

Les chiffres en parenthèses rouges renvoient aux notes en bas de page

Kulturelt hegemoni ?

Sartre om jødespørsmålet

I : Innledning

Ut fra en bakhtinsk forståelse av begrepene, er essaysjangren klart mer monologisk enn polyfont orientert. Den typen polyfoni Bakhtin finner hos Dostojevski,[1] er prinsipielt knyttet til romansjangren, og forutsetter en dialogisme i teksten som nøytraliserer forfatterens stemme og gjør den til én av flere nærmest likeverdige idémanifestasjoner i teksten. Om ikke denne "fulde polyfoni" [2] lar seg realisere i essayet, kan eksempelvis intertekstuelle aspekter ved tekstens begrepsbruk gi den en polyfon dimensjon[3] som kan føre til sterkt varierende, noen ganger diametralt motsatte lesemåter. Eksempler på en slik heterogen resepsjon finner vi i tidsskriftet *October's*[4] spesialnummer om Jean-Paul Sartres essay fra 1946, *Réflexions sur la question juive*.

Ved å ta for meg ulike lesninger av dette essayet, henholdsvis fra tiden da det først ble utgitt og fra slutten av 1990-tallet, vil jeg prøve å belyse ulike aspekter ved Sartres diskurs, såvel den polyfone dimensjonen som et aspekt jeg med henvisning til David Lloyd[5] vil karakterisere som "kulturelt hegemoni". Dessuten vil universal-begrepet og Sartres forhold til dette bli tatt opp til drøfting, og jeg vil, med utgangspunkt i Umberto Eco resepsjonsteorier,[6] analysere konsekvenser av den tekststrategien essayet bygger på.

Gjennom sin diskusjon av grunnlaget for antisemittismen, problematiserer Sartre franskmennenes tendens til å oppfatte seg selv som representanter for det universelle mennesket, og de andre (her : jøden) som ikke-universelle i den grad de identifiserer seg med andre kulturer og religioner. Paradoksalt nok er det ikke hos antisemitten men hos demokraten, hos den tolerante republikanen, at Sartre finner en universalisme-tenkning som han viser munner ut i en grunnleggende mangel på aksept for jøden *qua* jøde. Sartre går så langt som til å si at han på ett bestemt punkt faktisk er enig med antisemitten : Det finnes ingen universell menneskelig natur. Her er det Sartres filosofiske ståsted innenfor eksistensialismen kommer inn, og jeg vil også ta for meg forskjellige, til dels paradoksale konsekvenser dette ståstedet får for essayets argumentasjonsform.

Sartres essay belyser franskmennenes antisemittisme og jødernes reaksjoner på

denne ut fra fire paradigmatiske modeller : antisemitten, demokraten, den inautentiske jøden og den autentiske jøden. Forfatterens henvisning til og referering av andres synspunkter, særlig i drøftelsen av den inautentiske jødens egenskaper, har fremprovosert radikalt ulike lese måter av *Réflexions sur la question juive*. Ved å analysere i detalj deler av de innledende sidene av essayet, vil jeg prøve å vise hvordan Sartres diskurs er preget av en flerstemmighet som kompliserer ansvarsforholdet til de meninger som uttrykkes og som dermed har ført til at Sartre på et noe unyansert grunnlag både er blitt tillagt og totalt frikjent for antisemittiske stereotyper gjengitt i teksten. Vi skal se hvordan denne flerstemmigheten sammen med intertekstuelle aspekter ved Sartres språkbruk, hans "gjenbruk" av formuleringer som konnoterer innbyrdes motstridende ideologiske holdninger,[7] gir teksten en polyfon dimensjon som har resultert i svært ulike lesninger av dette essayet.[8]

Et essay kan defineres som "en drøftende sakprosa tekst (...) vanligvis (...) skrevet i et retorisk stilisert språk",[9] med andre ord som en ikke-litterær tekst preget av utstrakt bruk av litterære virkemidler. Sjangerdiskusjonen om grenseoppgangen mellom sakprosa og skjønnlitteratur skal vi la ligge her; la oss bare slå fast at i tillegg til å utnytte tradisjonelt litterære stilfigurer, etterligner essayisten ofte "trekk fra samtalen/dialogen ved f. eks. springende argumentasjon og ved å bytte om utsigelses- og erkjennelsesposisjoner. Essayet kan forstås som en reflekterende monolog med dramatiske trekk. "[10] I denne delen av definisjonen poengteres sentrale særtrekk ved essayet som gjør det velegnet for en diskusjon av resepsjonsteoretiske aspekter ved polyfonibegrepet.

Mens den lingvistisk baserte polyfoniteorien analyserer de "instrukser" et utsagn gir på langue-nivå, prinsipielt uavhengig av kontekst og dokumenterbar tolkning av utsagnet, vil polyfoniteori i litteraturanalytisk sammenheng forholde seg til utsagnenes kontekst og innbyrdes koherens, og dokumenterbar resepsjon (kritikk/analyse) av tekstene vil være av interesse for å belyse resepsjonestetiske aspekter. Jeg kommer nærmere inn på disse aspektene i tredje kapittel. I andre kapittel vil jeg hovedsakelig presentere de sentrale idéene i Sartres essay og sette dem inn i en eksistensfilosofisk sammenheng. Deretter vil jeg i kapittel tre ta for meg ulike dokumenterte reaksjoner på enkelte av de begreper og retoriske teknikker Sartre benytter. I den sammenhengen vil jeg drøfte konseptet "kulturelt hegemoni" og Ecos intensjonalitets- og lesermodeller. I fjerde kapittel vil jeg analysere nærmere polyfone aspekter ved Sartres språkbruk og argumentasjonsform ved hjelp av noen begreper hentet fra lingvistisk polyfonianalyse : diskursindivid, synspunkt og (ansvars-)relasjon. Med bakgrunn i resultatene av drøftelsene i de ulike kapitlene, vil jeg i konklusjonen problematisere skillet tekstimmanente/ikke-tekstlige kriterier i resepsjonsteoretisk sammenheng.

II : Sentrale idéer i essayet

Hva er det så som i følge Sartre karakteriserer de fire paradigmatiske modellene han opererer ut fra i *Réflexions sur la question juive* ?

Karakteristisk nok betrakter eksistensialisten Sartre antisemittisme som et resultat

av et grunnleggende valg enkeltmennesket gjør, et valg man er fri til å gjøre annerledes og som bestemmer ens forhold til medmennesker, samfunnet og historien. Dette grunnleggende valget fører til en form for besettelse der følelsene (hat, sinne) blokkerer rasjonell tenkning og skaper en upåvirkelig holdning. En antisemitt har valgt et hat som blokkerer for det ukjente og som devaloriserer fornuften. Antisemittismen er gjennomført irrasjonell og kan derfor ikke karakteriseres, eller aksepteres, som en "mening" på linje med andre mer eller mindre rasjonelt begrunnede holdninger.[11] Hvis jøden ikke eksisterte, ville antisemitten oppfinne ham, som svar på sine irrasjonelle behov for en utenfor seg selv å legge skylden for verdens - og egen - elendighet på.

Når antisemitten er uimottagelig for fornuftsbaserte argumenter, er det ikke fordi overbevisningen hans er sterk i seg selv. Snarere fremstår overbevisningen som sterk fordi antisemitten av frykt for det ukjente har valgt å være upåvirkelig. Sartre karakteriserer denne upåvirkeligheten som en *esprit de synthèse*, en syntese-skapende måte å forholde seg til jøden på. Individets enkeltegenskaper spiller ingen rolle, uansett er totaliteten, syntesen, negativ fordi den er jødisk.

Dette gjør antisemittismen til en manikéisme : Verden forstås som en kamp mellom det gode og det onde, der den ene parten må ødelegges helt for at den andre skal kunne vinne. Grunnleggende er antisemittens redsel for det ukjente, for konsekvensene av den eksistensielle frihet til å ta ansvarsfulle valg som i følge Sartre karakteriserer menneskets situasjon i verden.

Når det så gjelder demokraten, jødens venn, er han i virkeligheten en dårlig forsvarer for jødens sak, fordi han ikke vil forstå antisemittens syntese-tenkning. Demokraten betrakter jøder - og andre - som enkeltrepresentanter for det universelle mennesket, som enkeltindivider med varierende grad av gode og dårlige egenskaper. Han befinner seg dermed på et argumentasjonsnivå som er hinsides antisemittens verdensforståelse, samtidig som han gjennom sin demokratiske vektlegging av universelle verdier representerer en assimilasjons-tankegang som i sin ytterste konsekvens vil avskaffe den jødiske identiteten og som dermed blir en meget tvilsom støtte til jødens sak. For demokraten er ethvert individ en sum av universelle egenskaper, og dermed blir hans holdning til den enkelte jøde et forsvar for mennesket og en ignorering eller fornektelse av det spesifikt jødiske. Hans tankegang er ikke syntese-preget, tvert om er det analysen (*l'esprit d'analyse*) som karakteriserer ham, og han møter derfor påstander om spesifikt jødiske trekk som griskhet, sluhet og maktbegjær med rasjonell argumentasjon om at slike karaktertrekk er universelle og finnes i større eller mindre grad hos alle mennesker, jøden inkludert. For den syntese-tenkende antisemitten er derimot slike karaktertrekk hos en jøde spesifikt jødiske og umulig å sammenligne med karaktertrekk hos ikke-jøder.

I motsetning til antisemitten er ikke demokraten redd for det ukjente eller for sin egen frihet. Det han frykter, er kollektive identiteter der enkeltmenneskets frihet og ansvar reduseres. Derfor forsvarer han jødens posisjon som enkeltrepresentant for det universelle mennesket, og ønsker å løsrive ham fra en jødisk kollektiv bevissthet. For demokraten er den ideelle jøden den totalt assimilerte jøden, uten bånd til jødisk religion, familietradisjoner eller etnisk samfunn. Da blir jøden et enkeltindivid på linje med andre, og demokraten kan hevde at

jødespørsmålet ikke eksisterer fordi jøden, *qua* jøde, ikke eksisterer.

For en bevisst jøde som er stolt av sin jødiskhet, er ikke forskjellen på demokratens og antisemittens holdninger i bunn og grunn særlig stor, hevder Sartre. Forfatterens ekstreme formuleringer om demokraten er faktisk en ganske treffende karakteristikk av en holdning til jødespørsmålet som har sin rot i debatten omkring Menneskerettserklæringen i årene under og etter Den franske revolusjon. De er også svært aktuelle gjennom sin problematisering av assimilasjonstankegangen, en problematisering som har preget så vel fransk som skandinavisk debatt om innvandring og etniske minoriteter de siste tiår. Men Sartres klarsyn i dette spørsmålet forhindrer ham ikke fra å bli "offer" for egen utgangsposisjon - og dermed utsigelsesposisjon - som representant for nettopp dette universelle mennesket han benekter eksistensen av. Han utsigelsesposisjon, hans status som tekstens koherensskapende utsagnssubjekt, bærer, som vi skal se i de følgende kapitler, klart preg av dette.

Det finnes ingen menneskelig natur, men bare enkeltmennesker med frihet til selv å forme sine liv, til å skape sin egen natur (*essence*), sier Sartre, og fremstår dermed som anti-universalist. Like fullt baserer han hele sin argumentasjon på en forutsetning om at det synet på menneskets eksistensvilkår han selv representerer, har universell gyldighet. Godtar leseren ikke uten videre Sartres posisjon som talsmann for en "overordnet sannhet", for en slags objektiv eller "interesseløs" fremstilling av de fire paradigmatisk modellene, kan dette gi uforutsette resultater i forhold til den tekststrategien essayet bygger på. Dette skal vi se nærmere på særlig i gjennomgangen av faktiske lesninger av essayet i kapittel III.

Det er hovedsakelig Sartres refleksjoner omkring den inautentiske jødens situasjon som, sammen med essayets tittel, har fremprovosert noen av de leserreaksjonene vi særlig skal komme inn på. For øvrig er det denne jødens problematiske *situasjon* som primært interesserer Sartre, og som han følgelig bruker størstedelen av essayet på å diskutere. Og nettopp situasjonsbegrepet står her i sentrum, her som i Sartres filosofi og essayistikk for øvrig.[12]

Etter å ha fastslått at antisemitten anklager jøden for å *være* jøde, hevder Sartre at demokraten, ut fra sin tankegang, like gjerne ville kunne anklage jøden for å *oppfatte seg selv* som jøde. Sartre spør så retorisk : Eksisterer jøden ? Og, hvis han eksisterer : Hva er han ? Først og fremst jøde eller først og fremst menneske ? Det svaret som Sartre gir, som han begrenser til jødens situasjon i Frankrike[13] og som han bygger sin videre argumentasjon på, er at jøden er et menneske som de andre menneskene ser på som jøde. Det å være jøde er altså et spørsmål om selvpoppfattelse, der en ser seg selv i større eller mindre grad slik en oppfatter at andre ser en.

