

galima kildinti ir tą patirties formą, tą rimtai save traktuojantį „isterišką galios, grožio ir gyvenimo kultą“, kurio politinė išraiška buvo nacizmo ideologija. Thomas Mannas priėjo labai arti pranašiškos įžvalgos į totalitarizmo politinės estetikos genezę, bet nesusiejo šių dalykų iki galo.⁶ Intelektualinės totalitarizmo genezės galimybė aptinkama, bet neatpažįstama kaip tokia.

VII

Taigi šioje neatpažintoje užuomazgoje matyti kur kas įdomesnės ir vaisingesnės intelektualo laikysenos užuomina: intelektualas – kaip visuomenės veidrodis. Viduramžių ir baroko ikonografijoje veidrodis buvo savižinos ir išminties simbolis. Intelektualo pirminė pareiga ir yra – būti visuomenės savižinos instrumentu, apmąstant jos procesus ir reflektuojant jos mintis bei vaizdinius, drąsiai įvardyti tas ydas ir ligas, kurios grasina bendrajam gėriui, dar užuomazgoje diagnozuoti tas raidos tendencijas, kurios gresia pavirsti augliais visuomenės kūne ar grėsmėmis jos politinei santvarkai. Tačiau atspindėti galima tuomet, jeigu įsipareigoji tam, ką atspindi. Atsakomybės prieš miestą ar prieš Dievą, lygiai kaip ir įsipareigojimo tiesai, reikia, kad pateikiamas vaizdas būtų tikslus, o ne savanaudiškai ar arbitraliai iškraipytas. Lietuvai toks veidrodis dabar itin reikalingas. Tačiau, kol intelektualai nesupras, kad jų atsakomybė – tai visų pirma pareiga, o ne privilegija, kol nesikeis pati moralinė nuostata, kol neatsiras atsakomybės jausmas ir suvokimas, kad visuomenės moralinio audinio atkūrimas yra itin rimtas dalykas, reikalaujantis pastangų bei pasiaukojimo, neleidžiantis atsiduoti nei cinizmui, nei neatsakingų akademių postmodernistinių žaidimų *efflorescence*, kol akademi-ja neatsivers politinei tikrovei ir neims ją rūpintis, – tol tas veidrodis Lietuvoje pasiliks, koks ir buvęs, kreivas ir suskilinėjęs.

Pranešimas perskaitytas 2005 m. liepos 14 d.

⁶ Įdomu, kad „Daktaro Fausto“ puslapiuose menininko sielos perversijos studija literatūrinės kūrybos plotmėje pateikia būtent panašią versiją.

Ein zersprungener Spiegel,

*oder: zum Problem der Verantwortung
von Intellektuellen*

— MANTAS ADOMENAS

Die Spiegel sollten etwas mehr reflektieren,
bevor sie den Strahl zurückwerfen.

Cocteau

I

Geben wir zu, dass es überhaupt ein schwieriges Unterfangen ist, über die Intellektuellen zu reden und dabei etwas Überzeugendes zu sagen. Und dies sowohl deshalb, weil sich Intellektuelle gegen jegliche verallgemeinernde Zuordnungen, in die man sie hineinzwängen möchte, wehren, – sie möchten sich nicht einschränken lassen und auf solche Weise irgendwelche „Verpflichtungen“ übernehmen – als auch wegen „der Uneinheitlichkeit und Widersprüchlichkeit des Geistes und seines Verhaltens zum Problem der Humanität“, ein Thema, mit dem sich Thomas Mann in seiner Rede „Der Künstler und die Gesellschaft“ auseinandersetzte. „Es gibt keine tiefere Fremdheit, keine verachtungs- und hassvollere wechselseitige Ablehnung,“ – so konstatiert er, – „als die zwischen den Darstellern der verschiedenen Geistesformen und geistigen Willensmeinungen“ (S. 539). Darüber hinaus sperrt sich intellektuelle Tätigkeit ihrer Natur nach gegen jegliche Zuordnung. Denn wie kein anderer stellt gerade ein Intellektueller Überlegungen an und fragt: „Was ist ein Intellektueller?“, „Was ist seine Rolle oder Berufung?“ und „Wie

sollte sein Verhalten zur Gesellschaft, Politik und Moral sein?“ Wie keinem anderen, geht es einem Intellektuellen darum, auf diese Fragen eigene, originelle und authentische Antworten zu geben. Ihm sind die Entscheidungen anderer fremd, und fremde Interpretationen kann er nicht nach gängigen Bestimmungen akzeptieren. Abgesehen also von all den erwähnten Problemen wurde auch mir eine schwierige Aufgabe zuteil – von der Verantwortung der Intellektuellen zu sprechen, verwickelt auch deshalb, weil es nicht ganz klar ist, um welche Verantwortung es sich eigentlich handelt. Und was unter dem Begriff „Verantwortung der Intellektuellen“ generell zu verstehen ist.

