



© RIMANTĖ ČERNIAUSKAITĖ

DR. MANTAS ADOMĖNAS

Gimė 1972 m. Vilniuje. 1996 m. baigė klasikinę filologiją Vilniaus universitete, 2001 m. apsigynė filosofijos daktaro disertaciją Kembridžo universitete. Paskelbė knygų ir straipsnių klasikinės filosofijos ir aktualiais visuomenės gyvenimo klausimais. Dirba „Pilietinės visuomenės institute“, dėsto Vilniaus universitete.

Suskilęs veidrodis, arba apie intelektualų atsakomybę

— MANTAS ADOMĖNAS

Veidrodžiai turėtų truputį daugiau parefleksuoti,
prieš sviesdami atgal atspindį.

Jean Cocteau

I

Jau nekalbant apie tai, kad kalbėti apie intelektualus apskritai ir pasakyti ką nors įtikinama yra itin sunku – ir todėl, kad intelektualai linkę kratytis bet kokios apibendrinančios kategorijos, į kurią juos būtų galima įsprausti, apriboti ir taip savotiškai „įpareigoti“, ir dėl to „dvasios ir jos santykio su žmonijos problema nevieningumo bei prieštaravimų“, kurį savo esė „Menininkas ir visuomenė“ aptaria Thomas Mannas, kalbėdamas, jog „nėra gilesnio svetimumo, nėra jokio labiau paniekos ir neapykantos kupino abipusio *Ablehnung*, negu tas, kuris vyrauja tarp skirtingų dvasios pavidalų ir dvasinių *Willensmeinungen* atstovų“ (S. 539), – dar ir todėl, kad kratytis apibendrinančių kategorijų skatina pats intelektualinės veiklos pobūdis.

Mat intelektualas, kaip niekas kitas, perdėm rūpinasi tokiais klausimais, kaip antai: „Kas yra intelektualas?“, „Koks jo vaidmuo ar pašaukimas?“ bei „Koks intelektualo santykis su visuomene, politika, morale?“. Ir intelektualui, kaip niekam kitam, rūpi pateikti *savo*, originalų bei autentišką atsakymą į šiuos klausimus –

atsakymą, kuriam svetimi sprendimai ir kitų interpretacijos negalioja pagal apibrėžimą. Taigi, jau nekalbant apie šiuos sunkumus, man tekęs uždavinys – aptarti intelektualų atsakomybę – ypač sudėtingas dar ir todėl, kad nelabai aišku, apie kokią atsakomybę čia kalbama, ir kas turima omeny, kalbant apie „intelektualų atsakomybę“.

Nuo pastarojo keblumo, ko gero, ir reikėtų pradėti šitą svarstymą, jeigu norėtume viską tvarkingai išsiaiškinti. Tačiau norėčiau atsitraukti vieną žingsnelį atgal ir paklausti, o kodėl mums apskritai rūpi arba turėtų rūpėti klausimas apie intelektualų atsakomybę?

Akivaizdus ir teisingas atsakymas yra tas, kad intelektualų atsakomybė ir intelektualų savimonė, anksčiau buvusi savaimė suprantama ir neproblemiška, šiandienos Lietuvoje – turbūt ir visame šiandienos pasaulyje – išgyvena krizę. Intelektualai jaučiasi netekę jiems priderančio vaidmens. Ar būtų skundžiamasi dėl „intelektualų marginalizacijos“, ar dėl sumenkusio „menininko statuso“, kalbama apie vieną – kad intelektualai neteko tos vietos, kuri, kaip jie mano, jiems pridera normalioje visuomenėje.

II

Tačiau kas ta normali visuomenė, ir koks vaidmuo intelektualams joje pridera? Iš Lietuvos perspektyvos žvelgiant, matyti trys kaskart vis tolesni istoriniai-sociologiniai horizontai. Visų pirma tą normalią intelektualų vietą visuomenėje įkūnijo Sąjūdžio, „aksominių revoliucijų“ laikai, kai intelektualų žodis uždegdavo mases jei ne šturmuoti barikadų, tai bent audringai ploti mitinguose. Juk, kaip mums skubama priminti, prieš penkiolika metų paskelbta Lietuvos nepriklausomybė buvo pirmiausia intelektualų veiklos rezultatas, ir 1988 metų birželio 3 dieną susikūrusios Lietuvos Persitvarkymo Sąjūdžio Tarybos daugumą sudarė būtent intelektualai – ne tik Sovietų sistemos marginalai kaip muzikologas Vytautas Landsbergis ar filosofas Vytautas Radžvilas, bet ir totalitarinės santvarkos kooptuotos figūros, kaip poetas Justinas Marcinkevičius, rašytojas

