

Paul de Man in etična literarna veda

Tomo Virk

Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
tomo.virk@guest.arnes.si

Članek razpravlja o prispevku Paula de Mana k obravnavi literature z gledišča etike. Na kratko predstavi mesta iz njegovega opusa, ki se posvečajo tej temi, nato pa se osredini na najodmevnejše med njimi, odlomek iz Alegorij branja, razvpit zaradi svoje težavne razumljivosti. Na kratko pregleda niz interpretacij tega odlomka, natančneje pa se posveti zlasti najboljšežnejši med njimi, ki jo je v Etiki branja opravil Joseph Hillis Miller. Ugotavlja, da nobena od razlag, vključno s Hillis Millerjevo, odlomka ne razume ustrezno. Poglavitni razlog za to vidi v tem, da interpretacije ne upoštevajo dveh ravni etike v de Manovi razpravi, temveč ju nereflektirano in zmotno istovetijo. Razprava ponuja glede tega natančnejše branje odlomka in opozarja na vrzeli v de Manovih izpeljavah, ki ustrezno razumevanje dodatno otežujejo. Članek se sklene z ugotovitvijo, da de Manov sicer dobro poznani zasnutek etike tropov oziroma literarno retorične etike zaradi svoje nejasnosti in idiosinkratičnosti ni doživel vidnejše produktivne aplikacije v etični literarni vedi.

Ključne besede: literatura in etika / etična literarna veda / De Man, Paul / alegorija / Hillis Miller, Joseph

Ko je govor o *etičnem obratu* v literarni vedi, je zlasti v navezavi na dekonstrukcijo Paul de Man ena pogostejših referenc, a ne vedno v pozitivnem kontekstu.¹ Kritiki, ki so dekonstrukciji očitali aetičnost – ali celo neetičnost –, so kot enega retorično učinkovitejših argumentov pri tem uporabljali domnevni de Manov antisemitizem, ki ga je približno pet let po njegovi smrti na plan prinesla vest o njegovem sodelovanju med drugo svetovno vojno v kolaborantskem časopisu *Le Soir*. Ne glede na to, ali so bili ti očitki (v celoti) upravičeni, je negativna kampanja imela posledice. Najbrž je bila eden od povodov za to, da so se začeli dekonstrukcionisti bolj posvečati tudi etičnim temam.

Zanimivo je, da je med de Manovimi članki za *Le Soir* iz leta 1941 tudi tak, ki se izrecno ukvarja z vprašanjem etike in literature oziroma

¹ Razprava je nastala v okviru raziskovalnega programa P6-0239, ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

estetske avtonomije glede na etiko. Ta zgodnji spis še ne kaže dekonstrukcijskih potez, in z osrednjo tezo, po kateri je »literatura neodvisno področje z lastnim življenjem, zakoni in obveznostmi, ki v nobenem pogledu niso odvisni od filozofskih in etičnih naključnosti«, zato »se umetniške vrednote, ki vodijo svet literature, ne stapljajo z vrednotama Resničnega in Dobrega« (nav. po Derrida 613–614), ne izstopa posebej. De Man je pozornost glede tematizacije razmerja med literaturo in etiko zbudil šele s knjigo *Alegorije branja*. To zapleteno delo je osrednji primerek njegovega retoričnega branja besedil, ki izhaja iz predpostavke, da je v ozadju vsakega literarnega dela² retorična shema, na katero literarna veda ni bila dovolj pozorna, ki pa šele omogoča poglobljeno analizo literarnih besedil, njihovega pomenjanja in funkcioniranja.

Najodmevnejše de Manove »definicije« etike v *Alegorijah branja* so v poglavju »Alegorija (*Julija*)«. Tu secira Rousseaujevo *Julijo*, še zlasti Drugi predgovor k njej. V njem se pogovor med R.-jem (domnevno samim Rousseaujem) in njegovim sogovornikom suče okoli referencialnega statusa romana. Rousseau kot avtor ne zna (ali pa noče) pojasniti, ali je delo posnetek realnega zgleda ali čista fikcija. To figuro nemožnosti »branja« lastnega besedila de Man imenuje *alegorija* in jo razume kot nadgradnjo običajne retorične strukture besedila, ki »sestoji iz figure (ali sistema figur) in njene dekonstrukcije« (205).

De Man je že na začetku poglavja napovedal, da bo pri njegovem branju *Julije* v ospredju vprašanje etike³ oziroma iskanje tistega figurativnega načina, ki je etično obarvan (188). V osrednjem delu nato etičnost naveže na pojem alegorije, in to na skrajno zapleten način. S tem ko Rousseau zanika možnost branja svojega lastnega besedila, se tudi odreka temu, da ima nad njim kakršnokoli moč. Ko besedilo tako postane neberljivo, izgubi svojo razumljivost in zapeljivost. Zato Rousseaujevo priznanje nemožnosti branja deluje »proti inherentni logiki, ki je animirala razvoj pripovedi« (205), in je po vsem sodeč

v nasprotju s pripovedovalčevim največjim interesom. Tematizirati ga je treba kot žrtvovanje, kot odpoved, ki implicira premik v vrednotenju. Pred tem obratom poteka pripoved znotraj sistema, ki ga uravnava polarnost resničnosti in lažnosti; ta se premika vzporedno z besedilom, ki ga generira. Sistem vrednot in pripoved si nista v navzkrižju, temveč vzajemno podpi-

² Pa ne le literarnega, temveč vsakega jezikovnega diskurza.

³ Etično razsežnost *Julije* je sicer obravnaval že nekoliko prej, v spisu »Retorika časovnosti«. Tu je že govoril o tem, da je v *Juliji* navzoča »etika odpovedi« (*Slepota* 201), ki je lastnost alegorije kot retorične figure, ne le tematsko. Kajti za alegorijo kot tako, ki je figura, nasprotna simbolu, je značilna *odpoved nostalgiji in želji po sovpadanju* (204).

rata svoje odvijanje [...] V alegoriji neberljivosti pa imperativa resničnosti in lažnosti nasprotujeta narativni sintaksi in se manifestirata na njen račun. Povezava kategorij resnično in lažno z vrednotama prav in narobe se pretrga in odločilno vpliva na ekonomijo pripovedi. Ta premik v ekonomiji lahko imenujemo *etičen*, kajti dejansko vključuje premestitev s *patosa* na *etos*. Alegorije so vselej etične, pri čemer pojem etično označuje strukturno navzkrižje dveh različnih sistemov vrednot. V tem smislu nima etika nič opraviti s subjektovo voljo [...] niti *a fortiori* z odnosi med subjekti. Etična kategorija je imperativ (se pravi prej kategorija kot vrednota), kolikor je jezikovna in ne subjektivna. Moralnost je različica jezikovne aporije, ki je porodila pojme, kot so »človek« ali »ljubezen« ali »sebstvo«, in ne vzrok ali posledica takih pojmov. Prehod k etični tonalnosti ne izhaja iz transcendentalnega imperativa, temveč je referencialna (in zato nezanesljiva) različica jezikovne zmede. Etika (ali etičnost, kot bi morali reči) je eden od diskurzivnih načinov. (206)

Ta zagonetni, »ekstravagatni« (Black 193) odlomek (v nadaljevanju se bom nanj skliceval kot na *Odlomek*) navaja več interpretov de Manove tematizacije etike, in skoraj vsak ga razlaga po svoje, pri čemer je pri večini razlag čutiti vsaj rahlo negotovost. Največkrat ga ne secirajo podrobno, temveč se zadovoljijo s hitro, splošno (ponavadi zgrešeno) oznako brez natančnejšega komentarja ali pa ga (v celoti ali delno) zgolj navedejo, kot da bi bil njegov pomen razviden sam na sebi in neproblematičen (Black 193; Antal 15; Critchley 45 isl.; Eaglestone 70; Marcinkiewicz 74; Ward 25; Serpel 225–226; Culler 295; Kamboureli 206; Handley 682).