Mit dieser letzten Schwierigkeit sollten wir anfangen, wenn wir halbwegs Klarheit schaffen wollen. Ich möchte aber einen kleinen Schritt zurücktreten und Sie fragen: „Warum ist für uns hier die Frage nach der Verantwortung von Intellektuellen wichtig? Oder sollte sie zumindest wichtig sein?“

Eine eindeutige und richtige Antwort wäre: Wenn früher das Verantwortungsbewusstsein der litauischen Intellektuellen selbstverständlich war, wie sich auch Intellektuelle dessen bewusst waren, dass sie Intellektuelle sind, so erlebt das Verantwortungsbewusstsein heute – und das trifft wohl global zu – eine Krise. Intellektuelle meinen, die ihnen gebührende Rolle eingebüßt zu haben. Alle Klagen über die „Marginalisierung des Intellekts“ oder über den herabgesetzten „Status des Künstlers“ laufen darauf hinaus, dass Intellektuelle jenes Stellenwertes verlustig gingen, der ihnen ihrer Meinung nach in einer normal funktionierenden Gesellschaft zusteht.

II

Was ist aber diese normal funktionierende Gesellschaft und welche Rolle kommt darin den Intellektuellen zu? Von litauischer Warte aus sind drei sich immer mehr entfernende historisch-soziologische Horizonte auszumachen. Vor allem hatte sich dieser herkömmliche Status der Intellektuellen in der Gesellschaft in den

Jahren der Unabhängigkeitsbewegung „Sajūdis“ und der „samtenen Revolutionen“ in Osteuropa verkörpert, als Intellektuelle mit ihrem Wort die Massen inspirierten? wenn nicht zum Sturm auf Barrikaden, dann zumindest zu einem stürmischen Applaus bei Demonstrationen. Die Verkündigung der litauischen Unabhängigkeit war doch, wir werden stets daran erinnert, vor allem den Intellektuellen zu verdanken. Der Rat der Litauischen Bewegung zur Umgestaltung „Sajūdis“, der sich am 3. Juni 1988 konstituiert hatte, setzte sich dann auch vorwiegend aus Intellektuellen zusammen: Engagiert waren nicht nur dem Sowjetsystem fern stehende Persönlichkeiten wie der Musikwissenschaftler Vytautas Landsbergis oder der Philosoph Vytautas Radžvilas, sondern auch von der totalitären Gesellschaftsordnung kooptierte Figuren wie der Dichter Justinas Marcinkevičius, der Schriftsteller Vytautas Petkevičius und der Regisseur Arūnas Žebriūnas¹. Gerade dieses Bild einer von den Anwälten des Geistes und der Kunst herbeigeführten Eintracht des Volkes kann als ein in frischer Erinnerung gebliebenes Sinnbild des „Goldenen Zeitalters“ unserer Intellektuellen gelten.

1 Diese Ausführungen sind keinesfalls als eine soziologisch-politische Analyse von Aktivitäten der Sajūdis-Bewegung aufzufassen. Bei einer Analyse käme es gerade darauf an, zu betonen, dass (a) eine Wirkung auf die Öffentlichkeit nur Personen auszuüben vermochten, die in allgemeinem Ansehen standen, d.h. Personen, die „inkulturiert“ oder „systemintegriert“ worden waren (vs. so konnte die Lietuvos laisvės lyga [die Freiheitsliga Litauens] keinen spürbaren Einfluss auf die Ereignisse haben); (b) die Sajūdis vermochte Personen aller Couleur für das Werk der erstrebten Unabhängigkeit zu gewinnen (vgl. Romualdas Ozolas, der kurz davor noch versucht hatte, eine bessere Variante des litauischen sowjetischen Sozialismus zu schaffen); (c) die Besonderheiten im Verhältnis zwischen der sowjetischen Gesellschaft und maßgeblichen Autoritäten führten dazu, dass Politik der Kultur wich, die dann jedoch selbst unvermeidlich zur Politik wurde. Bei meinen Ausführungen handelt es sich eigentlich um einen Rückblick, der folgerichtig keinen Anspruch auf eine detaillierte Schilderung erhebt.

Bei genauerer Betrachtung stellt man aber fest, dass dieses Bild auf eine merkwürdige Weise an die Ikonographie unserer Gesellschaft während der sowjetischen Okkupation anknüpft: Da hieß es, „die sowjetische Intelligenz“ sei – sowohl unter schöpferisch-wissenschaftlichem Aspekt als auch parteipolitisch – Führerin des monolithisch verstandenen Volkes auf dem Weg in den lichten kommunistischen Morgen. Als Gegenleistung für ihre Loyalität erhielten Vertreter der sowjetischen Intelligenz einen ihnen gebührenden Status, und vor allem auch Privilegien, um welche der Gegenstand ihrer scheinbaren Fürsorge, Vertreter des so genannten „Volkes“ sie nur beneiden konnten. Die Schöpfer der Gegenwartskultur erinnern sich heute mit Nostalgie auch der mehr als großzügigen Finanzierungspolitik der sowjetischen Kultur, als sich staatliche Subventionen in nie versiegender Flut ergossen – das Einzige, was verlangt wurde, war Treue gegenüber dem Vermächtnis der Partei. Als dritter und letzter Horizont kann die Litauische Republik der Zwischenkriegszeit gelten. Da standen Intellektuelle und Geistesarbeiter in erheblich höherem Ansehen als in der Gesellschaft, mit der es wir heute zu tun haben. Allen drei historischen Blickfeldern ist gemeinsam, dass Intellektuelle stets als „das Gewissen der Nation“ in Erscheinung treten, als eine Art Verantwortungsinstanz, als Personen, die als Gegenleistung für soziale Privilegien und einen entsprechenden Status einer moralischen Autorität die Last der gesellschaftlichen Verantwortung tragen.

