du criminel, c'est d'accepter de se défaire des valeurs morales dominantes et, donc, d'être lâche. La petitesse des voyous chantés peut être comprise tant comme un impératif de l'éloge paradoxal que comme un élément de l'ascèse génétienne qui veut que, pour se couper du monde des hommes – on verra que c'est là le fondement de ce que Genet appelle la « sainteté » – il faut renoncer aux vertus que les hommes estiment, fussent-elles exercées dans le crime.

Inversion de la logique attributive

L'abjection n'atteint pas le personnage parce que ce ne sont pas les qualités du personnage qui le déterminent mais, à l'inverse, c'est le personnage qui détermine le contenu moral de ses qualités. Le mâle désirable, s'il est lâche, ne devient pas moins désirable d'être lâche. Tout au contraire, c'est la lâcheté qui devient belle d'être la lâcheté d'un bel homme. Si les défauts des hommes aimés deviennent aimables, alors l'homme aimé se passe aisément des qualités qui auraient pu justifier qu'il soit aimable.

La beauté physique tient lieu de perfection morale, parce qu'elle modifie la perception que Genet a des actes commis par ses mâles. Si une belle voix chante « un air idiot », des « chansons laides », alors « la beauté même de la voix [...] se communiqu[e] aux airs » qui, quoique mauvais, prennent le pouvoir de « trouble[r] » le narrateur (*MR* 333) : il y a une transmissibilité de la beauté individuelle sur les actes, une belle voix peut embellir tous les airs et un bel homme tous les actes répréhensibles ou dégradants. Au lieu de juger les personnes au travers de leurs actes, Genet jugera donc de l'acte en fonction de la personne. C'est ainsi que Stoklay, nous dit-on, « étant fort et beau, porteur d'un nom qui rappelait de si près celui de Soclay, l'assassin de la fillette Marescot, [...] avait droit aux pires infamies, ou plutôt il devait savoir que chez lui, les infamies tournaient en actes de héros » (*MR* 384). C'est une logique qui se mord la queue : les infamies de Stoklay ne sont pas infâmes parce qu'il est beau, mais en même temps l'un des éléments de sa beauté – ou l'un des éléments mis sur le même plan que sa beauté – c'est le fait qu'il rappelle un personnage infâme – Soclay. On ne sait plus très bien si la beauté excuse (ou amende) le mal ou si le mal constitue une part de cette beauté qui sert

7 Ellis Hanson, dont la réflexion prend pour point de départ *Journal du voleur*, écrit dans sa participation au *Gay shame* d'Halperin et Traub : « whenever one seeks to affirm one's own shame, it seems always to morph into its opposite: shamelessness or even pride » (« à chaque fois que quelqu'un cherche à affirmer sa propre honte, celle-ci paraît toujours se transformer en son contraire : impudence ou même fierté », Hanson 133, nous traduisons). Eve Kosofsky Sedgwick va dans le même sens en notant : « shame and pride, shame and dignity, shame and self-display, shame and exhibitionism are different interlinings of the same glove » (« honte et fierté, honte et dignité, honte et mise en scène de soi, honte et exhibitionnisme sont les différentes doublures d'un même gant », Kosofsky Sedgwick, 51 nous traduisons).

8 « Leur toupet était célèbre », phrase prononcée par la « Voix de la radio », était l'un des titres envisagés pour la pièce.

d'excuse au mal. Cette logique circulaire est une logique creuse : on voit la gratuité de la louange⁹.

Si Java est couard, sa couardise n'abîme pas sa beauté : sa beauté embellit sa couardise. Genet écrit ainsi :

Quand la frousse courbait Java, il était beau. Grâce à lui la peur était noble. Elle était restituée à la dignité de mouvement naturel, sans autre signification que celle de crainte organique, affolement des viscères devant l'image de la mort ou de la douleur. Java tremblait. Je voyais une diarrhée jaune couler le long de ses cuisses monumentales. Sur son visage admirable et si tendrement baisé ou si goulûment, la terreur se promenait, en saccageait les traits. Ce cataclysme était fou d'oser déranger de si nobles proportions, de si exaltants rapports, et si harmonieux, et ces proportions, ces rapports étaient à l'origine de la crise, ils en étaient responsables, si beaux ils en étaient même l'expression puisque ce que je nomme Java était à la fois maître de son corps et responsable de sa peur. Sa peur était belle à voir. Tout en devenait le signe : la chevelure, les muscles, les yeux, les dents, le sexe, et la grâce virile de cet enfant.

Après cela, il ennoblit la honte. [...] Il était donc lâche. Mais par lui je sais que la peur et la lâcheté peuvent s'exprimer par les plus adorables grimaces (*JV* 118-119).