Ved å basere sin videre argumentasjon på problematikken omkring selvpoppfattelse (i forhold til andres blikk) og det å befinne seg i en situasjon som definerer ens valgmuligheter, lar Sartre viktige elementer fra sin egen filosofiske plattform, eksistensialismen, primært slik han uttrykker den i hovedverket *L'Être et le néant* (1943), bestemme rammene for sin diskusjon av den franske jødens karakteristika. Her ligger trolig noe av forklaringen på de ulike lesemåtene av essayet jeg etter hvert skal komme inn på : Det som for Sartre fremstår som universelle sannheter, [14] blir for lesere med ulik bakgrunn alt fra dominerende besserwisser-mentalitet til godtakelse av antisemittisme som "livsbetingelse" for franske jøder.

Hva legger så Sartre sitt situasjonsbegrep ? I *Réflexions sur la question juive*, som ofte ellers, understreker Sartre at menneskets eksistens lar seg definere fremfor alt ved at det befinner seg i *en situation*, at det ikke lar seg skille fra den historiske, politiske, økonomiske, kulturelle - og biologiske ? situasjonen det lever innenfor. Når man ikke kan skille enkeltmennesket fra dets totale situasjon, er det fordi det er den som former og bestemmer dets muligheter. Men samtidig er det enkeltmennesket som gir situasjonen mening ved å velge sitt eget liv innenfor de eksisterende rammene, rammer som så påvirkes og endres gjennom menneskets valg, holdninger og handlinger. Det alle mennesker har felles, er ikke en "natur" men en skjebne, en lodd (*une condition*), et sett begrensinger og eksistensbetingelser som det å skulle dø og det å leve i en verden der andre mennesker lever. Menneskets lodd er gitt og felles for alle, men situasjonen varierer for den enkelte og påvirkes gjennom de valg vi gjør, enten vi vil eller ikke. Vi kan innse at vi har frihet til valg og ta ansvar for den, eller vi kan prøve å slippe unna den ved å gjøre oss upåvirkelige slik som antisemitten, og leve et liv dominert av selvbedrag (*mauvaise foi*).

Slik jeg leser Sartre, er selvbedragets rolle i livet ikke et enten-eller : I noen grad må vi alle gjøre oss upåvirkelige i visse sammenhenger. Det er ikke praktisk mulig å møte alle livets utfordringer og krokveier med subjektivt gjennomtenkte valgløsninger på fritt grunnlag; i så måte er vi alle mer eller mindre inautentiske mennesker, akkurat som "gjennomsnittsjøden" i Sartres essay er inautentisk nærmest pr. definisjon. Den autentiske jøden, den fjerde paradigmatisk modellen i essayet, beskrives riktig nok ikke bare som en mulighet, men som en utbredt kategori jøder i Frankrike ved slutten av andre verdenskrig. Sartre skriver sogar at han tror det finnes flere autentiske jøder enn autentiske kristne i Frankrike. Dette siste styrker riktig nok ikke nødvendigvis påstanden om at der skulle finnes mange autentiske jøder, men uansett støtter vi etter mitt syn her på en selvmotsigelse i Sartres tekst. Han følger nemlig opp med å vise at den autentiske jødens liv ikke lar seg realisere innen de gitte politiske og sosialebegrensinger i samtidens Frankrike, altså den ytre situasjon jøden må definere seg innenfor. Eksempelvis påpeker han at uansett hvordan en autentisk jødisk skribent publiserer egne og andres artikler, vil hans jødiskhet bli brukt mot ham. Og uansett hvilke valg en autentisk jøde foretar i forhold til sionismen, vil det bli brukt mot ham og mot franske jøder generelt. Sartres autentiske jøde inkarnerer en umulig *situation*.^[15]

Jeg velger å se på den autentiske jøden, så vel som på det autentiske menneske, som en konstruksjon, eller om en vil konkretisere konstruksjonen : som et menneske som *i vesentlig grad* er autentisk. Symptomatisk nok for den interessen et slikt "perfekt" menneske kan mobilisere, ofrer Sartre heller ikke mer enn en fem-seks sider av essayet på denne idealiserte jødemodellen, og den definisjonen vi får av den autentiske jøden er heller knapp : "han er det han har gjort seg til, det er alt det man kan si" (s. 170). Men før han kommer til definisjonen, gir han en del mer presise holdepunkter : Den jødiske autenticiteten består i å velge seg selv *som jøde*, å realisere sin jødiske lodd (*sa condition juive*). Den autentiske jøden gir opp myten om det universelle menneske, han vet at han historisk sett er dømt til å være en foraktet paria, men han gjør krav på nettopp denne identiteten og flykter ikke lenger fra alt den innebærer. Han har

innsett at samfunnet er ondt og irrasjonelt, men samtidig satser han på menneskets storhet ved å leve under ulevelige vilkår, ved å gjøre sin fornedrelse til sin stolthet. Dermed fjerner han all makt fra antisemitten, fordi det var antisemitten som skapte ham som (inautentisk) jøde. Den autentiske jøden skaper seg selv som jøde, mot alle og på tross av alt. Han aksepterer alt dette innebærer, like inn i martyrdommen, og derfor kan ikke antisemitten lenger nå ham.

Men som Sartre selv konkluderer (se forrige fotnote), er "valget av autenticitet en *moralisk* beslutning som kan gi jøden sikkerhet på det etiske plan, men som på ingen måte er noen løsning på det sosiale og politiske plan : Jødens situasjon er slik at alt han gjør vender seg mot ham" (s. 175). Derfor er det den inautentiske jødens situasjon som egentlig er interessant å se nærmere på : Dette er i større eller mindre grad den situasjonen både datidens og nåtidens lesere har kjent seg igjen i og latt seg provosere av. La oss nå ta for oss det Sartre definerer som jødisk inautenticitet.

Sartres definisjon av jøden som et menneske andre ser på som jøde, ville i utgangspunktet ikke ha skilt jødens selvforståelse prinsipielt fra den alle mennesker har,[16] hvis det ikke var fordi jødens selvforståelse ikke primært er bestemt av det bildet han mener at andre har av ham som individ, men av "jødebildet", av et "spøkelsesbilde" som ikke er ham selv men som samtidig er en del av ham, og som i hvert fall er en del av ham slik andre oppfatter ham. I sitt forhold til andre mennesker er jøden overdeterminert : hans fundamentale relasjon til medmenneskene er dobbel, i den forstand at han vet han må forholde seg til andres idé om jøden uansett hvordan han oppfatter seg selv.[17]

Sartre gir en rekke eksempler på områder der den vanlige franskmans fordommer mot jøden, om det så gjelder pengegriskhet eller manglende fedrelandskjærlighet, gjør at enkeltjødens holdning her uvegerlig settes i sammenheng med hans jødiskhet, uansett hva den enkelte jøde egentlig måtte stå for. Dette setter jøden i en situasjon der skyldfølelsen er permanent : Han må alltid bevise at han er bedre enn det jødebildet han må forholde seg til. I tillegg vet jøden at hans jødiskhet ikke bare blir brukt mot ham på det holdningsmessige plan. Uansett hvor godt han lykkes på alle livets områder, vet han at alt dette kan tas fra ham over natten på grunn av hans jødiskhet. Dermed er han også i en situasjon av fundamental usikkerhet og sårbarhet. Selv om Frankrike i "normale" tider tilsynelatende gir ham alle rettigheter, vet han [18] at han aldri vil oppnå den samme følelse av rettssikkerhet som den "vanlige", ikke-jødiske franskmann opplever som noe selvsagt og helt naturlig.

Hvordan forholder den inautentiske jødene seg så innenfor sin *jødiske situasjon* ? Aksepterer han, eventuelt *til en viss grad*, å forholde seg til det "spøkelsesbilde" eller "fantasibildet" (*personnage fantôme*) de Andre gjør til en dominerende del av hans personlighet, eller nekter han å spille den rollen som forventes ?

Han kan velge å være modig eller feig, glad eller trist, han kan velge å ta opp kampen med de kristne eller å elske dem som sine brødre, men han kan ikke velge å ikke være jøde. For hvis han velger dette, hvis han velger å fornekte jøden i seg selv eller å hevde at jøden som sådan ikke eksisterer, så er det nettopp i dette valget han begrenses av sin *jødiske situasjon*. For, sier Sartre, "jeg som ikke er jøde, jeg har intet hverken å benekte eller å bevise. Men jøden

derimot, hvis han har bestemt seg for at den jødiske rase slett ikke eksisterer, så er det opp til ham å bevise dette." (s. 109, Sartres understrekninger). Sartre fortsetter så resonneringen på en måte som med andre formuleringer gjengir essensen av det han hevder i 1945 i det berømte foredraget *L'Existentialisme est un humanisme*[19] om menneskets ansvarlighet for sine valg: Å være jøde, det er å være ansvarlig for alle andre jøder gjennom sine egne, frie valg, fordi de valgene en gjør, impliserer alle andre jøders eksistens gjennom det faktum at ens egne valg er eksempler for andre. Spørsmålet om autentisitet blir da et spørsmål om å trekke de fulle konsekvenser av den frihet til valg som et hvert menneske har (som det er dømt til, sier Sartre i *L'Existentialisme est un humanisme*[20]).

Den polyfone dimensjonen i Sartres essay kan belyses ut fra selve strukturen i hans argumentasjon, eksempelvis i den delen som omhandler de inautentiske jøden. For å forklare hva som karakteriserer en inautentisk jøde, bruker Sartre antisemittens karakteriseringer av det typiske jødiske, for så å vise hvordan den inautentiske jøden blir inautentisk nettopp ved å forholde seg til en *personnage fantôme* som er skapt av antisemitten som en syntese av alle disse karakteriserende særtrekk. Disse særtrekkene er i seg selv hverken jødiske eller ikke-jødiske, men gjennom sin syntesetenkning tillegger antisemitten alle jøder dem som en slags permanent "jødiskhet". Den inautentiske jøden aksepterer faktisk å forholde seg til disse særtrekkene ved å fornekte dem eller prøve å minimalisere dem hos seg selv.

Den dobbeltheten som ligger i Sartres argumentasjon på flere plan, ved at han tillegger den han omtaler (den inautentiske jøden) en identitet som bygger på fornektelse av det bildet vedkommende tror andre har av ham, og ved at forfatteren gjengir antisemittiske synpunkter og uttrykksmåter ofte uten å dissosiere seg fra dem på annen måte enn gjennom ironi, skaper en konflikt i det interne ansvarsforholdet i teksten som har klare polyfone aspekter, noe som tekstens resepsjon bærer tydelig bud om.

Jeg vil hevde at noe av forklaringen på denne polyfone dimensjonen ligger i Sartres filosofiske utgangspunkt, fenomenologien i dens eksistensialistiske versjon slik han formulerte den i 1943 i *L'Être et le Néant*. De jødiske særtrekkene som Sartre (via antisemitten) tillegger den inautentiske jøden (i dennes kamp mot jødiskheten), er jødiske fordi de er blitt det gjennom motvillig aksept. I *Réflexions sur la question juive* avviser Sartre alle rasemessige eller biologiske forklaringer på det jødiske; hans forklaring er psykologisk. På samme måte som Simone de Beauvoir i *Le deuxième sexe* i 1949 ut fra sin eksistensialistiske plattform - det at det ikke finnes noen "ferdigdefinert" menneskelig natur, at enhver står fritt til å velge sitt liv innenfor sin situasjon - kunne hevde at man ikke fødes til kvinne, men blir det,[21] hevder Sartre i *Réflexions sur la question juive*, med andre formuleringer, at man ikke fødes til jøde, men blir det. I ingen av tilfellene, selvsagt, er det snakk om biologiske aspekter (kjønn, rase), men om psykologisk tilpassing, mer eller mindre motvillig eller aksepterende, til en eksisterende myte. Sartre gir her en forklaringsmodell på dannelsen av en (inautentisk) jødisk personlighet gjennom en konkretisering av de teorier om dannelsen av vår personlighet som utgjør et hovedkapittel i *L'Être et le néant*. [22]

Denne forklaringsmodellen innebærer bruk av synpunkter som en selv ikke går

god for, og som dermed skaper en flerstemmighet i teksten vi kan karakterisere som eksempler på "polyfoni forstået i bred alminnelighed". [23] Et eksempel kan være følgende avsnitt, der Sartre presenterer synspunkter han klart reserverer seg mot gjennom ordvalget han introduserer dem med ("la mythologie antisémite"), videre ved bruk av anførselssetning ("nous dit-on"), anførselstegn ("coupeur de fil en quatre"), siteringsverb ("appelle", "attribue") og konnektor ("sans même") :

"Quel est le premier trait de la mythologie antisémite? C'est, nous dit-on, que le Juif est un être compliqué, qui passe son temps à analyser et à finasser. On l'appelle volontiers 'coupeur de fil en quatre', sans même se demander si cette tendance à l'analyse et à l'introspection est compatible avec l'âpreté en affaires et l'arrivisme aveugle qu'on lui attribue par ailleurs." [24]

Om det er Sartres argumentasjonsform eller leserens selvbilde som primært har fremprovosert de reaksjonene på essayet vi nå skal se på, er selvsagt umulig å avgjøre. I tråd med Sartres egen fenomenologiske estetikk, betrakter vi teksten, møtestedet mellom forfatter og leser, som et krysningspunkt mellom to forståelseshorisonter, der forfatteren i følge Sartre "appellerer til leserens frihet" [25]. La oss ta for oss noen eksempler på praktiseringen av denne friheten.