Vytautas Petkevičius bei režisierius Arūnas Žebriūnas.¹ Būtent šios proto bei meno žmonių vedamos tautos santarvės vaizdinys ir yra pats artimiausias bei naujausias mūsų intelektualų „aukso amžiaus“ paveikslas. Tačiau įsižiūrėjus nesunku pastebėti, kad šis paveikslas keistai pratęsia Sovietų laikų visuomeninę ikonografiją, kur jau „tarybinė inteligentija“ – ir savo kūrybiniu-moksliniu, ir partiniu pavidalais – buvo monolitiškos liaudies vadovė kelyje į šviesų komunizmo rytojų. Mainais už lojalumą tarybinės inteligentijos atstovai igydamo statusą ir privilegijas, kurių jų menamo rūpesčio objektai, vadinamosios „liaudies“ atstovai, galėdavo tik pavydėti. Su nostalgija šiandieniai kultūros kūrėjai prisimena ir sovietinę kultūros finansavimo politiką, kai valstybės subsidijos liedavosi nesibaigiančiomis versmėmis, o priėjimą prie jų varžydavo tik vienas reikalavimas – ištikimybė Partijos priesakams. Galiausiai, trečias ir paskutinis horizontas – tai prieškarinio Lietuvos Respublika, kur inteligentijos, proto žmonių prestižas ir moralinis autoritetas buvo nepalyginti didesnis, negu toje visuomenėje, kurią dabar aplinkui besidairydami matome. Visus tris istorinius horizontus vienija tai, kad intelektualai ten iškyla kaip „tautos sąžinė“, kaip tam tikra atsakomybės instancija, kaip asmenys, kurie mainais už socialines privilegijas ir moralinio autoriteto poziciją neša visuomenės atsakomybės našą.

Kita vertus, Nepriklausomybės paskelbimu prasidėjusi epocha iškyla kaip netekties metas, kai intelektualai ne tik netenka savo privilegijų bei prestižo, bet ir visuomenė liaujasi įsiklausiusi į jų balsą;

1 Čia pateikiu ne Sąjūdžio veiklos sociologinę-politinę analizę – pastarajai kaip tik būtų svarbu pabrėžti, kad: (a) tik visuomenėje autoritetą turintys, taigi, tam tikra prasme „inkultūruoti“ ar „įsisteminti“ žmonės galėjo turėti jai poveikio (vs. Lietuvos laisvės lyga, pvz., kuri jokio poveikio neturėjo); (b) Sąjūdis įtraukė įvairiausias žmones ir kažin kaip privertė juos darbuotis nepriklausomybės labui (plg. Ozolą, kuris prieš tai bandė kurti geresnę lietuviško sovietinio socializmo versiją); (c) dėl sovietinės visuomenės santykio su autoritetu ypatybių, kultūra pakeitė politiką, tačiau paskui pati ja neišvengiamai virto. Tai, apie ką čia kalbama, – retrospektyvus ir neišvengiamai netikslus jo vaizdas.

kai jie, trumpai tariant, nustoja būti visuomenės „protas, garbė ir sąžinė“. O pagrindinės prie tos netekties prisidėjusios pikto jėgos yra dvi: laisvoji rinka ir politika. Pirmoji nustūmė intelektualą į ekonominio lauko paraštę; Sovietų laikais buvęs pasiturinčiu žmogumi, jis atsiduria vos viena pakopa aukščiau už skurdo klasę. Nėgana to, laisvoji rinka verčia intelektualą neoriai „parsidavinėti“, rūpintis savo veiklos produkto perkamumu ir taikyti jį prie rinkos poreikių ar bent jau rūpintis finansavimo šaltiniais. Antroji jėga, politika, atėmė iš intelektualo autoritetą: tautos dėmesio centre atsidūrė politikai, o tautos likimą lemia nebe intelektualų apmąstymai ar išjaustos įžvalgos, bet politinio lauko persistumdymai ir machinacijos. Ekonominio ir socialinio statuso žlugimą savo ruožtu lydi prestižo krizė; ji atsispindi tiek sociologinių apklausų lentelėse, tiek vis mažesniuose laisvasias profesijas pasirenkančių studentų skaičiuose.

