

Jacob Dahl Rendtorff

Qui perd gagne!

– en eksistentialistisk meditation
over det ondes problem

*Den, der søger at redde sit liv,
skal miste det, men den, der
mister det, skal vinde det.*

Luk: 17.33

Kan man konsekvent vælge en ond moralsk maksime? Hvad sker der, hvis det frie menneske hele tiden søger det onde for dets egen skyld? Giver det mening at tale om en vilje, der følger et kategorisk imperativ om at handle ubetinget ondt? Disse spørgsmål er udgangspunktet for Sartres voluminøse forord (573 sider) *Saint Genet, comédien et martyr*, "Den hellige Genet, skuespiller og martyr" (1952) til tyven og skandaledigteren Jean Genets samlede værker, en tolkning af Genets livsprojekt, som det viser sig i hans eksistens og digtning. Sartre vil forklare Genets livsforløb, historien om et menneske, der udstødes af samfundet som tyv, men skriver om sine erfaringer og derfor rehabiliteres som en stor digter, der udgiver sine værker på det berømte Gallimard-forlag og benådes af republikkens præsident.¹ Men Sartres forord er mere end en historisk og digterisk eksegese. I virkeligheden kan det opfattes som en skjult "etisk meditation" hos en filosof, der, selvom han aldrig udgav en egentlig moralfilosofi, i hele sin tænkning er præget af en grundlæggende bekymring for det ægte og smukke liv, baseret på autenticitetens og frihedens etik.²

Etikken i *Saint Genet, comédien et martyr* er imidlertid hverken systematisk eller direkte. I stedet er der tale om en negativ meditation over forholdet mellem godt og ondt. Genet ses som en "syndens digter", der i det godes fravær vælger ondskab, andethed og intethed som livets mening. Problemet er imidlertid, at et sådant livsprojekt er selvmodsigende, fordi Genet forudsætter, at godt og ondt er absolutte størrelser, der ahistorisk gives uafhængigt af menneskets frihed og situation. Dette fører til mystificering og fremmedgørelse (SG: p. 177),³ og Genets projekt bliver paradoksalt, da det onde ikke er noget i sig

selv, men kun kan forstås som en mangel i forhold til det gode. Godt og ondt er nemlig tæt forbundet med menneskets eksistens og kan slet ikke skilles fra hinanden. Det gode uden det onde bliver det samme som Parmenides' bestemmelse af væren uden intet: død og massivitet. At isolere det onde fra det gode er umuligt, da intethed og negativitet slet ikke kan eksistere uden væren.

Konsekvensen af denne opfattelse er, at handling altid tager udgangspunkt i en atmosfære af "uoverskridelig umulighed" (SG: p. 177), hvor etik på samme tid er uundgåelig, nødvendig og vanskelig at virkeliggøre. Mennesket kommer altid til kort, når det forsøger sig med en uendelig stræben efter godt eller ondt som abstrakte ideer, men det betyder samtidig, at der åbnes mulighed for indsigt i etikens virkelige karakter. Historisk engageret handling er en konkret syntese af godt og ondt, der aldrig er givet på forhånd, men dannes af menneskets frie, eksistentielle valg og skabelse af mening i verden.

I det følgende skal overvejelserne over det ondes problem i Sartres analyse af Jean Genets liv og værk tolkes som et led i en frihedens etik, hvor Genet-bogen ses som illustration til den ontologiske og moralfilosofiske tænkning, der udvikles i *L'être et le néant* (1943) og *Cahiers pour une morale* (1947-48). Denne læsning af *Saint Genet, comédien et martyr* undersøger, hvorledes Sartre bruger sine moralfilosofiske bestemmelser; frihed, autenticitet, væren-for-anden, anerkendelse, generøsitet og solidaritet til forståelse af Genets eksistentielle komedie om spændingen mellem negation og fortabelse, bekræftelse og skabelse.⁴

1. Frihed som ubetinget ond vilje

Ifølge den filosofiske antropologi i *L'être et le néant* kæmper mennesket imod kontingens og stræber efter nærvær og udødelighed i endelighedens og tidslighedens verden. Som for-sig-væren er menneskets bevidsthed et begær efter mening for derigennem at blive ét med sin verden – en paradoksal metafysisk søgen efter at være som Gud – for-sig-i-sig-væren – sin egen årsag, nødvendighed og værens grund.

Denne stræben efter nærvær og uendelighed modsvares af menneskets sande eksistensvilkår som en tvetydighedens syntese mellem for-sig-væren og i-sig-væren, frihed og situation, krop og bevidsthed.⁵ Som intetgørende opbrud i væren eksisterer bevidstheden "midt i væren, i dets hjerte, som en orm" (EN: p. 57). Den kan ikke komme fri af i-sig-væren, men kan heller ikke opløse sig fuldstændigt i tingenes verden. Enhver stræben efter uendelighed er på forhånd dømt til at mislykkes, da man aldrig kan blive identisk med sig selv,

men altid overskrider sin essens som intetgørende selvforhold og ulykkeligt begær. Derfor er forsøget på at blive for-sig-i-sig-væren og selve idéen om mennesket "en unyttig lidenskab" (EN: p. 708).

Sartres tænkning kan ses som en tragisk filosofi eller som en paradoksal ontologi, hvor "ond tro" er eksistensens grundvilkår, og den er således præget af en ironisk heroisme og foragt for selvhøjtidelighed. Mennesket må leve med at "være det, som det ikke er, og ikke at være det, som det er" (EN: p. 111). At være i "god tro" er i virkeligheden også "ond tro". Som uendelig negativitet intetgør mennesket sig selv, gør sig til en ting og objektiverer sit jeg eller gør det til en genstand blandt andre genstande i verden. I angst for den uafgjorte eksistens flygter mennesket fra frihedens vilkår. Det spiller roller og lader sig opsluge af sin samfundsmæssige, psykologiske eller historiske fakticitet. Tjeneren i caféen, der leger tjener, og den unge pige til sit første stævnemøde, der ikke tør bestemme sig, såvel som den alvorstunge ånd (EN: p. 721) eller metafysikeren, der tager sig selv eller sit system alvorligt, er mennesker, der unddrager sig eksistensens vilkår, fravær og negativitet.