III : Leserreaksjoner / kulturelt hegemoni

Om Simone de Beauvoir blir kraftig misforstått av mange lesere, så vel i 1949 som senere, [26] blir trolig Sartre ikke mindre misforstått i 1946, men da på en langt velvilligere måte. I følge Robert Misrahi, [27] er mottagelsen av *Réflexions sur la question juive* blant jødene i Paris da essayet kommer ut i november 1946, stort sett meget velvillig, noe han blant annet forklarer ut fra et "takknemlighetssyndrom" som har med det historiske tidspunktet å gjøre. Etter å ha sitert en del positive vendinger om jødene fra Sartres essay, skriver Misrahi :

"Naturally, Jews were very affected by these words and full of admiration for for the writer. We were also astonished, even stunned, for what we (Jews) were used to was hatred and contempt. On reading Sartre's portrait of the anti-Semite and his criticism of anti-Semitism, my own emotional response was accompanied by a profound intellectual satisfaction, as well as a feeling of justice having been served. (...) (*Réflexions sur la question juive*) also had a dynamic impact on Jews. They believed they had been asked to affirm themselves as Jews, that an invitation to be 'authentic' had been offered, and the more their virtues and rationality were exalted, the more convinced they became. It was their right to declare themselves Jews, to develop as Jews, their right to be a subject rather than an object. That is how they interpreted Sartre's call for them to become 'authentic Jews'" (s. 64).

Denne reaksjonen, inkludert sin egen, forklarer så Misrahi som en noe for spontan og rask tolkning av Sartres essay da det kom ut, en tolkning som blant annet var basert på en misforståelse angående Sartres beskrivelse av den inautentiske jødens egenskaper. I følge Misrahi

trodde de fleste jødiske 1946-leserne at Sartre hevdet at den jødiskheten som antisemitten gjennom sin syntese-tenkning hadde konstruert og tillagt jødene, egentlig var et fantasifoster og derfor ikke-eksisterende. Trolig var det deres manglende kjennskap til Sartres filosofiske plattform som gjorde at de ikke så det personlighets-konstituerende elementet hos den inautentiske jøden i denne antisemittiske konstruksjonen. Eller kanskje var det ved å benekte det inautentiske hos seg selv at de ikke klarte å gripe dobbeltheten i Sartres argumentasjon : jødiskheten eksisterer ikke *a priori*, men den kommer til eksistens gjennom at noen forholder seg til den i konstitueringen av sin personlighet. Dette er spekulasjoner fra min side, men uansett hevder Misrahi at det som først og fremst opptok dem som roste Sartres artikkel, var den oppfatningen at den avviste jødiskhet som noe annet enn en rent antisemittisk idé og at den dermed slo fast jødene likeverd med alle andre mennesker.

De jødiske leserne i samtiden som kom i opposisjon til Sartres essay, var primært de som reagerte på det de så på som Sartres avvisning av en spesifikk jødiskhet. Etter Misrahis syn misforsto begge disse gruppene Sartres syn på jødiskhet. Jeg har ovenfor sagt hvorfor jeg kan være enig med Misrahi i dette, men jeg er uenig i hans argumentasjon og konklusjon, som går på at Sartre selv aksepterte som enkelt-sannheter de karakteristika anti-semittene tilla jødene, selv om han ikke aksepterte totalbildet, jødiskheten som syntese. Jeg skal ikke følge opp den diskusjonen her; bare bemerk at Misrahis omtale av ulike, faktiske tolkninger av Sartres essay, ytterligere bekrefter dets polyfone dimensjon, sett fra en resepsjonestetisk synsvinkel.

Et annet viktig aspekt ved Sartres tekst som Misrahis artikkel indirekte berører, er det jeg vil kalle "kulturelt hegemoni". I følge David Lloyd,[28] har "kulturdiskursen", grunnstrukturen i den typiske vestlige uttrykksform i vitenskapelig, politisk, kunstnerisk og kritisk sammenheng, helt siden opplysningstiden vært "ikke bare deskriptiv, men også grunnleggende *produktiv*, i den forstand at den styrer dannelsen av det moderne subjektet, både i det geografiske Vesten og over alt hvor Vesten har påtvunget sine institusjoner" (s. 65). Lloyds påstand er at den terminologien som ble utviklet innenfor den estetiske kulturen i opplysningstiden, og som kom til å legge et generelt grunnlag for definisjon av menneskelig identitet, fremdeles preger våre representative forestillinger og muliggjør identifikasjonsoverføring fra individ til nasjon og fra nasjonen til forestillingen om universell menneskelighet.

Det Lloyd prøver å skissere i sin artikkel, er en "rasismens fenomenologi, slik denne er innlemmet i 'subjektets tilbøyelighet', (og) som den vestlige kulturen fremstiller og opprettholder" (*loc. cit.*). Som hos Sartre, går det fenomenologiske aspektet på forholdet til den Andre og de konsekvenser det får for ens eget selvbylde, men i Lloyds tilfelle er det ikke snakk om tilpasning, gjennom negering eller aksept, til en myte eller en *personnage fantôme*, men om tilpasning til en grunnstruktur som preger en dominerende sivilisasjons kulturdiskurs. Lloyd presiserer at selv om kulturbegrepet hans i utgangspunktet er knyttet til estetisk kultur (spesielt til Kants *Kritik der Urteilskraft* og dennes hovedtese om det dømmende subjekts 'interesseløshet'), favner begrepet langt videre :

"Den teoretiske opprettelsen av et felt for estetisk dømmekraft i det attende og det tidlige nittende århundres kulturteori danner grunnlaget for offentlighetens former. Den estetiske dømmekraften, og dermed også offentligheten, er videre betinget av en spesiell *interesseløs* innstilling hos det dømmende subjektet. På den ene siden danner denne formen for subjektivitet det teoretiske grunnlaget for et offentlig, interesseløst kulturelt felt. På den andre siden kommer dette subjektet til å bli fremstilt som selve det etiske formålet for den historiske utviklingen" (*loc. cit.*).

La oss her vende tilbake til Misrahis artikkel. Som vi husker, var det i følge Misrahi den oppfatningen at Sartre avviser i sitt essay enhver form for spesifikt jødiske særtrekk som annet enn en antisemittisk myte, som innga respekt for forfatteren hos mange jødiske lesere.[29] Her er det altså myten om det universelle menneske, hvorav jøden er en blant likemenn, som paradoksalt nok krediteres Sartre. Dette er et paradoks fordi Sartres filosofiske plattform er anti-universalistens, gjennom hans avvisning av en allmenn-menneskelig natur og hans vektlegging av enkeltmenneskes frihet til å skape sin egen natur, sin egen essens.[30] Men uansett, i denne sammenhengen blir Sartres konklusjon den samme som universalistens : Også Sartre mener at alle mennesker, jødene selvsagt inkludert, er likeverdige. Hans poeng er imidlertid at vår grunnleggende frihet ikke er *begrenset* av en "fastlagt" menneskelig natur. Vår eneste begrensning er vår *situasjon*.

Hva det her gjelder, er ikke et spørsmål om likeverd i den forstand at alle skal respekteres og godtas som den de er. Her gjelder det et likeverd som bygger på at en godtas som likeverdig medlem av en definert gruppe, nærmere bestemt av den gruppe mennesker forfatteren Sartre inkarnerer. Det at Sartre i følge enkelte jøders lesning av hans essay frakjenner jødene det som skulle skille dem fra ikke-jøden, er det som inngir respekt for forfatteren, i følge Misrahi. Idealet er altså egentlig ikke-jøden, selv om de jødiske leserne Misrahi rapporterer om, trolig ville definere det som universalmennesket, uten hverken jødiske eller andre spesifikke (etniske, kulturelle) trekk. Paradokset er faktisk dobbelt, fordi konsekvensen av Misrahis leserrapport er at så vel Sartres egenoppfatning som hans status som prinsipielt "interesseløst dømmende subjekt"[31] blir underminert gjennom en kulturdiskurs der det subjektet som skriver, automatisk inkarnerer et ideal, jfr. avslutningen på det siste sitatet ovenfor fra Lloyds artikkel (subjektet blir fremstilt som "selve det etiske formålet for den historiske utviklingen"). Med andre ord : Det skrivende subjektet representerer- og indoktrinerer gjennom sin diskurs - et *kulturelt hegemoni*.

Tar vi for oss et utdrag fra Misrahis artikkel, får vi enda en bekreftelse på dette :

"What excited me throughout the book was his (Sartre's) evident good will, his manifest care to render justice, and his desire, in face of the Jew's great suffering, to address himself to them, to tell them there was someone on their side. And that was not all. *Anti-Semite and Jew (Réflexions sur la question juive)* was a powerful affirmation of sympathy, but even more importantly, it was an effective weapon against anti-Semitism. For though Sartre's critique was scathing, it was also extremely pertinent. So much so in fact, that after the book's publication it became much more

difficult for anti-Semitism to be publicly expressed. Sartre's prestige, authority, talent, and philosophy had succeeded in making any anti-Semitic approach or thought an outrage" (s. 64).

Her ser vi at Sartres posisjon som skrivende subjekt får to dimensjoner. For det første representerer han hegemoniet i kraft av sin ikke-jødiskhet, eller om en vil, sin universalitet, sin "interesseløshet": ("there was someone on their side"). For det andre representerer han hegemoniet i kraft av sin egen posisjon som intelligent, respektert forfatter som nådeløst avslører holdninger som etter frigjøringen i Frankrike ikke lenger var 'politisk korrekte', for å si det mildt, men som likevel fortsatt var - og er - svært utbredt blant franskmenn. Dermed er det både Sartres individualitet og hans universalitet som gjør dette essayet (og reaksjonene på det slik Misrahi gjengir dem) til et uvanlig interessant eksempel på kulturelt hegemoni.

Reaksjonene knyttet til den påståtte avvisningen av eksistensen av jødiske særtrekk, med andre ord reaksjonene knyttet til ønsket om å aksepteres som lik ikke-jøden, bringer tanken hen på følgende sitat fra Frantz Fanons *Peau noire, masques blancs* :[\[32\]](#)

"Que veut l'homme?

Que veut l'homme noir?

Dussé-je encourir le ressentiment de mes frères de couleur, je dirai que le Noir n'est pas un homme. (...)

Le Noir veut être Blanc. Le Blanc s'acharne à réaliser une condition d'homme. "

I følge Susan Suleiman[\[33\]](#) gjorde *Réflexions sur la question juive* et avgjørende inntrykk på Fanon. Suleiman skriver følgende i en kommentar til resepsjonen av Sartres essay :

"Paradoxically, although his textual addressees were other non-Jews, it was almost exclusively Jewish readers (or, in the case of Fanon, readers who saw parallels between themselves and Jews as an oppressed group) who were transformed by the book" (s. 138).

Altså har vi her igjen et eksempel på ulike lese måter, eller skal vi si ulike konsekvenser av lesningen, av Sartres essay. Fanon, skal vi tro Suleiman, ble bevisstgjorteller i hvert fall styrket i sin anti-universalistiske holdning til raseproblematikken og dermed til spørsmålet om kulturelt hegemoni. For ham har "det sorte mennesket" akseptert rollen som "kolonisert franskmann", som egentlig ønsker å kvitte seg med sine særtrekk for å bli som "det hvite mennesket", universalmennesket representert ved franskmannen, kolonih Herren. Som vi ser, tar Fanon dermed indirekte avstand fra den oppfatningen av likeverd som Misrahi refererer hos den gruppen jødiske lesere som berømmet Sartres negering av jødiskheten.

