Авитал Ронел

ПРОБЛЕМ ГЛУПОСТИ

Зашто остајемо у провинцији

Сваки пут када нешто одредимо као глупо, несумњиво преузимамо одговорност. Као одговор на етички позив, задатак денунцирања глупости допао је у ближој прошлости „интелектуалцу“ или некоме ко се служи језиком изван сфере приватних ситуација. Или је то бар била иницијална идеја: замислите тон француских, немачких или енглеских писаца, односно познатих учењака, који непрекидно излажу нешто што је глупо или што не разумеју. Лоцирање простора глупости било је део репертоара који повезује све интелигентне – или, на крају крајева, глупе – активности усмерене ка сопственом наметању као и територијализацији сопствених открића. Сродност глупости и интелигенције и, што је важније, статус модулација, употребе, злочина и вредновања саме глупости остају у великој мери ван домашаја тема модерних испитивања. Ниједна етика или политика није артикулисана с циљем супротстављања њеној свепрожимајућој сили. Штавише, глупост је свеприсутна.

Хегел је у уводу *Феноменологије* ишибао Шелинга зато што је глупост одредио као почело бића. Најзад видимо и Хегела изведеног из такта. Очигледно, приписивање ординарне глупости људском Дасеин било је „спорно“ за Хегела, спотакло га је, навело на погрешно читање. Шелинг претпоставља да се интелигенција рађа из првобитног, трајног хаоса, одсуства интелигенције. Надобудни човек одбија да призна могућност тако дубоких корена и брани се моралним аргументима.[1] Међутим, уз могући изузетак Ничеа, филозофија се генерално чувала сувише дубоког задирања на терен глупости. На двема странама посвећеним тој теми у *Дијалектици просветитељства* Хоркхајмер и Адорно схватају глупост као ожиљак, „ситно очврсло место неосетљивости“. Обично се узима да је изазивачка, штавише, „као када лав у кавезу бесконачно иде горе и доље, а неуротичар понавља покрет обране који је једном већ био неуспјешан“.[2]

---

[1] Видети занимљиву расправу о Хегеловом разумевању Шелинга кад је реч о овој теми: Marc Froment-Maurice, „Du Pareil au même“ у: De la bêtise et des bêtes (Le temps de la réflexion, посебно издање), прир. J.-B. Pontails (Paris: Galimard, 1988), стр. 127–158.

[2] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, „The Genesis of Stupidity“, Dialectic of Enlightment, прев. John Cumming (New York: Continuum, 1986), [Цитирано према: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Dijalektika prosvetiteljstva, прев. Nadežda Čačinović-Puhovski, „Veselin Masleša“ – Svjetlost, Sarajevo, 1989, стр. 273]. У одељку се тврди: „Духовни је живот у својим почецима бесконачно њежан“ (272). “Dummheit ist ein Wundmal“, врста монументалне ране: „Такви ожиљци обликују деформације. Они могу стварати карактере, тврде и марљиве, они могу чинити глупим – у смислу испадања, слијепоће и немоћи, уколико само стагнирају, а у смислу злобе, тврдоглавости и фанатизма у колико унутра стварају рак“ (273). Најзад изгребано тело глупости претвара се у камен (Versteinerung), постајући

Приљубљена уз очврслу ивицу, сама глупост није привукла херменеутику која би обезбедила или ограничила њене домете. За Хоркхајмера и Адорна она симултано означава и непокретну силу и незаустављиво прекорачење подударно с репетитивним механизмима неуротичких преотимања. Филозофија мало тога има да каже о глупости, осим када дође ред на Ничеа да искорачи и понуди два одређења глупости – добру и лошу глупост, удвостручујући регистре у оквиру којих постаје неопходно расветљавање дисонантног опсега јогунастог субјекта.

У књижевности се глупост појављује као тема, жанр, историја – али засигурно не може бити идентификована у складу са успостављеним или чврстим одређењима. Роман *Вашингтон-сквер* Хенрија Џејмса оставља отвореном недоумицу да ли Катаринина безгранична приврженост љубавнику треба да буде схваћена као глупа или узвишена. Када је након пропутовања по Оријенту сео за писаћи сто, Флобер је безнадежну малодушност Шарла Боварија суочио с деструктивним *jouissance* његове супруге; животни век неглупих, фрустрираних и ограничених прилично бледи, док они тупавији, у које спада и прорачунати фармацеут, опстају. Шарл Бовари на почетку пада на испиту али, за разлику од Еме, којој је изглед омогућио бољи, мада другачији резултат, не испада из игре: спор и глуп, он истрајава. Међутим, глупост није резервисана само за оне који споро капирају; Бувар и Пикеше су убеђени да су наједном постали доктори и инжењери. Без обзира на то да ли је књижевно или психолошки омеђена, глупост нуди ковитлање непрорачунљивости: као несводива тврдоглавост, истрајност, компактност, непробојност, она је уједно и збијено и празно, напрсло, бескрајно „а јој!“ у модерном говору. Губитница од главе до пете, глупост је истовремено и владарка, множећи се у клишеима, невиности и изобиљу света. Непобедива, истовремено је и предмет неописивог насиља. С једне стране, само постојање глупости може и мора бити узето у разматрање – да ли је увек реч о сплету репресије, грешке, слепила? – док, с друге стране, глупост може и мора бити изложена. У извесном смислу, ипак, можемо се запитати да ли би ико био поштеђен одговорности ако бисмо се бавили глупошћу. Не прогони ли нас можда сумња, узнемиреност да смо можда управо ми, бегунци од глупости, на корак од тога да нас пронађе (најзад) нека паметна бомба која се устремљује на нашу кућу.

Међу писцима постоје они са изузетном способношћу, чији се реторички учинак састоји од муниционог раскринкавања тајних скровишта глупости. Интонација многих есеја Жака Лакана може да послужи као пример будући да у њима налазимо мислиоца који се не стиди чак ни тога да своје ученике декларише као имбециле. Мелани Клајн је глупа до бола али успева (случајно) да укапира. Американци су безнадежно глупи (его психолози). У заједничкој књизи о Лакану, Филип Лаку Лабарт и Жан Лик Нанси успели су да ураде оно што његови студенти нису били у стању, исувише глупи да схвате истински значај његовог повратка Фројду. Вратимо се наслеђу Мелани Клајн: „Болничко особље које га у целини прихвата [клајновске категорије] напослетку има

непокретно, тешко. Израз: „Dummheit ist ein Wundmal“ преузет је из Max Horkheimer и Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, ур. Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972), 296–297.

ограничено и детињасто схватање онога што би се могло одредити као атерапија."[3] Има нечег несумњиво ничеанског у проглашавању готово сваке особе детињастом и глупом (иако Ниче то никада није радио – он им је приписивао промућурност и, у најгорем случају, да се понашају глупо или попут хришћана, који су увели суштински нови и усавршени талас глупости превреднујући глупог идиота и указујући му почаст: *O sancta simplicitas!*). Неузмицање ни за педаљ пред уљудном превагом замишљеног консензуса, показивање делотворности у хватању другог на делу, огољење глупости – такве гестове неки сматрају одважним и одсечним, који истерују становиште на чистац. Истовремено, постоји нешто, уопште узев, традиционално у вези с таквим саморазумљивим констатацијама, макар кад је реч о историчности глупости. Флобер је то у својим *Дневницима* озаконио, иако није први који тако мислио: „Imbecilles – ceux qui ne pensent pas comme nous" („*Идиоти – људи који се разликују од нас*").[4]

Иако ова одредница носи непогрешиво обележје Флоберових ироничних апропријација, историјска је истина, мада у овој тачки узнемирујућа, да су непристајући други били издвајани у простор глупости. Коришћење појма као поруге, оптужбе или потказивања уз референцијални импулс релативно је скоријег датума, а у погледу реторике друштвеног насиља, упражњавање такве неправде нагони на испитивање. У ком тренутку је *differend* претворио друго у излупани, демолирани објекат глупости? У ком тренутку је „глуп" постала оптужба? Или, рецимо то другачије, зашто смо друго почели да схватамо као глупо? Према продорној, а ипак скрајнутој историји опресије, ова питања, када се оголе, мењају ток савремене расправе о афирмативним радњама с ове стране Атлантика које теже ослањању на завођење сумњивих културних таксономија прикладности. Како бисмо били праведни према глупости у понашању и говору у Америци, морали бисмо да испитамо непрестано именовање роба као нечовека, затуцаног, као облик утваре прорачунатог ума.[5] Оно што се претопило у наизглед мање растрзане тврдње о глупости („плитак", „празноглав", „радодајка", „приглуп" итд.) припада злокобној историји уништавања другости, која се делимично понавља.

---

[3] Lacan, Ethics of Psychoanalysis, 1959–1960, str. 107.

[4] Gustave Flaubert, Le Dictionnaire des idées reçues (Paris: A. G. Nizet, 1990), стр. 246; енглеско издање: Flaubert's Dictionary of Accepted Ideas, прев. Jacques Barzun (Norfolk, Conn.: New Directions, 1954), стр. 47. Буквалнији превод би гласио: „Идиоти – они који не мисле као ми."

[5] У „Ка етици читања: Левинас и америчка књижевност" („Towards an Etics of Reading: Levinas and American Literature", Ph. D. diss., University of California at Berkley, 2001), Ширин Р. К. Пател (Shireen R. K. Patell) говори о неразмрсивој енигми историјски претпостављене глупости робова. С једне стране, пошто је одређен као неко ко није скроз човек, на роба се гледало као на неког ко је неподучив (Bildungsunfähig); с друге стране, закони против учења робова да пишу и читају као да подривају ту тврдњу. Пројектујући сопствене страхове, робовласници су потенцијалне опасности писмености пребацивали на роба, који је био у стању да научи механику језика без одговарајуће интериоризације и чак да буде изложен понорима свести која пати. На површини, изгледа да је Фредерик Даглас присвојио ту патернализујућу логику заштите: „С времена на време, осећам да учење читања представља пре проклетство него благослов... У тренуцима агоније, завидео сам сабрани робовима на глупости" – потпуна реторичка апропријација будући да се овај узвик појављује у Дагласовој објављеној причи о бекству из ропства (Narrative of the Life of Frederic Douglas, цитирано према: Patell, „Towards an Ethics of Reading", стр. 179).