La peur de Java est dépsychologisée, comme si Java était excusé de sa peur en ce que sa peur ne serait pas la sienne, mais celle de son corps. Le psychologique est reversé vers le physique : la lâcheté est une tare morale, mais pour peu qu'elle s'exprime au travers d'« adorables grimaces », alors la perfection physique rachète le défaut moral. Pourtant, c'est un oxymore que de parler d'« adorables grimaces », et la description qui est faite de Java dans la peur, l'évocation de sa « diarrhée jaune », de ses traits « saccag[és] » par la crispation de la frayeur, ne nous donnent pas l'impression de la beauté : la beauté est affirmée par le narrateur, mais elle paraît nuancée par la narration. Les affirmations, par le narrateur, de la beauté de Java, se font en dépit de certains éléments de la description et si l'on en restait, dans ce texte, aux éléments descriptifs plutôt qu'évaluatifs, sans doute aurions-nous l'impression de la laideur. C'est une chose de dire que Java embellit la peur, mais c'en est une autre que d'affirmer qu'il embellit jusqu'aux « grimaces » de la peur : c'est dire que sa beauté ne déteint pas uniquement sur des tares morales mais même sur des laideurs physiques. Pour dépsychologiser ainsi la peur – et donc en excuser Java – il faut que celle-ci ait des effets visibles, et ses effets visibles ne sont guère décrits comme embellissant l'amant de Genet. À y regarder dans le détail, cette transmissibilité de la beauté de l'amant sur ses laideurs morales tient donc encore de la pétition de principe : Java est beau dans la peur donc la peur de Java est belle, et Java n'est beau dans la peur que parce qu'il est admis que l'homme beau embellit même les attitudes physiques les moins susceptibles de favoriser sa propre beauté. C'est dire qu'il peut tout se permettre : rien ne saurait le dégrader.

Chanter un tel homme, ce n'est donc plus célébrer ses belles qualités – car l'une des stratégies du chant consiste précisément à considérer que l'homme chanté est tel que ses défauts deviennent aimables du seul fait d'être les siens. À part être aimé par Genet, il n'est besoin d'aucune qualité particulière pour nourrir l'éloge. La louange genétienne évolue toujours, selon une logique de retournement, « dans un nouvel arbitraire des mots, des valeurs et des codes » (Cohen-Solal 100) tel que les bassesses peuvent être dites par les mots nobles, tel qu'il est indifférent que ce soit par l'élévation ou l'abaissement que l'on se distingue du commun des hommes.

9 Par ailleurs, le rapprochement est artificiel puisque le meurtre de la petite fille Marescot par Soclay a eu lieu en 1935, bien après le passage de Genet à Mettray (Stoklay est un colon et l'épisode raconté – Stoklay rattrape Genet durant sa fugue – se situe à Mettray, voir Harry Eugene Stewart 641).

La prédication non pertinente

Attribuer un prédicat à un thème qui ne peut pas assumer ce prédicat, voilà la formule de l'éloge paradoxal genétien, qui est un travail sur l'incompatibilité des sèmes inhérents et afférents des termes associés. « Puisqu'on emploie le mot 'fabuleux' pour qualifier une fortune, il ne paraissait pas impossible de l'appliquer à la misère », lit-on dans *Notre-Dame-des-Fleurs* (184). C'est renoncer au sens des mots, ou plutôt c'est renoncer à ce que les mots disent quelque chose du réel, puisque le même qualificatif peut être appliqué indifféremment à une chose ou à son contraire. C'est cette logique d'incompatibilité linguistique qui se retrouve dans le goût de Genet, souvent souligné, entre autres, par Sartre, pour les tournures oxymoriques telles que celles de la lumière noire – l'éclat du visage de Pilorge « ne peut s'expliquer que par la confrontation de ces deux termes qui s'annulent : lumière et ténèbre » (NDF 62). Le langage permet de faire se croiser les contradictions. Ainsi, on peut lire sous la plume de notre auteur : « Les yeux pochés par des coups de poing sont la honte des macs, mais pour Mignon : – Mes deux bouquets de violettes, dit-il » (NDF 32). Le mot de Mignon suffit à inverser l'axiologie, mais le langage entre en conflit avec la réalité intradiégétique dans laquelle les ecchymoses sont humiliantes pour le voyou.