Menneskets eksistens som projekt og fremtidighed betyder, at den enkelte er fri til at vælge sin essens i situationen. Moralske værdier er bestemt af frihedens valg af verdenstyding og livsprojekt. Mennesket er en "væren-for-værdien" (EN: p. 138) og danner sig selv i et oprindeligt valg af personlighed, projekt og livsforståelse. Også ikke at vælge er at vælge. Ofte flygter mennesket fra sig selv i "ond tro" ved at negere sit oprindelige livsprojekt. Men det menneske, der ser sin frihed i øjnene og trodser nedarvede imperativer, vælger i fuld ansvarlighed sine egne værdier. I en verden, hvor Gud er død, sætter mennesket forskellen mellem godt og ondt som en universelt gældende moralsk norm (*Eksistentialisme er en humanisme*: p.25, se også p. 47-48 og 55-56). Spørgsmålet er imidlertid om dette betyder, at alt er tilladt, så at en hvilken som helst moralsk maksime kan gøres til almen lov, og det er det, som *Saint Genet, Comédien et martyr* handler om.⁶

Også Genet er et menneske, der stræber efter nærvær. Men han har forstået, at mennesket aldrig kan blive ét med væren og nå det absolut gode. Genet er blevet klar over umuligheden af at blive for-sig-i-sig-væren. Så modsat moralisten og den alvorstunge ånd, der søger identitet og nærvær, vælger Genet fravær, intethed og andethed. Han vender Immanuel Kants moralfilosofi på hovedet og bestræber sig på altid at gøre det ubetinget onde. Der er her tale om et omvendt kategorisk imperativ, som Sartre formulerer på denne måde: 1. Grundlaget for enhver handling må være en ubetinget ond vilje. 2. Målet med dine handlinger er den største rædsel og ondskab for dig selv og for andre

mennesker. 3. Du skal altid behandle dig selv og det andet menneske som middel og aldrig som et formål i sig selv. 4. Dine handlinger skal kunne tjene som almen lov i et samfund af bedragerere, løgnere og forbrydere (SG: p. 71). På den måde hylder Genet det dystre Cogito: "Jeg gør det onde i rædsel for det onde. Derfor er jeg". Som moralsk maksime og oprindeligt valg søger han forbrydelse, synd og falskhed som et mål i-sig-selv (SG: p. 72) og stræber mod det radikalt onde, den absolutte negativitet og den totale fremmedgørelse for – modsat Leibniz – at leve i "den værst tænkelige af alle mulige verdener".

2. Genets væren-for-den-anden: "Je est un Autre"

Mennesket eksisterer imidlertid ikke kun som for-sig-væren og frihed i modsætning til i-sig-væren. I mødet med de andre indlejres det enkelte menneske i en social fakticitet, der udgør dets væren-for-den-anden (EN: p. 276ff). Inter-subjektivitet er kamp og konflikt. "Helvede er de andre."⁷ De andre bryder med den enkeltes projekt og verdensforståelse ved med et gennemborende blik at nagle friheden til sin eksistentielle situation (EN: p. 329ff). Som konsekvens af sin egen søgen efter det onde vælger Genet således sin væren-for-den-anden (SG: p. 134ff) i forhold til borgerskabets dyder, værdier og moral som sit eksistentielle helvede.

Allerede som 11-årig bliver han udstødt af bondesamfundet som forældreløs, anderledes og uhæderlig og påtager sig med barnets naivitet denne væren som skæbnens lod. Senere bliver lovløsheden et formål i sig selv (SG: p. 75). Som 18 år gammel er Genet både tyv, løgner, vagabond og trækkerdreng. Tyven opløser samfundets moral ved at ødelægge og fjerne tingene fra deres brugs- og betydningssammenhæng og reducere dem til deres rene markedsværdi. Han håner ejendomsretten, der er samfundets grundværdi, ved at ødelægge og stjæle de ting, som andre mennesker tillægger stor betydning. Løgneren umuliggør enhver moralsk gensidighed og forståelse. Vagabonden ophæver forestillingerne om identitet og om kulturelle og sociale tilhørsforhold. Trækkerdrengen gør seksualitet og kærlighed til økonomi og udbytning. Ved at spille disse roller vil Genet udskille sig fra det bestående samfund. Han trækker sig tilbage fra verden for derigennem at skabe en "antiphysis", der nedbryder statens og samfundets værdier og normer.

Han lever nu blandt forbrydere i et pseudosamfund uden anerkendelse og gensidighed, hvor alle er ensomme. Her er der intet venskab, men blot bagvas-kelse og snyderi. Men også i forbrydersamfundet gør Genet sig til en anden ved at være den, som alle andre udnytter. Som transvestit-kvinde er han

falskheden selv i forhold til de rå og hårdkogte kriminelle. Han undgår bevidst en sidste mulighed for et solidarisk forhold til andre mennesker ved blandt forbryderne konsekvent at være forræder og dermed afvise alle idealer om troskab og forståelse.

Bestræbelsen på at opløse sig i andethed viser sig også i Genets forhold til kroppen (SG: p. 84). I seksualiteten søger han så megen ydmygelse som muligt, i stedet for at virkeliggøre sit begær. Som barn lader han de andre drenge udnytte sig seksuelt. Senere lader han sig voldtage i fængslet af andre forbrydere. Passiv seksualitet, homoseksualitet, voldtægt, perversion opløser ham i andethed. Men det er ikke nok at være bøsse og trækkerdreng. Genet bliver prostitueret transvestit ved at tingsliggøre sig selv i seksuel indifferens og udbytte og narre sine kunder, der tror, han er en kvinde. På den måde udviskes enhver kærlighed og gensidighed, og seksualitet bliver til rå udnyttelse. I sin affektive selvforståelse, lidelse og tingsliggørelse søger Genet reflektivt at opløse sit jeg som et offer og en levende død uden håb for fremtiden.⁸

Sartre hævder imidlertid, at dette radikale projekt er dømt til at mislykkes, fordi Genet på samme tid vil være absolut subjekt og absolut objekt (SG: p. 307). I virkeligheden ønsker Genet at blive sig selv igennem den totale intethed, men sig selv kan man ikke reducere til objekt, fordi tingsliggørelse og fremmedgørelse er funderet i subjektivitet og frihed, ligesom i løgnerparadokset, hvor løgn forudsætter sandhed. Hvis man bekræfter intet, bekræfter man væren, men i denne bekræftelse overskrider man intet og er atter i gang med at bekræfte væren osv. I modsætning til Hegel vil Genet i sin omvendte åndens fænomenologi reducere den objektive essens til intethed. Men han kan på den måde ikke bekræfte intet uden at nå til væren. Han vil eksistere i ulykke og andethed, men det kan han ikke, for så bliver han sig selv som anden, og ondskab og lidelse bliver goder, der hjælper ham til at virkeliggøre sit oprindelige valg. Idet han når til intet igennem væren, bliver intet til en væren, som får mening og objektiv realitet (SG: p. 310).