Проналазак идиота

„Глуп је свако ко је другачији“: ова формулација карактерише једну димензију тврдње о глупости коју морамо разумети, али која ни у ком смислу не покрива сцену глупости или, штавише, објашњава различита разлагања тог исказа. Атињани су сматрали да су њихове прве комшије најглупље; што се тиче њих самих, појам идиотства тек је требало измислити. Још је Перикле изрекао стратешку пресуду: уколико нисте били Атињанин, били сте идиот. Несумњиво, једини интерни „идиоти“ које су Атињани произвели били су киници.[6] Ови филозофи, домаћи идиоти који су обитавали у граду, били су просјаци, скитнице; бескућници у дроњцима. Киник се намерно глупирао; схватали су га као будалу. Међутим, ако изузмемо киничаре који су функционисали као урбано калемљење, Атина је била чиста.

Такође, грчко схватање глупости није се стриктно подударало са модерном употребом појма, већ је, насупрот томе, изражавало једино назнаку инфантилности, незрелости. Призивајући детињу неукост или инфантилну *naivete*, *nepios* указује на невиност. Грци, пре свега, говоре о *apaideusia* („некултурном“) или о *aphrones* („недостатку расуђивања“). Обиље израза за слабоумност налазимо у делима Аристофана (*moros*) и Платона, који у *дијалозима* развија теорију невиности, док Сократ у Федру, супротстављајући се реторичким претензијама софиста, у домишљатом преокрету, када повезује тупана и сељачко, каже „Посељачујем“. Или се глупост уобличава у односу према назначеном другом, умешности или разуму. То се дешава у упаривању Прометеја и његовог брата Епиметеја. И док Прометеја красе проницљива слутња и посебна оштроумност, нешто попут будности, Епиметеј је познат по томе што догађаје види само након што су се већ одиграли; приказан је како прекасно схвата и не памти. Нит заборавности повезује те радње сличне глупости. Глупаци-тупавци су они који би прогутали било шта; упркос знамењима и забранама, они заборављају да све стиже на наплату. Према Аристотелу, нешто налик глупости срећемо код *agroikosa*, који се, јогунаст и неук, појављује у етичкој расправи када се говори о неумерености. Често посматран као неосетљив (*anaisthetos*), *agroikos* нема смисао за хумор нити капацитет за задовољство. Будући да нема никакву углађеност, осећај за *juste mesure*, *agroikos* је необразован, унутрашњи дивљак. Насупрот томе, град негује елеганцију, интелигенцију, углађеност. Атињани су од комшија и супарника направили глупаке; они су били прости, они који се увек ишчуђавају – или, тачније, који се *не* ишчуђавају.

Ипак, узимајући у обзир историјске и лингвистичке мутације тог квазиконцепта, грчко разумевање онога што би се могло узети као глупост у највећој мери обухвата све политичке импликације које су нама и даље важне. Пре него што то образложим, желим да покажем у којој мери Хајдегерово кратко образложење „зашто остајемо у провинцији“ мора бити негрчко – несумњиво антигрчко.[7] Хајдегер је одлучио да се

---

[6] Видети: François Hartog, „Bêtises grecques“, у: De la bêtise et des bêtes (посебно издање часописа Le temps de la réflexion), ур. J.-B. Pontalis (Paris: Gallimard, 1988), 63.

[7] Martin Heidegger, „Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?“ Aus der Erfahrung des Denkens, 1910–1976 (Frankfurten am Main: Vittorio Klostermann, 1983), 9–15. Подстицај за овај кратак есеј био је друга понуда (Ruf) за посао коју је 1933. Берлински универзитет упутио Хејде-

не пресели у Берлин, већ се радије настанио насупрот полису, граду и његовом филозофском наслеђу када је одабрао „аутентичност“ остајања сеоским. Приликом праћења развоја филозофског геака, морају се пратити једноставни кораци, начињени или неначињени сходно мапирањима која су снажно инвестирана. Међутим, ја посељачујем – *agrikoizmai* (Phaedrus, 269б: 1). Питање аутентичности сложености поводом глупости размотрићемо ускоро. За сада, треба да имамо на уму да је Хајдегер употребио реч „глупост“ само у једној прилици, када је говорио о свом политичком деловању, свом *Dummheit* у периоду 1933–1934. године.[8] Сагледан насупрот грчком светоназору, с којим је његова мисао у дослуху, ово одређење нуди занимљив обрт, иако бих такође желела да испитам, више у општим терминима, учестало прибегавање глупости у проблематици која се тиче питања теолошких и правних система ослобађања, као и да анализирам повезаност одласка на село раних романтичара и вредности једноставности на које њихов трополошки систем често указује. Бити у стању да исповедиш глупост, попут Хајдегера, уједно указује на одговоран чин, док истовремено суделује у хришћанском облику *Aufhebung* или глупости. Када хришћани величају глупост – што је свакако негрчки – искази „Био сам глуп“ или „То је било глупо“ стичу искупљујуће својство: „Био сам глуп али сада схватам (Кајем се). Прогледао сам.“ Увидевши глупост мог политичког деловања, постајем политички одговоран.

геру. Емитован као део радио-програма Berliner Rundfunk, први пут га је, 1962, без дозволе („ohne Genehmigung“), штампао Гвидо Шнибергер у Nachlese zu Heidegger (Берн, 1962), 216–18. Другог марта 1934. појавио се одељак, без исправки, у националсоцијалистичком гласилу (Kampfblatt) Der Allemanne. У тексту који се бави Хајдегеровим одбијањем берлинске понуде изнета је тврдња да је његово дело (Arbeit) суштински повезано са могућношћу пејзажа у односу са саоткривалачким: „Die Arbeit öffnet erst den Raum für diese Bergwirklichkeit. Der Gang der Arbeit in das Geschehebn der Landschaft eingesenkt“ [„Рад тек отвара простор за ову горску збиљност. Ход рада остаје урођен у збивање краја.“] Најважнија одлука је донета у име лојалности (Treue), која даје предност сељаку у односу на урбаног (der Städter). Таква лојалност често се исказује ћутањем и помаже Хајдегеру да донесе одлуку о останку у провинцији. Он се присећа посете седамдесетпетогодишњем сељаку и пријатељу који је у новинама прочитао о понуди из Берлина. „Шта ће он рећи?“, пита се Хајдегер. Бистрим погледом сељак одмерава Хајдегера, спушта своју верно-опрезну, промишљену руку („seine treubedächtige Hand“) на Хајдегерово раме и једва приметно одмахује главом. Значење овог квазипокрета је „He!“ („[er] legt mir seine treu-bedächtige Hand auf die Schulter und – schuttelt kaum merklich den Kopf. Das will sagen: unerbittlich Nein!“) Изван терета аутентичности оптерећеног идеологијом који је Хајдегер скицирао у рату тих светова (који обухвата и свет новинарства насупрот оном тишине који је својствен сељаку), начин на који Хајдегер стиже до одлуке могао би се ишчитати насупрот хоризонту одлуке, Entschlossenheit, у Битку и времену. Кад је реч о теми која нас занима, овде би било довољно приметити да се одлучујући тренутак јавља насупрот граду и његовој повезаности са језиком, интелигенцијом, медијем и институцијом. Истинољубивост сељака-бивства укорењена је у одлучној немости (иако проговара на другом месту), сведености језика, непокретности, и темељном отпору или занемелости при разматрању Wissenschaft (наука) и учења – укратко, извесна неисказива укорењена немост, побожна глупост којој Хајдегер подлеже, одређује његово гледиште.

[8] Хајдегер у приватном разговору спомиње највећу глупост („die grösste Dummheit“) коју је у животу урадио мислећи на свој политички ангажман из 1933–1934. (цитирано према Heinrich W. Petzet у уводу књиге Martin Heidegger, Erhart Kästner, Briefwechsel, 1953–1974, ур. Heinrich W. Petzet [Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986], 10). Видети такође: Philippe Lacoue-Labarthe, „Heidegger's Affair“, Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political, прев. Chris Turner (Oxford: Blackwell, 1990), 12.

Према схватању античких Грка, глупост не припада политичкој равни зато што указује на оно што недостаје политици: на бивање-изван-политичког. У смислу политичке антропологије, грчко изједначавање или наслућивање глупости морало би бити смештено у претполитичком, у заборављању политике. Глупак је неко ко је неспособан за живот у заједници. Суштински самодовољна, претполитичка глупост обележена је одсуством односа или везе (*ataktos*). За Плутарха, појам „идиот" изражава друштвену и политичку инфериорност; то није потврда о праву грађанства – идиот није грађанин (*polites*). Изнова преведен на грчки, појам *Dummheit* означава суспензију политичког управо у тренутку када Хајдегер нуди један од својих минималистичких исказа који се тичу његове повезаности са политиком Трећег рајха.