Die Epoche, die mit der Unabhängigkeitserklärung eingeleitet wurde, erscheint andererseits als eine Zeit des Statusverlustes: Die Intellektuellen haben nicht nur ihre Privilegien und ihr Prestige eingebüßt, obendrein hat die Gesellschaft aufgehört, auf ihre Stimme zu hören; kurz und gut, sie haben aufgehört, „Geist, Ehre und Gewissen“ der Gesellschaft zu sein. Die zwei wichtigsten Mächte des Bösen, die diese Marginalisierung mitverschuldet haben, sind die freie Marktwirtschaft und die Politik. Durch die Marktwirtschaft wurde der Intellektuelle an den Rand des Wirtschaftsbereiches gedrängt – während er in der Sowjetzeit zumeist ein durchaus wohlhabender Mensch war, trennt ihn jetzt nur noch eine Stufe von der

Armutsgrenze. Durch die freie Marktwirtschaft sieht sich der Intellektuelle außerdem genötigt – was er unter seiner Würde empfindet – sich „zu verkaufen“, d.h. für den Absatz des von ihm geschaffenen Produkts zu sorgen, sich den Marktbedürfnissen anzupassen, oder zumindest für die entsprechenden Finanzierungsquellen selbst zu sorgen. Die zweite Macht war die Politik, die den Intellektuellen ins Abseits beförderte: In den Mittelpunkt des Interesses der Bevölkerung rückten Politiker, das Schicksal des Volkes wird heute nicht mehr von den Überlegungen der Intellektuellen oder deren mehr oder weniger tiefen Einsichten bestimmt, sondern durch Postenverteilungen und Machenschaften auf politischem Feld. Der Verlust des wirtschaftlichen und sozialen Status führt seinerseits zu einem gewissen Ansehensverlust, der sowohl in den Umfrageergebnissen als auch in der abnehmenden Zahl von Immatrikulierten in geisteswissenschaftlichen Studiengängen seinen Niederschlag findet.

Das ist ein nostalgisches Bild, eine mit Ressentiments durchsetzte Perspektive eines Intellektuellen, der dem einstigen Ansehen und (vielleicht imaginärem) Einfluss dieses Standes nachtrauert. Ich habe es geschildert als eine Illustration, die die Konturen der Krise des Selbstverständnisses der Intellektuellen in der Gegenwart hervor-treten lässt. Gerade sie wirft die Frage nach einem gebührenden Platz des Intellektuellen in der Gesellschaft auf – also die Frage nach der Verantwortlichkeit desselben.

III

Vor allem sei gesagt, dass „Verantwortung“ ein relativer Begriff ist. Das heißt, es gäbe keine „Verantwortung“ an und für sich, allenfalls eine konkrete Verantwortung für etwas und eine Verantwortung gegenüber jemandem. Es ist mehr oder weniger klar, wofür die Intellektuellen Verantwortung tragen sollten oder möchten: für ihre Stadt, für den öffentlichen Raum, für die Gesellschaft. Gerade eine solche Verantwortung wies Thomas Mann von sich in seinem fundamentalen Essay „*Betrachtungen eines Unpolitischen*“, von dem

er später in seiner oben zitierten Rede „Künstler und Gesellschaft“ als von einem konservativen oder sogar gesellschaftlich-reaktionären Manifest abrückte. Darauf werde ich noch eingehen.

Problematisch ist eigentlich der zweite Aspekt der Verantwortung – „wem gegenüber“ tragen Intellektuelle die Verantwortung für ihre Tätigkeit, für ihre Sorge für die Stadt oder die Gesellschaft? Zwei mögliche Antworten darauf bietet uns der Sokrates des Platon, in dessen Gestalt das problematische Verhältnis zwischen dem Intellektuellen und der Gesellschaft erstmalig thematisiert wurde.

Die erste Verantwortungsform eines Intellektuellen ist die Verantwortung gegenüber Gott. Im ersten Werk des Platon – der *Apologie des Sokrates* – verwarft sich Sokrates gegen die Anschuldigungen, die er sich durch seine volksaufklärerische Tätigkeit zugezogen hatte:

„Meine Mitbürger, euere Güte und Freundlichkeit weiß ich sehr zu schätzen, gehorchen werde ich mehr dem Gotte als euch, und solange ich noch Atem und Kraft habe, werde ich nicht aufhören der Wahrheit nachzuforschen und euch zu mahnen und aufzuklären [...]. Und bestreitet dies einer von euch [...], so werde ich ihn nicht etwa sofort gehen lassen und mich entfernen, sondern ich werde ihn ausfragen und prüfen und ins Gebet nehmen; und wenn ich den Eindruck gewinne, dass er ungeachtet aller Versicherung keine Tugend besitze, so werde ich es an Vorwürfen nicht fehlen lassen, dass er das Schätzenswerteste am geringsten achtet und das Wertlose höher. So werde ich's mit jung und alt halten, wer mir auch immer in den Weg kommt, mit Fremden und Einheimischen, vor allem aber doch mit euch Einheimischen, denn ihr steht mir als stammverwandt näher. So nämlich befiehlt es der Gott, dessen könnt ihr gewiss sein“ (*Apol.* 29d-30a)²