Den polyfone dimensjonen i Sartres tekst som Fanons lesning i forhold til den nevnte jødiske lesergruppens vitner om, skal vi komme tilbake til etter å ha sett ytterligere på resepsjonen av essayet. Men la meg først sitere enda et avsnitt fra David Lloyds artikkel, der

nettopp universalitetsproblematikken behandles på en måte som klart treffer Sartres posisjon som "interesseløst" skrivende - og dømmende - subjekt. Med henvisning til Colette Guillaumins[34] påstand om at "medlemskap i gruppen av undertrykkere (...) kjennet egnest av en beleilig mangel på forbud, av ubegrensede muligheter",[35] skriver Lloyd :

"Subjektet med 'ubegrensede muligheter' er nettopp det udeterminerte subjektet, hvis uendelige muligheter er en funksjon av dets rent formale identitet med menneskeheten i sin alminnelighet. I kraft av sin bokstavelige likegyldighet har dette subjektet gjort seg universelt. Det er representativt fordi det kan ta enhver plass i besittelse, fordi det kan sette seg inn i hvem som helst sitt sted - fordi det utgjør den rene utbytbarhet. Det er allment der alle andre er partikulære - den fullkomne interesseløse dommer, formet av og for offentligheten" (s. 68).

"Det udeterminerte subjektet" eller også "subjektet uten egenskaper" er Lloyds betegnelser på det subjektet han henter fra Kants *Kritik der Urteilskraft*, der Kants konklusjon om den estetiske dommens allmenngyldighet som nevnt beror på det dømmende subjekts "interesseløshet". Glidningen hos Lloyd i i benevnelse- og dermed betydningene -fra "interesseløshet" til "uten egenskaper" og "udeterminert" er ikke uproblematisk; fra Kants "objektive", "hensiktsløse" interesseløshet (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*) til undertrykkerens "ubegrensede muligheter" er det et godt stykke vei. Men så er også det angjeldende området utvidet radikalt fra estetiske dommer til generell kulturdiskurs. Lloyds hovedpoeng er at om denne diskursen har sin bakgrunn i opplysningstidens og den begynnende romantikk skrifter, deriblant Kants (og Schillers, som Lloyd også drøfter), så har den endret karakter og innhold frem til vår tid, samtidig som den har beholdt sin subjekts-konstituerende struktur for oppfatningen av det vestlige menneske som det universelle.

Sartres essay bekrefter etter mitt syn Lloyds tese om den undertrykkende funksjon som impliseres i det (i egne øyne) "interesseløse", vestlige subjekts skrivemåte, en kulturdiskurs som klart uttrykker kulturelt hegemoni. Hegemoniet kommer til uttrykk så vel direkte gjennom egen posisjonering i forhold til dem man omtaler,[36] som indirekte gjennom "gjenbruk" av historisk belastete uttrykk. Essayets tittel, *Réflexions sur la question juive*, er her et utmerket eksempel.

Uttrykket "la question juive" - *jødespørsmålet* - er trolig enda mer ladet med intertekstuelle og sterkt politisk "betente" referanser på fransk enn på norsk. Men også på norsk dreier det seg om et uttrykk de fleste av oss vil bruke med forsiktighet, vel vitende om måten tyske nazister brukte uttrykket *die Judenfrage* på, ofte i sammenheng med synspunkter på "den endelige løsningen" på spørsmålet - *die Endlösung* - , en "løsning" som i dag kanskje fremst symboliseres av navnet på den mest beryktete konsentrasjons- og dødsleiren : Auschwitz.[37] At Sartre bare en eneste gang i essayet nevner gasskamrenes eksistens og funksjon, er et faktum som har fått mange lesere til å reagere,[38] selv om såvel tidspunktet da essayet ble skrevet (1944) som det forhold at Sartres hovedanliggende i essayet var å diskutere antisemittens og jødens roller som skapere av "jødiskhet", kan forklare denne "mangelen" ved essayet.[39]

Uansett, Sartre gav essayet en tittel som måtte vekke ambivalente reaksjoner, så vel i 1946 som senere, og jeg setter et stort spørsmålstegn ved Michel Rybalkas påstand om at tittelen for Sartre var "certainly neutral, and not disparaging".^[40] Rybalka gir for øvrig en interessant og sikkert dekkende kommentar til tittelvalget på den amerikanske oversettelsen :

"(...) the French title was discarded in favour of *Anti-Semite and Jew*, a descriptive and an concise wording that avoided the somewhat controversial 'question juive'. "^[41]

Han opplyser også at Sartres opprinnelige tittelforslag skal ha vært " La situation des juifs en France ", men når og hvorfor tittelen ble endret, vites ikke. I det hele tatt vet man ikke mye omkring essayets tilblivelse, bortsett fra at det trolig ble skrevet i hovedsak i perioden oktober - desember 1944,^[42] og at essayets første del, kalt " Portrait de l'antisémite ", ble publisert i Sartres og Beauvoirs nystartede tidsskrift *Les Temps modernes* i desember 1945. Trolig var det meste av essayet da for lengst ferdigskrevet, men ettersom manuskriptet er gått tapt, vet vi ikke noe om hvilke endringer Sartre foretok før han sendte det til sin forlegger høsten 1946. Men Sartres følgebrev til denne sendingen er bevart, og Rybalka siterer følgende fra det i engelsk oversettelse : " Here is the text massively reworked The printed pages (from *Les Temps modernes*) can be reused. "^[43] At teksten langt på vei var ferdig i desember 1945, bekreftes blant annet av opplysninger fra Sartre om at han, etter ønske fra jødiske venner, fjernet de ca femti sidene som omtalte den inautentiske jøden, fra det manuset som ble trykket i *Les Temps modernes*.^[44]

Hvilke beveggrunner Sartre har hatt for å gi essayet dets endelige tittel, vet vi altså ikke. Det vi kan slå fast, er at tittelen, vurdert i resepsjonsperspektiv, er ekstremt polyfon. Gjennom dens intertekstuelle referanser på den ene side til Hitler og nazistenes bruk av uttrykket så vel i skrift som i tale, på den annen side til blant annet "sionismens far", Theodor Herzls bruk av samme uttrykk i undertittelen til sitt hovedverk, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*,^[45] konfronteres her i det minste to vesensforskjellige verdensanskuelser, to syn på jødernes sak som neppe kunne være mer uforenelige. I tillegg må vi huske på hvem som i dette konkrete tilfellet i 1946 bruker uttrykket, nemlig den allerede veletablerte, engasjerte filosofen og essayisten, skuespill- og romanforfatteren Jean-Paul Sartre. I hans *énonciation écrite* ligger det en intern referanse^[46] til eget forfatterskap, til alt det han står for på det tidspunkt essayet utgis. Mer enn som så, egentlig : For ettertidens lesere vil den interne referansen være til hele hans liv, uttalelser og forfatterskap, så langt som den enkelte leser kjenner til alt dette. Vi har altså å gjøre med en tittel der polyfonien får mange ulike klang- og resonansbunner, og vi skal nå se nærmere på to eksempler på dette : Sandy Petreys og Susan Suleimans reaksjoner på den polyfone dimensjonen i tittelen *Réflexions sur la question juive*.^[47]

Sandy Petrey oppfatter Sartres bruk av uttrykket *la question juive* som sterkt ironisk og som et genialt, avvæpnende, polemisk trekk mot antisemittene : Ved å ta i bruk et uttrykk som nazistene på dette tidspunktet hadde ladet med assosiasjoner til deres *solution finale*, deres

"endelige" løsning eller svar på spørsmålet, og bruke det i tittelen på et essay som hudfletter antisemittens holdninger og presenterer ham som den egentlig "skaperen" av nettopp det jødiske spørsmålet, oppnår Sartre å starte et høyst seriøst prosjekt med en skarpt ironisk "spøk" ("a joke of the sharpest irony").^[48] Susan Suleiman ser derimot Sartres tittel som en form for komplisitet med nazistisk og antisemittisk språkbruk og tankegang, og hevder at det er disse assosiasjonene som dominerer, i hvert fall hos en jødisk leser som henne selv, når Sartre velger en tittel "that evoked tens and hundreds of anti-Semitic papers and articles and special issues of newspapers published in France from the 1880s through the Second World War." ^[49]

Petreys argumentasjon mot Suleimans lese måte har mange fasetter, som vi skal belyse ved å ta utgangspunkt i så vel problematikken omkring utsagns-handlingen (hvem sier hva til hvem i hvilken situasjon ?) som i ulike sider ved resepsjonsproblematikken. Som vi skal se, er de to problematikene (utsagn og resepsjon) her viklet inn i hverandre på en meget spesiell måte, ettersom Suleimans vurdering av så vel utsigers (forfatters) som mottakers (lesers) status er knyttet til kriterier (etnisk tilhørighet) som er prinsipielt uavhengige av utsigelsessituasjonen, noe som i neste omgang får konsekvenser for Petreys vurdering av egen status og dermed "uttalerett" i diskusjonen om Sartres eventuelle antisemittisme. Jeg skal prøve å analysere disse problemene i et videre perspektiv ved å sette Suleimans argumentasjon opp mot noen begreper hentet fra Umberto Ecos teorier om tekstforståelse.^[50]

Eco (1992) har formulert tre begreper for å karakterisere ulike "intensjoner" som påvirker vår tolkning av en tekst :

- 1)*Intentio auctoris*
- 2)*Intentio operis*
- 3)*Intentio lectoris.*

1) dreier seg om antagelser om forfatterens intensjon med den aktuelle teksten, bygget på de rammer og de belegg teksten selv gir, ikke på uttalelser fra den empiriske forfatter i andre sammenhenger eller kjennskap til detaljer fra hans privatliv. 3) knytter an til leserens egne referanserammer og til den innstilling vi møter teksten med. 2), "verksintensjonen", skiller seg prinsipielt fra de to andre ved at den tillegger et objekt subjektstatus : Teksten blir her å forstå som et dynamisk, skapende fenomen, hvis intensjon aldri er fastlagt en gang for alle og som stadig nyskaper seg, *innenfor sine begrensninger*,^[51] i møte med ulike lesere.

Eco behandler primært litterære tekster, men egentlig dreier hans teorier seg om teksttolkning generelt, og jeg ser ingen prinsipiell grunn til å utelate essayet (eller, om en vil, "pamfletten", en sjangerbetegnelse enkelte^[52] har brukt om *Réflexions sur la question juive*) fra en diskusjon med utgangspunkt i Ecos begreper. Sjanger-diskusjonen, og en eventuell drøftelse av graden av "litteraritet" i Sartres essay, lar jeg som nevnt innledningsvis ligge i denne sammenheng. *Réflexions sur la question juive* er en tekst som bevislig er tolket svært ulikt av forskjellige lesere, en tekst hvis resepsjon er sterkt preget av effekten av den polyfone dimensjon

som dens intertekstualitet og flerstemmighet skaper. Problematikkene relatert til tekstens intensjonalitet og dens resepsjon så vel som til dens filosofiske referanser (cf. *Tolkningens grenser*) gjør den velegnet for en diskusjon knyttet til Ecos begrepsapparat.

Sandy Petreys *situasjon* i denne sammenheng - en drøfting av Sartres essay generelt og mer spesielt, essayets tittel, - er at han er *goy*, at han ikke er jøde. Altså er hans forutsetninger for å tolke Sartres bruk av anti-semittisk ladete uttrykk vesensforskjellig fra Suleimans. Så langt OK : Hans referanserammer vil være annerledes enn en jødes i forhold til en tekst som handler om jødespørsmålet. Men, som Eco og for øvrig en samlet resepsjonsteori-litteratur understreker : Alle lesere har forskjellige referanserammer, hver og en av oss har til og med forskjellig (endret) forståingshorisont ved hver ny lesning av en tekst. Poenget er imidlertid at teksten alltid må stå i sentrum for forståelsen, og at forfatterens intensjon er noe vi må prøve å gripe gjennom teksten, gjennom vårt møte med den, primært som helhet, men også i dens enkeltdeler (kapitler, avsnitt, enkeltutsagn og -formuleringer eller som her : tittelen)

At Petreys og Suleimans ulike etniske bakgrunn sterkt påvirker deres lese måter av Sartres essay og dermed deres tolkning av ordbruken i tittelen, er i samsvar med grunnlaget for Ecos begrep *intentio lectoris*. Men når det gjelder de tolkningsaspektene som Eco karakteriserer med sine to andre intensjonsbegrep, har Suleiman et utgangspunkt som, i hennes tilfelle, nærmest umuliggjør en reell drøfting av disse i forhold til Sartres tekst (inkludert dens tittel). I følge Suleiman (1995), er den betydningen som er implisitt i Sartres bruk av uttrykk som "la question juive" ikke primært avhengig av forfatterens -og verkets - intensjon, ei heller av og leserens intensjon og referanserammer, men først og fremst av forfatterens etniske status som jøde eller ikke-jøde. Her følger Petrey reaksjon på dette :

"In Suleiman's representation, when Sartre used the language favoured by the Vichy regime and its Nazi overlords, he was producing an anti-Semitic effect and becoming 'in the space of his writing an anti-Semite' (Suleiman 1995, p. 208). When 'Jewish publications' used exactly the same language at exactly the same time, their 'use was defensive; it was a matter of countering the Nazi or the Nazi-inspired use of the term' (Suleiman 1995, p. 204). The same words had an opposite impact according to whether they were uttered by Jews or non-Jews. In the former case, the intent was to counter the Nazis. In the latter, the effect was to reproduce Nazi ideology. "[53]

En videre konsekvens av denne argumentasjonen blir for Petrey at han som ikke-jøde blant jøder føler seg "fradømt" retten til å uttale seg om Sartres eventuelle antisemittiske bruk av språket. Jeg skal ikke her gå videre inn på hans tankevekkende fremstilling av hvordan hanher opplever en sterk analogi til Sartres inautentiske jødes *situasjon*, gjennom at han ser på seg selv slik han tror de Andre oppfatter ham og prøver å minimalisere nettopp dette aspektet ved sitt selv bilde gjennom ulike utveier.[54] Poenget i vår sammenheng blir at kulturelt hegemoni også kan fungere relativt, at også representanter for den dominerte kan innta den dominerendes posisjon. Dette gjør Suleiman ved å basere mye av sin argumentasjon på det faktum at hun er jødisk og på den mer diskutabile implikasjonen at dette gir henne en tolknings- og utsagnsposisjon i forhold til

Sartres essay ingen *goy* kan ha pretensjoner om. Litt lettvtint kan vi si at dette er henne - og andre jøder - vel unt, at det er sunt for oss *goyim* å komme i Petreys situasjon. Litt mer seriøst kan vi ta for oss de komplikasjoner som oppstår i forhold til tolkningsteorier som Ecos gjennom den typen vektlegging av "utsigeren"s status i "utsigelsessituasjonen", som Suleiman gjør seg til talskvinne for.