На овом месту мудро би било увести проблем *непреводивости* који ће доминирати у каснијем излагању. Већ у схватањима „глупости" које налазимо код Грка појављују се унутрашње пукотине – лингвистичке непостојаности које је могуће превазићи једино помоћу промишљеног реторичког насиља. Што се тиче другог регистра, кретање између француског, немачког, шпанског и енглеског схватања „глупости" открива више од проблема семантичког неслагања. „Глупост" се опире преносу у *Dummheit*, једнако као што се тешко уклапа у претпоставку *bêtise*, са пратећом зоологијом, животињама или анималношћу које испуњавају мањи број, додуше значајних расправа о глупости у Француској.[9] При свему томе, на другој равни, за коју се може рећи да потиче из енглеске употребе, постоји раздвајање значења и намере, раздвајање које подстиче наредно читање јединог Хајдегеровог исказа о сопственом *Dummheit*. Сада нестабилност постаје још сложенија, ако не и једнако суштинска. Шта би се догодило ако бисмо морали да преведемо овај исповедни *Dummheit*, у складу са свакодневном употребом, као „глупост"? Да ли би другачији превод, једнако прихватљив иако мање прихваћен, променио хоризонт значења? Рецимо, да је Хајдегер мислио на своју „тупавост" из 1934. пре него на „глупост". Датум остаје исти, али се морално значење преместило, запоседајући другу вредност. Овај унутарлингвистички изврт понавља међулингвистички чвор везујући „глупо" и *bête*. Значајна је разлика између исповедне глупости и самопрокламовања тупавости („То је било тупсонски"; „Испао сам тупсон"). Док разоткривајућа тупавост не оставља никакво прибежиште или простор за расправу, глупост је повезана са дејством злобе; свакако, то нас нагони да донесемо суд. Другим речима, будући да тупост може бити део неопозиве фактичности егзистенције, постоји етика глупости, или, једноставније речено, она захтева етику. Још од *Atheneum Fragments* глупости су се придруживали свест и одговорност: „Будалаштину треба раздвојити од лудила једино у том смислу што је будалаштина, попут глупости, свесна."[10] Имајући у виду ове семантичке осцилације, морамо кренути напред рачунајући да се чистоћа те разлике не може одржати и да свака операција преношења преокреће њено друго, чинећи чвор глупости још стегнутијим.

---

[9] Француски термин свакако означава глупост као bête, везујући занемелост за анималност или животиње. Не морамо да будемо вегани ни борци за права животиња да бисмо приметили колико је то неправедно према животињама. Једино људи могу бити, тачније предодређени су да буду bête.
[10] Friedrich Schlegel, Friedrich Schlegel's „Lucinde" and the Fragments, прев. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), 277.

„Не постоји грех, сем глупости“ (Оскар Вајлд)

У „Bonheur bête“ Анри Мишо узвикује: „Il n’a pas de limites, pas de... il est tellement sûr qu’il me désespère... il n’a pas de limites, il n’a pas de... pas de” („Он не зна за границу, не... убеђен је да због њега очајавам... Не зна за границу, не зна... не“).[11] Глас који приповеда очајнички понавља бескрајно убеђење некога ко је испао потпуно глуп. У овом исказу треба да обратимо пажњу барем на два места. Најпре, имамо проблем границе: глупост не познаје границе, нудећи једно од ретких „искустава“ бесконачности. Брехт је једном приликом приметио да је памет ограничена, за разлику од глупости која је неограничена. То да она не познаје границе значи да не познаје никакав закон, алтеритет; равнодушна је према разликама и слепа за хијерархију. Међутим, оно што вероватно нагони наратора на очајање јесте непоколебљивост на којој је блажена глупост заснована, самопоуздање којим одише. Док један од њених облика поставља само „глупа“ питања, доминантни облик се свим силама супротставља питању; не дозвољава питања о свету, посебно она која се тичу нараторовог места у њему, у језику; нити се пита на који начин су формирани ти односи. Непоколебљиво одбијајући питање, доминантна глупост га, насупрот томе, поништава помоћу брзих одговора. Можда је то разлог због ког наратор, покушавајући да објасни његово појављивање, запиње и замуцкује унутар негативности, неспособан да одговори на нарасло јогунство глупости („не зна... не“). Нема места за преиспитивање нити подручја које би фигура сумње успоставила. Глупост полаже више права на познавање знања и њену блискост с њим што би ригидна интелигенција икада могла себи да припише. На известан начин, због тога тестови, попут оних које решавају деца, без изузетка припадају подручју глупости. У мери у којој захтевају одговор и злоупотребљавају тренутак питања, они избегавају агонију неодлучности, замршености или хипотетичког удвостручавања карактеристичних за интелигенцију. Како би произвео одговор, интелигентан испитаник мора да се направи луд.

„Бити повремено трапав или шепртља део је образовног процеса“[12]

Нужност глумљења лудила упошљава политичке притиске које ћу ускоро овде испитати, будући да понекад потонуће у глупост нуди најпробитачнију стратегију за преживљавање, зато што, попут Ничеовог примера руског фатализма (без обзира на то да ли се суочавамо са горућим проблемом или га избегавамо, треба да загњуримо

---

[11] Henri Michaux, „Bonheur bête“, у: La Nuit remue, наведено према: Froment-Meurice, „Du Pareil au même“, 127.

[12] Louis Birner, „The Schlemiel and the Shlep: A Psychoanalytic Note on Two Masochistic Styles“, Modern Psychoanalysis 9.2 (1984): 180. Иако је есеј посвећен посебним особинама глупака, баксуза и рођених губитника, неколико страница је одвојено за присилну пасивност и испољавање неподесности. У опису мазохисте налазимо како се он „приказује и понаша као тикван или трапађоза што представља неуротичку маску за његов мазохизам“ (179). Помоћу психичке беспомоћности и псеудонедовољности они остају са мајком. „Аналитичар треба да буде опрезан са тупсоном и трапађозом; реч је о врхунским манипулаторима који жуде за материнским односом.“ (187).

лице у снег), понекад урањање главе у снег представља најпробитачнију стратегију преживљавања.

Међутим, када глупост није глумљена, већ се, насупрот томе, потврђује без гриже савести, она на парадоксалан начин игра на страни истине или се, у најмању руку, позиционира као реплика апсолутног знања: доносећи закључак, знајући његову основу и његово значење, глупост је саучесник нарцизама система који себе дефинишу као истините. Наравно („наравно": још један рефлекс глупости), недостаје процес, прикривање не долази у обзир, а глупост остаје фантом истине на коју указује. Без обзира на то, сличност је упадљива. Глупост никада не признаје кривицу или грешку; зависи од замки предрасуда и епистемолошких илузија. Насупрот истини, или историји њеног уписивања, глупост не пати од сопственог недостатка, какав год он био, пошто се у извесном смислу јавља без заобилажења или одлагања. Глупост се може позиционирати у смислу сопствене засићености, као искуство бивања пуним, испуњеним, довршеним: *la bonheur bête*. Заштићена од сваке другости, правећи за себе и од себе значење, обавијена нарцистичком сигурношћу која користи унутрашњу риму – пошто је, у целини гледано, безобзирна – глупост такође може достићи стање испуњености. Могуће је да нас смртнике она доводи најближе испуњености. Презасићена собом, отпорна на критику, без отпора или напора одрицања, глупост поседује тајни састојак: реч је о блаженству.[13] Ко би још био толико арогантан да прекине то стање блаженства противблаженством или безвредном тврдњом да је испуњеност заваравање? Једини разлог због ког се сматра да су сами богови изгубили сваку наду да ће савладати глупост лежи у томе што она не оставља никакав простор за интервенцију која не би имала пуки ефекат бумеранга, враћајући глупост пошиљаоцу који се дрзнуо да започне напад на сопствено задовољство.

Да је глупост икада имала другачије становиште расположиво за напад и сузбијање, оно би било установљено у време када су богови били ван дужности, у просветитељству – добу разума – које помоћу непоколебљиве јасноће циља одабира опоненте. Педагогија просветитељства приказује глупост непрестано обликујући бруталност, предрасуду, сујеверје и насиље као део бројних манифестација помрачења разума. Што се тиче глупости, просветитељство је била сподоба опседнута контролом која јој није полазила за руком чак ни када је људски род гурао даље од регресивних искушења. Можда је Волтер био прилагодљивији од других када је правио скицу разума и увидео, у својим *Есејима о навикама*, извесно осциловање, врсту структуре манично-депресивног историјског одмотавања, у ком грозне регресије испливавају следећи блиставе периоде разума. Међутим, догађају се извесне ствари које могу да осујете водеће гласове у крсташком рату против глупости, ствари које могу да нас охрабре да посматрамо тренутке у просветитељству као старо-ново доба.

Маргинализација популарне културе, коју симболише савез неразума и деловања чуда, почела је у XVI веку. Један од догађаја који су згранули и Дидроа и Хјума био је *l'affaire des convulsionnaires*, који суштински обухвата чудотворно излечење епилепти-

[13] У својој расправи о односу глупости и метафизике испуњења, Фромен-Морис (Froment-Meurice) нуди бриљантан одељак („Du Pareil au même", 127–158).

чара, необјашњиво по слову споразума о разуму.[14] Демистификујућа моћ разума суочила се са сопственим ограничењем. Неспособно да оповргне или експлицитно одбаци исцељење или чудотворни догађај, просветитељство је било додатно изиритирано порастом броја фанатика и продорном моћи астрологије, окултног, магнетицизма и магијске науке – тема које су бројне савремене књижаре склоне да ставе на полицу с натписом „Метафизика". Начин функционисања тела, шта га вуче ка здрављу или осуђује на тромост, у великој мери је измицало политици просветитељства. Деловало је као да тело не може достићи просвећење и да, најзад, припада другачијем поретку бића. То свакако не значи да је религија била у стању да понуди потврду о здрављу.

Изражено појмовима које смо наследили од просветитељства, глупост је у сагласју са сваким сентименталним даром који указује на пређутно слагање сујеверја и фанатизма; другим речима, она је на страни вере („слепе" вере) и религиозне ревности. Будући да је религиозна манија у глобалном успону, вредело би размотрити, макар накратко, повезаност тако големог теоријско-историјског метежа унутар делокруга глупости. Несумњиво, хришћанство представља улаз у дотад непознату западну сцену глупости. Како је Жан Лик Нанси написао у афористичком есеју, пратећи онтолошке модулације појма *bêtise*: „Грк-Јеврејин доживљава извесно лудило, безумну прекомерност. Хришћанин доживљава лудило вере (која одговара лудилу његовог Бога). Ово лудило је унизило разум и мудрост света. Глупост стога припада суштини пада и неопходности спасења."[15] Будући да га је ревност чисте вере унизила, разум је од самог почетка уздрмала та другачија логика неминовности пада. Разум је убило Обећање

---

[14] Видети Jean-Marie Goulemot, „Philosophie des Lumières au Royaume de la Nuit", у De la bêtise et des bêtes (Le temps de la réflexion, посебно издање), ур. J.-B. Pontails (Paris: Gallimard, 1988), 102. У дослуху с насловом овог есеја, фигуру betise можемо повезати са просветитељством Моцартовог Папагења који, будући да је делимично животиња и повезан са краљицом ноћи, учествује у Таминовом просветитељском шегачењу, непрестано приказујући суштинске особине глупости: предрасуду, лажљивост и страх за сопствени живот.