I sin søgen efter andethed havner Genet således i paradoks efter paradoks. Når samfundet af "retfærdige og seriøse" pludselig bliver til et røversamfund som f.eks. i Tyskland og Frankrig under nazismen, må Genet holde op med at stjæle for ikke at blive en del af "det gode samfund" (SG: p. 454). Men fra den universelle morals synsvinkel bliver Genet på den måde en helt, der bekæmper det onde. Ligeledes må Genet afvise at udnytte jøder, kommunister og negre for ikke at blive en del af det bestående, der gør disse mennesker til syndebukke og ofre. Han kan ikke være masochist, da han så ville føle nydelse ved det onde. Ej heller kan han blive sadist og dræbe mennesker, da han så ville handle

aktivt, bekræfte sin subjektivitet ved at gøre den anden og ikke sig selv til objekt. Og Genet kan ikke nå det onde igennem død eller selvmord, da døden, idet den virkeliggjorde hans bestræbelse på at nå intethed, ville fremstå som et gode for hans frihed.

3. En eksistentiel komedie

På den måde kommer Genets udfordring til moralfilosofien til kort, fordi ondskab og rædsel ikke kan være et konsistent livsprojekt. I sin livskomedie, hvor han på en gang er skuespiller og instruktør, påviser Genet mod sin vilje sammenhængen mellem frihed og valg, hvor mennesket ikke kan vælge det onde uden at komme i modstrid med sin egen frihed og den norm, der bliver sat i det oprindelige valg.

Argumentet er, at hvis man gør ondt for det ondes egen skyld, bliver det onde et gode.⁹ Således er de "banale onde" mennesker rigtignok vanvittige kriminelle, men i virkeligheden ikke "rigtig onde". Hitler og "slagteren fra Hamborg" vil jo det onde som et gode, de føler glæde og ikke rædsel ved (SG: p. 149). Genet, derimod, vil mere end dette. Han vil selv mærke det onde ved at gøre de handlinger, der vækker mest afsky og rædsel i ham selv. Men dette projekt er paradoksalt, for hvis han føler rædsel, lykkes hans projekt om at nå det suverænt onde, og så bliver det et gode. Genet kan ikke adskille det onde fra bekræftelse af sin egen eksistens, fordi han i nederlaget møder sin egen frihed og evne til at sætte mening i verden.

I et teologisk perspektiv kan man sige, at Guds veje er uransagelige. Den kristne teodicé forstår det onde som en vej til et større og mægtigere gode, fordi menneskene ikke har Guds alvidende forståelse af deres skæbne. På den måde kan selv lidelse og onde hændelser have lykkelige konsekvenser som et led i en større universel sammenhæng. Noget lignende sker med Genet. Hans skæbne bliver indlejret i en mytisk og arketypisk kamp mellem det gode og det onde. Fordi han gør sig til det ondes prins og ofrer sig til det fuldtud med nederlaget til følge (SG: p. 183), får hans projekt en mytisk og hellig karakter. Den, der på trods af frygt og rædsel tør møde djævelen med åben pande, er usårlig og overvinder det onde i den gode Guds navn.

Paradoksalt nok bliver Genets skæbne en sådan myte om et menneske, der overvinder det onde for det godes skyld og bidrager til at håndhæve retfærdighed og virkeliggøre universelle moralregler i verden. Genet er en helgen, der i kontakt med det onde overlever helvede. Hellighed er en negation af negationen og bliver således en bekræftelse af det gode. I guddommeligt mod og as-

ketisk isolation fra menneskenes historisk-profane samfund kæmper den hellige sin kamp mod ondskab og løgn. På samme måde går Genet sine egne veje i mødet med det udstødte vrangbillede af det gode samfund.

Men samtidig er Genet som helgen offer for samfundets værdier.¹⁰ Han er blevet gjort til forbryder af samfundet, imødegår denne skæbne som andethed og ondskab og viser således, at samfundet af seriøse og retfærdige selv er med til at udstøde forbryderen og tyven som andethed og løgn. Dette offer illustrerer samfundets dårlighed og står derfor i den gode Guds tjeneste i kampen for de svage og anderledes, fordi menneskene definerer ondskab og andethed som modsætninger til samfundets værdier og normer. Hvis samfundets moral lukker øjnene for sammenhængen mellem ondt og godt i den konkrete situation, bliver det en totalitær stat, der sætter det gode lig med statens interesser. At vælge det onde i en sådan stat som det konsekvent andet vil gøre den enkelte til et offer og en helgen, der kæmper for det gode.

Som en middelaldermystiker, der søger intet igennem en paradoksal negativ teologi (SG: p. 191, note om negativ teologi), hvis mål er at blive for-sig-i-sig-væren, andethed og intethed, bliver Genet altså repræsentant for det gode. Hans projekt om at ville det absolut onde mislykkes, fordi godt og ondt er afhængige af menneskets frihed. Handling udspiller sig i en spænding mellem negation og bekræftelse, hvor frihed ikke kan opløses i tingsliggjort andethed. Genets nederlag betyder ironisk nok, både at han bliver opmærksom på sin egen frihed, og som helgen kommer til at kæmpe for humanismens og næstekærlighedens sag: *Den, der taber, vinder: Qui perd gagne* (SG: p. 175).

Genet har imidlertid selv indset, at man ikke kan ville det onde i handling uden at ende i uoverstigelige modsætninger, så han forsøger sig med en anden løsning. I stedet for rent bogstaveligt at gøre det onde, opdager han, at disse handlingens paradokser kan overvindes i fantasiens imaginære frie spil (SG: p. 327). Som 26-årig befrier Genet sig i kunsten og i indbildningskraftens imaginære rum ved at beskrive sine erfaringer som vagabond, trækkerdreng og tyv (SG: p. 391). På den måde kan han igennem selvobjektivering nå det onde, fordi digtning og poesi opstår i grænselandet mellem væren og ikke-væren. Det radikalt onde har langt mere kraft i det imaginære helvede, der gives i forestillingsevnenes spil mellem fornuft og følelse, end det har i dagligdags sansning og handling. Genet vælger kunsten som en imaginær fremstilling af intet, der ikke er begrænset af situationens realitet.