Etwas weiter – in jenem bekannten Gleichnis – vergleicht Sokrates sich mit einem „Sporn“, der der Stadt „von der Gottheit beigegeben ist, als wäre sie ein großes, edles Ross, das aber eben wegen seiner Größe zur Trägheit neigt und der Anregung durch den Sporn

² An dieser Stelle und im Weiteren wird eine etwas modifizierte litauische Übersetzung von Antanas Smetona benutzt.

bedarf. So hat denn der Gott auch mich der Stadt beigegeben als einen Mann, der nicht müde wird euch zu wecken, zu mahnen, zu schelten, kurz, der den ganzen Tag euch überall auf dem Nacken sitzt“ (*Apol.* 30e). An einer anderen Stelle bezeichnet Sokrates seine Wahrheitsforschung einfach als „Dienst“, den „er der Gottheit leistet“ (*theou latreian, Apol.* 23c). Gott gilt überall als die wichtigste Quelle des Wirkens des Sokrates: Wie ein Krieger den Posten nicht verlassen kann, den ihm sein Feldherr anwies, so wäre es auch für Sokrates unverzeihlich, wenn er „gegenüber der Weisung des Gottes (*theou tattontos*), der“, wie er glaubte und annahm, ihn aufforderte, sein „Leben der Wahrheitsforschung sowie der eigenen Prüfung und der der anderen zu widmen“ – wenn er „da aus Furcht vor dem Tode oder vor wer weiß welchem anderen Schrecknis“ seinen „Posten hätte verlassen wollen“ (28e-29a)

Die zweite Verantwortungsform des Intellektuellen ist eingefügt in ein kompliziertes System von Bildern und Allegorien im *Staat* des Platon. In dessen siebentem Buch, im letzten Teil des Höhlengleichnisses, wird der Aufstieg der Seele des Philosophen aus der Schattenwelt der Höhle in den Glanz einer Sphäre kontemplativen Denkens beschrieben. Sokrates stellt Überlegungen an über die Folgen, die sich aus diesem Gleichnis ergeben.

Gewiss würden die Philosophen, Sokrates zufolge, am liebsten in der Oberwelt bleiben und die ganze Zeit in einer nur dem Denken zugänglichen Formenwelt verbringen. Nach Platon besteht die Aufgabe der Leitung des Staates nicht nur darin, „die Bestveranlagten in unserem Staate zu nötigen, [die Wissenschaft zu treiben] ... das Gute schauen zu lernen und jenen Weg ans Licht hinaufzugehen“, sondern auch darin, sie zu nötigen, „wieder hinterzusteigen zu jenen Gefangenen“ in der Höhle „und an ihren Mühen und ihren Ehren teilzunehmen, mögen diese so klein oder so groß sein wie sie wollen“ (519c-d). So wird es in der zu gründenden „idealen“ Polis aussehen – in den jetzt existierenden Staaten aber bleiben Intellektuelle überhaupt in der Oberwelt, „sie glauben, schon hier im Leben auf den Inseln der Seligen zu wohnen“ und sind nicht gewillt – im wahrsten Sinne dieses Wortes –

de

bis zur Politik „hinabzusteigen“, bis zu den gefährlichen Versuchen, die gefesselten Gefangenen in der Höhle aus der Schattensklaverei – von Vorurteilen und Illusionen – zu befreien (516e-517a, 519c).

In der Polis der Zukunft wird es aber anders sein – nach einer gesetzlich festgelegten Lehrzeit werden die Philosophen hinuntersteigen müssen, „sich um den Staat zu kümmern und über ihn zu wachen“. Sokrates gebraucht dabei das Wort „nötigen“ (*anankasai* 519c), worauf Glaukon sofort mit einem Einwand reagiert: „Das ist aber ein Unrecht an ihnen [den Philosophen]! Wir verschaffen ihnen dadurch ein unglücklicheres Leben, als sie haben könnten“ (519d).

Die Antwort des Sokrates ist zweideutig. Vor allem dürfe nicht vergessen werden, „dass unsere Gesetze *nicht* dahin zielen, *einen einzelnen* Stand besonders glücklich zu machen. Sie suchen nach Mitteln, den Staat im Ganzen glücklich zu machen. Deshalb bringen sie die Bürger, mit Güte und mit Gewalt, in Harmonie miteinander; sie geben allen ihren Anteil an den Leistungen, die jeder Einzelne für den Staat vollbringt. Sie züchten auch die genannten Männer nicht deshalb, damit dann jeder treibt, was er will. Nein, sie sollen dazu dienen, den Staat einheitlich zu machen“ (519e-520a).