[15] Jean-Luc Nancy, „Fragments de la bêtise", у: De la bêtise et des bêtes (Le temps de la réflexion, посебно издање), ур. J.-B. Pontails (Paris: Gallimard, 1988), 16: „Le grec-juif connaît une folie, la démesure de l'insensé. Le chrétien connaît la foi comme une folie (qui répond à celle de son Deiu), et cette folie humilie la raisonet la sagesse du monde. La bêtise appartient donc à l'essence de la déchéance, et à la nécessité du salut." Нанисијева расправа о хришћанском инвестирању у глупост нуди један контекст који обухвата историју презира према онима који су замишљени као вазда паметни – мудријаши, односно бистри и пакосни, историјски обележени паметњаковићи који стално траже невоље. У складу с доминантним тенденцијама и њиховим неизбежним последицама, глупо је бити паметан, чак и на местима за која важи да подупиру вредности учења. Кад је реч о интерпретацијама које повезују интелигенцију и расу (смем ли рећи интелигентно?) видети: Sander I. Gilman, *Smart Jews: The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1996). У тексту о Жаку Дериди који је 1994. објавио *New York Times* цитиран је угледни харвардски професор који јадикује, на начин који тек треба дешифровати, над чињеницом да студенти морају да буду веома интелигентни да би разумели деконструкцију; он је то навео као аргумент зашто деконструкцију није требало уводити на колеџ. Надам се да сам до сада разјаснила да претпоставка о томе како универзитети потпадају под другу страну глупости нема аргументовано упориште. Ипак, важно је приметити да глупост не заузима ниједну страну. И обрнуто, интелигенција није контрашка у односу према глупости али може постати њен манифестовани симптом.

спасења спрам кога он не може да понуди никакву противтежу, омеђен какав јесте коначним и крхким границама егзистенције. Сама могућност спасења повезана је на сложен начин са глупошћу и падом, које обликује. Хришћанство се ослања на извесну тупавост и гнушање према овоземаљској мудрости и научности, тупавост коју оно такође прописује. Међу осталим идејама и закључцима, Нанси ову зависност схвата као наглашавање модерног оптимизма банализације и, обрнуто, као промовисање баналности оптимизма у нашој модерности. У афоризму о хришћанству и сржи глупости, Ненси цитира Блојову спознају „одвратне просечности хришћанског света," која га је навела да предложи нихилистички песимизам будући да припада истом историјском искуству као и банални оптимизам, осим што тврди супротно.[16] Центрифуга која изврће оптимизам на песимизам не да се контролисати.

Истовремено, хришћанска баналност ипак не мора да буде толико једноставна будући да обухвата модулације незнања које су за поштовање – вољно незнање, такорећи. Уколико је вредност банализације размножила прожимајуће облике осредњости, овај развој несумњиво има да захвали факторима другачијим од оних који су изведени из хришћанског спутавања научности. Таква ограничења не могу се негирати, као ни увид да је научност, према Ничеу, призвала афирмацију суштинског зла. Наука је препозната као зло, због чега је Ева, прва западна научница, први *Dasein* који ће потпуно обликовати радознали ум, била кажњена на одговарајући начин. Баналност, у теоријском смислу, признаје границе сазнатљивог. То је термин који непрестано срећемо код Николаса Куза, у *De docta ignorantia* као и у *Idiota de sapientia*, где доктринарна глупост постаје неспорни део наше коначности. Бесконачност Бога не досеже се разумом. Све што о Богу знамо јесте да га не можемо спознати, нити у овом свету нити и у свету који ће тек доћи.[17] Прича о знању које смо произвели о Богу ослања се на наопаку фигуру аналогије. Свакако, тамо где је знање претпостављено, сама реторика је доведена у питање, а будалаштина би била начин одређења недокучивог ослањања на реторичке структуре које подржавају чинове вере и сазнајног. Указујући на крхкост функције аналогије, Џаспер Хопкингс пише: „Ако треба да мислимо [Христову] милост, правду итд., мораћемо то да мислимо успостављањем аналогије са нашим искуствима која се тичу људске димензије. У том смислу, наше мишљење о томе ће оманути и, сходно томе, појмићемо само мали део тога... У Николасовом систему постоји повезаност између неспособности да се схвати Бог и неспособности да световне ствари познајемо до танчина."[18]

На другом крају спектра, Laurence A. Rickels (The Vampire Lectures [Minneapolis: University of Minnesota Press, xiv–xv]) објашњава месну педагогију Калифорније, „која је једнако тупава и незаборавна колико су то бог или пас." Видети, такође, његову расправу о херменеутици адолесценције: „Дајте им нешто што већ знају и оставите их на том нивоу, да буду задовољни собом."

[16] Nancy, „Fragments de la bêtise", 16: „le retournement simplde de l'optimisme dans son contraire par plus intelligent, le pessmisme nihiliste."

[17] Nicolas de Cusa, Opera omnia: Issu et auctoritate Academiae Litterarum Heilderbergensis ad codem fidem editia, 17 томова до сада (Hamburg: Meiner, 1969–), 1.88.16–20. Видети од истог аутора De visione dei, 6.51.4–8 i 6.67.7–8.

[18] Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of „De docta ignorantia" (Minneapolis: Arthur J. Banning, 1981), 4 (наредне ознаке биће стављене у заграде).

У *De possest* Николас доказује неминовни крах знања: „оно што је узроковано не може сазнати себе уколико Узрок остаје непознат" (11: 2.46.13–14). У *De docta ignorantia* на сличан начин тврди да „изведено биће није појмљиво стога што Биће [од кога је изведено] није појмљиво" (1.1.4). У *Apologia doctae ignorantiae* призива увид да се Бог не може спознати јер је управо он „извор усвојеног незнања" (2.21.14). Усвојено незнање, каже даље, обухвата „знање о чињеници да је [симболичка сличност] Богу потпуно диспропорцијална" (2.24.20–22). Штавише, у *Apologia doctae ignorantiae* је *infinite qua infinite* успостављено као непознато јер измиче свим поредбеним релацијама. Усвојено незнање се појављује када је интелект, након што постане свестан својих ограничења и неспособности да схвати изван одређене тачке, мање склон да побрка своје облике, симболе и пројекције са било чим другим сем са диспропорционалним апроксимацијама или са „сличношћу" ознака. Николас наводи божанског Дионисија, који каже да нас наше разумевање Бога пре води близу ничега него нечега. На пољу семантичко-теолошког проблема, својства баналности, незнања и идиотлука упућују на промишљено прихватање недосезљивог као нечега што се не може знати, већ само реторички обликовати према конвенцији и тропу. Хришћанство не извршава толико налог да се остане глуп, колико одређује тешкоћу људске глупости у светлу непојмљиве *Maximum Absolutum*; односно *Absolutum Maximum*, оно „све што може бити", оно „у односу на шта не постоји ништа веће", може бити призвано једино путем унутрашње смерности уобличавања.[19] Будући да знање о фундаменталној суштини бића не може бити доказано без уплитања реторичке игре на кварно, људи поентирају једино у оквиру области онтолошког идиотлука – макар им то донело признање за постајање научених незналица.

Тест случај: О изгледању глупим: „Je Suis Emporte, Mais Stupide" (Жан-Жак Русо)

Што се тиче преступа који је Русо изнео у својим *Исповестима*, и украдених врпца које увезују његов наратив, анксиозност која се испољава према глупости остала је непримећена. У Трећој глави Русо описује облик стручног теста који је био присиљен да полаже, на ком је омануо јер је био уверен да може да догура највише до позиције

[19] Хокинс (Nicholas of Cusa, 2–3) показује да De docta ignorantia пролази кроз бројне преносне радње које воде ка теоријској нестабилности наслова. Према Хокинсу, Пол Вилперт тврди да је исправнији превод наслова „Die Belehrte Unwissenheit" (наслеђено незнање) него „Die gelehrte Unwissenheit" (научено незнање). Насупрот томе, поново према Хокинсу, Ерих Мејтен сматра да је најтачнији наслов: „Das gelehrte Nicht-Wissen" (научено не-знати). Хокинс пише: „Вилперт осећа да не-знати о ком Николас говори није толико учено или мудро не-знати (односно, не-знати које придодаје неку врсту учености или мудрости некоме ко не зна) колико једноставно препознавање ограничености које је достигнуто (односно, не-знати које је било научено, тако да онај који је стекао знање о свом не-знати не остаје један од неподучених, већ пре припада онима који су упућени). Вилперт засигурно исправно сматра да је у DI нагласак на упутству за досег глупости и да Николас не учи човека наученог незнања да буде човек ерудиције... Ипак, јасно је из I, 1(4:16–17: 'Што више зна да је незнајући, биће образованији') да Николас такође понекад 'docta ignorantia' разуме као незнање које чини његовог поседника мудрим. Одиста, у Одбрани 2:9–10 за Сократа се каже да је мудар управо због тога што он зна да не зна" (2–3).