Jean-Paul Sartre på caféen Pont-Royal sammen med (fra højre) Jean Genet, Jean Cau (Sartres sekretær), Jacques-Laurent Bost (en af Sartres tidligere elever) og Dolorès Vanetti (en amerikansk veninde) (foto: Jacques de Potiers/Paris-Match).

4. Det ondes æstetik

I kunsten søger Genet grimheden i intethedens fantasifulde spil mellem det reelle og det imaginære ved at dyrke den falske og usmagelige imitation i modsætning til traditionel kunst, der vil afbilde det skønne og det gode. I stedet for at være symbol på en højere og større virkelighed beskriver hans digtning det nederdrægtige og gemene. Genet må forholde sig negativt til anerkendelsens og appellens kunstideal for at virkeliggøre andethedens poesi og prosa.¹¹ Derfor udfordrer han gensidigheden ved at vække skandale og afsky samt afvise publikums forståelse med hadefulde skrig. Genet bevæger sig fra det ondes etik til "den sorte skønheds æstetik" og ser sig som "en dronning i syndens palads" under Satans sol. Den grusomme skønheds specielle æstetiske orden bliver til i had (SG: p. 353). Og Genets anti-kunst søger at forføre publikum, ærværdige samfundsborgere, ind i et negativt univers og umærkeligt

få dem til æstetisk at nyde det moralsk forkastelige: "Kunst er, siger Genet, at få Dem til at spise lort" (SG: p. 361). Det gælder om at gøre op med det rigtige og det skønne ved at fremstille det unaturlige, groteske og amoralske. Igennem obscenitet, perversion og grusomhed kan poesi, prosa og andre kunstarter virkeliggøre det ondes æstetik.

Dette viser sig i Genets anvendelse af sproget, hvor hans digtning bevidst søger at vække læserens had og forargelse. I stedet for harmoni søger han slang, falskhed og illusion. Paradoksalt nok kan Genet i virkeligheden slet ikke skrive for at kommunikere. Han ville jo så opnå anerkendelse af andre mennesker. I stedet søger han anti-kommunikation; han skaber en digtning, der vækker fjendskab og afsky for at undgå enhver anerkendelse og gensidighed hos læserne. Genets fiktion og fantasme bliver således en vedvarende provokation og udfordring til de bestående værdier og det bestående moralkodeks. Ved at anvende kunst som meddelelsesform kan Genet indirekte problematisere samfundets selvforståelse som "godt og retfærdigt". Modsat tyveriet, som det med sanktioner og straf hårdhændet griber ind imod, er borgerskabet nemlig åbent over for avantgardistisk og nyskabende kunst, selvom den plæderer for forkastelige og tvivlsomme moralske handlinger. Derfor kan Genet i kunsten udforske det onde i konfrontation med samfundets værdier uden at blive udsondret af samfundet.

Dette er ifølge Sartre muligt, fordi værdier har en fuldstændig forskellig betydning i etik og æstetik,¹² der imidlertid kan komme i gensidigt samspil og udveksling, som det også er tilfældet med Genets æstetik, der udfordrer samfundets moral. Som påbud og forbud afspejler moralen nemlig en given social orden, det vil sige det, der opfattes som det gode i en bestemt epoke. Væren og det gode forstås som indbyrdes afhængige, da de moralske forskrifter dikterer legitim social adfærd og handling. På den måde udviskes skellet mellem "Sein und Sollen", mellem hvad der "bør være", og hvad der faktisk er. Et givet historisk samfund kan gøre kontingente normer til universelle og absolutte og således afvise alle andre moralforestillinger som ugyldige.

I modsætning hertil identificeres værdier i æstetik snarere som "det, der burde være tilfældet". Kunsten har altid en utopisk dimension, hvor forestillingen om det skønne rækker ud over, hvad der faktisk er tilfældet. I virkelighedens verden underordnes det gode magtens imperativer og den herskende forestilling om det værende, men sættes igennem kunstens imaginære spil frit til drømmerier og visioner om andre værdier og bedre samfund, fordi kunsten ikke er betinget af værdier, der grundes på faktisk væren. Mens samfundet griber ind over for udfordringer af dets moralske væren, lader det kunsten leve frit i fo-

restillingen om andre værdier, fordi kunst ifølge denne opfattelse ikke handler om det virkelige, men om det tilsyneladende og vilkårlige. Politikeren og dommeren håndhæver lov og ret og griber hårdt ind over for mord og grusomhed, mens maleren, forfatteren og musikeren kan fantasere om al slags nederdrægtig ondskab uden at blive dømt.

Genets digtning er altså et "gigantisk erosionsarbejde" (SG: p. 363), hvor ondskabens moralske skandale gøres til æstetik og avantgardekunst. I fantasien tilintetgør Genet det bestående og fremviser samfundets udstødte for et borgerligt publikum, når han gør forbrydelse, ødelæggelse og voldtægt til æstetik. På snedig vis omdanner Genet væren til intet, modsat Gud, der skaber væren ud af intet, og lokker dermed borgerskabet ind i hjertet af ondskaben og grusomheden på trods af deres moralske overbevisning og tro på det bestående samfund. På den måde bliver også det ondes æstetik fuld af utilsigtede omdrejninger og paradokser. Genet vil ødelægge det gode ved hjælp af det onde, men bekræfter derigennem paradoksalt nok et andet mere etisk rigtigt gode som en kritik af det bestående samfunds udstødmekanismer.