Nekateri se *Odlomka* lotevajo bolj poglobljeno in ga poskušajo pojasniti celoviteje. Rüdiger Heinze ga razume tako, da za etiko oziroma dajanje etičnih sodb velja enako kot za jezik: ker ni *etičnega absoluta*,⁴ sta oba nezanesljiva in nedoločljiva, podvržena nenehni dekonstrukciji (12). Martin McQuillan vidi v njem de Manovo zavračanje konvencionalnega razumevanja etike in njeno umestitev na jezikovno raven, saj »moralnost obstaja le znotraj človeškega diskurza, nikoli zunaj njega. Etične izjave so zato podvržene istim retoričnim zapletom kot druge rabe jezika in zato nikoli ne morejo biti dovolj etične« (125) – kar je napačna interpretacija *Odlomka*. Njegove ključne poudarke poskuša pojasniti v tejle spodleteli razlagi:

Etične sodbe tipa »ta knjiga je dobra/slaba«, »bi jo bilo treba prepovedati/objaviti« niso utemeljene v vednosti o tekstu. Tako kot tekst je tudi taka ved-

⁴ Ta sintagma, o kateri v *Alegorijah branja* ni sledu, in njeno razumevanje sta povzeta de Manovih razglabljanj o etiki pri Montaigneu v eseju iz leta 1953 (gl. de Man, *Critical* 8 isl.), a Heinze tega morebitnega vira ne omenja.

nost jezikovna in je zato ni mogoče verificirati znotraj nje same kot resnične ali lažne [...]. Vendar pa jezik od nas zahteva, da dajemo take izjave, kolikor se ti tropi (resnično/lažno, prav/narobe) vsiljujejo pri vsaki rabi jezika. Jezika ne bi mogli uporabljati brez ideje o tem, kaj je prav/narobe in resnično/lažno, čeprav taki pojmi nimajo nikakršne avtoritativne podlage v uporabi jezika. Uporabnik jezika nima izbire; poskusiti mora doseči, da bi se jezik nanašal na misli in reči v svetu. Zato mora predpostavljati idejo o resničnem in lažnem, tudi če jezik ne zadošča za verifikacijo vrednosti resničnega in lažnega. Se pravi, dajati moramo etične izjave, a te morajo enako nujno ostati jezikovne in zato brez utemeljenosti. To ima de Man v mislih, ko pravi, da je etika »strukturno navzkrižje dveh različnih sistemov vrednot« (AR 206), referencialnega in jezikovnega. (125–126)

Marc Redfield kot eden lucidnejših razlagalcev *Odlomek* označi za »zgoščen, zapeljivo ikonoklastičen« (49), in ga komentira tako, da patos povezuje s poskusom ublažitve referencialne nedoločljivosti prek zbujanja iluzije o avtorju, ki da ve, kaj govori. Toda v to »fantazmo« se vsili alegorični način (branja), ki pomeni avtorjevo odpoved tej iluziji. Čeprav je tudi ta odpoved patetična, je to trenutek *uvida*, ki gre na račun same naracije. Kategoriji resničnosti in lažnosti nujno nastopita kot vrednoti, toda ne več vrednoti reda narativnega zapeljevanja, temveč moralni vrednoti, kar je razvidno iz R.-jevega moraliziranja v Drugem predgovoru in Julijinega v osrednjem besedilu. Oba sistema vrednot si zdaj nasprotujeta, epistemološka kategorija je mutirala v etično, vse to pa ima – Redfield tu posega še v izpeljave, ki sledijo *Odlomku* – pomenljive posledice:

Najosupljivejši vidik takega poteka je, da se najbolj neosebna, teoretična strogość – etična kategorija, »etičnost« – manifestira v *proizvodnji divergence med teoretično izjavo in pragmatičnim nasvetom*. Alegorija ne ostane v svoji negativni vednosti, temveč »spregovori z referencialno učinkovitostjo prakse« [AR 208–09]. Tako je zaradi »vztrajanja referencialnega momenta«, konstitutivnega za pripoved o neberljivosti: alegorija nekoherentno, a po nujnosti razvije »etični jezik prepričevanja ... v svetu, ki ga ne vidi več strukturiranega kot jezikovni sistem, temveč ga sestavlja sistem potreb« [AR 209; poudaril de Man]. Praktični nasveti so lahko bistroumni ali, tako kot Rousseaujeve dolgočasne digresije, banalni, in pogosto so to zadnje [...], a pomembna poanta je, da »morajo biti izrečeni, kljub strukturalni diskrepanci med njihovo intelektualno preprostostjo in kompleksnostjo premislekov, na katerih temeljijo« [AR 207; poudaril de Man]. Z drugimi besedami: teorija se manifestira kot etična in praktična intervencija. (49–50)

Če sledimo tej razlagi, ki kljub poglobljenosti *Odlomka* ne pojasnjuje v celoti in med seboj povezuje stvari, ki so, kot bomo videli, razločene,

potem bi bilo pri de Manu v zadnji posledici treba narediti enačaj med etičnim in teoretičnim.

Izjemno natančno je *Odlomek* seciral Alex Segal, ki je že uvodoma opozoril, da sicer pomeni »enega najpomembnejših poskusov obravnave etike s strani dekonstrukcije«, a »utegne zaradi svoje težavnosti dajati vtis, da se povsem izogne etiki« (274). Segalov članek je najprepričljivejši tam, kjer brani de Manovo misel pred napačnimi razlagami Christopherja Norrisa in zlasti Hillis Millerja. Vendar poskuša *Odlomek* premalo razumeti iz smisla celote in preveč fragmentarno. Posameznih odsekov ne pojasnjuje zares, temveč ob njih bolj napotuje na druga mesta iz *Alegorij branja*, to pa ne vselej prepričljivo. Še najbolj smiselno razlaga *Odlomek* na mestu, kjer se posveča njegovi prvi polovici:

Pojem »etično« je torej mogoče uporabiti kot oznako za »strukturno interferenco dveh različnih sistemov vrednot«, interferenco v opoziciji med imperativi resničnosti in lažnosti ter narativno sintakso. Etična gesta – pripovedovalčeva gesta, da se odpoveduje svoji moči nad besedilom – prelamlja referencialni dogovor, ki dela pisanje razumljivo. Ker je ta prelom bistven za jezik, je ta pripovedovalčeva odpoved – etičnost – pri de Manu opisana kot »jezikovna in ne subjektivna«. (279)

Odlomek v celoti navede in interpretira tudi Barbara Johnson, in sicer v kontekstu razpravljanja o alegoriji in ženski ter o identitetni politiki. Takole povzema de Mana:

Ko *Julija* spodletelo metaforo ljubezni zamenja z diskurzom odpovedi in kreposti, besedilo poskuša doseči, da bi se njegova epistemologija in morala prilagali druga drugi. Toda alegorija je zgodba o nemožnosti tega. Alegorična pripoved »ve«, da jezik niti ne more biti referencialno zanesljiv *niti se ne more izogniti referencialnosti*, temveč potrebuje avtoriteto referencialnosti (»resnica ali laž«), da bi lahko utemeljil svoje moralne imperativne (»prav ali narobe«). (67–68)

Nato v ilustracijo navede *Odlomek* (brez zadnjih dveh povedi) in ga dodatno komentira (pravzaprav preinterpretira) takole:

Z drugimi besedami, če se vprašamo, kaj dejansko *imenujejo* pojmi »človek«, »ljubezen« ali »sebstvo« – se pravi, ali imenujejo že obstoječo entiteto ali *postulirajo* njen obstoj –, so ti pojmi že zajeti v vprašanju, ali sta sami resnica in laž konstitutivni ali pogodbeni, denominativni ali imperativni. Alegorije bi bile potemtakem pripovedi o tem, kako težko je postaviti kateregakoli od teh pojmov kot zanesljivo izhodiščno točko za formuliranje etičnih ali moralnih imperativov. Aporija je v tem, da čeprav je nemogoče formulirati etične ali moralne imperativne *brez* pojmov, kot so »človek«, »ljubezen« ali »sebstvo«, že

sami ti pojmi sprožajo vsa tista vprašanja, ki naj bi jih formulirali in razrešili. (68–69)

V nadaljevanju izpelje *prevod* od retoričnih struktur in tekstualnosti k *političnemu*. Navede alegorični odlomek iz Bunyana, ki se sklene z vprašanjem »Kaj naj naredim?«, v tem vprašanju prepozna »znak alegorije kot etike«, ga naveže na de Mana, češ da bi zanj ponazarjalo »natanko etični učinek neberljivosti alegorije, neberljivosti, ki jo proizvede navzkrižje dveh nezdružljivih sistemov, ki jo sestavljata: reference in sodbe« (69), nato pa ob primeru črnskega profesorja prava D. Bella, njegove alegorično obarvane knjige o afroameriški odvetnici G. Crenshaw ter njegove politične akcije za enake možnosti Afroameričank na harvardski pravni fakulteti izpelje tako povezavo med alegorijo in politično akcijo: »Povedati želim, da sta Bellova raba alegorije in na drugi strani njegov protest proti pomanjkanju različnosti na harvardski pravni fakulteti retorično neločljiva. Identitetne politike [...] vključujejo prevod strukture alegorije v rekonstrukcijo družbenega teksta« (71), pač v duhu njenega splošnega načela, po katerem »nekateri politični problemi temeljijo na retoričnih strukturah ali jih te strukture temeljito oblikujejo in naddoločajo« (81).

Tudi to razumevanje se naposled precej odmakne od smisla de Manovih izpeljav v *Odlomku*. Osrednji problem pri tem ni toliko *prevod* z retorične ravni na praktično-politično (transfer, ki ga, kot se zdi, zadnja poved *Odlomka* – je pri B. Johnson izpuščena po naključju? – sicer ne predvideva),⁵ saj je tak prevod vsaj načeloma mogoč, temveč v napačnem izrabljanju avtoritete de Manovih antologijskih, a kriptičnih formulacij. B. Johnson formulacije iz *Odlomka* – čeprav se izrecno sklicuje prav nanje – iztrga iz njihovega smiselnega konteksta v izvirniku, jim dodeljuje nove pomene in iz njih izpeljuje zavajajoče implikacije. Kot se potrdi v nadaljevanju razprave, je poanta njenega razumevanja *Odlomka* ta, da etični učinek alegorije napotuje na realno praktično-politično delovanje.

Eno tenkočutnejših razlag podaja Werner Hamacher. Njegovo besedilo je precej težavno in zapleteno, pravzaprav ostaja glede tega na ravni

⁵ Bržkone tudi ne bi bil v skladu s smislom de Manovih izpeljav; sam de Man bi ob tem morda govoril o *ideologiji* kot »zmotni zamenjavi jezikovne realnosti z naravo, reference s fenomenalizmom« (*The Resistance* 11). Vsekakor je ob *Juliji* zapisal: »Vendar pa diskurz prakse, ki je rezultat tega, ne ostane le brez vsake avtoritete (ker je posledica epistemološke abdikcije), temveč se spet pojavi v obliki teksta. Naj bo Drugi predgovor glede svojih namenov še tako praktičen, pa ni nič bolj akcija kot preostanek romana« (*Allegories* 209).

de Manovega diskurza in kaže sorodno duhovno naravnost. Kljub temu čisto natančnega pojasnila vseh trditev v *Odlomku* ne ponudi; še več, Hamacher opozarja na mesta, ki se tudi njemu zdijo nejasna ali celo nedosledna. Pač pa svoje razumevanje de Manovega razumevanja etike razlaga po smislu, tudi na ozadju njegove celotne misli. Če bi poskušali iz njegovih izpeljav pridobiti podobo o de Manovem pojmovanju etike, bi bila predvsem ta, da je etika – kot strogo znotrajjezikovna – zaobsežena v aporetičnem kompleksu imperativa po branju in obenem nemožnosti branja, odpovedi dokončnemu, enoumnemu razumevanju, zajetju konkretnega smisla, ki poraja prav posebno *prakso* (teoretičnega) branja – pogled, ki nazadnje ni prav daleč od Hillis Millerjevega.

Najtemeljiteje se *Odlomku* posveti Joseph Hillis Miller. V knjigi *Etika branja* mu nameni celotno poglavje. Na njegovo razlago se drugi bralci *Odlomka* (izrecno ali neizrecno) opirajo največkrat, morda tudi zato, ker gre za tesnega de Manovega sodelavca in enega najbolj znanih predstavnikov dekonstrukcije. Toda prav njegovo branje *Odlomka* – na to je opozoril že Segal – ni najbolj posrečeno. Vtis je, da v želji po dešifriranju zagonetnega mesta pretirano poenostavlja, premalo natančno bere, de Manovo razumevanje pa nateguje na kopito svojega lastnega pogleda na etiko branja, kot jo razvija v svoji knjigi.