сеоског свештеника. Мадам де Варен је разговарала с господином Добоном, „веома интелигентним човеком“, о Жан-Жаковим изгледима: „он је преузео на себе да ме испита и види за шта сам кадар, и да покуша, ако нађе у мени неки таленат, да ми издејствује намештење.”[20] Међутим, Русо је био подвргнут тестирању без свог знања што је изазвало метеж у његовом тексту. Мадам де Варенс га је у различитим приликама и под изговором учествовања у доконом ћаскању слала да посети свог испитивача. И док је ова намештаљка представљана као производ крајње прорачунатости, ускоро се испоставља да, за осетљиву душу, готово сваки друштвени сусрет представља систем тајног тестирања, који сте унапред осуђени да урадите лоше. Оно што Русо не именује, а што остаје имплицитно у одмотавању његовог наратива јесте питање да ли је глупље то што је омануо на тесту или што већ на самом почетку није знао да је био подвргнут тестирању. Парадоксално, његова претпоставка да је сусрет такорећи стваран, а не да је реч о тесту, чини сусрет мање стварним и, у сваком случају, знатно мање одређујућим него што би био у случају да је од самог почетка био конструисан као тест. С једне стране, стварни сусрет се као такав можда никада не догађа, пошто се тестирање увек, макар и кришом, спроводи. Ипак, тестирање није добар начин да упознате некога. С друге стране, уколико прави сусрет треба да буде прихваћен или очекиван, њега не могу да красе својства теста. Уколико је реч о тесту, или, као у Русоовом случају, ако се испостави да је била реч о тесту, онда он не може више да полаже право на своју суштину као сусрет у мери у којој сусрет, да би био то што јесте, не може бити програмиран, одређен или у стању да понуди оцене на начин на који то чини тест.

Русоов пример указује на нашу немогућност утврђивања сусрета као теста без поништавања једног од та два термина. Како би *сусрет* задржао смисао упркос *тесту*, можемо једино претпоставити „можда“ и ту застати – можда је то био тест, али то је све што можемо знати. Не можемо у потпуности елиминисати могућност да је сусрет био тест. У сваком случају, Русо, са своје стране, доживљава фијаско: „Међутим, закључак до ког је он дошао био је да, иако нисам комплетна будала, нисам превише паметан. Ствар је у томе што, упркос мојој обећавајућој спољашњости и живахним цртама, у мојој глави није успео да пронађе никакву идеју или трагове образовања. Укратко, носио сам се са свим облицима ограничења и највише што сам могао да постигнем било је да једног дана постанем сеоски свештеник“ (112).[21] Русо треба да понуди неко објашњење свог лошег школског извештаја, што потпада под логику серијализације. „Био је то други или трећи пут да су ме оцењивали на овај начин, и није био последњи; М. Масерова пресуда често се понављала“ (112). Русо сада осећа потребу да у извесној

[20] Jean-Jacques Rousseau, The Confessions, прев. J. M. Cohen (New York: Penguin Books, 1953), 112 (наредне ознаке за цитате биће дате у заградама); за француско издање видети Rousseau, Les Confessions, u Ouvres complètes, ур. Marcel Raymond и Bernard Gagnebin, 5 томова (Paris: Gallimard, 1959), 1:1–656 (наредне ознале за цитате биће дате у заградама у тексту).

[21] Rousseau, Les Confessions, 1:113: „Le résultat de ses observations fut que, malgré ce que promettaient mon extérieur et ma physionomie animée, j'étais, sinon tout à fait inepte, au moins un garçon de peu d'esprit, sans idées, presques sans acquis, tres borné en un mot à tous égards, et que l'honneur de devenir un jour curé de village était la plus haute fortune à laquelle je dusse aspirer.“

мери узврати недвосмисленим резултатима таквих тестова интелигенције којима је у неколико наврата био подвргнут. Треће поглавље наговештава да такви резултати указују на погрешне процене његовог карактера и његових склоности. Занимљиво, Русоова одбрана се не ослања на откривање скривеног извора истинске интелигенције, већ на одлучну потврду сопствене глупости: „Ја сам узбуђен, али глуп“ (113). Подстакнут да направи испад (што је Русоово средње име), неповратно је повезан са стањем глупости.

Према логици коју имплементира текст, глупост на крају истиче илузију неодложности и имплицира захтев за импровизованом производњом смисла. Овде је можда важно имати на уму да је за Хелдерлина Русо био филозоф посредовања. Херој *Entzunga* (одступања), у антрополошком смислу подеснији Русо из *Исповести* показује да присуство, производећи покретом одступања сигурну блокаду, одређује искуство глупости. То значи да је метафизика у заједничком подухвату са заборављањем глупости на којој је заснована. Што се тиче његове улоге у западној епизоди заборавности, Русо је, према процени Русоа, глуп до те мере да не може присуствовати садашњости, већ тражи одлагање и јаше на таласу одгађања: „...моје мисли су се множиле полако и збркано, и спремне су тек кад је прекасно... Имам одмерен такт, донекле разумевања, и одређену умешност са људима само уколико хоће да сачекају“ (131). Муњевито упосливши контрадикцију, Русо тврди да је у принципу у стању да понуди спонтане реакције и понашање једино уколико нису, дакле, спонтане („Могу из прве сјајно да одговорим ако имам тренутак за размишљање, али ако имам само трен, не могу да кажем нити да урадим ништа ваљано” [113]). Испоставља се да је неопходност паузе хронични услов који није ограничен захтевима неодложности или живе публике:

> *Међутим, не патим од ове комбинације брзих емоција и спорих мисли само у друштву. С њом се такође срећем када сам сам и док радим. Идеје се уобличавају у мојој глави уз најужасније тешкоће. Круже у једноличним круговима и смеси узнемирујући ме и раздражујући све док срце не почне да туче. Током овог комешања емоција све видим мутно и не могу да напишем ни реч; морам да чекам. Неприметно, читава гунгула се стишава, хаос се слеже и све долази на место, само споро и након дугог и хаотичног претумбавања* (113).

За опис стања које одређује као глупост и накнадно враћање реда, Русо користи терминологију промене сцене у италијанској опери. Између сцена у великим операма „влада дивље и дуготрајно расуло“. „На све стране се ствари помичу тамо-амо и све изгледа као да је изврнуто наглавце; делује као да ће се све урушити“ (113). Пут од хаоса до реда који је Русо трасирао, прилично изненађујуће, повезује се са реториком спектакла и репрезентације. У тренутку када покушава да опише превазилажење глупости, он групише посрнулу реторику коју беспоштедно критикује. Искрсавање и бистрина зависе од фикције призора, упадљиве реторике обмане. Између сцена али унутар призора, или у тренутку његовог одлагања, све иде неповратно ка потпуном уништењу, пише Русо. „Међутим, мало-помало, све долази на своје место, ништа не недостаје и, изненађујуће, читаву ту гунгулу смењује заносна представа. Исти такав процес одиграва се у мом мозгу када желим да пишем. Да сам у прошлости знао како да сачекам и онда да на папир ставим, у пуној лепоти, ствари које је моја машта осли-

кала, ретко који писац би могао да се мери са мном“ (113). Деструктивни неред с којим Русо повезује искуство глупости „изненадно“ („et l’on est tout supris“ [1:114]) прекида почетак представе, односно фикција тоталитета у ком ништа не недостаје, где се фантазам предстојећег касапљења и комадања прекида. Свака ствар проналази место (“chaque chose vient mettre a sa place“), и да је Русо знао како да чека, био би писац без премца, пише он.

Међутим, он пише у тренутку театралног одлагања и не зна како да сачека надолазећу представу. Претходећи сваком прерушавању, овај тренутак, који би могао да се сведе на истину као кастрацију, конституише за Русоа тренутак истине као неразмрсиву глупост. Као стање које захтева прекривање, глупост призива представу. Глупост се на сцени представља као разарање сцене, када су ствари испретумбане и „испремештане тако да делује као да је све изврнуто наглавце“. Појављује се између чинова, када су варке прекинуте а радници на позорници. Стога, глупост у извесном смислу представља упад стварног, или нечег неуподобљеног, „неповратно на путу потпуног уништења“, тренутак несимболизоване зјапеће рупе. Русо не каже да деструктивни тренутак непредстављања образује варку – његова логика не допушта такву тврдњу – већ да након разорене истине сцене следи производња варке, која умирује ум. Глупост ишчезава иза сцене док варка њеног другог избија на површину.

Да би показао колико споро пише слова („Не знам како да започнем или завршим; моје слово је дугачка, измуљана бесмислица, једва разумљива кад се чита“), Русо у следећем пасусу признаје да није у стању да појми ништа што се дешава пред његовим очима – односно, иако он то не каже на тај начин, он открива да је урођено слеп за призор, управо за фигуру чија је сврха превазилажење глупости: „Немам ни осећај нити разумем било шта речено или урађено или што се десило пред мојим очима“ (114). Укидајући појавни потенцијал призора, исказ поново успоставља фигуралну и крхку страну јасности. Оно појавно је, пре свега, изгубљено; никада се као такво не може појавити, сем као замуцкујућа и насумична самопрезентација. У наставку, Русо тврди да не може постојати тренутност перцепције, наглашавајући да је, када је имитирана, тренутност грешка. „Јасно могу да видим нешто само у ретроспективи, једино у мојим сећањима мој ум може да делује… Међутим, напослетку, све ми се враћа, сећам се места и времена, интонације гласа и изгледа, покрета и ситуације; ништа ми не измиче“ (114). Друго глупости, које Русо никада не именује на тај начин (када проучава себе, ни у једном тренутку не указује ни на какав могући атрибут интелигенције или брзине или потпуног схватања ствари), показује се као комеморативан, настањујући логику ускрсавајућег сећања, онога што му се враћа након што је кренуо испрва недокучивим путем. Супротно томе, глупост је чврсто уквотљена на страни живота, живог присуства и перцептивног иако нестабилног догађања, искрсавајуће непосредности. Како би се опоравио од суштинске глупости, Русо је морао да реконституише оно што себе никад не испољава у ту-бивању: живи логос је исконски нестао. Не постоји место које припада садашњости осим враћања у памћењу коме ништа не измиче.