Zweitens – indem die Leitung des Staates die Intellektuellen nötigt, wieder in die Höhle hinabzusteigen, wird sie an ihnen kein Unrecht tun. Sollte sich jedoch jemand von ihnen über diesen Zwang beschweren, so könnte man ihm mit gutem Recht vorhalten, dass er dem Staat Dank für seine Existenz und seine Erziehung schuldet, deswegen ist es für die Intellektuellen eine Pflicht, aus der Oberwelt in die Höhle zurückzukommen, mit anderen Worten, in die Niederungen der Politik hinabzusteigen und Verantwortung für das Schicksal des Staates zu übernehmen (520a-d).

Wir haben es also mit zwei Modi von Verantwortung eines Geistmenschen der Antike zu tun: Auf der einen Seite ist Verantwortung eine Art Bringschuld gegenüber der Stadt oder der Polis, in der er geboren und erzogen wurde. Auf der anderen Seite wird

Verantwortung als eine unabweisbare und vorbehaltlose Pflicht und Schuld gegenüber einem Absoluten – gegenüber Gott – aufgefasst. Noch ein drittes Moment ist sehr wichtig – die primäre Pflicht eines Intellektuellen kommt in seinem Verhalten zur Wahrheit zum Vorschein. Gerade mit seiner Suche nach Wahrheit, seinem Engagement für die Wahrheit und indem er, wenn nötig, die Wahrheit über eine im Niedergang befindliche Polis verbreitet, erfüllt Sokrates die Verantwortung gegenüber Gott, der ihn gesandt hat (eben weil er diese Verantwortung übernimmt, wird er zum Tode verurteilt).

IV

In unserer Gesellschaft tritt an Stelle des Schuld- und Pflichtbewusstseins das Bewusstsein von mit nichts zu vergleichenden „Rechten“. Die Berufung des Intellektuellen büßte ihre transzendente Quelle ein – damit zugleich auch eine theologische Dimension von Verantwortung. Der Imperativ der Wahrheitsfindung ging im Durcheinander postmoderner Spiele, im ethischen Relativismus verloren. Es sieht so aus, als hätte die gegenwärtige Version der Verantwortung von Intellektuellen sich selbst legitimiert. Sie hat jegliche Verantwortung „gegenüber“ jemandem oder etwas – gegenüber Gott, der Wirklichkeit oder etwa einer Stadt – eingebüßt und ist lediglich eine Verantwortung „für“ oder „wegen“ jemand/etwas: eine Verantwortung für die Gesellschaft, die Zukunft, wegen des Irak-Krieges, wegen der hungernden Kinder in Afrika etc. Das ist aber eine Verantwortung, die sich im Grunde niemandem zu verantworten hat.

Heißt es dann nicht, dass die Verantwortung von Intellektuellen nur Rhetorik ist, die mit erhabenen Parolen Machtstreben maskiert? Bedeutet doch „Übernahme der Verantwortung“ für die Gesellschaft in diesem Sinne, dass man sich selbst zum Schiedsrichter ernennt, einer, der den Wert gesellschaftlicher Werte und deren Hierarchie festlegt. Dabei denkt man unumgänglich an Soziologen, wie etwa Bourdieu, Gouldner u.a., die Intellektuelle als eine „neue Klasse“

darstellen, die gegen andere soziale Gruppen um die Macht in der Gesellschaft kämpft und die bestrebt ist, mit ihren Narrationen „eine symbolische Macht“ zu ergreifen, d.h., die Macht, die Wirklichkeit zu konstruieren und zu deuten und eine solche hierarchische Ordnung von Wertvorstellungen festzulegen, in der die von ihnen getragenen und verkörperten Werte (Intellekt, Bildung, Kreativität) die Oberhand gewinnen und anderen Werten gegenüber (z.B. Geld, körperliche Kraft, militärische Macht) als höher eingestuft werden³.

Vielleicht könnte dann auch der berühmte Satz des Platon als Ausdruck von Machtbestrebungen der Intellektuellen aufgefasst werden?

„Wenn die Philosophen in den Polis nicht die Herrschaft übernehmen oder wenn diejenigen, die heute Könige und Herrscher genannt werden, nicht anfangen, authentisch und ausreichend zu philosophieren, [...] dann werden sowohl die Polis als auch das Menschengeschlecht keine Ruhe haben vor dem Bösen.“ (*Rep.* 473c-e)

Einer solchen Lesart Platons zufolge versuchen die Intellektuellen, die soziale Wirklichkeit so umzugestalten, dass sie selbst darin eine dominierende Stellung einnehmen können. Vielleicht ist hier der Grund dafür zu suchen, warum die Intellektuellen ihren jetzigen Bedeutungsverlust – einst Propheten der Sajūdis-Zeit, nun Randfiguren der Gesellschaft – so schmerzhaft empfinden? Vielleicht wurden die Intellektuellen aber von der symbolischen Machtverteilung in der Gesellschaft einfach weggedrängt, als die kulturell-soziale Nische der „Intelligenzler“ zerfiel, und damit die gesamte Hierarchie von Wertvorstellungen, die eine privilegierte Stellung der Intellektuellen als Klasse legitimiert hatte? Dann ließen sich die jüngsten Entwicklungen als ein Wandel in der Zusammensetzung von Eliten deuten, in dessen Folge die Intellektuellen durch Vertreter der Geschäftswelt oder des Nachrichten- und Unterhaltungssektors des Rechts beraubt wurden, alleine zu definieren, was wertvoll, begehrens- und erstrebenswert ist.