Tai – nostalgiskas vaizdas, resentimentu atmiešta perspektyva intelektualo, gedinčio kadaise turėto prestižo ir (galbūt menamos) įtakos. Ją pateikiau greičiau kaip iliustraciją, išryškinančią dabartinės intelektualų savivokos krizės kontūrus. Būtent ji paviršiu iškelia klausimą apie deramą intelektualo vietą visuomenėje – taigi ir apie intelektualo atsakomybę.

III

Pirmiausia dera pastebėti, kad „atsakomybė“ – santykinė sąvoka. Tai reiškia, kad „atsakomybės“ kaip tokios nėra, yra tik atsakomybė už kažką ir atsakomybė prieš kažką. Už ką intelektualai turėtų ar norėtų būti atsakingi, daugmaž aišku: už miestą, viešąją erdvę, visuomenę. Būtent tokią atsakomybę Thomas Mannas ir neigia savo ankstyvame veikale *Nepolitinio žmogaus apmąstymai*, kurį cituotoji vėlyva esė, „Menininkas ir visuomenė“, įvardija kaip konservatyvų ar net reakcingą rašinį. Tačiau apie tai vėliau.

Išties problemiškas yra kitas atsakomybės sandas – „prieš ką“ (arba „kam“) intelektualai už savo veiklą, už savo rūpestį miestu ar visuomene yra atsakingi. Du galimus atsakymus išsako Platono Sok-

ratas, kurio figūroje pirmąkart aktualizuojamas problemiškas intelektualo ir visuomenės santykis.

Pirmasis intelektualo atsakomybės pavidalas – atsakomybė prieš Dievą. Pirmajame Platono veikale, *Sokrato apologijoje*, Sokratas šitaip ginasi nuo kaltinimų, jam mestų dėl jo intelektualinės veiklos:

„Kad ir labai gerbiu jus ir lenkiuosi jums, Atėnų vyrai, tačiau Dievo daugiau, negu jūsų, paklausysiu; kol gyvas ir kol dar tebevalgaliu, aš nesiliausiu ieškojęs išminties ir jums įkalbinėjęs bei aiškinęs... Ir jeigu tarp jūsų rasis koks priešgina [...], tai aš neveikiai jį paleisiu ir nueisiu nuo jo, priešingai, aš jį kvosiu, klausinėsiu ir gaudysiu; ir jei pasirodys man stokojęs dorybės, nors sakytųsi nestokojąs, tai aš jam prikišiu, kad didžiausios vertės dalykus visų mažiausiai tebrangina, o menkniekius daugiau. Taip elgsiuosi su kiekvienu, kurį tik sutiksiu: su jaunesniu ir vyresniu, su svetimos šalies žmogumi ir su vietiniu, juo daugiau su vietiniais, kadangi esate man artimesni kilme. Mat Dievas liepia taip daryti, būkite tikri“ (*Apol.* 29d-30a)²

Kiek žemiau garsiam prilyginime Sokratas kalba apie save kaip apie gylį, „Dievo priskirtą miestui, kaip dideliame geros veislės žirgū, per savo dydį surambėjusiam ir dėl to reikalingam, kad koks gylys jį ragintų. Štai, rodos, ir mane Dievas yra skyręs tokį jūsų miestui, kad aš kasdien, nuo ryto ligi vakaro, įsirus pristodamas prie kiekvieno, be paliovos raginčiau, tikinčiau ir priekaištais neduočiau jums ramumo“ (*Apol.* 30e). Dar kitur Sokratas savąsias išminties paieškas įvardija tiesiog kaip „tarnystę Dievui“ (*theou latreian*, *Apol.* 23c). Dievas ištisai nurodomas kaip pagrindinis Sokrato veiklos šaltinis: lygiai kaip karys negali palikti posto, į kurį yra vado paskirtas, taip ir Sokratas jaustųsi nedorai pašielgęs „jeigu Dievui įsakius (*theou tattontos*), jog privalau gyventi filosofuodamas ir tyrinėdamas save patį bei kitus, dabar štai pabūgęs arba mirties, arba kokio kito dalyko, palikčiau rikiuotę“ (28e-29a).