Рефлексија, с друге стране, указује на одређено искуство смрти – истекло време – које, управо због одлагања и дистанце које имплицира, обликује основу смиреності:

*Не моју да замислим веће мучење него кад сам приморан да говорим без стајања и без тренутка рефлексије. Не знам да ли је у питању само моје гнушање према свакој врсти принуде [*assujettissement*], али само треба од мене захтевати да говорим и ја ћу непогрешиво рећи нешто глупо. Међутим, још је погубније то што, уместо да не говорим када немам шта да кажем, управо у тим тренуцима имам махниту жељу да брбљам. У жудњи да испуним своје дужности што пре, на брзу руку иструћам пар рђаво склепаних речи, и моју бити презадовољан ако оне ништа не значе. Толико желим да потиснем или сакријем своју неспособност, да ми ретко кад не полази за руком да је учиним упадљивом.* (115 [1:115]).

Бројне важне тврдње уведене су у игру. У овој тачки, глупа опаска се јавља тако да изгледа као да држи страну изопачености, као протест против принуде (*cette insupportable contraintee* [1:115]). Сагледана је као одговор на насиље својствено друштвеној обавези да се одмах говори. Оно што карактерише Русоову одвратност према принуди јесте његово сопствено шуровање („жудња") с друштвеном контролом, која га изазива да нападне власт, излажући се управо у тренутку када жели да се измакне. Из овог пасуса сазнајемо да је чин глупости, који он изводи говорећи, укорењен у етичкој узнемирености: желећи да одбаци своју друштвену одговорност што пре (*pour payer plus tot ma dette* [1:115]), Русо испушта речи које, у најбољем случају, немају никакво значење. При свему томе, Русоови читаоци су већ раније видели овај етички двокорак, у епизоди са Марион, када Русо покушава да покаже како је испунио своју обавезу производећи означитеља који је само наизглед привезан за референцу али је заправо само произвољан и случајан. Овај покушај се појављује у Другој књизи. Сада смо зрели за сцену још невинијег злочина, који побуђује вишак кривице.

Пол де Ман у „Изговорима" повезује проклизавање, које је продуктивно за разумевање, с Русоовим егзибиционистичким склоностима.[22] У овој понижавајућој епизоди код Русоа срећемо сличну осцилацију између жеље да се сакрије и импулса да открије „неспретност". Други би се жестоко трудили да избришу *jouissance* разголићења који прати Русоово исповедање глупости. То је зато што, попут опере између чинова, глупост – као политички протест или чисто разголићење – у самом тренутку свог конституисања приказује понижење *sujet-en-scene* у тренуцима распадања. Из наше анализе пасуса који следе један за другим сазнајемо да Русо није био у стању да размотри призор који описује; ово раздвајање исказа и перформанса деловало би узнемирујуће једнако колико и промена позорнице да овде није реч о томе да гледамо у погрешном смеру. На притајен а ипак истрајан начин постаје јасно да је извор непоузданог призора претпостављени посматрач, Русо – а не постоји пробитачнији начин да од себе направите призор него да прикажете сопствену глупост. То је Русоова „помамна жеља", која се налази у истој равни са појмовима смртности, уништења, неумитности, и за коју он каже да је „кључна за разумевање највећег броја мојих поступака"

[22] У Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979), Пол де Ман пише: „Оно до чега је Русоу стварно било стало нису ни врпца ни Марион, већ јавна сцена разголићења, што он заиста и добија" (285). У наставку Де Ман мобилише позоришну фигуру: „Жеља је истински срамна будући да указује на то да Марион није пропала да би се Русо спасао, нити због тога што је он жудео за њом, већ само да би прибавио позорницу на којој ће Русо парадирати своју срамоту" (286).

(116). Русо не може а да не изложи себе, апсорбујући страни карактер у свој репертоар самопрезентације и ослањајући се на поднаслове који прате *Исповести*: „Требало би да у заједници уживам барем једнако колико и други, да није извесности да ћу себе представити не само кроз недостатке него и као личност мени потпуно страну“ (116). С обзиром на то да његово живо присуство, када постоји, профилише страни карактер, Русо за себе одабира другачију улогу, ону која од њега изискује напуштање сцене коју он никада неће престати да излаже: „Улога коју сам одабрао, да пишем и останем у позадини, јесте управо она која ми одговара. Да сам био присутан, људи не би знали колико вредим; не би могли то чак ни да претпоставе“ (116). Из тога не треба закључити да је Русо, пошто је узео маску писца, нашао делатност помоћу које избегава сопствено понижавање и брукање. То никако. Чак ни на тематској равни то није случај. Након што је поглавље закључио описом подударне склоности свог ума према италијанској опери, Русо тврди, као да му се мозак накалемио на рукопис: „Било је то објашњење ужасне тешкоће коју осећам док пишем. Моји мрљави, скрпљени, збркани, нечитки рукописи сведоче о болу кроз који сам прошао. Међу њима нема ниједног који нисам морао изнова да пишем четири или пет пута пре слања штампару“ (113). Дакле, чак и када је одсутан, на месту где може да потврди своју вредност без тираније присуства, Русо отвара бескрајни досије омашки и неспособности, исповедајући непоправљиву глупост: „а људи су далеко више запањени мојом глупошћу јер изневерава њихова очекивања“ (116).

„O Te Beata Gregial“ (Ђакомо Леопарди)

У култури коју су Маркс и Ниче одредили као нераскидиво повезану са глупошћу – немачка „култура“ нам је подарила Симплицијуса Симплицисимуса, Таугенихтса, Ојленшпигела и шлемиле, као и друге књижевне рођаке историјске тупавости – налазимо такође, захваљујући Роберту Музилу, бројне дубоке мисли о ономе што образује глупост, њен фигуративни статус и постепени развој као нечега налик замисли. У *Постхумним списима живог писца* Музил нуди кратак одељак под називом „Овца, сагледана из другог угла“.[23] Овца нека послужи као метонимија фигуре како бисмо преко хришћанских пашњака могли да размотримо еволуцију групног психолошког ентитета. У самом тексту, Музил конструише алегорију хришћанског мучеништва: „Небески облаци одмарали су се у белим увојцима њихове косе. То су прастаре католичке животиње, религиозни сапутници човечанства... *Посвуда*: када се човек приближи, овце су плашљиве и глупе; добро су им познати ударци и каменице његове безочности. Али уколико стоји умртвљен попут кипа и зури у даљину, заборављају на њега.“ (22). Уздрхтали и нервозни, одражавајући небеса али и крхкост ходочасничких лобања, гласови оваца одзвањају „попут нарицања бискупа у катедрали“ (21). Глупост, упарена с плашљивошћу, сагледана је, у свом животињско-отпорном аспекту, као одговор на човекову обману и бруталност. Управо је то оно што човек види али

[23] Robert Musil, „Sheep, as Seen in Another Light“, Posthumous Papers of a Living Author, прев. Peter Wortsman (Hygiene, Colo.: Eridanos, 1987), 21–22 (наредне референце ће бити дате у заградама у тексту).

и што заборавља када скрене поглед у страну. У следећем (и последњем) Музиловом есеју о глупости, ова сцена се неумољиво трансформише у слику насиља у породици, приказујући производњу глупости као одговор, обично жене или политички застрашеног народа, на премлаћивање. У овом контексту овце су ипак сагледане у потпуно другачијем светлу, с двоструким фокусом на њихову ауру и плашљиво груписање којем су склоне. Истовремено, иако сапутнице у религији, оне наједном постају објекат човекове поруге и божје љубави. Међутим, Бог сагледава овцу као фигуру човека. Како би било истакнуто двоструко читање, текст је подељен на два дела; на почетку главног одељка постављен је као претходница кратак пасаж, готово цитат:

> *Кад је реч о историји овце: Данас човек сматра да је овца глупа. Међутим, Бог је воли. Он непрестано пореди овцу и човека. Да ли је могуће да је Бог потпуно омануо у процени?*
>
> *Кад је реч о психологији овце: Коначни избрушени изглед узвишене свести није другачији од изгледа глупости.* (21)

Овца има историју, свакако историчност, и она је постепено почела да означава саму глупост – или макар тако савремени човек схвата овцу. „Међутим, Бог је воли." Господар дисјунктивне аналогије, Бог је доследно упоредио човека и овцу, а човек је, са своје стране, одбио и прогнао овај понижавајући део свог претпостављеног склопа у божјим очима. Овде, међутим, треба обратити пажњу на то да је Богу неопходан катахрезичан моменат како би волео. Божја љубав према човеку уводи проблем односа: човек не сме да буде човек, већ животиња (*bête*) и, прецизније, најпокорнија, најисмеванија и најнеспокојнија животиња, са којом се ниједна друга не може поредити, будући да овце не могу саме и да не пролазе кроз индивидуацију. Ако до краја испратимо резултате ове раздвајајуће аналогије: када воли човека, Бог се, као у некој баналној комедији, заправо буди у постељи с овцом. Ипак, како примећује песник Леопарди у стиху „silly sheep", енглеска реч *silly* долази од *selig*, бити благословен и блажен.[24] Реч је о транслативном трансферу који можемо да схватимо као покретача Музиловог запажања у следећем одељку, када повлачи аналогију између наличја глупости и израза егзалтиране свести. Ипак, пресецање мистичног, екстатичног погледа и погледа приглупе запрепашћености тек треба да размотримо.

Ideé reçue јесте да је хришћански бог мање љут, више заштитнички настројен према својој пастви, у стању да буде наклоњенији исцељењу (иако овакво схватање може бити оспорено сложеним понављањима и прерадама Новог завета) од бога Старог завета, који делује као да увек оперише у свету оскудице и немаштине. Према аутору једног од ретких текстова који суштински расветљавају ту тему, међутим, глупост је увек нудила посебну врсту уточишта, подупирући блаженство које настањује срећу незналице. Др Џеј. И. Ердман, већ-одувек ничеански следбеник Хегела коме ћемо се још вратити, писао је у књизи *Озбиљна игра. Предавања делимично нова, делимично подуже заборављена* о изузетној заштити којој се придружује безнадежна глупост.[25]

---

[24] Видети Hartog, „Bêtises grecques", 52.