Najspornejši del njegove razlage se začne ob obravnavi »de Manovega napada na Kantovo etično teorijo« (46). De Man po njegovem zavrača Kanta in uporabi njegovo izrazje za svoje lastne namene. Etika tako ni vezana ne na subjektovo svobodo ne na njegovo voljo, pa tudi ne na kategorični imperativ, ki bi prihajal iz transcendentnega vira, temveč na jezik. Ta ugotovitev sicer drži, bizarna pa je njena nekoliko preveč banalno poenostavljajoča razlaga:

Etična sodba in zapoved sta nujni potezi človeškega jezika. Nujno izrekamo sodbe o tem, kaj je prav in kaj narobe, zapovedujemo drugim, naj ravnajo po teh sodbah, jih obsojamo, če tega ne počnejo, in se tako odzivamo na etično zahtevo, ki zato, ker ne prihaja od nekega transcendentnega, zunajjezikovnega »zakona«, ni nič manj kategorična in imperativna. (46)

Odlomek ne daje vtisa, da je etičnost treba razumeti na ravni jezika zato, ker etična refleksija in komunikacija (postavljanje etičnih sodb) lahko potekata le prek (medija) jezika, a Hillis Miller ga razume tako, in pozneje se bo razkril vir tega njegovega (ne)razumevanja. Ta *abercija* vztraja tudi še v nadaljevanju, ko Hillis Miller korektno povzema de Mana, da je vsako branje zgrešeno in da alegorija to tematizira, a to nato takole poveže z etičnostjo:

Kategorija etičnega ali »etičnosti« nastopi po de Manu natanko na tej točki, na kateri dejanje branja prepreči dostop do razumevanja dejanja branja. Lahko to počnemo. Lahko beremo, a ne moremo razumeti, kaj je to, kar počnemo. To pomeni, da je to, kar počnemo, vselej zmotno, kajti edino, kar je vredno razumeti, je Branje sólo, ki je za de Mana temelj in razlog vsega človeškega življenja. Postavljanje etičnih sodb in zahtev je nujna poteza te nemožnosti branja [...] etične sodbe in zahteve so poglavitni primer tega nenehnega ponavljanja že dekonstruirane jezikovne zmote, ki manifestira spodletelost branja v obliki sekundarne ali terciarne pripovedi (48),

torej alegorije.

Táko razumevanje je seveda mogoče glede na to, kar smo pri Hillis Millerju imenovali zdrs v banalno poenostavljanje, zgrešeno pa glede na *Odlomek*, v katerem de Man etičnost razume kot nekakšno *strukturno* lastnost (ali kot pravi sam: *ekonomijo*) pripovedi, ne pa kot vsebino ali tip jezikovnih izjav (npr. etičnih *sodb*) oziroma kot njihovo postavljanje.

Po tej »razlagi« Hillis Miller navede naslednji del iz *Odlomka* in ga spet precej nenavadno razlaga v istem duhu:

»V alegoriji neberljivosti pa imperativa resničnosti in lažnosti nasprotujeta narativni sintaksi in se manifestirata na njen račun. Povezava kategorij resnično in lažno z vrednotama prav in narobe se pretrga in odločilno vpliva na ekonomijo pripovedi[...]« [...]»To (če prav »razumem«)⁶ pomeni, da je eden od prednostnih načinov, kako se manifestira spodletelost branja na alegorični ravni, postavljanje vrednostnih sodb, izrekanje etičnih zapovedi in obljub [...], za katere ni absolutno nobenega temelja v vednosti, to je v območju epistemološkega, ki ga vodita kategoriji resničnosti in lažnosti. Dejansko bi »moralo« lucidno razumevanje lažnosti metaforičnega poimenovanja na prvi dekonstrukcijski ravni voditi do branja sledečih etičnih sodb kot napačnih, čeprav utegnejo biti glede na etični vrednostni sistem prave. Temeljna predpostavka de Manove teorije etike branja je, da je ta kognitivni »moraš« vselej preprečen. [...] Formulacijo, da so »alegorije vselej etične«, zato dopolnjuje ključna definicija: »pri čemer pojem etično označuje strukturno navzkrižje dveh različnih sistemov vrednot« [...]. Za de Mana kategoriji resnično in lažno nikoli ne moreta biti združeni s kategorijama prav in narobe, čeprav so oboje vrednote v smislu brezpogojne zahteve po svoji ohranitvi. Seveda, človek bi rad bival v resnici, in zanesljivo bi rad počel to, kar je prav, toda po de Manu je nemogoče hkrati odgovoriti na obe zahtevi. Trditev je lahko resnična, a ne prava, ali prava, a ne resnična, ne pa hkrati resnična in prava. (48–49)

Ti sklepi so spet (že sami na sebi) presenetljivi, že kar problematični, predvsem pa so tuji smislu de Manovih izpeljav v *Odlomku*. Zlasti ab-

⁶ Vstavek je na mestu; Hillis Miller bržkone ne razume prav.

surden je sklepni del »razlage«, ki tudi izhaja iz napačne predpostavke, da kategoriji resnično in lažno po de Manu *nikoli* ne moreta biti združeni s kategorijama prav in narobe. To ne drži. Po de Manu v *Juliji* na prvih dveh ravneh, metafori in njeni dekonstrukciji, oba niza kategorij drug drugega podpirata; do navzkrižja pride šele ob prehodu na tretjo, »etično« raven, ob nastopu alegoričnega branja. De Man izrecno zapiše, da se (še) pri tem »povezava kategorij resnično in lažno z vrednotama prav in narobe [...] pretrga« (206). A Hillis Miller to spregleda, v primežu svoje že v izhodišču napačne razlage, fiksirane na izrekanje etičnih sodb, še naprej izpeljuje zmotne sklepe. Ob razlagi sklepnih štirih povedi *Odlomka* de Manovo »moralnost« oziroma »etičnost«, ki je v tem primeru povezana z *odpovedjo* in žrtvijo (torej z »negativnim« gibanjem, z negacijo), spet zgrešeno enači s *postavljanjem etičnih sodb* (torej s »pozitivno« dejavnostjo). Ta zabloda traja tudi še v nadaljevanju, kjer obnovi de Manovo/Rousseaujevo teorijo o nastanku pojma »človek«, citira de Mana, da je »pojmovni jezik, temelj civilizirane družbe, po vsem sodeč prav tako laž, zgrajena na zmoti« (50), ter nadaljuje:

Iz tega bi sledilo, da po de Manu tudi etičnost ni nič več kot še ena različica iste nujne oblike laganja. Je pripovedovanje zgodb v več kot enem smislu. Etična sodba, zapoved ali obljuba so iste vrste kot pojem »človek« tako v tem smislu, da nimajo temelja v resnici, kot v smislu, da univerzalizirajo brez podlage, izenačujejo vselej različne moralne situacije, v katerih se znajdejo moški in ženske. Etična zapoved pravi »Nikoli ne laži« ali »Nikoli ne dajaj obljub, ki jih ne nameravaš držati« ali »Nikoli ne nečistuj«. Oziroma, etična sodba je laž, vendar ne laž. Nikakor ni resnična, a obenem je ne moremo ocenjevati kot lažno s sklicevanjem na kakršnokoli potencialno preverljivo resnično etično sodbo [...]. Etičnost je območje človekovega življenja, v katerem je laž nujno postavljena za univerzalno načelo, to pa v smislu, da so etične sodbe nujne, vendar nikoli preverljivo resnične. Spodletelost ali nemožnost branja je univerzalna nujnost, in eden od njenih momentov je ta potencialno zmotna oblika jezika, ki jo imenujemo etična sodba ali predpis. (50–51)

Čeprav se Hillis Miller zaveda nerazumljivosti *Odlomka*, neprevedljivosti iz idioma v univerzalnost občega uma, in čeprav to tudi pravilno povezuje z de Manovim razumevanjem jezika, očitno zapade *imperativu po razumevanju*, po dokončnem Branju, ki ga de Manova teorija – in Hillis Miller ji načeloma sledi – zanika. De Man bi bržkone rekel, da je posredi Hillis Millerjev *patos*. A ne gre le za *patos*; gre tudi za *slepoto*, ki na drugi strani odpira *uvid*. V ozadju Hillis Millerjevih izpeljav je očiten *spregled*, ki pa pojasnjuje specifikko njegove preinterpretacije *Odlomka*, nenehnega ignoriranja *strukturne* oziroma *teoretične* ravni etičnega pri de Manu in namesto tega izpostavljanje *praktične*. *Slepota* se razkrije na

tem mestu: »Primer, ki ga tu podaja de Man za premestitev s pathosa na ethos, za premik z epistemološke subtilnosti k etični naivnosti,⁷ je način, kako Rousseau svojim bralcem govori, da bo branje *Julije* za njih dobro, da knjiga vsebuje praktične nasvete za može in žene« (55).