³ Gečienė, S. 2-9

Gewiss ist die Situation nicht so klar und nicht so eindeutig, wie sie nach obigen Ausführungen erscheinen mag. Auch die letztgenannte Diagnose, in der die Niederlage der Intellektuellen im Kampf um ihre soziale Machtstellung konstatiert wurde, stammt aus der Feder von Intellektuellen. Schon diese Tatsache zeigt, dass sie ihre Positionen nicht ohne Weiteres abzutreten gedenken. Die Intellektuellen haben noch so manche Trumpfkarten in der Hinterhand, beispielsweise den Begriff „Wissengesellschaft“, durch den das Wissen – der Intellekt – in den Mittelpunkt des Wirtschaftsbereichs, also, den der modernen Zivilisation, zurückkehrt. Jemand mag die Idee der Europäischen Union als Beweis für einen keineswegs reduzierten Einfluss von Intellektuellen nennen – ein großartiges Ergebnis, das Intellektuelle mit ihren Anstrengungen und spekulativen Konstruktionen zu erreichen vermochten... (Von Europa sollte man jetzt eigentlich besonders vorsichtig reden – die jüngsten Entwicklungen, die gegen Brüssel gerichteten Referenden in Frankreich und in den Niederlanden haben eine Diskrepanz zwischen den so genannten „Menschen“, der primären politischen Realität, und den Projektionen der Intellektuellen gezeigt).

Wie es auch immer um die „Wissengesellschaft“ und um andere dialektische Tricks von Intellektuellen bestellt sein sollte, so ist doch offensichtlich: Wenn das „Wissen“ oder der „Intellekt“ wieder in den Mittelpunkt des Zivilisationsprozesses rückt, dann in einer anderen Form, die mit dem altmodischen Begriff der Verantwortung von Intellektuellen nur wenig Gemeinsames hat. Das, was im Kurs steigt, ist technologischer Intellekt und technokratisches Denken, nicht aber jene Variante kreativen Wirkens, das sich auf das Gute und Schöne stützt – indem es aus diesen beiden Quellen schöpft, oszilliert es zwischen Ästhetik und Moral. Der immer mehr gefragte technologische Intellekt ist kaum in der Lage, etwas über das menschliche Dasein, über die menschliche Wahrheit und die Gesellschaft im Ganzen auszusagen.

Mag jemand mit Karl Popper sagen, dass das nicht weiter schlimm ist: Vielleicht bleiben uns dadurch zumindest die Bemühungen erspart, die menschliche Realität intellektuell zu konstruieren.

ieren und Utopien zu schaffen. Nach dem Rückzug von Intellektuellen werden wir in der Politik und im gesellschaftlichen Leben wohl um Visionen gebracht werden, zugleich bleiben uns aber gefährliche und fragwürdige Visionäre und gefährliche Träumer erspart.

V

Dennoch möchte ich mich erneut auf Platon berufen, auf seinen bekannten Satz von der Notwendigkeit, dass Philosophen (anders gesagt, Intellektuelle) Herrschaft ausüben müssen. Es ist nämlich möglich, diesen Satz auch anders auszulegen, ich würde ihn ebenfalls anders interpretieren. Ich glaube, mit dieser Äußerung, wie mit seinen politischen Schriften überhaupt, versuchte Platon die Wahrheitssuche mit politischem Engagement und das Problem des Menschenseins in der Gesellschaft mit der Frage nach der Menschenatur und der Wahrheit über den Menschen in Verbindung zu bringen. Das Regieren von Philosophen (oder das Philosophieren von Königen) bedeutet vor allem, dass die Form der Gesellschaft, der politischen Ordnung einer Menschengemeinschaft durch die Wahrheit über den Menschen bestimmt werden muss; die menschliche Natur und die Suche nach einer tieferen und genaueren Wahrheit sollen zur Norm der politischen Realität werden. Platon zufolge sind jene Staaten glücklich, deren Herrscher philosophieren, also, nach Wahrheit über den Menschen, über seinen Platz in der Welt und in der Gesellschaft und über den Staat selbst suchen, dazu unternehmen sie den Versuch, die existierende politische Gesellschaftsordnung im Hinblick auf die philosophischen Erkenntnisse umzugestalten. Mit anderen Worten, Platon verbindet Politik und Philosophie, die Wahrheit des Menschen und die gesellschaftliche Struktur. Seit Platon ist eine politische Ordnung nicht mehr allein durch brutale Macht legitimiert, sondern durch Forderungen nach Wahrheit und Moral. Platon verknüpfte einst Wahrheit und Politik, und wir haben im Fahrwasser dieser Verknüpfung noch bis vor kurzem gelebt.