Il y a toujours, chez Genet, une inversion lexicale entre le noble et l'ignoble, les mots du bien servent à dire le mal, ceux du haut à dire le bas. Genet peut écrire « Harcamone mourut noblement » (MR 266) sans se soucier le moins du monde de justifier l'emploi de l'adverbe : ce n'est pas la réalité intradiégétique qui détermine l'emploi de l'adverbe « noblement », c'est l'emploi de l'adverbe qui attribue arbitrairement de la noblesse à une réalité intradiégétique qui n'en est pas pourvue par elle-même. Genet ne se soucie pas de nous montrer où se trouve la noblesse de la mort d'Harcamone : il ne s'agit aucunement de dire que, d'un certain point de vue, en y regardant de plus près, en dépit des apparences de la bassesse, il y aurait dans l'exécution d'Harcamone quelque chose de noble. Genet ne nous invite pas à changer notre perception de la mort de l'assassin : l'idéalisation en reste au statut d'incongruité linguistique – c'est ce procédé que nous appellerons la *prédication non pertinente*. Puisque Genet ne défend pas son choix lexical inattendu, celui-ci conserve son caractère inapproprié : « prenez garde au mot 'noble' et au mot 'honnête' que je viens d'employer » (NDF 165). Nous prendrons garde : rien de noble dans la mort d'Harcamone si ce n'est le fait qu'elle est dite noble. Richard Coe n'avait pas tort de noter : « In some passages, the very words 'up' and 'down', 'rise' and 'fall' seem interchangeable¹⁰ » (32). Pour le dire avec les mots de la linguistique, chez Genet, le laudatif s'impose souvent en lieu et place d'un dépréciatif attendu¹¹ : « Policiers et criminels sont l'émanation la plus virile de ce monde. On jette sur elle un voile. Elle est vos parties honteuses, qu'avec vous cependant je nomme les parties nobles » (JV 206). Il suffit donc d'intervertir les mots pour chanter n'importe quelle bassesse, et il suffit de nous en avertir pour que nous sachions que la célébration est célébration de ce que nous – lecteurs – ne jugerions pas digne d'être célébré¹².

10 « Dans certains passages, les mots mêmes de 'haut' et de 'bas', d'« élévation » et de « chute » paraissent interchangeables » (nous traduisons). À propos de notre auteur, Anne Élane Cliche écrit : « L'inversion est bien une opération radicalement et exclusivement langagière », ce qui fait de la poésie « un retournement du signe » (Cliche 50).

11 On considère comme Pierre Larrivée que le *laudatif* est « l'expression de la valeur [...] sociale du bien » (Larrivée 53) et le *dépréciatif* celle du mal (alors que Larrivée parle du *mélioratif* pour l'expression de « la valeur individuelle du plaisir » et de *péjoratif* pour l'expression du déplaisir).

12 « À ce qui est laid, sale, misérable, diversement abject, voire criminel, on donnera les noms les plus beaux » (Millot 88), écrit Catherine Millot à propos de notre auteur.

La prédication non pertinente, c'est « ce jeu qui consiste à nommer d'un nom prestigieux ce qui bouleversera mon cœur », écrit Genet (*JV* 116). Le désir précède le jugement, l'affection précède la reconnaissance des qualités, on n'aime ou on ne désire pas une chose parce qu'elle est bonne, mais on la juge bonne parce qu'on l'aime ou qu'on la désire¹³. Cela peut mener à un subjectivisme moral tel que les prédicats « bon » ou « mauvais » ne sont jamais que l'objectivation de nos désirs ou tout au moins de notre rapport subjectif aux objets qui soutiennent la prédication¹⁴. Il y a beaucoup de cela dans la prédication non pertinente genétienne, mais Genet n'est pas dupe de cette supercherie : il l'exhibe en ne tentant pas de rendre crédibles celles de ses assertions qui ont valeur de jugement. Maurice Nadeau remarque ce système d'inversion axiologique :

Comment d'ailleurs édifier une morale du mal en se bornant à mettre sur la tête la morale du Bien ? S'il suffit de « nommer les sentiments réputés vils avec des mots qui d'habitude désignent la noblesse » : le vol étant courageux, le crime héroïque, la délation sainte et la trahison belle, on fait cette fois trop confiance à l'écriture, et surtout on ne sort point de ce monde dont on inverse seulement les règles, on s'enferme dans le système théologique du Bien et du Mal que cet hommage fortifie. Sade l'avait surmonté, Genet s'y meut (Nadeau 4¹⁵).

Il est vrai que Genet « ne sort point de ce monde » dans lequel il y a un bien et un mal prédéfinis par les mœurs, mais c'est que Genet ne veut pas « construire une [nouvelle] morale ». Il ne veut pas, au bout de l'exploration du mal, retrouver le bien, montrer que ce que l'on croyait un crime n'en était pas un : ce serait réévaluer l'abjection au lieu de choisir le mal. Genet conserve la morale traditionnelle mais inverse les prédicats ayant une valeur morale ou évaluative parce qu'ainsi le bien est toujours identifiable comme bien, et le mal est toujours identifiable comme étant le mal alors même qu'il porte la prédication noble qui apparaît incompatible. Genet ne crée pas une nouvelle morale par la conservation de la morale traditionnelle renversée mais inchangée, il montre en revanche que la morale est affaire de vocabulaire – « Voilà ce que signifie être le maître : déterminer la signification des mots, leur assigner un sens moral ou, au contraire, leur ôter ce sens le remplaçant par une charge d'infamie » (*Les Palestiniens* 133). Il semble donc que la valeur morale des mots soit réversible, variable, et donc susceptible d'arbitraire : Genet nous invite à une suspicion portant sur le langage des « maîtres ».