V nadaljevanju posebej izpostavi de Manovo trditev, ki je očitno vir njegove zablode, namreč: »Tu ni vprašanje notranja odlika ali absurdnost teh primerkov dobrih nasvetov, temveč okoliščina, da *morajo biti* izgovorjeni, in to kljub diskrepanci med njihovo intelektualno preprostostjo in kompleksnostjo premislekov, na katerih temeljijo« (de Man *Allegories* 207). Prav v tem duhu, kot smo videli, Hillis Miller razume »etičnost« v *Odlomku*. Dodaja še:

Zakaj *morajo* biti izgovorjeni? To, se mi zdi, je de Manu v skladu z njegovo lastno mislijo za vselej preprečeno, da bi napravil razumljivo. Enako kot je za Kanta moralni zakon kot tak po definiciji za vselej nedostopen, čeprav se manifestira v nujnosti – kategoričnem imperativu – posamičnih moralnih sodb in dejanj, za de Mana jezikovne nujnosti, ki nas vse sili, da delamo etične sodbe, ki nimajo epistemološke podlage [...], načeloma nikoli ne moremo razumeti. (55)

Skratka, Hillis Millerju je ta nerazumljivost etike ključ za razumevanje etičnosti v *Odlomku*. Toda njegovo »razumevanje« je popolnoma zgrešeno, tudi površno. Kajti ne le, da se moti, ko meni, da de Man ne more dobro pojasniti, zakaj dobri nasveti »morajo biti izgovorjeni« (o tem pozneje), temveč de Man vsega tega, na kar se na tem mestu sklicuje Hillis Miller, sploh ne izpeljuje kot primer za prehod od patosa k etosu. Še več, Rousseaujeve praktične nasvete, na katere se tu navezuje Hillis Miller in ki pomenijo podlago za njegovo razumevanje *Odlomka*, de Man od tega, kar velja za *Odlomek*, izrecno razmejuje, saj odstavek, iz katerega navaja Hillis Miller in ki *neposredno* sledi *Odlomku*, začinja takole: »Toda *Predgovor* in osrednje besedilo *Julije* nista etična le v tem širšem smislu. Sta tudi moralistična na zelo praktičen način, ki pogosto meji na smešno, ki pa je vseeno nujni del tega, kar je v Rousseaujevi misli najbolj dosledno« (206). Se pravi, tu gre zdaj za *drugo dimenzijo etike* od tiste v odlomku, ki je bila mišljena v »širšem smislu« in smo jo imenovali *strukturna*; tu gre zdaj izrecno za *praktično, moralistično dimenzijo*, s katero ni mogoče razlagati etičnosti iz *Odlomka*. A prav to počne Hillis Miller (pa seveda še kdo), čeprav de Man sam pri svoji obravnavi večkrat nakaže ali celo izrecno opozori, da operira z etiko

⁷ Pri de Manu ob prehodu s patosa k etosu ne gre za premik od subtilnosti k naivnosti (prej nasprotno). Pač pa de Man o razliki med epistemološko subtilnostjo in moralistično naivnostjo govori na drugem mestu, v odlomku, ki ga Hillis Miller, kot bomo videli, napačno poveže s tem, ki je predmet naše pozornosti.

na dveh ravneh. Prvi tak namig je že na začetku poglavja (več o njem pozneje). Drugega najdemo na mestu, na katero se zavajajoče sklicuje Hillis Miller, ko govori o »premiku z epistemološke subtilnosti k etični naivnosti«. Kot piše de Man, ima Rousseau to, da se distancira od razumljivosti svojega lastnega besedila, za »moralno zgledno držo, ne glede na to pa v isti sapi o njenih posledicah razpravlja zelo praktično aktualistično« (207). Ista oseba je epistemološko sofisticirana in obenem naivna, in to sta ne le dva obraza moralizma pri Rousseauju, temveč tudi dva različna modusa etičnosti (ki pa ju Hillis Miller preprosto amalgamira). Še en tak namig je na mestu, kjer de Man povzema narativno strukturo svoje razprave in jasno zapiše, da se je ob svoji analizi »od figurativne dekonstrukcije premaknil najprej k teoretični in nato k praktični razsežnosti alegorije« (209).

Hillis Miller se tudi moti, ko meni, da de Man svoje trditve, po kateri moralistične sentence *morajo biti izgovorjene*, ne more *narediti razumljivo*. Moti se že glede implikacije, da gre tu za absolutno in univerzalno jezikovno nujnost, »ki nas vse sili«, da delamo epistemološko neutemeljene etične sodbe. De Man nujnosti, ki Rousseauja tako rekoč *prisili* k banalnim spodbudnostnim sentencam, kljub občasno zavajajočim posplošitvam ne postulira zares kot univerzalne, temveč kot specifično Rousseaujevih leposlovnih del, zlasti *Julije* in *Emila* (206–207) ter nasploh alegorije. Vsekakor pa to nujnost pojasni, in to celo z argumenti, podobnimi tistim, s katerimi Hillis Miller sam ves čas operira in jih je mogoče najkrajše povzeti v ugotovitev, da je ta nujnost pri Rousseauju povezana z njegovim odnosom do estetike (ki zanj ne more biti zgolj brezinteresna igra) in z vztrajnostjo (sicer vselej preprečene) referencialne funkcije jezika (208–209; podrobneje o tem pozneje). Hillis Miller torej na eni strani to razlago na ustreznem mestu spregleda, na drugi strani pa jo prevzame, poveže s Kantom in zavajajoče univerzalizira. Zlasti za analogijo s Kantom, ki jo v nadaljevanju še razvija, ima tudi močan motiv. Potrebuje jo, da bi podkrepil lastno videnje *etike branja* v svoji knjigi. Prav ta motiv morda odločilno prispeva k njegovemu napačnemu branju de Mana.

* * *

Zadrega z razumevanjem *Odlomka* torej ostaja. Tudi če bi posamičnim trditvam v njem (na primer: »pojem etično označuje strukturno navzkrižje dveh različnih sistemov vrednot«) izolirano še lahko pritaknili kak smisel, je zelo težko najti tako povezavo med njimi, da bi *Odlomek* podajal koherentno in v celoti razumljivo (čeprav zapleteno) podobo

tega, kar de Man imenuje etika. Vsako branje – in tu de Man vsekakor dobi svojevrstno zadoščanje – nujno zgreši. Tāko stanje nalaga bralcu *Odlomka* dve mogoči drži: »etično«, namreč *odpoved* poskusu razumevanja, ali »epistemološko«, torej nenehno produkcijo novih, nujno pomanjkljivih interpretativnih naracij. Odločam se za drugo možnost, ker se zdi, da vsi potenciali razumevanja še niso bili izrabljeni. Začenjam s kratko predstavitvijo narativne strukture poglavja »Alegorija (*Julija*)«.