Det som faktisk skjer, er at tolkningen av teksten, så vel av dens helhet som av dens enkelte bestanddeler, fullstendig overskygges av en "medfødt" egenskap ved forfatteren, hans etniske tilhørighet. Suleimans siste nylesning (1999) av Sartres essay, der hun tar for seg reaksjoner på sin forrige nylesning (1995), viser at hun står fast ved denne vektleggingen av utsigerens "medfødte" status :

"(...) today, after decolonization and after the woman's movement, we know that who is speaking matters, and that the oppressed are most fully empowered when they speak for themselves. "[55]

Trekker en de fulle konsekvenser av dette, er så vel *intentio auctoris* som *intentio operis*, i Ecos definisjoner, fullstendig underordnet et aspekt ved teksten som Eco ikke ser som relevant, nemlig den implisitte intensjon en mottaker (leser, tilhører) vil kunne tillegge et utsagn (og en tekst) ut fra utsigerens (forfatterens) tilhørighet, eller mangel på tilhørighet, til en bestemt gruppe. I Sartres tilfelle, er det klart at det er mangel på tilhørighet det er snakk om for Suleiman. Hun sier eksplisitt, både i 1995 og i 1999, at hun ikke anser Sartre som antisemitt utenfor denne tekst-sammenheng. Men bruken av uttrykket "la question juive" i tittelen på essayet, og det faktum at Sartre bruker uttrykk som "la race juive", "les traits de leur race", "un des traits essentiels du Juif" m. m. ,[56] fikk henne til å se rødt i 1995. Selv om noe av sinnet har lagt seg i 1999, kaller hun dette fremdeles tekstens *flaws*, dens skjemmende svakheter.[57] Hun er ikke åpen for å se denne ordbruken som ledd i en bevisst polyfonisk orientert argumentasjon, der Sartre delvis bruker antisemittens formuleringer og stereotyper, delvis demokratens eller andres talemåter, for å vise en tenke- og uttrykksmåte som har skapt (den inautentiske) jøden. Men hun ser likevel et polyfont aspekt ved teksten, en polyfoni som her utvilsomt er utilsiktet fra forfatterens side, og som oppstår gjennom tekstens resepsjon, gjennom det vi med Eco kan kalle *intentio lectoris* :

"Sartre's language and argumentation produce, at certain moments in his text, notably in the long third section where he discusses the 'inauthentic Jew' - a troubling 'anti-Semite effect', all the more troubling because it clashes with his declared meaning and intentions : to combat anti-Semitism and to 'wage a war against anti-Semites'. "[58]

Som nevnt, refererer Ecos begrep *intentio auctoris* ikke til den empiriske forfatters liv "utenfor teksten", men til den forfatteren som manifesterer seg gjennom den aktuelle teksten. Ecos treleddete modell (1992) bygger på resonnementer fra *Lector in fabula* (1985), der han hevder at man alltid har en forfattermodell (eller "ideell" forfatter) i bakhodet når man søker å tolke teksten slik den fremstår, som en appell til leserens frihet (for å bruke Sartres terminologi) eller til modell-

leseren (den "ideelle" leser) i Eco's terminologi.[59]

Suleimans problem er at hun ikke klarer å lese teksten slik hun vet at Sartre vil at hun skal. Hun nekter (eller får seg ikke til) å spille den rollen som modelleser som enhver tekst i følge Eco legger opp til :

"Teksten prøver som kunstgrep å skape sin modelleser. Den empiriske leser er den som fremsetter sine antagelser om hvilken type leser teksten postulerer, noe som innebærer at han gjør seg sine antagelser om intensjonene til så vel den empiriske forfatter som modellforfatteren. Modellforfatteren er den som gjennom tekststrategien prøver å skape en viss modelleser. "[60]

Tekststrategien i Sartres essay er mildest talt "skivebom" i forhold til en leser som Suleiman, rett og slett fordi hun nekter å godta de premisene hun leser inn i denne strategien, som på grunn av tekstens polyfone aspekt for henne er en aksept av en antisemittisk holdning, uansett hva den empiriske forfatteren måtte mene om antisemittisme, og uansett hvilke antagelser hun måtte gjøre seg om modellforfatterens tekststrategi. For henne er modellforfatterens intensjoner (*intentio operis*) irrelevant i og med at den empiriske forfatter til denne teksten er ikke-jøde. I forhold til Suleimans lesning, kan en trygt si at Sartres tekst lider fullstendig nederlag som det samarbeidsprosjekt den i følge Eco - og Sartre selv - må legge opp til :

"Teksten postulerer samarbeidet med leseren som en betingelse for sin aktualisering. Vi kan si det mer presist : *en tekst er et produkt hvis tolkningskjebne ('le sort interprétatif') må utgjøre en del av dens egen generative mekanisme* ; generere en tekst betyr å sette en strategi i virksomhet der en forutser bevegelsene til den andre. "[61]

Modellforfatteren skulle altså da være tekst-strategen, den som legger opp til en retorisk strategi som på best mulig måte kan formidle forfatters *totale budskap* til "den andre", til leseren han primært ønsker å nå (modelleseren). Med "totale budskap" mener jeg en slags syntese av *intentio auctoris* og *intentio operis*, altså både det forfatteren "har på hjertet" og det som teksten, *qua* tekst - med sine intertekstuelle referanser, kan formidle. Er strategien vellykket, vil møtet med en empirisk leseres *intentio lectoris* kunne skape en lesning der modellforfatter og modelleser møtes i en dynamisk kommunikasjonssituasjon hvor resultatet kan bli at teksten lykkes i å "communiquer l'incommunicable", [62] å generere en forståelse som overgår direkte formidling av et budskap. Nettopp ved sin "gjenbruk" av formuleringer og språklige klisjéer med antisemittiske konnotasjoner, anlegger Sartre en tekststrategi i *Réflexions sur la question juive* som tar sikte på å "utnytte de aspekter av desinformasjonen som vanlig språkbruk inneholder" (jfr. forrige fotnote). Vi har sett i hvor sterkt varierende grad han lykkes i forhold til ulike lesere.

I følge Eco må en forfatter "forutse bevegelsene til den andre", se til at de innsikter han refererer seg til i sin tekststrategi og som gir innhold og mening til hans uttrykksmåte, er innsikter målgruppen (modelleseren) hans kan utvikle i møtet med teksten.[63] Her er det trolig ikke bare i møtet med lesere som Suleiman Sartres strategi ser ut til å ha slått feil; også positive

jødiske samtidsreaksjoner tydeligvis basert på misforståelser angående Sartres filosofiske plattform,[64] må sies å komme i denne kategorien.

Hvor er det da Sartre har mislykkes i forhold til den leseren Suleiman representerer ? Er det et aspekt ved eget selvbilde han ikke har fått med seg når han gir seg til å forklare genesen av den inautentiske jødens selvbilde ? Eller har Suleiman "misforstått" teksten ved å lese den "slik Fanden leser Bibelen" ? Her nærmer vi oss problemets kjerne : hvilke "misforståelser" eller "legitime" forståelser (i Ecos forstand) av teksten sier mest om dens særpreg ?

Jeg vil hevde at noe av det som først og fremst særpreger dette essayet fra Sartres hånd er dets polyfone dimensjon. At en tekst er mangetydig og dermed ofte blir svært ulikt tolket, noen ganger til og med på tvers av forfatterens uttalte ønsker og (i følge ham selv) hans intensjon, har vi for øvrig mange eksempler på, blant annet i Sartres øvrige forfatterskap. Det klareste eksemplet er skuespillet *Les Mains sales* fra 1948, som Sartre selv hevdet ikke var ment som et angrep på noe kommunistisk parti, men som klart ble tolket slik i en rekke oppsetninger, trolig de fleste, og som til slutt (i 1952) ble nektet - av forfatteren - oppført i land der det lokale kommunistpartiet ikke først hadde godtatt tolkningen ! [65] Men en tekst som dette skuespillet er ikke nødvendigvis polyfon i den forstand at dets intertekstualitet gir assosiasjoner som skaper permanent konflikтуelle tolkningssituasjoner for mottaker (leseren, tilhøreren). Når det gjelder *Réflexions sur la question juive*, spiller imidlertid intertekstualiteten, de implisitte referansene til tidligere bruk av ord og formuleringer, en helt avgjørende rolle i tolkningen av essayet, noe debatten omkring tittelen (men også omkring Sartres bruk i teksten av ord som *la race juive*) klart viser.

Har Sartre lykkes som "modell-forfatter" primært i forhold til lesere som Sandy Petrey, eller er de positive jødiske leserne Misrahi viser til, også eksempler på "modell-lesere" ? [66] Når det gjelder de sistnevnte, kan de som i følge Misrahis (og min) analyse i større eller mindre grad må ha misforstått de filosofiske, fenomenologisk orienterte implikasjonene i Sartres beskrivelse av jødens selvbilde, knapt sies å ha realisert den tekstuelle strategien forfatteren legger opp til.[67]

Angående Sandy Petreys klarere "legitimerte" lese måte - han viser til Sartres filosofi som nødvendig forståelseshorisont for dennes *situation*-beskrivelse - så er det mulig at han i diskusjonen om tittelformuleringen tillegger forfatteren mer subtile og ironiske intensjoner enn det Sartre har vært seg bevisst. Dette er imidlertid fåfengte spørsmål vi aldri får svar på og som trygt kan arkiveres under merkelappen *the (potential) intentional fallacy*. Poenget er at Petrey gir ordbruken i tittelen en sjanse som tekst, som en del av et verk, av en *intentio operis*. Han ser klart et bevisst polyfont aspekt så vel ved tittelformuleringen som ved Sartres gjengivelse av klisjéer om jødene ellers i essayet. For ham er imidlertid det viktigste å forstå denne ordbruken som et ledd i en filosofisk argumentasjon som beskriver hvordan jødens selvbilde formes innenfor en gitt *situasjon* :

"Every statement about 'the Jew' in Sartre's pamphlet designates a situation rather than a

condition, and I consider it a fundamental distortion of Sartre's arguments to take such statements as if they manifested a racist concept quite literally unthinkable within Sartrean philosophy." [68]

Siste del av sitatet viser for øvrig et aspekt - det individuelle - ved det kulturelle hegemoni implisitt i Sartres diskurs som vi allerede har kommentert i forbindelse med diskusjonen av Robert Misrahis artikkel. La oss nå komme tilbake til dette hegemoniet, via Suleiman 1999, som utvilsomt tar opp et viktig poeng gjennom sin vektlegging av utsigelsessituasjonen, selv om hun etter mitt syn tillegger utsigerens "medfødte" egenskaper for stor vekt.