Sainteté, ascèse et abjection

L'abjection genétienne doit être pensée en lien avec la notion de sainteté¹⁶, leur rencontre permettant d'inscrire le mal dans une logique de célébration. La sainteté de Genet ne prescrit pas une morale mais réclame un retrait. Le saint est « une négation d'homme¹⁷ », celui qui s'extrait du monde humain. Qu'il s'en extraie par le haut – selon la sainteté habituellement reconnue – ou par le bas – selon la sainteté de Genet – importe peu :

13 On pense à Spinoza : « nous ne faisons effort vers aucune chose [...] parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous [...] tendons vers elle par appétit ou désir » (Spinoza 191 – scolie de la proposition IX, troisième partie).

14 « De les avoir nommés [les êtres réputés vils] avec les mots qui d'habitude désignent la noblesse, c'était peut-être enfantin, facile : [...] mais je ne l'eusse pas fait si, en moi-même, ces objets, ces sentiments (la trahison, le vol, la lâcheté, la peur) n'eussent appelé le qualificatif réservé d'habitude et par vous à leurs contraires » (*JV* 115).

15 Pour la citation de Genet, remaniée, voir la note précédente.

16 Élisabeth Roudinesco (20-21) souligne ce va-et-vient constant entre l'abjection et la sainteté, entre le bas et le haut qui sont toujours susceptibles de se rejoindre : « Si, de nos jours, le terme d'abjection renvoie au pire de la pornographie [...], il n'est pas séparable de son autre facette : l'aspiration à la sainteté. » Le « pire de la pornographie » et « l'aspiration à la sainteté », chez notre auteur, sont sans doute inséparables.

17 Entretien avec Madeleine Gobeil (Genet, *L'Ennemi déclaré* 20).

Si l'habituelle sainteté consiste à monter dans un ciel vers son idole, la sainteté qui me menait vers Harcamone en étant exactement le contraire, il était normal que les exercices m'y conduisant fussent d'un autre ordre que les exercices qui mènent au ciel. Je devais aller à lui par un autre chemin que celui de la vertu. [...] L'abjection [...] nous enfonçai[t] la tête en bas, à l'opposé du ciel (MR 445).

L'abjection devient suite d'« exercices » – on pense à Loyola et ses *Exercices spirituels*. Qu'il y ait une sainteté d'en haut et une sainteté d'en bas relève de l'ambiguïté du *sacer*, à la fois à comprendre en bonne et en mauvaise part¹⁸. En outre, il est toute une tradition qui trouve dans l'abjection un accès au divin, Kristeva rappelle par exemple que le quétisme de Mme Guyon et de Fénelon considérait certaines formes d'abjection comme d'utiles exercices spirituels¹⁹ – Bossuet, dit-elle, reprochait au quétisme de vouloir « aller par l'anéantissement à la paix », et l'abjection permet l'anéantissement (Kristeva, *Histoires d'amour* 278-279²⁰). Kristeva mentionne même l'existence, au XVII^e siècle, d'une Société de la Sainte Abjection, créée par le père Jean Chrysostome²¹. Genet se rapproche de cette tradition en faisant de l'abjection la meilleure voie vers la sainteté, car si, comme Genet le suggère, la sainteté « [a] pour base unique le renoncement » (JV 222), force est de constater que l'on renonce à beaucoup plus lorsqu'on accepte de se ranger du côté du mal, du bas, du sale, que lorsque l'on se drape dans les beaux sentiments du saint de convention.

Il est bien facile d'être saint à la manière de Vincent de Paul : il ne renonce pas – ou pas durablement – à l'estime, il ne se confronte pas au mépris des hommes et quand bien même on le mépriserait, il sait encore qu'il fait le bien. Il peut être méprisé mais n'est jamais méprisable, il ne connaît nulle culpabilité. La sainteté génétienne est plus exigeante : « Je vais encourir d'abord le mépris des hommes, leur jugement. La sainteté de Vincent de Paul, je m'en méfie. Il devait accepter de commettre le crime à la place du galérien dont il prit la place dans les fers » (JV 227²²). Genet ne se contente pas de

18 Sur l'ambiguïté de la notion de *sacer* et de ses correspondants grecs, *ἁγος* et *ἁγιος*, voir Roger Caillois (46).

19 Claire Lozier écrivait à propos de la saleté et de la misère chez Genet : « évoluer dans la saleté, être sale et misérable, c'est [...] faire preuve d'humiliation et d'humilité. Les personnages abjects approchent ainsi le statut de saint » (117-118). Lozier signale que la saleté – souvent mentionnée dans *Journal du voleur* – rapproche l'abjection génétienne de l'abjection telle que Bataille la pense dans « L'abjection et les formes misérables ». C'est un rapprochement bien inspiré, mais qui mérite que l'on prête attention aux différences entre les auteurs. Bataille écrit ceci : « L'abjection d'un être humain est même négative au sens formel du mot, puisqu'elle a une absence comme origine : elle est simplement l'incapacité d'assumer avec une force suffisante l'acte impératif d'exclusion des choses abjectes [...]. La crasse, la morve, la vermine suffisent à rendre ignoble un enfant en bas âge, alors que sa nature personnelle n'en est pas responsable, mais seulement l'incurie ou l'impuissance de ceux qui l'élèvent. L'abjection générale est de même nature que celle de l'enfant, étant subie par impuissance en raison de conditions sociales données : elle est formellement distincte des perversions sexuelles dans lesquelles les choses abjectes sont recherchées et qui relèvent de la subversion » (219). Pour Bataille, ce ne sont pas les personnes qui sont abjectes, mais les choses – la crasse, la saleté, les choses abjectes étant définies négativement comme celles que nous tentons d'écarter de nous. Il n'en va pas de même chez Genet parce que l'abjection génétienne – ontologique plutôt que sociologique – inclut la notion de culpabilité. C'est pourquoi le crime s'inscrit dans l'abjection génétienne, de même que les « perversions sexuelles » que Bataille exclut et place du côté de la « subversion » plutôt que de l'abjection.