Po de Manu, ki ga najbolj zanima retorični modus *Julije*, sestoji, kot smo videli, »[p]aradigma za vsa besedila [...] iz figure (ali sistema figur) in njene dekonstrukcije«, ki se jima pridruži še »figurativna nadpozicija« v obliki alegorije. Temu modelu kronološko sledi tudi de Manova analiza. Najprej se osredinja na metaforo ljubezni v *Juliji* in njeno dekonstrukcijo, nadaljuje pa z detektiranjem prehoda od substitucijske figure metafore k samonanašalni alegoriji v Drugem predgovoru (drugi vznik alegorije ob Julijinem 13. pismu v 3. knjigi obravnava šele pozneje). Na tem mestu navede Odlomek, neposredno pa mu sledi (že navedeno) pojasnilo, da je v *Odlomku* govor o etiki in etičnosti v »širšem smislu«, da pa je roman tudi moralističen »na zelo praktičen način«, torej »etičen« na drugi ravni (pozneje sta obe ravni še enkrat izrecno razločeni kot »teoretična« in »praktična«; 209), in to, *drugo* raven de Man v nadaljevanju podrobno obravnava. Gre za smešno banalne moralistične sentence Rousseauja v Drugem predgovoru (in pozneje, v osrednjem delu, tudi same *Julije*). Med njihovo etičnostjo in etičnostjo »v širšem smislu« je pomembna razlika, ki se denimo zrcali v *diskrepanci* »med *persono* Rousseauja kot kritičnega moralista retoričnega dvoma ter človeka praktične modrosti« (209). Ta diskrepanca je begajoča, a za Rousseauja *nujna*, in de Man tudi pojasni, zakaj. Čeprav Rousseau v svoji teoriji jezika dvomi o zanesljivosti reference, pa je zanj imperativ reference za jezik vendarle nujen. Jezik je nujno usmerjen v referenco, a nujno jo tudi zgreši (in to bi lahko bila formulacijska različica »jezikovne aporije, ki je porodila pojme« človek, ljubezen itn.). Kot to zagato opiše de Man: »V Rousseaujevi lingvistiki je prostor le za 'divje' konotacije; izguba denominacijskega nadzora pomeni, da vsaka konotacija pretendira na referencialno avtoriteto, nima pa statuta, na katerem bi to svojo pretenzijo utemeljila« (208). Zato pa za alegorijo (in vsaj za Rousseauja) nobena od skrajnih možnosti ni sprejemljiva: ne diskurz, ki bi evociral referenco in se pretvarjal, da je ta neproblematična, ne diskurz, ki bi se ji docela odrekel in se prepustil bodisi (na epistemološki ravni) uživanju v estetski igri neskončnega označevalskega zdrsa ali pa (na ravni alegorije kot etične v širšem smislu) »estetski kontemplaciji lepe filozofove duše« (208). Ta zagata potem kot edino preostalo mož-

nost (vprašanje je sicer, zakaj naj bi to bilo tako)⁸ za alegorijo porodi praktični moralistični diskurz. De Man ob tem še dodaja, da zaradi »vztrajanja referencialnega momenta [...] alegorije ni mogoče omejiti na epistemološki in etični sistem vrednotenja« (208; to sta tista iz *Odlomka*, ki sta v navzkrižju), temveč nastopi še moralistična praksa (ki pa ne presega ontološke ravni teksta in je tako praksa le v omejenem pomenu besede):

Vendar pa diskurz prakse [...] ne ostane le brez vsake avtoritete (ker je posledica epistemološke abdikcije), temveč se spet pojavi v obliki teksta. Naj bo Drugi predgovor glede svojih namenov še tako praktičen, pa ni nič bolj akcija kot preostanek romana. Branje je praksa, ki tematizira svojo lastno tezo o nemožnosti tematizacije, in zato je neizogibno, čeprav komajda legitimno, da interpretiramo alegorije na tematski način. (209)

Če se oboroženi s tem povzetkom spopademo z *Odlomkom*, se ponuja taka možnost njegovega branja: Patos, o katerem piše de Man, zadeva predalegorično stanje, ko so strategije teksta v skladu s pisateljevimi interesi in željo naravnane tako, da bralca zapeljujejo k identifikaciji (sočustvovanju) in domnevi, da ima avtor nadzor nad besedilom ter je zato vse v njem referencialno stabilno, v skladu z lestvico kategorij resnično-lažno. Avtor zbuja vtis, da je to, kar pripoveduje, resnično, in njegov patos je tudi v implicitni sugestiji, da je to *pravi* način pripovedovanja. Ne zamaje referencialnega statusa pripovedovanega, pripoved ne spodnaša same sebe, temveč jo beremo kot resnično oziroma avtentično. Na ravni alegorije pa, nasprotno, sam tekst izraža svojo neberljivost; *pravi* način branja ni povezan s predpostavko, da je pripovedovano *resnično* (pride do navzkrižja med obema sistemoma vrednot). Gre za odrekanje iluziji, da ima avtor nadzor nad tekstom, in ta *odpoved*, odpoved narativnemu zapeljevanju, ki gre proti subjektovemu (Rousseaujevemu, Julijinemu) lastnemu interesu in želji, je etična.⁹ Prej vodi naracijo želja po pritegnitvi bralca, zapeljuje ga tudi z obetom reference; zdaj jo vodi avtorjeva odpoved svoji avtoriteti (ki pomeni tudi odrekanje gotovosti reference bralcu). Prehod od želje k odpovedi je prehod od *patosa* k *etosu*.

Vse to ima seveda smisel edinole v primeru, da tu ne gre za etiko

⁸ Mogoče pojasnilo bi bilo, da de Man tako kot v navedenem spisu iz leta 1941 miselno še vedno ostaja znotraj tradicionalne paradigme *lepega*, *resničnega* in *dobrega*.

⁹ Zakaj ravno etična, je morda še boljše razvidno iz poznejšega mesta, kjer de Man obravnava vnovičen obrat alegorije in ugotavlja, da prejme Julijina odločitev (*odpoved ljubezni do Saint-Preuxa*) »svojo moralno razsežnost iz okoliščine, da je usmerjena proti 'naravni' logiki pripovedi in njenega razumevanja« (216).

v običajnem pomenu besede (denimo v smislu dejanske življenjske prakse ali z njo povezane teorije), ampak za strukturi (ali celo naravi) teksta imanentno strategijo (ali *ekonomijo*), ki sovпада s tekstovo (implicitno ali eksplicitno) tematizacijo lastne ne(raz)berljivosti. Najširši referenčni okvir za razumevanje de Manovega pojma etike, izraženo v *Odlomku*, je torej njegova splošna teoretična naravnost, po kateri je vse jezik ali učinek jezika oziroma, še natančneje, njegove retorične razsežnosti. De Man se zato ne ukvarja z »življenjsko empirijo« (ne s »subjektivno voljo« ne z »odnosi med subjekti«, kar je predmet zanimanja tradicionalnih etik), ampak s temeljno *jezikovno* (retorično) strukturo, prek katere nam je ta šele posredovana, in »etičnost« v *Odlomku* izrecno razume (oziroma jo definira) na tej ravni. »Etičnost« nam nalaga sam jezik s svojo retorično strukturiranostjo; ali kot pravi de Man: *etična kategorija je kategorija jezika*. Sklepni del – in glede njega se razlage zvečine (čeprav ne v celoti) ujemajo – je vsaj na prvi pogled enoznačen, čeprav zunaj konteksta bržkone ne docela razviden:¹⁰ etičnost, kot jo razume de Man, se dogaja na ravni jezika (torej ne le ob njegovem posredovanju) oziroma njegove retoričnosti in »je eden od diskurzivnih načinov«, in nič več kot to; v tem konkretnem primeru je to alegorija, kot jo definira de Man.