Antrasis intelektualo atsakomybės pavidalas įpintas į sudėtingą Platono *Valstybės* įvaizdžių ir alegorijų sistemą. VII jos knygoje,

2 Čia ir toliau naudojamas šiek tiek modifikuotas Antano Smetonos vertimas.

Olos prilyginimo pabaigoje, aprašęs filosofo sielos kilimą iš šešėlinės Olos tikrovės į mąstomojo pasaulio spindesį, Sokratas imasi svarstyti pasekmes, plaukiančias iš šio prilyginimo.

Be abejo, – svarsto jis, – filosofams visų mieliausia būtų pasilikti Olos išorėje, leidžiant visą laiką mąstymui tepasiekiamame Pavidalų pasaulyje. Tačiau „valstybės steigėjų uždavinys“ – ne tik „priversti geriausiasias prigimtis pasiekti ... [filosofijos], išvysti Gėrį ir užkopti pakilimo keliu aukštyn“, bet ir priversti jas „vėl nužengti žemyn pas belaisvius“ Oloje ir „dalytis su jais vargais ir garbe, kad ir kokia ji būtų – geresnė ar prastesnė“ (519c-d). Taip bus steigiamajame „idealiame“ mieste – o dabar, esamuose miestuose, intelektualai visam laikui pasilieka Olos išorėje, „manydamiesi esą perkeldinti į Palaimintųjų Salas dar gyvi bebūdami“ ir nenori – pažodine prasme – „nusileisti“ iki politikos, iki pavojingų mėginimų išlaisvinti sukaustytus Olos belaisvius iš šešėlių – prietarų ir iliuzijų – vergijos (516e-517a, 519c).

Tačiau būsimajame mieste taip nebus – po įstatymų numatyto studijų laiko filosofai bus priversti grįžti žemyn, miesto reikalų tvarkyti. Sokratas kalba apie „prievertą“ (*anankasai* 519c9), čia pat susilaukdamas Glaukono papriekaištavimo: „Tai ar tuomet mes būsimė jiems, [filosofams], neteisingi, ir priversime juos gyventi blogiau, kai jiems įmanomas ir geresnis gyvenimas?“ (519d).

Sokrato atsakymas dvejobas. Visų pirma, nedera užmiršti, kad būsimąjį miesto „įstatymui rūpi *ne kurios vienos* iš mieste esančių klasių išskirtinė gerovė, bet jis ieško išmonės, kaip paskleisti gerovę po visą miestą, įtikinimu bei prievarta sutraukdamas piliečius dermėn ir pavesdamas vieniems su kitais dalytis nauda, kurią kiekviena klasė pajėgi bendram labai suteikti. [Įstatymas] pats ir padaro, kad tokie vyrai mieste rastųsi, – bet ne tam, kad leistų kiekvienam jų pasukti, kur patinka, o kad pats pasinaudotų jais miestui į daiktą susieti“ (519e-520a).

Antra, priversdami intelektualus grįžti į Olą, miesto steigėjai nepadarys jiems jokios neteisybės. Mat jeigu kuris iš jų ta prievarta skųstųsi, jam teisėtai būtų galima atsakyti, kad jie miestui skolingi už savo egzistenciją ir už auginimą, todėl intelektualams ir privalu

iš Olos paviršiaus vėl sugrįžti jos vidun, kitaip tariant, nusileisti į patį politikos sukurį ir imtis atsakomybės už miesto likimą (520a-d).

Taigi tokie du senovės intelektualo atsakomybės šaltiniai: viena vertus, atsakomybė kaip savotiška skola pagimdžiusiam ir užauginusiui miestui arba valstybei, antra vertus, atsakomybė kaip besąlygiška, absoliuti pareiga ir skola Absoliutui – skola Dievui. Trečias svarbus momentas šioje sampratoje – kad intelektualo pirminė pareiga skleidžiasi santykyje su tiesa. Būtent tiesos ieškojimu, įsipareigojimu tiesai, tiesos apie sergantį miestą skleidimu Sokratas vykdo savo atsakomybę prieš jį siuntusį Dievą (už kurią ir nubaudžiamas myriop).