Og på trods af at han ikke vil kommunikere med sine læsere, opnår Genet anerkendelse fra sit publikum (SG: p. 528ff). Idet vi føler afsky for Genets skildringer af kriminelle og andre udskud, opdager vi, at vi selv er med til at isolere det onde som det andet i forhold til vores eksistensprojekt. Vores forestilling om det onde afhænger af vores opfattelse af det gode og væren. Det er samfundet, der udelukker de anderledes og forskellige. I Genets digtning møder samfundet sit eget barbari, hvor det onde benyttes som skræmmebillede til at fastholde menneskene i undertrykkelsesstrukturer. Oftring af de anderledes og isolering af sydebukke er en betingelse for at holde samfundet af gode og retfærdige sammen. Uden kriminelle og forbrydere ville der ikke være nogen lov og ret. Dommeren lever af den skyldige, ligesom præsten i kirken tjener fedt på syndernes forladelse.¹³

Således fører Genets kunst til forståelse af forbrydernes eksistens, idet borgerskabet på trods af sin moralske tvivl og afstandtagen får indsigt i meningen og skønheden ved denne tilværelse (SG: p. 460). Idet Genet giver sin livserfaring et universelt perspektiv, som mennesket kan erkende (SG: p. 464), får forbryderkunsten en kritisk samfundsmæssig funktion blandt "retfærdige og gode", fordi den viser grænserne for samfundets moralske selvforståelse og tolerance.

5. Skabelse og generøsitet

Ifølge Sartre indeholder Genets kunst således på negativ vis et etisk ideal om fri anerkendelse mellem skabende friheder, der ikke udsondrer det andet menneske ved hjælp af blikkets terror, men muliggør et formålenes rige, hvor adskillelsen mellem friheder opløses (SG: p. 542). I ontologisk belysning er al kunst nemlig et eksistentielt fristed, hvor menneskene i et kort øjeblik ser bort fra deres konflikter og mødes i frihed, åbenhed og respekt. Vi føler os draget af kunstværket, fordi der er tale om objektivering og eviggørelse af mening og eksistens. Vi kommer til at elske det kunstneriske værk for dets skønhed og kan således sætte os ind i en verden, som er radikalt forskellig fra vores egen. Mennesket får indsigt i nye facetter ved væren og andre menneskers eksistensprojekter.

Men Sartre går endnu videre og gør kunstværkets ideal om skabelse til grundlag for en affirmativ ontologi.¹⁴ En sådan værensbekræftelse tænkes som en generøs dynamik, hvor mennesket giver verden og væren mening. Ved sin definitive meningsskaben bliver menneskets frihed en lidenskab, der indfører det absolutte eller evige i dens tidslige eksistens (CM: p. 513). Bevidstheden er jo netop det punkt, hvor frihed, kontingens og nødvendighed løber sammen og danner ny mening i verden (CM: p. 508). I eksistentiel og kunstnerisk skaben er mennesket nået til det punkt, hvor det forstår, at selve dets kontingens og overflødhed er en betingelse for dannelse af mening i verden. Det gælder om at elske at kunne være overflødig, for kun derigennem kan der være en verden. Således manifesterer skabelsens og skønhedens etik sig som en håbets optimisme uden illusioner, en bekræftelse af menneskets eksistens, der bryder med ond tro og åbent konfronterer sig med livets tvetydighed og nederlag.

Genets eksistens er udtryk for en sådan ontologisk omvendelse fra negation og intethed til bekræftelse og skabelse, fordi han vinder sig selv i en sidste gigantisk omdrejning. Idet det faktisk lykkes for ham at beskrive intethed og andethed med sin kunst og nå det onde i sig selv, bliver han sig selv som årsag til sin egen eksistens. Han er ikke længere bare ren andethed, men afspejler sig i kunstens objektivering af mening og opnår anerkendelse af sine læsere i skabelse og frihed, når han i offentligheden bliver hyldet som en helgen og en avantgardedigter, der kæmper for de anderledes sag i humanismens navn. Genet danner en storfamilie med andre homoseksuelle, kammerater og udstødte. Han får venner blandt de intellektuelle (Sartre, Simone de Beauvoir), der accepterer ham som deres ligeværdige, og bliver samfundsrevser og velgører igennem sin kunst. Samfundet anerkender ham som subjekt, som en stor forfatter, der beskriver forbrydernes og de udstødtes vilkår. Genet bliver til som

menneske og digter igennem læsernes formidlende forståelse og respekt, der gør, at Genet kan spejle sin egen skabende subjektivitet i læserens sjæl (SG: p. 508ff).

Således virkeliggør Genet en basal værdi i eksistentiaalistisk moralfilosofi: generøsitet (CM: p. 486). I generøsitet giver mennesket sig til at danne mening i verden og skabe det andet menneske som frit subjekt uden bagtanker og forventning om at få noget igen. Generøsitet overvinder enhver traditionel udvekslingslogik.¹⁵ Der er tale om en gave uden forventning om, at den udlignes af andre gaver fra modparten, og den åbner således for en menneskelig solidaritet, det modsatte af bagvaskelse, smålighed og nederdrægtighed. Genet bliver paradoksalt nok vogter af en humanistisk moral ved negativt at pege på, hvorledes ondskab og uretfærdighed lever midt i fællesskabet af "ærlige og gode borgere". Her betyder Genets nederlag, denne gang i bestræbelsen på at realisere den totale antikunst, at han ved sin generøsitet, anerkendelse som kunstner og repræsentant for samfundets udstødte, kommer tæt på at realisere et etisk ideal om "given og modtagen" mellem mennesker og at virkeliggøre sig som for-sig-i-sig-væren. *Den, der taber, vinder: Qui perd gagne.*

6. Morale for en eksistentiaalistisk etik

Beskrivelsen af Genet rækker altså ud over Genets personlige liv og får en almen-menneskelig funktion som illustration af menneskets eksistens og søgen efter godt og ondt. Men løser Sartre det ondes problem? Snarere påviser han, at definitionen af det onde afhænger af menneskets selvforståelse. Og på grænsen af meditationen over Genets digtning og handling står en ondskab, der søges som et gode, men bliver et onde. Det irrationelle og tragiske, som opstår, når en god vilje fejler og gør det onde i stedet for at gøre det gode, som det var hensigten. Dette tragiske onde afhænger af en dæmonisk Gud og ligger som sådan uden for Sartres undersøgelser, der overvejende ser det onde ud fra frihedens oprindelige og i sidste ende autonome valg.

Endvidere går en almen kritik ud på, at Sartre forudsætter, at det gode, som udskiller andethed i sin identitetssøgende bevægelse, i virkeligheden er udtryk for det onde. Men hvad med det radikalt onde, der vedbliver med at være noget absolut ondt i forhold til samfundets virkelighed? For Sartre er det onde altid kun noget, der udskilles af det gode, så det radikalt onde bliver en mangel i forhold til det gode samfund, når det uden åbenhed og tolerance isolerer det anderledes og forskellige til fordel for homogenitet og ensretning. Dette kan betegnes som væren uden intet, det banale onde i dagligdagens søgen efter

identitet, hvor magtens maskiner automatisk eliminerer samfundets udskud.