Vendar se celo pri taki reduktivni poenostavitvi de Manovih izpeljav njihova stabilna referenca izmika, spodnašajo jo nepričakovani vdori destabilizirajočih intervencij. Nasprotja med interpreti in kratkovidnost njihovih razlag niso toliko odsev njihove lastne razlagalne (ne)moči kot nasledek čezmerne nepreglednosti de Manovih formulacij in nekaterih samovoljnih (trenutnemu kontekstu prilagojenih) definicij ter posploševanj,¹¹ pa tudi morda načrtne neteleološkosti naracije, ki zavajajoče predstavlja kot celoto sosledje momentov, med katerimi ni čisto brezšivne kontinuitete.¹²

¹⁰ Ko de Man piše o jezikovni aporiji in jezikovni zmedi, s tem meri na razmerja, ki jih je v eni od prejšnjih razprav razgrnil ob Rousseaujevi teoriji jezika.

¹¹ Za ponazoritev zadošča sopostavitve dveh »definicij« ali opisov etike. V poglavju »Metafora« je etika na nekem mestu izrecno razumljena kot nekaj, kar je »odvisno od razmerij med ljudmi« (156); v *Odlomku* pa je, kot smo videli, prav tako razumevanje izrecno zavrnjeno.

¹² Povedno je, kaj o de Manovem kritičnem diskurzu zapiše Culler: »[D]e Manovo pisanje je nekaj posebnega – pogosto tudi posebej nadležno – zaradi svoje strategije, da se ključnim demonstracijam izogne, zato da bi spraval bralce v položaj, ko ne morejo imeti koristi od njegovih analiz, če ne zaupajo na slepo temu, kar se zdi neverjetno ali vsaj nedokazano [...] Njegovi eseji bralcem zagotavljajo, da tega ne bi bilo težko demonstrirati, temveč zgolj nadležno, in sicer ne skoparijo z argumenti in eksegezo, toda te vrzeli v dokazovanju so lahko prav frapantne« (229).

Posledica tega je, da interpreti na čelu s Hillis Millerjem zlasti povedi iz druge polovice *Odlomka* ne pojasnjujejo na »teoretični« ravni alegorije, v kontekstu *etike odpovedi*, temveč – ne da bi ta premik opazili – na podlagi tega, kar de Man razvija ob njeni »praktični« razsežnosti (čepprav naj bi *Odlomek* definiral zgolj prvo). To velja že za Hillis Millerjevo problematično razlago imperativnosti in nujnosti etičnih sodb, za njegovo videnje povezave med etiko in jezikovno aporijo ter za njegovo razumevanje etičnosti kot enega od diskurzivnih načinov (vse to je morda res laže pojasnljivo na »praktični etični« ravni, čepprav ne tako, kot to počne Hillis Miller; a z malo miselnega napora je mogoče uskladiti tudi na »teoretični« ravni). Velja pa tudi za okoliščino, da nekateri interpreti de Manovo razumevanje etike v *Odlomku* navezujejo na etično prakso v običajnem pomenu besede, čepprav se zdi, da jo *Odlomek* prej izključuje (saj izrecno izvzema *vsake odnose med subjekti ali subjektovo voljo*).

De Man sam nosi svoj delež krivde za vse te nesporazume tudi zato, ker sicer izrecno razločuje med dvema ravnema etike v alegoriji, kot jo odkriva v *Juliji*, a se ta razlika marsikje zabrisuje. Nekaj takega se zgodi že na začetku poglavja. Tu de Man zapiše, da je razlika med Rousseaujevo *Razpravo* (obravnaval jo je prej v knjigi) in *Julijo* ta, da je v *Juliji* »v ospredju dogajanja navzoča močno zaznamovana etična dimenzija. Tako kot je bilo v *Drugi razpravi* breme interpretacije v iskanju prehoda od jezikovne strukture do politične izjave, je pri branju *Julije* izziv artikulacija figurativnega načina z etično obarvanostjo« (188). Formulacija je s slovničnega vidika taka, kot da gre v obeh primerih za isto etiko, kot da je etična dimenzija, navzoča v dogajanju, v kontinuiteti z etično obarvanostjo figurativnega načina, in tako zmotno razumevanje je implicitno ne le Hillis Millerjevi interpretaciji, temveč tudi poskusom večine drugih razlagalcev. Vendar je ta, na videz brezšivna identiteta zavajajoča. Samo etičnost iz druge povedi je neposredno povezana z *Odlomkom*, če naj bi ta etičnost alegorije definiral teoretično, tista iz prve pa ne. *Odlomek*, ki govori o tem, da so alegorije vselej etične, artikulira *figurativni način* (namreč alegorijo) *z etično obarvanostjo*. Pri formulacijah v *Odlomku* ni neposredne povezave z dogajalno platjo *Julije*; gre za *figurativno, retorično ekonomijo* pripovedi, ki se vzpenja od metafore prek njene dekonstrukcije do alegorije. Da gre res za retorično raven in ne za dogajalni svet romana z njegovimi liki in njihovimi dejanji, dodatno potrjuje de Manovo zatrjevanje, kako ima R.-jevo zanikanje vednosti glede avtorstva besedila (in prav ta *neberljivost* je alegorija) smisel le, če R.-ja nimamo za osebo, temveč za »metaforo za lastnost besedila

(berljivost)« (203). Skratka, etičnost alegorije (razumljene seveda *teoretično* po de Manovi dikciji), kot je zgoščena v *Odlomku*, v celoti poteka na retorični ravni in je vsebovana v *figurativnem načinu*, ne pa v dogajanju.

* * *

Čeprav je za razlagalce de Manovega pojmovanja etike daleč največji izziv enigmatični *Odlomek* iz *Alegorij branja*, to ni de Manova edina beseda o etiki v kontekstu literature ali literarne vede. Nekoliko bolj dostopne – čeprav še vedno ne prav lahke – vrstice o tem najdemo v njegovi spremni besedi iz leta 1978 h knjigi Carol Jacobs. Hillis Miller v tem spisu celo najde ključ za razumevanje sicer nerazumljivih de Manovih formulacij iz *Alegorij branja*. Toda ravno s tem, ko *Odlomka* ne pojasnjuje zgolj iz njega samega, ampak izhaja, če uporabim de Manovo terminologijo, iz epistemološke predpostavke in nato svojo razlago *Odlomka* teleološko usmerja proti njej, da bi izpeljal svojo razlago čim bolj koherentno, zgreši smisel misli, ki jo prevzema in v dobršni meri sprejema za svojo.