[25] J. E. Erdmann, Ernste Spiele: Vorträge, theils neu, theils längst vergassen (Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1875), 319.

Ердман наводи причу у којој мајка награђује пољупцем веома глупу опаску свог малог дечака и примећује:

> *...и не само нечијом мајком, као што је била мајка тог дечака, већ мајком читавог човечанства стога је управљала Фортуна, чија је наклоност према глупости надалеко позната. Не без кривде, јер је добро познато да се, као месечар на крову или Блондел на конопцу, дечак попут њега понаша без предострожности, уопште не гледа унаоколо, а ипак често постиже циљ. Глупаци су баш као деца која могу да падну на нос и остану неповређена; паметна особа, с друге стране, успева да разбије нос и кад падне на леђа.*[26]

Фортуна се осмехује тиквану, нудећи суплемент протекцији ономе ко је, налик месечару, неповредив. У том смислу, глупост је нешто што се носи попут одбрамбеног механизма, непробојни оклоп у несвесним случајевима. Таква перспектива одговара клишеу: „Оно што не знаш, не може те повредити", у ком је, на начин који видимо код Едипа, знање повезано с претњом кастрације и смрти. Лик повезан с глупошћу – у савременим пустоловним предајама потомак Фореста Гампа – може у наставцима да напредује (губећи ослонац) једино уколико је поштеђен знања о освојеним позицијама или извршеним делима. Морална чистота, амерички стил, може бити обезбеђена једино помоћу радикалног незнања. Она се одликује тиме што је подупире а не исцрпљује цитатни квалитет њеног односа према мајци („Мајка каже да...") – пермутација Фортуне, која, обасјавајући га својим осмесима, води месечара кроз трауматичне епизоде америчке историје.

Такви ликови, које штити Фортуна или Бог, у зависности од тога ко је за воланом, указују на извесно обртање грчких вредности или барем наглашавају идеју накнадне заштите. Међутим, ко треба да буде заштићен од глупости? Тиме се, изгледа, Бог никада није позабавио.

Створена да испуни простор лекова и болести, на глупост се често гледало као на заразу. Ако се присетимо Ничеове тврдње да је снажнима потребна заштита – у његовом изокретању Фортуне здрави су приказани као они са најрањивијим имунитетом[27] – видимо да постоји страх, документован у различитим дискурсима, од постајања глупим. Шопенхауер је подучавао да студенте можемо заглупети ако им дамо да читају Хегела. Роза Луксембург је била забринута због *Volksverdumminga*, националног заглупљивања. Русо је сматрао да долазимо у опасност да постанемо глупи када се не усуђујемо да се живимо сами, због самообуздавања, односно миметичког породичног живота у ком доминира „esprit d'imitation". Они који не желе да живе сами

---

[26] *Ibid*., 319: „...und nicht nur von der eigenen Mutter, wie Jener, sondern von der Mutter aller Menschenkinder ward man so regalirt von Fortuna, deren Vorliebe fur die Dummen sprüchwortlich ist. Nicht mit Unrecht, denn daß er ohne Umsicht handelt, wie der Nachtwandler auf dem Dach oder Blondel auf dem Seil, gar nicht um sich seiht, oft sein Ziel erreicht, daß die Dummen, gerade wie die Kinder, auch wenn sie auf die Nase fallen, sie nicht verletzen, während macher Gescheidte sie bricht, wenn er auf den Rucken fällt, das ist bekannt."

[27] Истражила сам логику и вредновања имунодефицијенције код Ничеа у: „Queens of the Night", Finitude's Score: Essays for the End of the Millennium (Lincoln: University of Nebraska Press, 1994), 41–61.

подложни су глупости у тој мери да се стропоштавају у простор где човек непрестано копира другог човека. Иако у начелу добродошла (читање Хегела, опојна средства, живот с другима), глупост се појављује као наметнута траума која нас претвара у репликанта њених протокола. Примамљиве области популарне културе – спорт, музика, масовни медији – морамо озбиљно узети у обзир приликом проучавања области заразе повезаном са страхом од бивања заглупљеним, глупификације, или техноекстатичног.

Кажу да нас телевизија заглупљује: механичко понављање било које врсте може да нас зарази изливом глупости у мозак. (Као сведоку савремених друштвених историја, мени је најзанимљивије то што рад чини људе глупим, ускраћујући им суштинске типове непродукције, доколицу, медитацију, игру. Постало је етички неопходно пронаћи изричит начин пропагирања нерада, субвенционисања одмора, пландовања, глуварења без подлегања уобичајеним криминализацијама или девалвацијама логике других „активности" – Русоов *far niente*. Међутим, етика је такође неки посао, те ми дозволите да ово просто сместим у лењи простор узгредне опаске, без повезивања са стравичним радничким боловима, или чак радом негативног. Свођење људске фигуре на рад треба схватити као обнављање једнакости човечанства и радне животиње. Сервилан по природи и склон покорности, рад је, као средиште модерног искуства отуђења, нехуман и недруштвен. Обрнуто, када се све постави у раван процедура и озакоњења, игра се обзнањује као рад, као „завршавање". У ресторану вас келнер пита да ли сте „завршили". Срамно прерађена, упросечена, етикетирајући „људске ресурсе", наша култура јесте култура у којој сви погубисмо главе зарад неодбрањивог етоса производње. Вернер Хемчер сматра да чак и идеја „бављења" припада неупитној радној снази.)[28]

Историјско-материјалистичко глупирање

Нико не разуме отуђени рад боље од Маркса. Он га је изнео на видело као, међу другим познатим последицама, кривца за производњу глупости. Заправо, глупост (*Dummheit*) је у *Historisch-Kritisches Worterbuch des Marxismusi* главна одредница.[29] Без извињења или разводњавања, она је узета као моћна историјска снага од које су важнији само насиље и економија. Приказана као обимна и разноврсна, декодирана је у мноштво делова. Ипак, најпре је схваћена као нешто што је одстрањено из филозофије и њене аксиоматике. Надмоћна (*GroSmacht*) у смислу одређујућих снага историјског постајања, глупост одсуствује из идеје, слепи путник на великом транспортеру историјског значења. Штавише, постоји нешто противзаконито а ипак моћно у промету глупости. Држава је дилер глупости опскрбљујући радника великим дозама: углавном, глупост је опијат, оружје уперено против радничке класе, коју укида и онеспособљава.

---

[28] Wolfgang Hamacher, „Working through Working", trans. Matthew T. Hartman, Modernism/Modernity 3.1 (1991): 23–55.

[29] Wolfgang Fritz Haug, ed. Historisch-Kritisches Wörterbuch des Maximus, 4 тома [Hamburg: Argument, 1995], 2:859: „Neben Gewalt und Ökonomie zahlt Dummheit demnach zu den Geschichtsmächten" (цитати који следе биће означени у заградама у тексту). Захваљујем професору Роберту Коену што је заједно са мном анализирао наглашавање Dummheita у марксистичкој литератури.

Опасна и формативна кад је реч о навикама, глупост је једнако повезана са језичком навиком: „Глупост је *установљено право уверења*. Све док смо на пољу језика, глупост обитава у исказу.“ („Dummheit ist dann das *Gewohnheisrecht einer Meinung*. In der Sprache jast die Dummheit in der Phrase [2:857]“). Као празно понављање и усвајање мишљења, глупост се угнездила у саму могућност језика. Штавише, иако марксистички речник наставља даље и одређује да глупост обухвата понављање „префабрикованих делова у којима је човек навике, конзумент, код куће“ (2:857) – а који то чин у језику није ухваћен у такво понављање или слично удомљавање? – он уочава неизбежност глупости у језику и времену. Ова структурална неминовност, међутим, није у сагласју са назначеном сврхом подуже одреднице, која установљује веома експлицитно да се, за Маркса, глупост састоји у „немогућности да се изведе дијалектика“ („Unfahigkeit zur Dialekrik“[2:859]) у историјско-материјалистичком смислу.

Dummheit сензори били су усађени у Маркса још откад је био тинејџер, тако барем делује, и њихова сврха била је да радикализују његов сензибилитет. Са 19 година посветио је оцу следећи епиграм: „У својој столици за љуљање, удобно глуп, / Седи у тишини немачки народ“ („In seinen Sessel, behaglicht dumm, / Sitzt schweigned das deutsche Publikum“ [2:869]). Или, у слободнијем преводу: „Док их обавија угодност, / Бескрајна удобност, / Немци су тако успешни: / Глупост се не оглашава“ – што значи да су Немци у тупој тишини зурили у политичка гибања из непосредне околине (он није могао да осети да су они тада били на врхунцу). Четири године касније, надовезујући се на Епикура, Маркс је у своју дисертацију унео и запажање: „Глупост и сујеверје су два слична титана“ („Auch die Dummheit und der Aberglaube sind Titanen“). И наставља: „...Тамо где Аристотел куди старије због веровања да је небесима био потребан Атлас који их је подупирао... Епикур се не слаже са онима који верују да су човеку небеса неопходна. Он сматра да је и сам Атлас, на чијим раменима висе небеса, плод људске глупости и сујеверја“ (2:859). Глупост је досегла небеса или, прецизније, сишла је са небеса као део трансценденталне потребе коју смртници тек треба да превазиђу.