Suleiman (1999) konkluderer sitt innlegg med en henvisning til diskusjonen om menns "talerett" i feministiske spørsmål. Noe som i hvert fall kom ut av den diskusjonen, hevder hun, er enighet om at "an enormous awareness of his problematic status as a speaking subject was needed on the part of any male feminist." Følger vi denne tankegangen, forstår vi at den hvite *manns* kulturelle hegemoni neppe er så udiskutabel i enhver sammenheng som vår gjennomgang ovenfor av David Lloyds synspunkter kunne gi inntrykk av. Den er det ikke når det gjelder feministiske spørsmål, ei heller er det uproblematisk å være ikke-jøde når anti-semittisme diskuteres. Særlig det siste er et relevant poeng i sammenheng med Lloyds teorier, som definerer kulturelt hegemoni innen for en rasistisk - ikke innenfor en kjønnsrelatert - sammenheng. Universalisme-idéen kan vendes om : representanten for det universelle, det interesseløse subjektet eller subjektet "uten egenskaper" er ikke alltid subjektet "med ubegrensede muligheter". [69] Det kan ikke alltid "sette seg i hvem som helst sitt sted"; [70] i visse sammenhenger kreves særskilte egenskaper som representanten for det universelle ikke nødvendigvis besitter, for å utøve kulturell dominans. Mye tyder på at dette er en relativt ny erkjennelse for "the white male subject", som det er det for ikke-jøden. Suleiman (1999) siterer Stephen Heath : [71]

"I am caught in the double bind of a position and a discourse that will always also be today a reflection of domination, social maleness. Whenever I know, precisely I don't, and I have to accept a certain insecurity, the end of authority and authorization, to live a difficult process of renegotiation in which *I* can never be assured . "

(Merk Heaths understrekning av førstepersonspronomenet i siste setning.)

Susan Suleiman knytter an til dette ved å hevde at Sartre i *Réflexions sur la question juive* var fanget i samme doble binding ("double bind") som Heath, men uten å være klar over det. Sartre snakket *om*, og til og med noen ganger *for*, jødene, men uten å ha den innsikt i sin egen problematiske status som Heath gir uttrykk for at *han* har.

Kanskje har Suleiman rett i dette. Men det er neppe Sartres manglende bevissthet om sin posisjon som ikke-jøde som gir teksten som helhet og noen av dens sentrale formuleringer den fundamentale ambiguitet som vi ovenfor har sett ulike lesninger gi eksempler på. Snarere er det hans mangel på forståelse for de implikasjoner hans posisjon som representant for det universelle menneske - *malgré lui* - innebærer. Sartre vet nok at han ikke kan føre ordet på vegne av jødene, at han ikke er en av dem han snakker om. Han er hverken antisemitt eller demokrat,

inautentisk jøde eller autentisk jøde. Hans posisjon er betrakterens. Ut fra bevisstheten om sin egen, individuelle *situation* og de valg han har gjort innenfor denne, ser han seg selv som det frie menneske, med uttalerett om andres situasjoner ut fra sin egen. Det han trolig ikke ser, er i hvilken grad han til tross for egne motargumenter representerer det universelle mennesket han selv ikke tror på, og i hvilken grad han dermed utøver et kulturelt hegemoni som han, om han var seg det bevisst, utvilsomt ville ha tatt avstand fra [72] (det vi kan kalle *malgré lui*-problematikken).

Trolig provoserer dette "hegemoni"-aspektet ved Sartres diskurs Suleiman mer enn hun selv aner, - hun reagerer nærmest instinktivt mot å la seg belære om sin egen *situation* som jøde av en utenforstående "besserwisser", på samme måte som hun reagerer på å bli belært av en mann om sin *situation* som kvinne. Som hun klart gir uttrykk for : "*who is speaking matters*". Vi kunne gjerne lagt til : "as does who is listening"

IV : Ansvarsrelasjoner

Med utgangspunkt i noen sentrale begreper innen lingvistisk polyfonianalyse - *diskursindivid, synspunkt og relasjon* - vil jeg nå ta for meg de innledende avsnittene av Sartres essay. *Diskursindividene* er størrelser som gjennom ulike (ansvars-) *relasjoner* kan kobles til de *synspunkter* den enkelte ytring bringer til torgs; det kan dreie seg om tre typer relasjoner vi kan kalle "ansvarsrelasjon", "enighetsrelasjon" og "ikke-ansvarsrelasjon". [73] Sentrale diskursindivider er avsender (A) og mottaker (M), ikke forstått som fysiske personer (Sartre og den individuelle leser), men som språkimmante størrelser. Nølke & Olsen (2000a) påpeker at

"A - og til dels M - spiller en særlig dobbeltrolle i det polyfone spil. A er nemlig alltid ansvarlig for selve ytringsprocessen samtidig med, at han kan knyttes til spesifikke synspunkter. A er så å si scenemester for det polyfone spil, der presenteres. Han er forfatteren i teksten, dvs. forfatteren forstått som tekstinstans. A kreerer dramaet; men han gjør det med henblik på, at den fysiske modtager, som (diskursindividet) M er et bilde af, skal tolke det. I den forstand er M med i skabelsen av den polyfone struktur" (79).

I det første avsnittet av *Réflexions sur la question juive* er de synspunktene som er tillagt diskursindividet "un homme" (gjentatt to ganger med pronomenet "il"), tilsynelatende styrket med henvisning til en *doxa*, til en allment utbredt oppfatning om at dette dreier seg om antisemittiske *meninger* ("on dit qu'il a des *opinions* antisémites"). I neste avsnitt kommenteres så ordet *opinion* gjennom gjengivelse av synspunkter som dette ordet kan implisere. Her fungerer faktisk ordet *opinion* som diskursindivid ("Il (ce mot) suggère que...") med bokstavelig talt meningsskapende kraft. Jeg siterer fra innledningen til essayet :

"Si un homme attribue tout ou partie des malheurs du pays et de ses propres malheurs à la présence d'éléments juifs dans la communauté, s'il propose de remédier à cet état de choses en privant les Juifs de certains de leurs droits ou en les écartant de certaines fonctions économiques

et sociales ou en les expulsant du territoire ou en les exterminant tous, on dit qu'il a des *opinions* antisémites.

Ce mot d'*opinion* fait rêver... C'est celui qu'emploie la maîtresse de maison pour mettre fin à une discussion qui risque de s'envenimer. Il suggère que tous les avis sont équivalents, il rassure et donne aux pensées une physionomie inoffensive en les assimilant à des goûts. Tous les goûts sont dans la nature, toutes les opinions sont permises ; des goûts, des couleurs, des opinions il ne faut pas discuter. Au nom des institutions démocratiques, au nom de la liberté d'opinion, l'antisémite réclame le droit de prêcher partout la croisade antijuive" (s. 7-8, Sartres understrekninger).

Vi ser her hvordan en bestemt forståelse av ordet "opinion" får status som en underliggende premiss for hele argumentasjonsrekken, eksempelvis så vel for synspunktet tillagt "on" som for synspunktet tillagt "la maîtresse de la maison" og for synspunktet tillagt "l'antisémite". I kraft av denne begrepsforståelsen legitimeres tilsynelatende en rekke synspunkter tillagt ulike diskursindivider. Men bare tilsynelatende. Oppbyggingen av argumentasjonsrekken kjennetegnes ved at A (forstått som "individavsender" som sikrer tekstens koherens[74]) tillegger ulike diskursindivider synspunkter han ikke selv direkte tar ansvar for eller assosierer seg med ("ikke-ansvarsrelasjon").

As avstandstagen skjer imidlertid klart og utvetydig først når han på essayets fjerde side for første gang manifesterer seg i teksten ved bruk av førstepersonspronomen i entall ("Je ne dis pas que...", se sitat nedenfor fra s. 10). Før dette, i umiddelbar fortsettelse av vårt sitat fra innledningsavsnittene til essayet, benytter imidlertid A tre ganger flertallsformen av førstepersonspronomenet, og etablerer dermed tilsynelatende en "enighetsrelasjon" til synspunktene i de aktuelle ytringene :

"En même temps, habitués que nous sommes depuis la Révolution à envisager chaque objet dans un esprit analytique, c'est-à-dire comme un composé qu'on peut séparer en ses éléments, nous regardons les personnes et les caractères comme des mosaïques dont chaque pierre coexiste avec les autres sans que cette coexistence l'affecte dans sa nature. Ainsi l'opinion antisémite nous apparaît comme une molécule susceptible d'entrer en combinaison avec d'autres molécules d'ailleurs quelconques" (s. 8).

Men igjen bare tilsynelatende. Bruken av ordet "l'opinion" sammen med "antisémite" indikerer, ut fra den foregående bruken av ordet som diskursindivid ("Il suggere...", s. 7), at førstepersonspronomenet "nous" her neppe inkluderer A. "Nous" brukes her nærmest identisk med "on", og uttrykker doxa-synspunkter A ikke selv assosierer seg med. A representerer her et "interesseløst dømmende subjekt", en franskmann som dissosierer seg fra sine egne, som, qua skribent, representerer universalmennesket. Det er fremdeles "ikke-ansvarsrelasjonen" som gjelder i forhold til enkeltutsagnene i teksten. Betrakter vi utsagnene samlet, som fortløpende tekst, kommer As ironiserende holdning til så godt som samtlige synspunkter presentert på

essayet tre første sider (alt foran "Je ne dis pas..." s. 10) tydelig frem. Gjennom stadig henvisning til en slags doxa-konsensus, enten ved å knytte synspunktene til anførselssetninger som "on dit que" (s. 7), "nous regardons (...) comme" eller "dit-on" (s. 9), eller ved rett og slett å gjengi, uten anførselssetning, synspunkter som doxa-konsensusen impliserer, bygger A opp en sammenhengende, ironiserende argumentasjonsrekke som ender som følger :

"De la sorte, l'antisémitisme paraît être à la fois un goût subjectif qui entre en composition avec d'autres goûts pour former la personne et un phénomène impersonnel et social qui peut s'exprimer par des chiffres et des moyennes, qui est conditionné par des constantes économiques, historiques et politiques" (s. 9).

Dette tas det så utvetydig avstand fra med den første direkte manifestasjonen av As egne synspunkter, ved at en klar ansvarsrelasjon etableres i den andre av følgende ytringer:

"Je ne dis pas que ces deux conceptions soient nécessairement contradictoires. Je dis qu'elles sont dangereuses et fausses" (s. 10).

Her manifesterer A seg som diskursindivid både gjennom bruk av personlig pronomen og gjennom "ansvarsrelasjon" til hovedsynspunktet : at de to oppfatningene av antisemitismen han nettopp har presentert, er farlige og falske. Ansvarsrelasjonen forsterkes ytterligere gjennom resten av avsnittet ved gjentatt bruk av pronomenet :

"(...) je me refuse de nommer opinion une doctrine qui vise expressément des personnes particulières et qui tend à supprimer leurs droits ou à les exterminer" (*loc. cit.*).

I dette avsnittet finner vi ikke den ironiske tonen som preger de tre første sidene av teksten. Fra det øyeblikk A tar ansvar for de synspunktene han presenterer, blir argumentasjonen direkte og ender opp med følgende konklusjon :

"L'antisémitisme ne rentre pas dans la catégorie de pensées que protège le Droit de libre opinion" (*loc. cit.*)

Dette er et synspunkt A klart gjør til sitt. Mens tonen er gjennomgående ironisk i de tre foregående avsnittene (s. 7-9) og A dermed markerer en distanse til de synspunktene som presenteres, er den ikke ironisk i avsnittet på s. 10. Så godt som samtlige ytringer på de første tre sidene av essayet flerstemmige eller polyfoniske i den forstand at A dissosierer seg fra de presenterte synspunktene gjennom bruk av ironi. Noen ganger er ironien svært tydelig, som når positivt ladete ord som "institutions démocratiques" og "la liberté d'opinion" sammenstilles med "l'antisémite" og "la croisade anti-juive" (se sitat ovenfor fra s. 8). En lignende

sammenstilling ser vi i et annet eksempel fra s. 8 : "Un homme peut être bon père et bon mari, citoyen zélé, fin lettré, philanthrope *et*, d'autre part antisémite" (Sartres understrekning), men ironien her hviler også i stor grad på argumentasjonsrekkens koherens. Denne ytringen følger nemlig umiddelbart etter sitatet ovenfor fra s. 8, og er logisk knyttet sammen med dette. I vår sammenheng er koherens-aspektet sentralt, og jeg vil hevde at om en leser teksten i sammenheng, er den gjennomgående ironien på de første tre sidene umiskjennelig. Følgelig er det en "ikke-ansvarsrelasjon" som preger As forhold til de manifesterte utsagnene på s. 7-9, en "ikke-ansvarsrelasjon" som særlig markeres gjennom bruken av stilfiguren ironi.