I virkeligheden er analysen af Genet båret af en underfundig ironi som illustrerer etikens aporetiske status i Sartres forfatterskab. Idet Genet anerkendes af det "retfærdige og seriøse" borgerskab, bliver han en del af det bestående, af det gode og væren, hvorved "*qui perd gagne*" slår over i sin dialektiske modsætning, der kan udtrykkes som "*qui gagne perd*", "*den, der vinder, taber*", fordi Genet nu pludselig tæmmes, mister sin evne til at provokere og opsuges i det etablerede samfunds fakticitet. Dette illustrerer etikens umulige mulighed, hvor Genet må fastholde sin kritiske, negative distance for ikke – i stedet for at blive udelukket som det absolut andet – at blive opløst i de herskende klassers ensrettende værdier og normer.

Sartres etik kan på den måde aldrig være andet end kritisk-negativ.¹⁶ I virkeligheden er bekræftelse af eksistens kun mulig som negation af en given social meningssammenhæng. Begreber som "dyd" og "det gode" som absolutte størrelser er ofte bestemt af de stærkeste sociale gruppers ideologiske magtinteresser. Men analysen af det ondes problem viser samtidig, at et ondskabens kategoriske imperativ er umuligt, og Sartre giver paradoksalt nok, og måske mod sin vilje, en negativ argumentation for Kants moralfilosofi i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1784), hvor man ikke kan handle etisk-konsistent uden at følge et kategorisk imperativ om 1. At lade en handling have gyldighed som almen lov, så den kan gælde for alle mennesker. 2. At behandle det andet menneske ikke blot som middel, men også altid som et formål i sig selv. 3. At stræbe mod formålenes rige, et fællesskab af frie mennesker som målet med moralloven og med etisk handling. Men da et absolut gode ikke kan realiseres, bliver Sartre aldrig fuldt og helt overbevist kantianer, men ser Kants etik som et umuligt ideal, der melder sig i situationens konkrete engagement, betinget af en vedvarende spænding mellem godt og ondt.

Samtidig forbliver forestillingen om autenticitet, generøsitet og skabelse midt i nederlagets, tvetydighedens og kontingensens verden grundlaget for den etik, som man kan uddrage af *Saint Genet, comédien et martyr*. Den radikale negativitet og håbløshed modsvares ved en dialektisk omdrejning på mirakuløs vis af en eksistentiel bekræftelse, og igennem indbildningskraft og skabelse lærer vi at værdsætte en verden, der åbner sig for menneskets frihed. Den intetgørende frihed kan imidlertid ikke fuldstændigt opløse sig i væren og fakticitet uden at være i modstrid med selve frihedens princip: at skabe ny mening og eksistens i verden. Det gode og onde er afhængige af menneskets frihed, der ikke kan undgå at sætte en etisk norm, friheden selv, som styrende for sine engagerede eksistensprojekter. Man kan ikke konsekvent vælge at negere sig

selv ved at søge det radikalt onde uden i sidste ende at komme i modstrid med sig selv, ligesom menneskets søgen efter udødelighed og det absolut gode udgør en umulig stræben (jvf. EN: p. 708). På den måde fremstår *Saint Genet, comédien et martyr* som en ironisk og moralistisk fabel om at sætte eksistensen på spil i generøsitet og frihed, hvorved "*Qui perd gagne*" skal forstås som en uovervindelig spænding mellem identitet og alteritet, tab og selvvirkeliggørelse.

Noter

1 Hvis man ønsker at læse Genets værker, kan henvises til *Oeuvres complètes* (1952), hvoraf *Saint Genet, comédien et martyr* udgør bind 1.

2 Sartre anvender begrebet "une morale" til at betegne et livsideal og bruger ofte begrebet "etik" som ensbetydende med "sædvane". I indeværende fremstilling anvendes ordet "etik" i overensstemmelse med aktuel filosofisk sprogbrug omvendt som udtryk for et moralfilosofisk ideal, mens "moral" betegner et vilkårligt sæt af faktiske, givne normer. Se i øvrigt J.D. Rendtorff: *Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi* (1993), hvor der gives en sammenhængende redegørelse for udviklingen i opfattelsen af etik i Sartres hovedværker *L'être et le néant* (1943), *Cahiers pour une morale* (1947-48) og *Critique de la raison dialectique* (1960).

3 Følgende forkortelser er benyttet i resten af denne artikel: SG for J.-P. Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*, in Jean Genet: *Oeuvres complètes* (Gallimard, Paris 1952); EN for J.-P. Sartre: *L'être et le néant* (Gallimard, Paris, 1943); CM for J.-P. Sartre: *Cahiers pour une morale* (1947-48, Gallimard, Paris 1983).

4 Sartre udvikler en sand "fodnote-filosofi" om etiske temaer: I *L'être et le néant* hævder han, at ond tro og blikkets objektivisering ikke udelukker autenticitetstænkning (EN: p. 111) og "en befrielsens og frelsens moral" (EN: p. 484), i *Critique de la raison dialectique* taler han om etik som ideologi og undertrykkelse (CRD: p. 336-337), og endelig i *Saint Genet, comédien et martyr* gør han dette princip om sammenhængen mellem det gode og det onde grundlæggende for en etik, der tager udgangspunkt i menneskets konkrete eksistens (SG: p. 177).

5 Især Simone de Beauvoir har i *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) ("For en tvetydighedens etik") forsøgt at udvikle en etik ud fra tvetydighed som menneskets eksistentielle grundvilkår. Ifølge Simone de Beauvoir finder mennesket en mening i livet i et anerkendelsesforhold til det andet menneske. Beauvoir er langt mere optimistisk end Sartre, der finder det vanskeligt at virkeliggøre et hegeliensk anerkendelsesforhold, som kan overvinde spænding og konflikt mellem adskilte friheder (CM: p. 430).