20 Remarquons qu'il n'en va pas ainsi chez Genet. L'abjection est certes une humiliation mais pas un anéantissement du moi : elle est libération du moi qui se détache de sa propre honte et des impératifs moraux qui le freinaient. Il y a chez Genet une fierté à faire face à sa honte : le moi génétien est un moi orgueilleux qui sort triomphant et renforcé de son expérience de l'abjection.

21 Voir Henry-Marie Boudon et son *Homme intérieur*. L'édition originale paraît sans nom d'auteur, mais les rééditions attribuent l'œuvre à Boudon. Kristeva semble faire de Jean Chrysostome l'auteur de *L'Homme intérieur*, qui est en fait un livre à son propos et non pas de lui.

22 L'épisode auquel Genet fait allusion est bien connu des hagiographes, il est notamment raconté par l'abbé Maynard (195-196). À Marseille, Vincent de Paul rencontre une vieille femme éplorée qui se lamente sur un fils « plus malheureux que coupable », envoyé aux galères. Le saint s'en émeut et convainc l'officier du bord de le laisser prendre la place du forçat.

souligner qu'il y a une sainteté du mal parallèle et inverse à la sainteté du bien : il va jusqu'à suggérer une hiérarchie favorable à la sainteté du mal, finalement plus sainte, parce que plus difficile à atteindre. Le saint du bien a toujours pour lui la satisfaction de se savoir bon. Ainsi Genet préfère-t-il à la sainteté « académique » la « gloire » des miséreux (*JV* 117) – et l'on sait que la « gloire » peut désigner l'élévation du saint – ou la sainteté très peu canonique de Divine. Divine est comparable à sainte Catherine de Sienne (*NDF* 41 et 181), elle porte un cilice ignoré de tous (*NDF* 113), elle est « mariée à Dieu » (*NDF* 113) selon le motif des noces mystiques avec le Christ : le mépris qu'elle encourt en tant que travesti et en tant que prostitué homosexuel paraît dès lors s'inscrire dans cette logique d'ascèse, puisque tout ce qui la rabaisse parmi les hommes la rehausse en lui conférant sa sainteté paradoxale.

Genet est invité à penser une sainteté d'en bas par le contexte littéraire qui est le sien : les saints sont « à la mode » au moins à partir des années 1920 (Bonord 28), et cet engouement n'est pas démenti par la génération de Genet. Il y a un « intérêt pour l'hagiographie » dans la littérature du XX^e siècle (Bonord 14) : pour l'hagiographie canonique²³, mais aussi pour une « hagiographie moderne et non confessionnelle » (Bonord 16). On pense à Delteil écrivant sur Jeanne d'Arc, à Blaise Cendrars ambitionnant d'écrire une vie de sainte Marie-Madeleine ou constituant un important dossier sur saint Joseph de Cupertino pour *Le Lotissement du ciel* (1949). Aude Bonord note que l'on crée volontiers des « saints fictifs » (20) au XX^e siècle, qui échappent aux bulles de canonisation, et, partant, se démarquent de la sainteté que Genet dit « académique ». Brenda Dunn-Lardeau parle d'« un autre modèle de sainteté non classique » (140) qui apparaît dans la littérature du XX^e siècle et dont *Notre-Dame-des-Fleurs* « reste un audacieux précurseur », une « sainteté non classique » qui peut faire place à une sacralité négative, à ce « sacré noir », effrayant et mortifère, qui se développe dans la littérature de l'époque (Bouloumié 14). Divine est une figure de sainte fictive, représentante de cette sacralité qui s'appuie sur le Mal plutôt que sur le Bien, ce en quoi son état abject de prostitué homosexuel constitue un grandissement puisqu'il est un élément de sa sainteté en tant qu'elle suppose le renoncement au monde. La sainteté genétienne peut être comprise comme un mode de représentation idéalisant du crime et de l'abjection.