Jeg har hittil i dette kapitlet benyttet prinsipielt tekstimmanente størrelser ettersom ansvarsrelasjoner i polyfoniteoretisk sammenheng er et rent tekstlig fenomen. Imidlertid krever diskusjonen av faktiske lesninger av Sartres tekst at vi går ut over det tekstimmanente aspektet og trekker inn så vel tekstens "fysiske avsender", forfatteren, som dens "fysiske mottaker", leseren. Enig eller ikke enig i Susan Suleimans "etniske" kriterium for vurdering av Sartres språkbruk og argumentasjonsform, må en gi henne rett i at "*who is speaking matters*" : Når A bruker førstepersonspronomenet i flertall som diskursindivid knyttet til synspunkter han selv dissosierer seg fra gjennom bruk av ironi, kan han gjøre dette fordi han representerer den "besserwisser-diskurs" som jeg har kalt "kulturelt hegemoni" og som er betinget av utsagnssubjektets status. Utsagnssubjektet er i denne sammenheng den fysiske avsender, altså Jean-Paul Sartre, og som antydnet i kapittel 2 og videre utdypet i kapittel 3, er hans posisjon paradoksal : Han representerer det kulturelle hegemoniet både i kraft av sin "universalitet" som ikke-jøde og sin berømmelse som skrivende enkeltindivid. Dette hegemoniet gjør at A kan distansere seg fra Sartres landsmenn gjennom "ikke-ansvarsrelasjon" til synspunkter tillagt diskursindividet "nous", og det gjør at A ellers i essayet - og i dets tittel - kan "gjenbruke" belastete uttrykk med den største selvfølgelighet, enkelte ganger - som i tittelen - uten tydelig å markere ikke-ansvarsrelasjon til synspunkter de kan implisere.

Det kulturelle hegemoniet er en integrert del av As tekststrategi, når han med Nølke & Olsens ord "kreerer dramaet (...) med henblikk på, at den fysiske mottager, som (diskursindividet) M er et bilde af, skal tolke det." (2000a) : 79). Eller for å si det med Eco : "Teksten prøver som kunstgrep å skape sin modelleser" (1992:41). Problemet er bare at den empiriske leser kan vise seg å avvike sterkt fra modelleseren, av ulike grunner. I Suleimans tilfelle, er grunnene i følge henne selv egentlig ikke-tekstlige (etniske), men trolig reagerer hun også på den polyfone dimensjonen som As "ikke-ansvarsrelasjon" til fremsatte synspunkter skaper, hovedsakelig gjennom utstrakt bruk av ironi, en stilfigur som her er en integrert del av det kulturelle hegemoniet dette essayets diskurs bygger på.

Suleiman godtar ikke As tekststrategi, og når hun sier at Sartre blir "in the space of his writing an anti-Semite" (Suleiman 1995: 208), er det egentlig A (eller i Ecos terminologi : tekstens modellforfatter) hun anklager, ettersom hun presiserer at hun ikke anser personen Jean-Paul Sartre for å være antisemitt. La oss tillate oss litt spøkefullt å gi diskursindividene A og M en utvidet "ontologisk" status og antyde at Nølke & Olsen kanskje har rett på mer enn én måte når de skriver at "A - og til dels M - spiller en særlig dobbeltrolle i det polyfone spil" (2000a) :

79)....

V : Konklusjon

Det en med Umberto Eco (1985) kan kalle "teksstrategien" i Sartres essay *Réflexions sur la question juive*, bygger i stor grad på gjengivelse av andres synspunkter, som forfatteren ikke gjør til sine egne, men som han benytter i en argumentasjon hvis hovedmål er å vise at det å være jøde er et spørsmål om selvoppfattelse : Jøden er et menneske som de andre ser på som jøde, og som forholder seg til det "jødebildet" han selv tror seg en del av. Forfatterens utstrakte, i varierende grad ironiske, "gjenbruk" av språklige klisjéer angående jødens påståtte egenskaper, gir teksten en polyfon dimensjon som ytterligere styrkes gjennom intertekstuelle referanser som kan knyttes til noen sentrale formuleringer i essayet, eksempelvis i dets tittel. Sartres anvendelse av uttrykket *la question juive* og andre formuleringer med antisemittiske konnotasjoner har, sammen med tekstens refererende, delvis ironiske argumentasjonsform, vist seg å fremprovosere leserreaksjoner som underminerer så vel forfatterintensjonen (Eco 1992 : *intentio auctoris*) som verksintensjonen (*intentio operis*) og som dermed blir eksempler på tekststrategiens fallitt : Det samarbeidet med leseren som postuleres av teksten i følge Eco og av forfatteren i følge Sartre, lider her nederlag, noe det også langt på vei må sies å gjøre i en del tilfeller av positiv leserrespons ut fra "misforståelser" som skyldes manglende eller begrenset kjennskap til forfatterens filosofiske plattform. Særlig gjelder dette en del reaksjoner på essayet i utgivelsesåret 1946.

Ved å ta for meg en rekke dokumenterte lesninger av Sartres essay, særlig fra 1990-årene, diskuterer jeg betydningen av ulike kriterier forskjellige empiriske lesere legger til grunn for sine lesemåter, både i følge deres egne utsagn og som konsekvens av det jeg kaller et "kulturelt hegemoni" implisitt i Sartres diskurs. Med støtte i Ecos resepsjonsteoretiske begrepsapparat prøver jeg å vise hvordan det postulerte, idéelle samspillet mellom "modell-forfatter" og "modell-leser" kan støte på uforutsette hindringer når den empiriske leseren eksplisitt legger ikke-tekstlige kriterier til grunn for sin lesning av teksten. Men i hvilken grad den enkeltes lesning virkelig er avgjørende influert av ikke-tekstlige kriterier, forblir et åpent spørsmål. Sikkert er det at så vel den empiriske leserens livssituasjon som hans/hennes kunnskap om forfatterens liv og verk, er ikke-tekstlige kriterier av vesentlig betydning, også i resepsjonsteoretisk sammenheng.

I en gjennomgang av sentrale idéer i essayet, hevder jeg at samtidig som han klart ser det problematiske i demokratens vektlegging av universelle verdier (assimilasjons-tankegangen) i sin holdning til jødene, blir Sartre offer for egen *utsigelsesposisjon* som representant for en vestlig, intellektuell kulturdiskurs som inkarnerer det universelle mennesket, et menneske Sartre ellers, som konsekvens av sin anti-essensialistiske filosofi, benekter eksistensen av. Det er snakk om en diskurs som i følge David Lloyd skapes av et "interesseløst" skrivende og dømmende subjekt, "hvis uendelige muligheter er en funksjon av dets rent formale identitet med menneskeheten i sin alminnelighet"(1999: 68). Denne diskursen preges av det jeg kaller *kulturelt hegemoni*, en form for diskursiv posisjonering der subjektet "kan ta enhver plass i

besittelse, fordi det kan sette seg inn i hvem som helst sitt sted" (*loc. cit.*). Når en leser som Susan Suleiman (1995 og 1999) hevder at hun reagerer negativt på at en ikke-jøde som Sartre anvender en språkbruk med antisemittiske konnotasjoner uten klart å ta avstand fra den, ser vi at diskursens polyfone dimensjon, i den forstand at den bygger på intertekstuelle referanser og ironisk presentasjon av synspunkter avsender ikke tar ansvar for, skaper en tekststrategi som Suleiman nekter å akseptere, selv om hun mener å kjenne forfatterens idéelle intensjoner.

Min påstand er at Suleimans negative reaksjoner i stor grad skyldes det kulturelle hegemoni som preger Sartres diskurs. Hun reagerer på det "interesseløse", hegemoniske preget Sartres fremstillingsform har, - hun er skeptisk mot å få sin situation som jødinne forklart av en utenforstående.

Vi ser altså at så vel den empiriske forfatters som den empiriske lezers *situation* ikke bare er viktig, men her faktisk avgjørende for de ideologiske implikasjoner lesningen av essayet innebærer. Dette gjelder helt klart Suleimans lesninger, men også i varierende grad de andre lesningene jeg presenterer, så vel fra essayets utgivelsesår som fra 1990-årene. Det er selvsagt vanskelig å skille ikke-tekstlige kriterier som dette fra rent tekstbaserte kriterier hos leserne. Likeledes vil den tekststrategien vi kan komme frem til ved tekstimmanent analyse, alltid være preget av den empiriske forfatterens *situation*, i dette tilfellet av et "kulturelt hegemoni" som er et resultat av Sartres posisjon som ledende vestlige intellektuell. I en diskusjon av essayets resepsjon bør derfor ikke-tekstlige kriterier tas i betraktning, også ved vurderingen av effekten av tekstens polyfone dimensjon.

Bibliografi :

- Bakhtine, M. (1970) : *La poétique de Dostoïevski*. Moskva 1929/1963, fransk utg. 1970, Paris : Gallimard
- Beauvoir, S. de (1949) : *Le deuxième sexe*. Paris : Gallimard
- Ducrot, O. (1984) : *Le dire et le dit*. Paris : Minuit
- Eco, U. (1985) : *Lector in fabula*. Milano 1979, fransk utg. 1985, Paris
- Eco, U. (1992) : *Les limites de l'interprétation*. Milano 1990, fransk utg. 1992, Paris
- Fanon, F. (1952) : *Peau noire, masques blancs*. Paris : Editions du Seuil
- Fløttum, K. & Holm, (H. V. (2000) : "Et tverrdisiplinært syn på Knut Hamsuns novelle 'En ærkeskjælm'". Nordlit 8/2000. Universitetet i Tromsø
- Guillaumin, C. (1988) : "Race and Nature : The System of Marks, the Idea of a Natural Group and Social Relationships" in *Feminist Issues* 2/1988
- Heath, S. (1987) : "Male feminism". In Jardine, A. and Smith, P. : *Men in Feminism*. New York : Methuen
- Lloyd, D. (1999) : "Rase og representasjon". Oxford 1991, norsk utg. *Vagant* 2/1999.
- Lothe, J. et al. (1997) : *Litteraturvitenskapelig leksikon*. Oslo : Universitetsforlaget
- Misrahi, R. (1999) : "Sartre and the Jews : A Felicitous Misunderstanding". *October* 87/1999. Cambridge, MA : MIT Press

- Nølke, H. (1989) : "Polyfoni. En sprogteoretisk indføring". *ARK* 48/1989. Handelshøjskolen i København
- Nølke, H. & Olsen, M. (2000) : "Noter om lingvistisk og litterær polyfoni og *mais* hos Flaubert". *Polyphonie - linguistique et littéraire* 1/2000. Roskilde universitetscenter
- Petrey, S. (1999) : "Reflections on the *Goyishe* Question". *October* 87/1999. Cambridge, MA : MIT Press
- Robichez, J. (1985) : *Précis de littérature française du XXe siècle*. Paris : PUF
- Rybalka, M. (1999) : "Publication and Reception of *Anti-Semite and Jew*". *October* 87/1999. Cambridge, MA : MIT Press
- Sartre, J. -P. (1943) : *L'Être et le néant*. Paris : Gallimard
- Sartre, J. -P. (1946) : *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard
- Sartre, J. -P. (1946) : *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel
- Sartre, J. -P. (1964) : *Situations, V*. Paris : Gallimard
- Sartre, J. -P. (1972) : *Situations, VIII*. Paris : Gallimard
- Sartre, J. -P. (1973) : *Un théâtre de situations*. Paris : Gallimard
- Suleiman, S. (1995) : "The Jew in Sartre's *Réflexions sur la question juive* : An Exercise in Historical Reading". In Nochlin, L. and Garb, T. : *The Jew in the Text*. London: Thames and Hudson
- Suleiman, S. (1999) : "Rereading Rereading". *October* 87/1999. Cambridge, MA : MIT Press
- Traverso, E. (1999) : "The Blindness of the Intellectuals". *October* 87/1999. Cambridge, MA : MIT Press
- Vidal-Naquet, P. (1999) : "Remembrances of a 1946 Reader". *October* 87/1999. Cambridge, MA : MIT Press

Noter:

1. Bakhtin 1970.
2. Se Nølke & Olsen 2000: 73.
3. Forstått som en " flerstemmighet " både på *parole*-nivå (bruk av historisk belastete termer) og *langue*-nivå (gjengivelse av andres synspunkter) som ytterligere forsterkes gjennom ironibruk og en dominerende kulturdiskurs, her kalt "kulturelt hegemoni" (se kapittel 3) .
4. *October* 87/1999 (MIT, Cambridge, MA).
5. " Rase og representasjon " i *Vagant* 2/1999, oversatt fra *Oxford Literary Review* 13/1991.
6. 1985 og 1992.