6 Genet-bogen er måske i virkeligheden det af Sartres værker, der har haft størst indflydelse på eftertidens franske filosofi, selvom få vil indrømme, at de har ladet sig inspirere af den. Derrida har, i en af de få sammenhænge, hvor han faktisk nævner Sartre, betegnet *Saint Genet, comédien et martyr* som et af de rigeste værker af fænomenologisk karakter i den umiddelbare efterkrigstid (Annie Cohen-Solal: *Sartre*, bind 2, p. 361), og i *Glas* ("Dødsklokker", 1974) ser man klart betydningen af Sartres refleksioner for Derridas filosofi, da Genets værk og eksistens modstilles Hegel og betragtes som en omvendt åndens fænomenologi. Heller ikke Foucaults overvejelser over forbrydelse og straf eller brugen af kategorien "blikket" til forståelse af klinikens væsen kan forstås, uden at man medtænker deres gæld til Sartre; se Foucault: *Surveiller et punir*

("Overvågning og straf", 1975) og *Naissance de la clinique* ("Klinikkens fødsel", 1963).

7 Denne berømte bemærkning i slutningen af *Lukkede døre* (1945) er en illustration til væren-for-den-anden som objektivering og fremmedgørelse, således som den beskrives i *L'être et le néant*, hvad der ikke levner megen plads for et lykkeligt forhold mellem mennesker. I et senere interview om *Lukkede døre* hævder Sartre imidlertid, at man misforstår ideen om "helvede er de andre", hvis man "tror, at det betyder, at vores forhold til de andre altid er forgiftede". I virkeligheden vil Sartre sige, at hvis der udøves vold mod andre mennesker, så bliver livet et helvede, fordi de andre virker ind på selvets dannelse i den sociale fakticitet. Sartre hævder således, at vi er frie til at bryde ud af den helvedes cirkel, som vi lever i (*Sartre on Theater*, udgivet af Michel Contat og Michel Rybalka (1976) p. 199-200, engelsk oversættelse af *Un théâtre des situations* (1973)). Dermed udelukker væren-for-den-anden ikke en etisk relation, hvor man, i stedet for at insistere på blikkets nedgørelse, skaber den anden som subjekt og frihed.

8 Sartres eksistentielle psykoanalyse af Genets oprindelige valg som forbyrder afkræfter en udbredt misforståelse, der går ud på, at det eksistentialistiske frihedsbegreb skulle være en slags liberum arbitrium i klassisk forstand. I stedet viser Sartres egne beskrivelser af samspillet mellem menneske og omverden, at det oprindelige valg af projekt foregår i et intimt samspil med omverden og social fakticitet. Friheden vælger sig selv, idet den forholder sig til sin situation på en bestemt måde. Se også bogen om Flaubert: *L'idiot de la famille* (1971) ("Familiens sorte får"), hvor Flauberts oprindelige valg ses på baggrund af både barndom, socialt tilhørsforhold og historisk epoke.

9 Disse overvejelser over forholdet mellem godt og ondt genfinder man i variationer i nogle andre samtidige værker. I *Baudelaire* (1947) hævder Sartre, at Baudelaire i virkeligheden lever i sin barnetro, fordi han forudsætter eksistensen af en god Gud og derfor vælger Satan i had til den gode Gud. Baudelaire er i ond tro og forstår det onde som negation af det gode, når han hylder lysten ved det forbudte. En lignende problemstilling gør sig gældende i skuespillet *Djævelen og den gode Gud* (1952), hvor hovedpersonen Götz spiller terninger, om hvorvidt han skal handle godt eller ondt. Først gør han ondt, men det bliver et gode på grund af uforudsete konsekvenser. Så gør han godt, men det fører til det onde. Kun ved et konkret historisk engagement kan Götz overvinde disse paradokser, da godt og ondt ikke gives som absolutte størrelser, uafhængigt af menneskets frihed.

10 Sartres overvejelser over sammenhængen mellem hellighed, andethed, udskillelse og offer kommer tæt på Batailles filosofi om gaveøkonomi og moderne samfund, samt om samspillet mellem offer, heterogenitet og homogenitet i *Den indre erfaring* (1943) og *La part maudite* (1949) ("Den forbandede rest"), som udgangspunkt for forståelsen af mødet med det hellige. I en læsning af Sartres Genet-tolkning i *La littérature et le mal* (1957) ("Litteraturen og det onde"), mener Bataille, i modstrid med Sartre, at Genets storhed faktisk består i, at han kan nå det onde uden at gå til grunde, og således ikke nødvendigvis opsuges af et umuligt negativt projekt. Endelig kan man hævde, at Sartres "kanonisering" af Genet er et ironisk modstykke til pavens og den katolske kirkes kanonisering af de "frelste hellige" (se Cohen-Solal: *Sartre* (p. 361)).

11 Hermed udfordrer Genet også det kunstideal, som Sartre hylder i *Qu'est-ce que la littérature* (1947), hvor litteratur bestemmes som appel til frihed og derfor også engagement, anerkendelse og åbenhed. Ikke desto mindre gennemstrømmer dette kunstideal *Saint Genet, comédien et martyr*, og det viser sig, at Genets negativt distancerende kunst i virkeligheden vækker læserens moralske sympati og engagement, således at han ser "sig selv som en anden". I øvrigt synes Sartres fremstilling af Genets anti-mimesis at være stærkt inspireret af Brechts ide om negeret katharsis, hvor det er umuligheden af at identificere sig med heltene, de moralsk forkastelige mennesker, der

motiverer til moralsk engagement. Se i øvrigt Bernard Pautrats artikel om Brecht: "Politique en scène" (in *Mimesis les articulations* (1975) p. 341ff).

12 Her kommer Sartre tæt på Immanuel Kants opfattelse af forholdet mellem æstetik og etik. Kant forstår etik som et absolut imperativ, samtidig med at han i *Kritik der Urteilkraft* indvarsler æstetikens autonomi, der åbner for den rene æstetiske nydelse uden moralske hensyn. Samtidig har æstetik en etisk betydning, når den henviser til menneskets fornøftsideer, etiske idealer som æstetiske drømmebilleder og fornemmelser for det sublime, grundet i menneskets ophøjede status som frihedsvæsen (*Kritik der Urteilkraft*: § 40).

13 I Genets skuespil (se *Oeuvres complètes*), der nærmest er absurd teater, illustreres denne pointe. Dommeren beder tyven om at begå tyveri, for uden tyveriet har dommeren jo ingen eksistensberettigelse. Samfundets andet bliver i virkeligheden en betingelse for, at det kan opretholde sin sociale og politiske identitet.