L'abjection est une méthode vers la sainteté parce qu'elle nous coupe du monde humain. On lit dans *Miracle de la rose* : « je m'éloigne du monde. Je suis emporté dans cette chute qui coupant par sa vitesse même et sa verticalité tous les fils qui me retiennent au monde, m'enfonce dans la prison, dans l'immonde, dans le rêve et l'enfer pour atterrir enfin dans un jardin de sainteté » (*MR* 392). L'« immonde », c'est le contraire du monde : l'immonde « qui est du non-monde » (*NDF* 202), c'est le domaine de la sainteté. « Entrer au bordel, c'est refuser le monde », affirme Carmen dans *Le Balcon* (298) : c'est dire qu'on entre dans l'abjection comme dans un cloître, en renonçant à l'ici-bas. Genet écrit dans *Miracle de la rose* :

Reparler de sainteté à propos de relégation fera crisser vos dents inhabituées aux nourritures acides. Pourtant la vie que je mène requiert ces conditions d'abandon des choses terrestres qu'exige de ses saints l'Église et toutes les églises. Puis elle s'ouvre, elle force une porte qui donne sur le merveilleux. Et la sainteté se reconnaît encore à ceci qu'elle conduit au Ciel par la voie du péché (*MR* 255).

C'est faire de la prison un choix en la convertissant en une ascèse, en un renoncement plutôt qu'une simple privation de liberté.

23 Il y a chez les éditeurs, dans les années 1920-1930, une « floraison de collections spécialisées » (Bonord 28) hagiographiques ou qui, consacrées aux récits de vie, font une place à l'hagiographie.

La mort au monde²⁴ – l'immonde – rejoint ce que Genet appelle l'« inhumain », reprise pervertie du surhumain nietzschéen²⁵. On pense à cette « négation d'homme » qu'est le saint. Mignon « s'inhumanis[e] » (NDF 32) en trahissant ses amis et en les vendant à la police : il se coupe du monde humain. Par rapport au surhumain de Nietzsche, l'inhumain genétien présente l'intérêt de ne pas choisir entre le haut et le bas. En cela, il correspond à l'ambiguïté du *sacer* qui permet à Genet de faire se rejoindre une sainteté du bien et une sainteté du mal. L'inhumain peut être un surhumain ou un sous-humain : le saint n'était pas défini par l'élévation ou par l'abaissement mais par le fait qu'il s'extrait de la norme. Reste que le terme est négativement connoté tant du point de vue de son sens éthique – est qualifié d'inhumain ce qui atteint aux confins du mal – que de son sens ontologique – est inhumain celui qui n'est plus un être humain²⁶.

L'abjection constitue chez Genet une ascèse, parce que le mal requiert un effort : le mal que l'on subit, certes, mais encore le mal que l'on commet. Dans nos représentations, le mal est toujours la voie la plus facile : quel effort faut-il faire pour être égoïste, intéressé, méchant ? Présenter le mal comme une ascèse, comme quelque chose de difficile à accomplir, c'est s'opposer à toute une tradition. Dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, par exemple, on peut lire : « Rien n'est plus aisé que de se précipiter dans le vice : le chemin en est court et nous l'avons près de nous ; mais les dieux immortels ont baigné de sueurs la route de la vertu » (143, v. 289-292).

Chez Rabelais, qui mentionne Hésiode, le « manoir de Arete (c'est Vertus) » se trouve au bout d'une montée « pierreuse, montueuse, infertile, mal plaisante à l'œil, très difficile aux pieds » (499-500), et *L'Ancien Testament* nous dit par deux fois que la maison de Dieu se trouve « sur le sommet des montagnes²⁷ ». Si « [l]e mal se fait sans effort, *naturellement*, par fatalité ; le bien est toujours le produit d'un art », écrit Baudelaire (810) : tel n'est pas le cas chez Genet pour qui le bien est spontané et le mal requiert un effort. Pour faire le mal, il faut surmonter notre penchant naturel qui nous invite au bien. « Divine, on le sait, avait beaucoup de mal à être immorale et n'y parvenait qu'au prix de longs détours qui lui causaient de la peine » (NDF 86), et pour dire du mal de Banjo, elle doit « surmont[er] sa bonne nature » (NDF 97). Pierrot « monte si difficilement les échelons du mal » (*Pompes funèbres* 148) : le mal est une ascension, non une chute²⁸. Même Armand, qui apparaît souvent comme une sombre brute, ne s'est pas aisément désempêtré de la bonne morale :

[...] il avait osé franchir les règles morales, non inconsciemment, avec la décevante facilité des gars qui les ignorent, au contraire c'était au prix d'un effort très grand, dans la certitude de perdre un trésor inestimable, mais avec la certitude encore d'en créer un autre, plus précieux que celui qu'il perdait (*JV* 232).

24 La sainteté genétienne est pensée sur le modèle de la mort au monde. Rudolph Mohr, dans le *Dictionnaire de la mystique* de Peter Dinzelbacher, à l'entrée correspondante, décrit la « Mort mystique » comme « la mort de l'âme et de l'esprit avec toutes leurs facultés dans l'union amoureuse avec Dieu », et il en dit ceci : « Le premier degré de la mort mystique est la mort ascétique, où l'homme abandonne sa volonté propre. Eckhart appelle cette démarche 'abnégation' ou 'mort au siècle, au monde' » (552, à l'entrée « Mort mystique », rédigée par Rudolph Mohr).