IV

Dabar gi „skolos“ ir „pareigos“ sąmonę pakeitė savo nelygstamų „teisių“ supratimas; intelektualo pašaukimas neteko savo transcendentinio šaltinio – taigi, ir teologinio atsakomybės matmens; tiesos siekimo imperatyvas pamestas postmodernių žaidimų raizgalynėje ir reliatyvizme. Taigi šiuolaikinė intelektualo atsakomybės versija tarsi pati sau prisiimta, pati save įteisinti. Ji yra netekusi atsakomybės „prieš“ ką nors – prieš Dievą, tikrovę, ar miestą, – ir tėra atsakomybė „už“ arba „dėl“: atsakomybė už visuomenę, už ateitį, dėl karo Irake, dėl badaujančių Afrikos kūdikių ir taip toliau – tačiau tai atsakomybė, kuri pati neatsakinga niekam.

Ar tuomet intelektualų atsakomybė nėra vien tikrai retorika, tauriais šūkiiais dangstanti galios visuomenėje siekimą? Juk šia prasme „prisiimti atsakomybę“ už visuomenę reiškia vienašališkai paskirti save arbitru, nustatančiu visuomenės vertybių vertes ir jų hierarchiją. Čia nereikia užmiršti sociologų, kaip kad Bourdieu, Gouldner ir kitų, apibūdinančių intelektualus kaip „naująją klasę“, kuri su kitomis socialinėmis grupėmis kovoja dėl galios šiuolaikinėje visuomenėje, savo kuriamais naratyvais siekdama užgrobti „simbolinę galią“ – tai yra, galią konstruoti ir apibrėžti tikrovę, galią nustatyti tokią vertybinę hierarchiją, kurioje jų valdomos vertybės (intelektas, išsilavinimas, kūrybiškumas) būtų lemiamos ir aukštesnės kitų klasių

vertybių (pavyzdžiui, pinigų, fizinės jėgos ar karinės galios) atžvilgiu.³

Gal tuomet kaip intelektualų galios siekimo išraišką dera suprasti ir garsųjį Platono posakį:

“Jei filosofai neims karaliauti miestuose arba tie, kurie dabar vadinami karaliais ir valdovais, neims autentiškai ir pakankamai filosofuoti, [...] nuo blogio nebus atilsio nei miestams, nei žmonių giminei“ (*Rep.* 473c-e).

Pasak šitokio Platono skaitymo, intelektualai tiesiog bando perkurti socialinę tikrovę taip, kad užimtų joje dominuojančią poziciją. Gal būtent todėl toks skaudus dabartinis intelektualų nuopuolis – nuo Sąjūdžio laikų pranašų iki socialinių ir ekonominių marginalų? Galbūt intelektualai tiesiog tapo nustumti nuo simbolinės galios dalybų visuomenėje, kai subyrėjo „inteligentijos“ kultūrinė-socialinė niša ir visa inteligentijos, intelektualų kaip klasės privilegijuotą padėtį įteisinusi visuomenės vertybių hierarchija? Tuomet dabartinė raida – tai tiesiog elito sudėties kaita, kai teisę apibrėžti tai, kas vertinga, geidžiama ir prestižiška, iš intelektualų paveržė biznio ar pramogų verslo atstovai.

Be abejo, padėtis nėra tokia vienalytė ir taip vienprasmė išspręsta, kaip gali pasirodyti iš šios analizės. Juk ir pastaroji diagnozė, konstatuojanti intelektualų pralaimėjimą kovoje dėl socialinės galios, priklauso intelektualų plunksnai. Jau vien tai rodo, kad savo pozicijų taip lengvai užleisti jie nežada. Intelektualų rankovėje paslėpta dar daug visokių kortų – pavyzdžiui, kad ir „žinių visuomenės“ samprata, gražinanti žinias – intelektą – į patį ekonominės būties, taigi, ir šiuolaikinės civilizacijos centrą. Kaip nemenkstančios intelektualų įtakos įrodymą kai kas gal pateiks Europos Sąjungos konstitucijos projektą – grandiozinį intelektualų pastangų ir spekuliatyvių konstrukcijų vaisių... (Nors būtent apie pastarąjį dabar reikia kalbėti itin atsargiai – neseno meto įvykiai, Prancūzijos ir Nyderlandų referendumai, atskleidė vadinamųjų „žmonių“, pirminės politinės tikrovės neatitikimą intelektualų projekcijoms.)