De Man v tem spisu govori o »etosu razlage« (*Critical* 220), kakršen je imanenten literarnovedni oziroma nasploh interpretativni *parafrazi*, ki je vselej le približna, nenatančna, saj precej izpusti in se osredinja predvsem na svojo lastno koherentnost in celovitost. Kot taka ni »pravo analitično branje« (220), temveč gre za »teleologijo nadzorovanega smisla« (221). V značilnem dekonstrukcijskem obratu nato de Man ta etos razlage postavi na glavo in parafrazo osvetli drugače. Po njegovem nikoli ne izbiramo zares sami, kaj bomo poudarili in kaj izpustili, »kajti sámo besedilo vsili svoje razumevanje in oblikuje bralčeva izmikanja. Bolj ko cenzuriramo, bolj razkrivamo to, kar smo zamolčali. Parafraza je« – v nasprotju s tem, kar je bilo rečeno na začetku – »vselej to, kar smo imenovali analitično branje; se pravi, ob njej je vedno mogoče dosledno izpostaviti to, kar je poskusila prikriti« (222). Branje je nujno, besedilo s tem, ko obstaja, imperativno napoveduje branje samega sebe; toda vsako branje nujno zgreši – tako približno bi bilo mogoče formulirati nekakšno *etiko branja*, ki jo tu nakazuje de Man in nato v svoji knjigi prevzema Hillis Miller.

De Man tudi v tem spisu sámotematizirajoče branje imenuje »alegorija«, a vez z *Odlomkom* iz *Alegorij branja* je prešibka, da bi ga lahko osvetlila. Tako ostaja *Odlomek* še vedno zamegljen. De Manove enigmatične formulacije o etiki v njem ne morejo pomembno prispevati k etični literarni vedi. *Retorika tropov* se v njegovi idiosinkratični misli

nerazrešljivo prepleta z *retoriko prepričevanja*, v kateri se prek *patosa* razkriva – v skladu s klasično retorično tradicijo – govornikov *etos*, prikrajšani pa ostanemo za široko uporabno metodo retoričnega-etičnega branja literature, obet katere je *Alegorijam branja* impliciten. Zato de Manove tropološke analize kljub razmeroma široki recepciji, ki so je bile deležne, in kljub de Manovi karizmi niso sprožile opaznejših produktivnih aplikacij na branje literature z etičnega vidika. Čeprav se zdi, da bi morale biti načeloma odlično izhodišče za *retorično etično kritištvo*, se to, kar se je (morda ne čisto upravičeno) uveljavilo pod tem imenom (zlasti pri Jamesu Phelanu in Wayneu Boothu), ne navezuje nanj. Bilo je sicer, kot smo videli, nekaj sklicevanj, a splošne narave, ki so de Mana bolj priklicevala kot avtoriteto, ne pa zares smiselno in produktivno uporabila njegovo v *Odlomku* definirano etiko ali etičnost. Bilo je tudi nekaj ambicioznejših navezovanj (eno takih smo predstavili ob Barbari Johnson), a prej v kontekstu političnega kritištva in filozofske kritike ideologije, na primer pri Gayatri Spivak, ki se sicer precej sklicuje na svojega nekdanjega profesorja, a predvsem v kontekstu svoje *kritike postkolonialnega uma*, torej pri kritičnem, v mnogočem dekonstrukcijskem retoričnem branju diskurzov dominacije. Morda edino otipljivo aplikacijo v literarni vedi so de Manove teze o etiki – ob ustrezni preinterpretaciji in ne v duhu retorike tropov – doživele v *Etiki branja* Hillis Millerja.

LITERATURA

- Antal, Eva. »The Ethics of Reading – a Postmodern Theory?«. Splet 25. 3. 2017. <www.biblioteka.vpu.lt/pedagogika/PDF/2004/71/Antal.pdf>
- Black, Joel D. »Rheorical Questions and Critical Riddles«. *Poetics Today* 1.4 (1980): 189–201.
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Culler, Jonathan. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1982.
- De Man, Paul. *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven and London: Yale University Press, 1979.
- – –. *The Resistance to Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- – –. *Critical Writings, 1953–1978*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- – –. *Slepota in uvid*. Prev. J. Kernev Štrajn. Ljubljana: LUD Literatura, 1997.
- Derrida, Jacques. »Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War«. *Critical Inquiry* 14.3 (1988): 590–652.
- Eagleton, Robert. *Ethical Criticism. Reading After Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

- Hamacher, Werner. »LECTIO: de Man's Imperative«. *Reading de Man Reading*. Ur. Lindsay Waters in Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. 171–201.
- Handley, William R. »The House a Ghost Built: 'Nommo,' Allegory, and the Ethics of Reading in Toni Morrison's 'Beloved'«. *Contemporary Literature* 36.4 (1995): 676–701.
- Heinze, Rüdiger. *Ethics of Literary Forms in Contemporary American Literature*. Münster: LIT Verlag, 2005.
- Hillis Miller, Joseph. *The Ethics of Reading. Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Johnson, Barbara. *The Wake of Deconstruction*. Cambridge; Oxford: Blackwell, 1994.
- Kamboureli, Smaro. »The Limits of the Ethical Turn: Troping towards the Other, Yann Martel, and Self«. *University of Toronto Quarterly* 76.3 (2007): 937–961.
- Marcinkiewicz, Paweł. *The Rhetoric of the City: Robinson Jeffers and A. R. Ammons*. Frankfurt am Main; Bern: Peter Lang, 2009.
- McQuillan, Martin. *Paul de Man*. London and New York: Routledge, 2001.
- Redfield, Marc W. »Humanising de Man«. *Diacritics* 19.2 (1989): 35–53.
- Segal, Alex. »De Man, Miller, and the Ethics of Reading«. *Paraglyph* 16.3 (1993): 274–292.
- Serpel, C. Namwali. »Mutual Exclusion, Oscillation, and Ethical Projection in 'The Crying of Lot 49' and 'The Turn of the Screw'«. *Narrative* 16.3 (2008): 223–255.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of a Vanishing Present*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2003.
- Ward, Patricia A. »Ethics and Recent Literary Theory: The Reader as Moral Agent«. *Religion & Literature* 22.2–3 (1990): 21–31.

Paul de Man and Ethical Literary Criticism

Keywords: literature and ethics / ethical literary criticism / De Man, Paul / allegory / Hillis Miller, Joseph

The article discusses Paul de Man's contribution to the ethical literary criticism. It briefly presents his discussion of literature and ethics on various occasions and focuses on the notorious passage from the *Allegories of Reading*, famous for its opacity. It examines a series of its interpretations and finally scrutinizes the most influential among them, proposed by Hillis Miller in *The Ethics of Reading*. It is demonstrated that all these interpretations miss the point of the passage in question, the main reason for this being non distinguishing between the two levels of ethics in de Man's treatise and consequently mistakenly merging them together. The article proposes a close reading of the passage. It also pays attention to lacunas in de Man's argumentation that ad-

ditionally complicate the comprehension of the passage. In conclusion, the article states that due to its opacity and idiosyncrasy, de Man's conception of the ethics of tropes remains basically unapplied in the ethical literary criticism.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 82.0De Man P.:17