25 Genet évoque les « êtres inhumains, surhumains » (MR 401) : la juxtaposition des termes donne l'impression d'une équivalence.

26 Nous reprenons une distinction opérée par Marc Amfreville (31), qui souligne que le terme d'*inhumain* se comprend par rapport à un double sens du mot *humain* que l'anglais distingue dans la langue. L'anglais distingue *human* et *humane* : l'inhumain est à la fois une sortie hors de l'humain comme catégorie ontologique (le genre humain) et comme catégorie éthique (ce qui fait preuve d'humanité).

27 Voir *Ésaïe*, chapitre 2, verset 2, et *Michée*, chapitre 4, verset 1.

28 Sur le fait que le mal soit traditionnellement représenté comme une chute, voir Gilbert Durand (113-114).

Le mal est un sacrifice : le sacrifice d'une morale que le personnage génétien reconnaît comme bonne. Puisque l'homme génétien est bon mais se force au mal, le bien prend le rôle traditionnellement réservé au mal : celui d'une tentation. On lit dans *Journal du voleur* : « La droiture étant de votre bord, je n'en voulais plus, cependant que j'en reconnaissais souvent les appels nostalgiques. Je devais lutter contre sa séduction » (JV 206). Méfiance, donc : personne n'est parfait, on peut parfois faire le bien par inadvertance si l'on ne se surveille pas.

Genet reprend à son compte la technique du bâton tordu : si un bâton plie d'un côté, il faut le plier de l'autre pour qu'il se trouve droit ; si l'on veut corriger un excès, il faut lui opposer un excès inverse pour obtenir un juste milieu. C'est ce qui permet d'expliquer l'affirmation surprenante selon laquelle le saint doit vivre « par-delà le bien et le mal » (NDF 46) : le lecteur peut se demander pourquoi Genet s'acharne dans le mal si la sainteté n'est ni du côté du mal ni du côté du bien. La réponse est qu'il s'agit de compenser un excès, de corriger une tendance au bien – il est vrai aussi que l'esprit provocateur de Genet y trouve son compte, puisqu'il y a là matière à chanter ce qui ne mérite pas le chant, à célébrer ce que personne ne célèbre. Le mal, à cet égard, est une méthode plutôt qu'une fin. La fin, la récompense du saint, c'est la liberté de celui qui s'est affranchi des normes morales²⁹, et la méthode, c'est la quête de l'abjection.

Conclusion

La célébration que nous avons d'abord confrontée au motif de l'abjection relevait essentiellement de l'éloge amoureux, et donc d'un dévoiement de la tradition lyrique dans sa composante encomiastique : il s'agissait de chanter les hommes aimés tout en ne permettant jamais au lecteur d'oublier que ceux qui sont célébrés ne méritent pas la célébration, de vider l'éloge en se proposant un objet de louange impossible à louer. Nous avons ensuite observé le potentiel de sainteté de l'abjection : l'abjection génétienne constitue une ascèse en vue d'obtenir une sainteté qui a peu à voir avec la charité ou le dogme religieux et se comprend comme renoncement au monde des hommes.

Tantôt, dans la logique de l'éloge amoureux, le mal paraît ne pas atteindre l'homme aimé, tantôt, dans la logique ascétique, le mal est un exercice spirituel qui transforme celui qui le commet. Ces deux manières de traiter l'abjection relèvent donc de stratégies bien distinctes, mais elles permettent toutes deux de rehausser le mal, de grandir l'abject tout en nous rappelant toujours qu'il est abject.

UMR Centre d'étude de la langue et des littératures françaises

OUVRAGES CITÉS

- Amfreville, Marc. « L'Irreprésentable sacrifice d'enfant dans *Wieland* de Charles Brockden Brown. » *L'Inhumain*. Éd. Marie-Christine Lemardelay, Carle Bonafous-Murat et André Topia. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2004. 31-43.
- Bataille, Georges. « L'Abjection et les formes misérables. » Dans *Œuvres complètes (II), Écrits posthumes (1922-1940)*. Paris : Gallimard, 1970. 217-221.
- Baudelaire, Charles. *Le Peintre de la vie moderne*. Dans *Œuvres complètes*. Paris : Robert Laffont, 1980.
- Bersani, Leo. « Is the Rectum a Grave? » *October* 43 (hiver 1987) : 197-222.
- . *Homos*. Cambridge : Harvard University Press, 1995.
- Bonord, Aude. *Les « Hagiographes de la main gauche ». Variations de la vie de saints au XX^e siècle*. Paris : Classiques Garnier, 2011.
- Boudon, Henry-Marie. *L'Homme intérieur ou Vie du vénérable père Jean Chrysostome, religieux pénitent du troisième ordre de S. François*. Paris : Estienne Michallet, 1684.