³ Gečienė, p. 2-9.

Kad ir kaip ten būtų su „žinių visuomene“ ir kitais dialektiniais intelektualų triukais, aišku, kad jeigu „žinios“ ar „intelektas“ ir grįžta į civilizacinio proceso centrą, tai grįžta jau kitu pavidalu, kuris mažai bendro teturi su senamadiška intelektualų atsakomybe. Grįžta technologinis intelektas, technokratinis mąstymas, o ne ta kūrybinės veiklos atmaina, kuri remiasi gėriu ir grožiu, ir kuri, iš abiejų sėdamasi, osciliuoja tarp estetikos ir moralės. Grįžtantysis technologinis intelektas ne ką tegali pasakyti apie žmogiškąją tikrovę, apie žmogaus tiesą ir apie visuomenės sąrangą.

Gal kas drauge su Karlu Popperiu pasakytų, jog tai ne toks jau blogas dalykas: dabar bent jau išvengsime pastangų intelektualiai konstruoti žmogiškąją tikrovę ir kurti utopijas. Pasitraukus intelektualams, politikoje ir visuomenės gyvenime galbūt neteksime vizijų, bet taip pat neteksime ir vizionierių bei haliucinuotojų.

V

Vis dėlto čia aš norėčiau dar sykį grįžti prie Platono, prie jo garsiosios ištaros apie filosofų (kitaip tariant, intelektualų) karaliavimo būtinybę. Mat yra dar ir kitas Platono žodžių skaitymas, ir aš pats būčiau linkęs juos interpretuoti kiek kitaip. Man regis, šia replika, kaip ir visais savo politiniais raštais, Platonas mėgina tiesos ieškojimą susieti su politine veikla, o žmogaus būklės visuomenėje klausimą – su žmogaus prigimties, tiesos apie žmogų klausimu. Filosofų karaliavimas (arba karalių filosofavimas) pirmiausia reiškia, kad visuomenės, žmonių bendrijos politinės santvarkos pavidalą turi lemti tiesa apie žmogų. Žmogaus prigimtis, gilesnės ir tikslesnės tiesos apie žmogų paieškos turi tapti politinės tikrovės norma. Pasak Platono, laimingos tos valstybės, kurių karaliai filosofuoja, taigi, ieško tiesos apie žmogų, apie jo vietą pasaulyje ir visuomenėje, lygiai kaip ir apie pačią valstybę, bei bando pertvarkyti esamą politinę santvarką pagal filosofines įžvalgas. Kitaip tariant, Platonas susieja politiką ir filosofiją, žmogaus tiesą ir visuomenės sąrangą. Po Platono politinės santvarkos legitimacija tampa nebe brutali galia, o tiesos ir moralės reikalavimai. Platonas sukabina tiesą ir politiką, ir

to sukabinimo farvateryje dar visai neseniai mes gyvenome. Šitokio Platono skaitymo perspektyvoje „tiesa“ ir „politika“ dabar tapo tiesiog atkabintos, o prieš 2400 metų sukurta lygtis – išardyta ar „dekonstruota“. Tiesos ieškojimas ir intelektas neteko savo hegemonijos žmogiškajai tikrovei.

Lietuvoje intelektualai išstumti iš visuomenės kūrimo. Žaidimo taisyklės diktuoja kita – rinkos, verslo, vartojimo – logika. Tai nėra blogai ekonomikos srityje, tačiau kai ekonominis mąstymas tampa valstybės santvarkos ir politikos paradigma, pagrįstai kyla nerimas, nes ekonomika nepajėgi reflektuoti net savo pačios tikslų, jau nekalbant apie bendrojo gėrio sumetimus. Kitados Platonas galios logiką – stipresniojo teisės logiką – pakeitė teisingesnės politinės santvarkos paieškomis. Tai nebuvo procesas be regresijų, nukrypimų ir akligatvių. Vis dėlto tai buvo intelektualinis Europos politikos pamatas. Dabar „tiesos“ sumetimą pakeitus ekonomiais ir galios interesais, politikoje vėl ima dominuoti aklos, nereflektyvios jėgos. Jų veikimą mes jaučiame ir nykstant politinių procesų suverenumui, kai laisvo piliečių apsisprendimo mechanizmą pakeičia rinkimai kaip verslo planas, ir visa persmelkiančios nesulaikomos ekonominės plėtros dinamikoje, ir kitų gyvenimo sferų ekonomizavimo bei instrumentalizavimo procesuose.