Bei solcher Lesart des Platon wurden nun "Wahrheit" und "Politik" einfach entkoppelt und die vor 2400 Jahren geschaffene Gleichung "dekonstruiert". Die Suche nach Wahrheit, ja der Intellekt überhaupt, haben ihre Hegemonie über die menschliche Realität eingebüßt.

In Litauen sind Intellektuelle aus dem Prozess der Wertebildung der Gesellschaft weitgehend eliminiert, darüber hinaus werden die Spielregeln durch eine andere Logik – die des Marktes, des Unternehmertums, des Konsums – diktiert. Das ist nicht weiter schlimm für den Bereich der Wirtschaft. Wenn jedoch der Wirtschaftspragmatismus geradezu zu einem Paradigma der gesellschaftlichen Ordnung, wenn er Staatspolitik wird, dann besteht Grund zur Besorgnis. Denn die Wirtschaft kann nicht einmal ihre eigenen Ziele reflektieren, ganz zu schweigen von dem, was das Allgemeinwohl erfordert. Platon hat einst die Machtlogik – die Logik des Rechtes des Stärkeren – durch die Suche nach einer gerechteren politischen Gesellschaftsordnung ersetzen wollen. In diesem Prozess gab es zwar auch Regressionen, Abweichungen und Sackgassen, aber das war und blieb das intellektuelle Fundament der europäischen Politik.

Heutzutage, wo dieser Aspekt der „Wahrheit“ durch Wirtschafts- und Machtinteressen ersetzt ist, fangen blinde und nicht reflektierende Kräfte wieder an, die Politik zu dominieren. Ihre Wirkung kommt sowohl in der abnehmenden Souveränität politischer Entscheidungen zum Vorschein, wenn an Stelle der Mechanismen freier Selbstbestimmung der Bürger die Wahlen als ein Geschäftsplan traten, als auch in der sich dynamisch und unaufhaltsam entwickelnden Wirtschaft, die mittlerweile alle Bereiche durchdringt, als auch in Verwirtschlichungs- und Instrumentalisierungsprozessen anderer Lebensbereiche.

Handelt es sich dabei wirklich um harmlose Prozesse? Dürfen wir uns auf den blinden Selbstlauf politisch-ökonomischer Kräfte verlassen, die jeglicher Weitsicht und Reflexion entbehren? Bringt die Rückkehr zu einer *Realpolitik* im brutalen Sinne dieses Wortes wirklich keine Gefahren mit sich? Wer wird nun, nach dem

Autoritätsverlust von Intellektuellen, die Kompetenz besitzen, zu sagen, dass Umkehr nötig sei, dass der eingeschlagene Weg der falsche ist?⁴

VI

Gerade an dieser Stelle sollte man sich an Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* erinnern. In diesem während des I. Weltkrieges entstandenen Werk verteidigte der Schriftsteller, wie Sie wissen, eine soziale Realität, in der der Intellektuelle weder ein Politiker noch überhaupt für Politik verantwortlich ist (obwohl sich der Autor der Zweideutigkeit einer solchen konservativen Haltung durchaus bewusst war)⁵. Später, nach dem Untergang der Weimarer Republik, änderte Thomas Mann seine Haltung und behauptete nun das Gegenteil – er verurteilte geradezu eine solche Absichtsposition des Intellektuellen, wie die in den *Betrachtungen*

4 Oder, um auf die Frage der EU wieder zu sprechen zu kommen, vielleicht besteht ihr Problem nicht in der Dominanz von Intellektuellen, sondern umgekehrt – im Mangel an intellektueller Suche und intellektueller Kritik? Das Dogmatische im Wesen der heutigen EU-Architekten hat nichts mit freier und offener intellektueller Tätigkeit, mit Suche nach Wahrheit über den Menschen und über die Gesellschaft zu tun. Und das Axiom einer „offenen Gesellschaft“, als man etwa dem katholischen Polen Gesetze über die Abtreibung aufzuzwingen suchte, die in den Niederlanden beschlossen und in Brüssel gebilligt worden waren, dieses Axiom gleicht einer blinden, dogmatischen Intellektuellenutopie viel mehr, als alles, was einst Platon geschaffen hatte.

5 Eine gebührende Auffassung seiner Einstellung wird verhindert durch eine höchst eigenartige Handhabung von Begriffen. Seine Stellungnahme zu dieser Frage wird oft falsch verstanden – das, was er vorschlägt, ist keinesfalls eine Nichteinmischung von Intellektuellen in die Politik, sondern eine solche sozial-politische Ordnung, wo „Politik“, die als „Demokratie“ aufgefasst wird, nicht existiert, ihre Antithese ist „Staat“ und „Kultur“ (vgl.).

empfohlene apolitische Haltung, – eben daran sei die Demokratie gescheitert.

Die *Betrachtungen* sind aber für unser Thema interessanter aus zweierlei Gründen: Vor allem, weil sie einen Hinweis auf eine mögliche Haltung des Intellektuellen der Gesellschaft gegenüber enthalten, wenn dieses Thema auch nicht weiter entfaltet wird. Gerade in der Betrachtung des neunzehnten Jahrhunderts, als dessen Kind sich Thomas Mann sah und dessen Hinterlassenschaft er in sich trug, stellte er Überlegungen an über sein Weltgefühl.