29 Genet dit que la sainteté « [se] confon[d] [...] avec la liberté » (JV 222).

- Bouloumié, Arlette. « Introduction. » *Libres variations sur le sacré dans la littérature du XX^e siècle*. Éd. Arlette Bouloumié. Angers : Presses universitaires d'Angers, 2013. 13-17.
- Caillouis, Roger. *L'Homme et le Sacré*. Paris : Gallimard, 1950.
- Child Bickel, Gisèle. *Jean Genet, criminalité et transcendance*. Saratoga : Anma Libri, 1987.
- Cliche, Anne Éline. « L'Atelier de Jean Genet. » *Tangence* 54 (1997) : 41-67.
- Coe, Richard. *The Vision of Jean Genet. A Study of His Poems, Plays and Novels*. New York : Grove Press, 1968.
- Cohen-Solal, Annie. « Jean sans Terre. Qui s'étonnera que Jean Genet nous ait laissé une bombe en guise de testament ? » *Le Nouvel Observateur* 23-29 mai 1986, 100-102.
- Corrado, Jean-Christophe. « Jean Genet et la trahison : essai de typologie. » *Roman* 20-50 65 (2018) : 175-188.
- Dinzelbacher, Peter, éd. *Dictionnaire de la mystique*. Trad. le Centre Informatique et Bible – Maredsous. Turnhout : Brepols, 1993.
- Dunn-Lardeau, Brenda. *Le Saint fictif. L'hagiographie médiévale dans la littérature contemporaine*. Paris : Champion, 1999.
- Durand, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archéologie générale*. Paris : Presses universitaires de France, 1960.
- Genet, Jean. *Journal du voleur*. Paris : Gallimard, 1949.
- . *Miracle de la rose ; Notre-Dame-des-Fleurs*. Dans *Œuvres complètes (II)*. Paris : Gallimard, 1951.
- . *Pompes funèbres*. Dans *Œuvres complètes (III)*. Paris : Gallimard, 1953.
- . *L'Ennemi déclaré. Textes et entretiens*. Paris : Gallimard, 1991.
- . « Les Palestiniens. » *Genet à Chatila*. Éd. Jérôme Hankins. Paris : Solin, 1992. 87-150.
- . *Splendid's ; Le Balcon*. Dans *Théâtre complet*. Paris : Gallimard, 2002.
- Hanson, Ellis. « Teaching Shame. » *Gay Shame*. Éd. David Halperin et Valerie Traub. Chicago: University of Chicago Press, 2009. 132-164.
- Hésiode. *Les Travaux et les Jours*. Trad. A. Bignan. Dans *Les Petits Poèmes grecs*. Éd. Ernest Falconnet. Paris : Desrez, 1838. Prin
- Hocquenghem, Guy. *Le Désir homosexuel*. Paris : Fayard, (1972) 2000.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. « Shame, Theatricality and Queer Performativity. Henry James's *The Art of the Novel*. » *Gay Shame*. Éd. David Halperin et Natalie Traub. Chicago: University of Chicago Press, 2009. 49-62.
- Kristeva, Julia. *Histoires d'amour*. Paris : Denoël, (1980) 1983.
- . « Céline : ni comédien ni martyr. » *La Littérature et le Divan. L'écrivain face au psychanalyste*. Éd. Fr. Sayer. Paris : Hermann, 2011. 259-310.
- Larivée, Pierre. « Focus sur la quantité. » *Langue française* 177 (2013), 51-61.
- Lozier, Claire. *De l'abject et du sublime. Georges Bataille, Jean Genet, Samuel Beckett*. Oxford / New York: Peter Lang, 2012.
- Maynard, Michel-Ulysse. *Saint Vincent de Paul. Sa vie, son temps, ses œuvres, son influence (I)*. Paris : Ambroise Bray, 1860.
- Millot, Catherine. *Gide, Genet, Mishima. Intelligence de la perversion*. Paris : Gallimard, 1996.
- Nadeau, Maurice. « Jean Genet ou la métamorphose de l'abject. » *Combat* 8 septembre 1949, 4.
- Pascal, Blaise. *Pensées. Opuscules et lettres*. Paris : Classiques Garnier, 2011.
- Rabelais, François. *Le Quart livre*. Paris : Gallimard, 2005.
- Roudinesco, Elisabeth. *La Part obscure de nous-mêmes. Une histoire des pervers*. Paris : Albin Michel, 2007.

- Sales (de), François. *Introduction à la vie dévote*. Dans *Œuvres*. Éd. André Ravier. Paris : Gallimard, 1986.
- Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet, comédien et martyr*. Dans *Œuvres complètes de Jean Genet*. Paris : Gallimard, 1952.
- Spinoza, (de) Baruch. *L'Éthique*. Trad. Roland Caillois. Paris : Gallimard, 1993.
- Stewart, Harry Eugene. « Jean Genet's Favorite Murderers. » *The French Review*, vol. 60, 5, (1987): 635-643.