14 *Saint Genet, comédien et martyr* skal måske i virkeligheden læses som en videreførelse af den affirmative ontologi, som Sartre udvikler i *Cahiers pour une morale*. Genet gennemgår jo en eksistentiel omvendelse fra negativitet og intetgørelse til værensbekræftelse, og Sartre beskriver netop i *Cahiers pour une morale* mulighedsbetingelserne for en sådan affirmativ ontologi og hvordan bekræftelsen er afhængig af og opstår midt i negationen (CM: p. 156-157). Her er Sartre inspireret af Antoine de Saint-Exupéry's digtning, der i udpræget grad kredser om menneskets evne til at skabe mening i en øde og gold verden. Menneskets vilkår illustreres med en flyver, der bestandig er på eventyr og opdager nye aspekter ved væren. Her beskrives menneskets konfrontation med eksistensens grænser, som f.eks. når det må nødlande i ørkenen og overlades til ensomhed uden håb om frelse, samtidig med at det vinder sig selv ved at sætte eksistensen på spil og overvinde den truende fare (se Antoine de Saint-Exupéry: *Blæsten, sandet og stjernerne* (1939) og *Krigsflyver* (1942)).

15 Sartre tænker her ud over Marcel Mauss' overvejelser over gaveøkonomi i *Essai sur le don* (in *Sociologie et anthropologie* (1960)). Samtidig øjner man, at Sartre har ladet sig inspirere af Batailles opfordringer til og interesse for generøsitet uden forbehold, som bl.a. udvikles i *La part maudite* (1949). Og endelig kan man nævne Jacques Derridas overvejelser over gaven i *Donner le temps* (1991), som på original måde viderefører Mauss, Batailles og Sartres overvejelser over forholdet mellem samfundsdannelse, gaveøkonomi og etik.

16 Annie Cohen-Solal kalder i *Sartre* (bind 2, p. 360-365) *Saint Genet, comédien et martyr* en voldtægt af Genet, som Genet helt i sin egen ånd ikke udtalte sig om, men blot lod trykke i sine samlede værker. Og måske handler Sartres værk i virkeligheden mere om Sartres eget forhold til verden og samfundet end om Genets digtning og eksistens. I *Ordene* (1962), Sartres selvbiografi, siger han om sig selv, at "han altid har været forræder" (se Cohen-Solal: *Sartre* (bind 2, p. 361)). Og Sartres afvisning af at få tildelt nobelprisen i litteratur er et udmærket eksempel på, at dialektikken "den, der taber, vinder" hurtigt kan slå om i sin modsætning "den, der vinder, taber", idet den anerkendte digter hurtigt opsuges af borgerskabets forestillinger om "det gode og retfærdige", det vil sige passiviseres af værensmassivitet og fakticitet.

Litteraturliste

- Bataille, Georges: *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris 1943 (dansk oversættelse: *Den indre erfaring*, København 1972)
- Bataille, Georges: *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris 1957
- Bataille, Georges: *La part maudite* (1949) in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1976
- Beauvoir, Simone de: *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris 1947
- Cohen-Solal, Annie: *Sartre, 1905-1980*, Gallimard, Paris 1985 (dansk oversættelse: *Sartre 1-2*, København 1990)
- Contat, Michel & Rybalka, Michel (Ed): *Sartre on Theater*, Quartet Books, London 1976 (engelsk udgave af *Un théâtre des situations*, Paris 1973)
- Derrida, Jacques: *Glas*, Gallilée, Paris 1974
- Derrida, Jacques: *Donner le temps*, Paris 1991
- Foucault, Michel: *Naissance de la clinique*, PUF, Paris 1963
- Foucault, Michel: *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975 (norsk oversættelse: *Overvågning og straf, det moderne fængsels historie*, Oslo 1977)
- Genet, Jean: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1952
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1974
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, Band VII, Frankfurt 1982 (dansk oversættelse: *Grundlæggelse af moralens metafysik*, København 1993)
- Mauss, Marcel: "Essai sur le don" in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1960
- Pautrat, Bernard: "Politique en scène" in *Mimesis, les articulations*, Aubier-Flammarion, Paris 1975
- Rendtorff, Jacob Dahl: *Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi*, Nordisk Sommeruniversitet, Aalborg 1993
- Rendtorff, Jacob Dahl: "Eksistens og krop hos den tidlige Sartre" in *Philosophia* 1-2, Århus 1994
- Saint-Exupéry, Antoine de: *Terre des hommes*, Gallimard, Paris 1939 (dansk oversættelse: *Blæsten, sandet og stjernerne*, København 1946 og senere)
- Saint-Exupéry, Antoine de: *Pilote de guerre*, Gallimard, Paris 1942 (dansk oversættelse: *Krigsflyver*, København 1947 og senere)
- Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943 (udvalg oversat i *Slagmark* nr. 23; norske oversættelser i uddrag: *Væren og intet*, Oslo 1966 og senere, samt *Erfaringer med de andre*, Oslo 1980)
- Sartre, Jean-Paul: *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel Paris 1946 (dansk

- oversættelse: *Eksistentialisme er humanisme*, København 1947; 1992 m. ny titel: *Eksistentialisme er en humanisme*)
- Sartre, Jean-Paul: *Baudelaire*, Gallimard, Paris 1947 (dansk oversættelse: *Baudelaire*, København 1979)
- Sartre, Jean-Paul: *Théâtre I*, Gallimard, Paris 1947
- Sartre, Jean-Paul: *Qu'est-ce que la littérature*, Gallimard, Paris 1947 (dansk oversættelse i uddrag i *Situationer*, København 1964)
- Sartre, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale* (1947-48), Gallimard, Paris 1983 (dansk oversættelse i uddrag: *Etik*, København 1986)
- Sartre, Jean-Paul: *Le Diable et le bon Dieu*, Gallimard, Paris 1952 (dansk oversættelse *Djævelen og den gode Gud*, Århus 1984)
- Sartre, Jean-Paul: *Saint Genet, comédien et martyr*, in Jean Genet: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1952
- Sartre, Jean-Paul: *Critique de la raison dialectique*, (1960), Paris 1984 (dansk oversættelse i uddrag: *Eksistentialisme og marxisme. Metodespørgsmålet*, København 1969 samt *Kritik af den dialektiske fornuft*, København 1972)
- Sartre, Jean-Paul: *Les Mots*, Gallimard Paris 1962 (dansk oversættelse i uddrag: *Ordene*, København 1964)
- Sartre, Jean-Paul: *L'idiot de la famille*, I-III, Gallimard, Paris 1971