У теоријском оквиру који је обликовао париске списе из 1844, дијагностичко-полемички смисао глупости први пут добија критичку економску и политичку основу. Не само да су, према овом схватању, структуре моћи преокренуле разумевање у идиотлук, и обрнуто („den Dlodsinn in Verstand, den Verstand in Blodsinn“), већ, унутар доминације приватног власништва, радници производе „за богаташа – дивоте, замкове, и красоте; а за радника – беду, уцерицу и сакаћење“ („Wunderwerke fur den Reichen, aber... Entblossung fur den Arbeiter..., Palaste aber Hohlen..., Schonheit, aber Verkruppelung fur Arbeiter“ [2:860]). И, придодајући нову звучну реч речнику глупости, која ће снажно одјекнути и кружити међу писцима и активистима попут Розе Луксембург, Маркс пише: „Дух је произведен; али за радника су произведени глупост и кретенизам“ („Sie producirt Geist, aber sie producirt Blodsinn, Cretenismus fur den Arbeiter“ [2:860]). И док је радник ропски везан за средства производње, оно што се производи за тело и по телу радника, у маниру кажњеничке колоније, јесте кретенизам. Као изданак глупости, кретенизам је производња моћног апарата државе, неизбежна валута коју кује капитализам. Ако капитализам и његова ужасна отуђења нешто производе, то је овај тип затвора, који спада у читаву типологију жељене слаборазвијености, тачније, производњу *Blodsinn*

und Cretenismus. У писму Ружу, где истиче политику глупости, Маркс одобрава: „У Немачкој је насиље угушило све. На делу је истинска анархија духа, а снаге глупости освојиле су земљу“ („In Deutschland wird alles gewaltsam unterdruckt, eine wahte Anarchie des Geistes, das Regiment der Dummheit selbst ist hereingebrochen“ [2:860]). Држава личи на брод будала. Стога глупост слама политичко и продире у њега; стање које наступа када насилна репресија узима маха, нудећи обамрлост уместо одговорности.

Иако Маркс разуме глупост као кључно преимућство владајућих класа, које посредством буржоазије, и у њену корист, доноси обрт, он никада није био толико наиван да у класу дудука не уврсти и пролетаријат. Након огромног разочарања европским револуцијама и контрареволуцијама из 1848, Маркс пише Енгелсу: „Сада видимо која је улога глупости у револуцијама и како је светина експлоатише.“[30] И док су Енгелс, Луксембург, Ернст Блох, Лењин и (њима супротстављени) Лукач и Бела Кун рекли много тога о владавини глупости с обе стране барикада, Грамши се унутар страначких замешатељстава, и ван њих, и дуж националних политичких граница усредсређује на глупост коју налазимо у капитализму, где „интелигенција“ заправо служи као параван за глупост, учествујући у дијалектици непрекидног преузимања. Овај умногоме ничеански увид, где именовање заправо резултира превредновањем – интелектуална понизност и цитатна машина које се узимају као интелигенција, читава граматика и шпијунско понашање као интелигенција, и тако даље – указују на нестабилност у одређивању интелигенције. Али, такође, открива улагање капитализма у сопствену интелигенцију, иако ова инвестиција наставља да се обавља у лошем духу.

Вештачка глупост

Друштвена монтажа интелигенције не може се ограничити на некакво сећање у маниру црног филма на комунизам који пројектује непријатељске фантазије према капитализму. Разлог је тај што емитовање, испробавање и распоређивање интелигенције носи на својим плећима терет туробне и ужасавајуће историје. Реч је о историји селективног открића које припада регистру друштвене неправде. Постоји свега неколицина чланака достојних читања посвећених разголићивању тужне историје ових психијатријских и психолошких дискурса укључених у стварање тезе о наслеђу и политици друштвене селекције. Систем количника интелигенције, како је показала књига Стивена Џеја Гулда о тестовима интелигенције, заснива се на изопаченом експлоатисању филозофских предубеђења.[31] Оно што ме највише занима кад је реч о

[30] Karl Marx and Friedrich Engels, Marx-Engels Werke, 40 vols. (Berlin: Dietz, 1956–), 2:861: „Wir wissen jetzt welche Rolle die Dummheit in Revolutionen spielt und wie sie von Lumpen exploitiert werden.“

[31] Stephen J. Gould, The Mismeasure of Man (New York: Norton, 1981). Гулд заподева борбу против научног расизма. Упошљавајући историју научних ставова како би понудио разорну критику тестирања интелигенције и пракси које су јој претходиле, „Америчка полигенија и краниометрија“, он у једном тренутку цитира Кондорсеа: „[они] су и од саме природе направили саучесника у злочину политичке неједнакости“ (21). Он такође подсећа на Леонса Манувријеа, недетерминистичку црну овцу краниолошке цркве Пола Брока који је коментарисао Брокове податке о малом мозгу код жена: „Жене се хвале својим талентима и дипломама. Такође се позивају на филозофске

обележавању и одређивању које прави ожиљке на телу младог ученика јесте начин на који су оцене изведене ради поткопавања читаве класе ученика. Оне су конструисане да покажу да *идиотлук*, у свесци за тест, указује на менталну доб која обухвата узраст од три године или млађи узраст; *имбецил* потпада под менталну доб која обухвата узраст од три до седам година. Увођење појма *морон* дугујемо америчким психолозима, који су га преузели од Грка како би одредили лакши облик слабоумности, мало испод „просечне". Појам је смишљен да би се користио приликом тестирања имиграната и, нарочито, њихове деце, након приспећа у Сједињене Државе. Ови морони су такође дефинисани као „неспособни да воде рачуна о себи помоћу обичне интелигенције или да учествују у борби за опстанак."[32] Рангирани и понижени, мали

ауторитете. Међутим, насупрот њима стоје бројеви непознати Кондорсеу или Џону Стјуарту Милу. Ти бројеви се стропоштавају на јадне жене попут чекића, уз помоћ коментара и сарказама суровијих од најмизогинијих клетви појединих црквених отаца. Теолози су се питали да ли жене имају душу. Неколико векова касније, поједини научници су готово оспоравали да оне поседују људску интелигенцију" (26). Гулдова почетна теза гласи: „краниометрија је у XIX веку била оно што је тест интелигенције постао у XX веку, када је владало уверење да је интелигенција (или макар њен најважнији део) издвојена, природна, наслеђена и мерљива ствар" (25). Два елемента овог приступа он своди на ментално тестирање, наслеђена верзија IQ скале као америчког производа и аргумент за постварење интелигенције као јединственог ентитета применом математичке факторске анализе.

[32] Jean-Michel Kantor, „Bêtes et savants", у: De la bêtise et des bêtes (Le témps de la réflexion, посебно издање), ур. J.-B. Pontails (Paris: Gallimard, 1988), 225. Дела Гулда, Јансена и других социобиолога размотрена су у: Kantor, „Bêtes et savants", 223–231. У одељку „Preventing the Immigration and Propagation of Morons" из књиге The Mismeasure of Man, Гулд коментарише утицајне радове Х. Х. Годара, међу које спадају и The Kallikak Family: A Study in the Heredity of Feeble-mindedness (New York: Macmillan, 1912); „The Binet Tests in Relation to Immigration", Journal of Psycho-Asthenics 18(1913): 105–107; и „Mental Tests and the Immigrant", Journal of Deliquency 2(1917): 20–32. У напомени стављаној у заграду Гулд пише: „(Непрестано ме запањују несвесни искази предрасуда који се изврћу у наводно објективне судове. Овде треба запазити да су просечни мигранти испод нормалног или барем нису очигледно нормални) – тврдња коју Годар наводно испитује, не претпостављајући је a priori" (165). Овде имамо пример начина на који Годар дотерује резултате Бинеових тестова како би показао „угроженост услед идиотлука" (168) међу мигрантима: „Бинеови тестови спроведени на четири групе [одабраних миграната] воде до запањујућих резултата: 83% Јевреја, 80% Мађара, 79% Италијана и 87% Руса били су слабашног ума – односно, испод дванаестог подеока Бинеове скале. Сам Годар био је згранут: да ли ико може да поверује у то да четири петине сваке нације чине морони? 'Резултати који је понудила поменута евалуација података толико су изненађујући и тешки за прихватање да једва да могу и засебно да буду узети као ваљани.' [...] Можда интерпретатори нису на адекватан начин објаснили тестове? Али Јевреје су тестирали психолози који говоре јидиш, и нису добили већу оцену у односу на друге групе. На крају, Годар се нашалио са тестовима, испуцао је неколико и добио резултате од 40 до 50% успешности, мада је и даље био узнемирен" (166). Гулд је наставио да наводи поједине апсурдне димензије теста и да објашњава услове у којима су били спровођени – тестирали су мигранте који су управо сишли са брода, често након неколико месеци исцрпљујуће пловидбе у нехуманим условима, изгладнеле, уплашене, збуњене. Као гест добродошлице који је понудила госпођица Слобода, одведени су на своја места и дато им је да реше подужи тест. Можда је због тога Кафка у Америци приказао како статуа држи претећи мач уместо бакље која расветљава пут.

имигранти су од почетка занемарени, заведени у досије криминалне антропологије с израђеним профилима.

Важно је имати на уму да је бирократија срамећења била заснована на идеологији научног тестирања. У тим тестовима никада не налазимо покушај теоретизовања или чак описа сопственог деловања или објашњења због чега „борба за опстанак" не потпада под инстинктивну, усађену или делимично глупу операцију. Због чега опстанак треба да буде ствар бистрине или интелигенције? (Узгред, овај појам је превод грчког појма *Lebensunfahigkeit*, који означава неспособност за живот.) Излућујући аксиом, ако имамо у виду оне веома интелигентне саговорнике који нису успели да преживе чак ни када су, у неким случајевима, наставили да живе. Услови процењивања мале имигранткиње запањујуће су неуједначени. Уписани траг пасивности онемогућава њено напредовање, и она не може да крене даље или да учествује у борби. Њен пасош је испечатиран сродним слабостима. У извесном смислу, улазак у Америку зависи од државно-административног *imaginaire* глупог. Између осталог, то указује на степен повезаности питања глупости, које је *par excellance* питање граница, и суштинске привржености правди. Обележен, придошлица је претворен у духовног избеглицу, тотализовани знак сиромаштва. Тај мали имигрант је посвуда, екстремна нужност. Уколико у етичким појмовима треба да искажемо једину могућу позицију у односу на то стално надолазеће биће, то би била ова: Ја сам глуп и пре других.

(*С енглеског превео* ***Небојша Марић***)