7. Jfr. så vel Karl Marx' *Zur Judenfrage* som sionistenes (Theodor Herzl) og - særlig - nazistenes (Adolf Hitler) bruk av formuleringen " jødespørsmålet ".
8. Om drøfting av dokumenterte tolkninger er prinsipielt irrelevant for analyse av tekstens polyfone *strukturer*, vil den være av betydning for en diskusjon av tekstens polyfone *dimensjon* (se note 3).
9. Lothe, J., Refsum, Chr. og Solberg, U. :*Litteraturvitenskapelig leksikon* (Oslo 1997), s. 67
10. Lothe *etal.*, *op. cit.*: 68. (min understrekning).
11. Presentasjonen av dette aspektet ved antisemittismen analyseres i kapittel 4.
12. Jfr. tittelen på de ti bindene der Sartres essayistikk er samlet (i det vesentlige kortere artikler om litteratur, politikk og filosofi) : *Situations*, I - X (Gallimard 1947-1976) , likeledes betegnelsen Sartre gir den teaterformen han selv er eksponent for : " Un théâtre de situations " . (Se artikkel/intervjusamlingen med denne tittelen (Gallimard 1973)).
13. " Si je veux savoir qui est le Juif, je dois, puisque c'est un être en situation, interroger d'abord sa situation sur lui. Je préviens que je limiterai ma description aux Juifs de France car c'est le problème du Juif français qui est notre problème " (*Réflexions...* :73).
14. Jfr. *ibid.*: 83 - 84 : " On reproche aujourd'hui aux Juifs d'exercer des métiers improductifs, sans qu'on se rende compte que leur apparente autonomie au sein de la nation vient de ce qu'on les a d'abord cantonné dans ces métiers en leur interdisant tous les autres. Ainsi n'est-il pas exagéré de dire que ce sont les chrétiens qui ont *créé* le Juif en provoquant un arrêt brusque de son assimilation et en le pourvoyant malgré lui d'une fonction où il a depuis, excellé. (...) Ainsi, si l'on veut savoir ce qu'est le Juif contemporain, c'est la conscience chrétienne qu'il faut interroger: il faut lui demander non pas 'qu'est-ce qu'un Juif ? mais *qu'as-tu fait* des Juifs?' Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif: voilà la vérité simple d'où il faut partir. En ce sens le démocrate a raison contre l'antisémite: c'est l'antisémitisme qui *fait* le Juif. " (Sartres understrekninger)
15. " Si nous n'avions pas fait au Juif *sa situation* de Juif il s'agirait en somme d'une option, toujours possible, entre Jérusalem et la France (...). Mais l'état actuel des esprits fait d'une option si légitime une source de conflit entre les Israélites. Aux yeux de l'antisémite, la constitution d'une nation juive fournit la preuve que le Juif est déplacé dans la communauté française. Autrefois, on lui reprochait sa race, à présent, on le considère comme ressortissant d'un pays étranger ; il n'a que faire parmi nous, qu'il aille donc à Jérusalem. Ainsi l'authenticité, lorsqu'elle conduit au

sionisme, est nuisible aux Juifs qui veulent demeurer dans leur patrie originelle, parce qu'elle donne des arguments à l'antisémite. Le Juif français s'irrite contre le sioniste qui vient encore compliquer une situation déjà si délicate et le sioniste s'irrite contre le Juif français qu'il accuse *a priori* d'inauthenticité. Ainsi, le choix d'authenticité apparaît comme une détermination *morale* apportant au Juif une certitude sur le plan éthique, mais il ne saurait aucunement servir de solution sur le plan social et politique: la situation du Juif est telle que tout ce qu'il fait se retourne contre lui." (*Réflexions...* : 173-175, Sartres understrekninger).

16. Vi opererer her innenfor en fenomenologisk basert ontologi som er Sartres utgangspunkt, jfr. *L'Être et le Néant*, del III :
" Le pour-autrui ", særlig kap. 4 : " Le regard " .

17. " (La) racine de l'inquiétude juive c'est cette nécessité où est le Juif de s'interroger sans cesse et finalement de prendre parti sur le personnage fantôme, inconnu et familier, insaisissable et tout proche, qui le hante et qui n'est autre que lui-même, lui-même tel qu'il est pour autrui.
" (*Réflexions...*:96)

18. Essayet ble skrevet hovedsakelig i 1944.

19. Paris 1946 (Nagel).

20. *Op.cit.*: 37 : " L'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. "

21. " On ne naît pas femme: on le devient " (*Le deuxième sexe*, II : 13, Gallimard (Folio) 1949/1976).

22. Se verkets tredje del : " Le Pour-autrui " .

23. Nølke & Olsen 2000: 73.

24. *Réflexions...*: 115.

25. *Situations*, II :96-97 : " Ecrire, c'est faire appel au lecteur pour qu'il fasse passer à l'existence objective le dévoilement que j'ai entrepris par le moyen du langage. (...) Ainsi l'écrivain en appelle à la liberté du lecteur pour qu'elle collabore à la production de son ouvrage. "

26. Se eksempelvis den oppsiktsvekkende - men likevel ikke atypiske - omtalen av hennes liv og forfatterskap i Jacques Robichez, *Précis de littérature française du XXe siècle* (PUF 1985), s.

335 : " Simone de Beauvoir garda ainsi toute sa vie une rancune tenace, butée contre son milieu, la petite bourgeoisie, en affichant des opinions politiques sans nuances, en préconisant un féminisme si intransigeant qu'il en devenait grotesque: 'On ne naît pas femme, on le devient' est la phrase la plus stupide qu'un être intelligent ait proférée. "

27. " Sartre and the Jews : A Felicitous Misunderstanding " in *October* 87/1999

28. " Rase og representasjon " i *Vagant* 2/1999, oversatt fra *Oxford Literary Review*, No 13, Spring 1991

29. " According to this reading of Sartre, the Jew, pure invention of the anti-Semite, would not possess any specific traits. It is primarily this negation of all particularity and the affirmation of their equality vis-à-vis all men that inspired Jewish respect for Sartre. " (R. Misrahi, *op. cit.*: 65)

30. Jfr. Sartres " slagord " fra *L'Existentialisme est un humanisme*: " L'existence précède l'essence " (s. 17).

31. Jfr. *Réflexions...*: 109 : " Car, moi, qui ne suis pas Juif, je n'ai rien à nier, ni à prouver... " .

32. Editions du Seuil 1952 , s. 8-9. Sartre skrev for øvrig et politisk meget engasjert forord til Fanons epokegjørende essay *Les damnés de la terre* (Editions F. Maspero 1961). Forordet er gjenoptrykket i *Situations*, V (Gallimard 1964), s. 166-193.

33. " Rereading Rereading " in *October* 87/1999

34. C. Guillaumin, " Race and Nature : The System of Marks, the Idea of a Natural Group and Social Relationships " in *Feminist Issues*, 8, 2/1988: 32-33.

35. Jfr. ovenfor, note 31 : " Car, moi, qui ne suis pas Juif, je n'ai rien à nier, ni à prouver " .

36. Se forrige note.

37. Et søk 10/1 - 01 på nettstedet " All the Web ", gav 1209 forekomster av " la question juive ", derav 194 i sammenhengen " la solution finale de la question juive " .

38. Se f. eks. Enzo Traverso, " The Blindness of the Intellectuals " in *October* 87/1999, s. 73 : " What is most striking - in any case what is most striking to me - about reading Sartre's *Anti-Semite and the Jew* today is his almost total silence about Auschwitz. "

39. En annen " mangel " (eller bevisst utelatelse fra forfatterens side) er en diskusjon av religionens og religiøse tradisjoners rolle i mange jøders liv. Jfr. R. Misrahi, *op. cit.*: 65 : " (...) the majority of the (Jewish) community based their lives (livelihood, rites, values) on the Torah, the fundamental text that Sartre had not taken into consideration in his definition of a Jew. "
40. " Publication and Reception of *Anti-Semite and Jew* " in *October* 87/1999, s. 165, note 3.
41. *Ibid.*:164 -165.
42. I en fotnote til en kommentar til de franske jødernes retur fra konsentrasjonsleirene, opplyser Sartre : " Ecrit en octobre 1944 " (s. 86, n. 1).
43. *Ibid.*: 168.
44. Se *Ibid.*: 171.
45. M. Breitenstein's Verlags-Buchhandlung, Wien 1896.
46. Eller om en vil : en " intern intertekstualitet " (referanse til eget forfatterskap) til forskjell fra " ekstern intertekstualitet " (referanse til andre forfatterskap).
47. Referansene er S. Suleiman, " The Jew in Sartre's *Réflexions sur la question juive* : An Exercise in Historical Reading " in *The Jew in the Text*, ed. L. Nochlin and T. Garb, London: Thames and Hudson 1995 (heretter kalt Suleiman 1995); S. Suleiman, " Rereading Rereading : Further Reflections on Sartre's *Réflexions* " in *October* 87/1999 (heretter kalt Suleiman 1999); og Sandy Petrey, " Reflections on the *Goyishe* Question " in *October* 87/1999 (heretter kalt Petrey 1999).
48. Petrey 1999: 119.
49. Suleiman 1995: 204, her sitert fra Petrey 1999: 120.
50. U. Eco, *Lector in fabula* (Milano 1979, fransk utgave 1985) og *Les limites de l'interprétation* (Milano 1990, fransk utgave 1992). Mine henvisninger er til de franske utgavene (Eco 1985 og 1992).
51. Jfr. tittelen på Eco 1990/1992 : *Tolkningens grenser*.
52. Deriblant Petrey 1999.

53. Petrey 1999: 122.
54. Se Petrey 1999: 122-125.
55. Suleiman 1999: 138 (Suleimans understrekning).
56. *Ibid.*: 131.
57. *Loc. cit.*
58. Suleiman 1999: 131.
59. " (...) l'on a un Auteur Modèle comme hypothèse interprétative quand on se représente le sujet d'une stratégie textuelle telle qu'elle apparaît à partir du texte examiné, et non pas quand on émet l'hypothèse, derrière la stratégie textuelle, d'un sujet empirique qui éventuellement voulait ou pensait ou voulait penser des choses différentes de ce que le texte, comparé au code auquel il se réfère, dit à son Lecteur Modèle. " (Eco 1985: 80).
60. Eco 1992: 41. Sitatene på norsk fra Eco (1992 og 1985) er gjengitt i min oversettelse.
61. Eco 1985: 65 (Ecos understrekninger).
62. J.-P. Sartre, " Plaidoyer pour les intellectuels " in *Situations, VIII*, s. 454 : " L'engagement de l'écrivain vise à communiquer l'incommunicable (l'être-dans-le-monde vécu) en exploitant la part de désinformation contenue dans la langue commune. "
63. Jfr. Eco 1985: 67-69 : " Pour organiser sa stratégie textuelle, un auteur doit se référer à une série de compétences (...) qui confèrent un contenu aux expressions qu'il emploie. Il doit assumer que l'ensemble des compétences auquel il se réfère est le même que celui auquel se réfère son lecteur. C'est pourquoi il prévoira un Lecteur Modèle capable de coopérer à l'actualisation textuelle de la façon dont lui, l'auteur, le pensait et capable aussi d'agir interprétativement comme lui a agi générativement. (...)Donc, prévoir son Lecteur Modèle ne signifie pas uniquement 'espérer' qu'il existe, cela signifie aussi agir sur le texte de façon à le construire. Un texte repose donc sur une compétence mais, de plus, il contribue à la produire ".
64. Jfr. min diskusjon ovenfor av Robert Misrahis artikkel.
65. Jfr. J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, Gallimard 1973, s. 249 : " Sartre fut très mécontent de voir sa pièce utilisée comme instrument de la guerre froide et il décida, à partir de 1952, de

- n'en autoriser la représentation qu'avec l'accord des partis communistes des pays où la pièce devait se jouer. " (Opplysning fra utgiverne av denne tekstsamlingen, M. Contat og M. Rybalka.)
66. Blant andre jødiske lesereksempler fra 1946 kan nevnes Claude Lanzmann , som husker å ha " spasert mer høyreist omkring (walking taller) " etter å ha lest Sartres essay (se *October* 87/1999 : 138, note 14), og Pierre Vidal-Naquet : " In a single word, then, when I read the *Anti-Semite and Jew*, I felt myself avenged indeed. " (*Ibid.* : " Remembrances of a 1946 Reader ", s. 9).
67. Det har derimot trolig Pierre Vidal-Naquet (se forrige fotnote) langt på vei gjort : " Needless to say, I hadn't read much of *Being and Nothingness*, with the exception, nevertheless, of the pages on the 'other's gaze'. I had already experienced that being Jewish was to live under the other's gaze, and Sartre liberated me from this gaze. " (*Ibid.*: 10).
68. Petrey 1999: 127.
69. Jfr. D. Lloyd, *Op. cit.*: 68 og vår diskusjon ovenfor.
70. *Ibid.*
71. S. Heath, " Male Feminism " in *Men in Feminism*, ed. A. Jardine & P. Smith , New York and London : Methuen 1987, s. 10.
72. Se eksempelvis hans forord til F. Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), gjenoptrykt i *Situations, V*: 167-193.
73. Tredelingen er Nølkes (1989: 16), terminologien er den som benyttes i Fløttum & Holm 2000.
74. Inspirert av Oswald Ducrots skille mellom " locuteur en tant que tel " og " locuteur en tant qu'être au monde " (1984: 199), foreslår Nølke (1989:21) benevnelsene " ytringsavsender " (ingen eksistens utenfor den aktuelle ytring) og " individavsender " (eksistens også utenfor den spesifikke ytringen han er en avsender for).