Durch die Analyse weltanschaulicher Tendenzen gelangte Thomas Mann fast zur Einsicht in das Wesen der Genese des Totalitarismus: „Nietzsche nämlich, der den Charakter der Epoche am schärfsten kritisiert hat, verkörperte in gewissem Sinn eine Kulmination dieser Tendenzen [des 19. Jhs.]: Die Selbstverleugnung des Geistes zugunsten des Lebens, des „starken“ und namentlich „schönen“ Lebens, das ist unzweifelhaft eine äußerste und letzte Losmachung von der „Dominanz der Ideale“, eine schon nicht mehr fatalistische, sondern begeisterte, erotisch berauschte Unterwerfung unter die „Macht“... (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, S. 25). Aus einer solch zugespitzten Erfahrung des 19. Jh. ergeben sich zwei Möglichkeiten für eine weitere Entwicklung. Eine von ihnen ist Ironie – das ist auch die Haltung des Autors. Die zweite Entwicklungsmöglichkeit trägt aber einen völlig anderen Charakter: Es ist „jener Ruchlosigkeits- und Renaissance-Ästhetizismus, jener hysterische Macht-, Schönheits- und Lebenskult“ (*Ebenda*).

Thomas Mann sieht in diesem Gedanken keine politischen Implikationen. Aber heute kann man erkennen, dass auf diese derart zugespitzte Erfahrung des 19. Jh. jene Erfahrungsform zurückgeht, jener sich selbst ernst nehmende „hysterische Macht-, Schönheits- und Lebenskult“, der seinen politischen Ausdruck schließlich in der nationalsozialistischen Ideologie fand.

Thomas Mann war nahe daran, zu einer prophetischen Einsicht in die Genese der politischen Ästhetik des Totalitarismus zu gelangen. Er hat aber diese Dinge nicht endgültig miteinander in

Verbindung gesetzt⁶. Zwar werden die Möglichkeiten einer intellektuellen Genese des Totalitarismus angedeutet, aber als solche nicht erkannt.

VII

In diesen nicht erkannten Ansätzen wird aber auch der Hinweis auf eine wesentlich interessantere und ergiebigere Haltung sichtbar: Der Intellektuelle als Spiegel der Gesellschaft. In der Ikonographie des Mittelalters und des Barock war der Spiegel ein Symbol von Selbsterkenntnis und Weisheit. Die primäre Pflicht eines Intellektuellen besteht gerade darin, dass er Werkzeug der Selbsterkenntnis der Gesellschaft wird, indem er Überlegungen über deren Prozesse anstellt und deren Gedanken und Vorstellungen reflektiert, mutig Mängel und Missverhältnisse benennt, die das gemeinsam Gute bedrohen, und bereits in Ansätzen Entwicklungstrends diagnostiziert, die drohen, sich im gesellschaftlichen Organismus zu gefährlichen Tumoren zu entwickeln oder die die politische Ordnung der Gesellschaft bedrohen.

Aber etwas abstrahlen kann man nur dann, wenn man dem zu Reflektierenden gegenüber Verpflichtungen übernimmt. Verpflichtungen gegenüber einem Gemeinwesen oder Gott und das Engagement zur Wahrheit sind notwendig, damit das geschilderte Bild genau ist, nicht selbstsüchtig oder willkürlich verzerrt. Litauen benötigt heute mehr denn je einen solchen Spiegel. Aber solange die Intellektuellen nicht zur Einsicht gelangen, dass ihre Verantwortung in erster Linie Pflicht ist, und kein Privileg, solange sich die moralische Einstellung selbst nicht ändert und sich kein Pflichtbewusstsein herauskristallisiert, dazu die Einsicht, dass es sich bei der Wiederherstellung des sittlichen Gewebes der Gesellschaft um eine überaus ernste Angelegenheit handelt, die Anstrengungen und Selbstaufop-

⁶ Es ist bemerkenswert, dass eine Studie über die Verführbarkeit der Künstlerseele im Roman „Doktor Faustus“ eine ähnliche Version im Bereich des literarischen Schaffens bietet.

ferung voraussetzt, die sowohl Zynismus als auch jeglicher Verantwortung entbehrende postmoderne akademische Spiele *efflorescence* ausschließt. Solange sich die Akademie nicht der politischen Realität öffnet und sich um sie nicht zu sorgen beginnt – so lange wird dieser Spiegel in Litauen ein Zerrbild liefern und zersprungen bleiben, wie es heute der Fall ist.

Gehalten am 14. Juli 2005

Übersetzung von Irena Tumavičiūtė

Mitarbeit: Klaus Berthel

Mantas Adomėnas, geboren 1972, 1996 beendete er das Studium der Klassischen Philologie an der Universität Vilnius; 2001 erreichte er den Doktorgrad an der Universität Cambridge. Mantas Adomėnas veröffentlichte Bücher und Artikel zur klassischen Philosophie und aktuellen Fragen des gesellschaftlichen Lebens. Derzeit Lehrtätigkeit an der Vilniuser Universität und Tätigkeit am „Institut für Zivilgesellschaft“ in Vilnius.