Ar galime beatodairiškai pasitikėti akla, įžvalgos ir refleksijos netekusi politinių-ekonominių jėgų savieiga? Ar grįžimas į *Realpolitik* pačia brutaliausia prasme nėra toks jau nepavojingas? Netekus intelektualų įžvalgos autoriteto, kas pasakys, kad einama jau nebeteisingu keliu?⁴

4 Arba, grįžtant prie Europos Sąjungos klausimo, – gal jos problema yra ne intelektualų dominavimas, o atvirkščiai – per mažai intelektualinio ieškojimo, intelektualinės kritikos? Mat jos dabartinių kūrėjų dogmatizmas nieko su laisva ir atvira intelektualine veikla, su tiesos apie žmogų ir visuomenę ieškojimais neturi bendro, o „atviros visuomenės“ aksioma, kai katalikiškai Lenkijai buvo mėginami primesti Nyderlanduose sukurti ir Briuselio aprobuoti abortų įstatymai kur kas panašesnė į aklą dogmatiškų intelektualų utopiją, negu bet kas, ką Platonas kada sukūrė.

VI

Būtent šioje vietoje pravartu prisiminti Thomo Manno *Nepolitinio žmogaus apmąstymus (Betrachtungen)*. Kaip žinome, šiame I pasaulinio karo metų veikale Mannas gina tokią socialinę tikrovę, kur intelektualas nėra politikas ar už politiką atsakingas (nors Mannas ir suvokia tokios konservatyvios pastangos dviprasmiškumą).⁵ Vėliau Mannas radikaliai pakeis savo poziciją, po Weimaro žlugimo mesdamasis į priešingą pusę ir dėl demokratijos griūties kaltindamas tokią intelektualo laikyseną, kaip *Apmąstymuose* siūlomas apolitiškumas. Tačiau *Apmąstymai* šiuo atveju įdomesni dėl kitų sumetimų – visų pirma todėl, kad ten glūdi galimos intelektualo laikysenos visuomenės atžvilgiu užuomina, nors ji ir nėra išplėtotą. Būtent, aptardamas XIX amžių, kurio vaikas rašytojas jaučiasi esąs ir kurio paveldėjimą jis nešiojasi, apmąstydamas jo jauseną ir pasaulėžiūros tendencijas, Thomas Mannas prieina labai arti prie įžvalgos į totalitarizmo genezę: „Nietzsche, kuris šios epochos charakterį pavaizdavo pačiu aštriausiu kritiniu būdu, tam tikra prasme žymėjo [XIX a.] kulminaciją: intelekto savęs paneigimą gyvenimo labui, „stipraus“ ir ypač „gražaus“ gyvenimo labui. Tai neabejotinai yra pats kraštutinis ir galutinis pabėgimas nuo „idealų dominavimo“, atsivadavimas „galiai“, kuris dabar jau nebebuvo fatalistiškas, bet entuziastiškas, erotiškai apsvaigęs...“ (NŽA, 13). Iš tokios užaštrintos XIX amžiaus patirties plaukia dvi tolesnės raidos galimybės. Viena yra ironija – tai ir paties Manno laikysena. Tačiau kita raidos galimybė yra visiškai kitokia: tai „negailėstingas Renesanso estetizmas, isteriškas galios, grožio ir gyvenimo kultas“ (*ibid.*).

Mannas neįžvelgia šios minties politinių implikacijų. Tačiau dabar matyti, kad būtent iš tokios XIX amžiaus patirties užaštrinimo

5 Pirmiausia jo pozicijos tinkamą supratimą trukdo terminai, vartojami labai savitai. Labai dažnai jo pozicija čia suprantama neteisingai – tai, ką jis siūlo, yra ne intelektualų nesikišimas į politiką, bet tokia socialinė-politinė tvarka kur „politika“, suvokiama kaip „demokratija“, neegzistuoja – jos antitezė yra „valstybė“ ir „kultūra“ (plg.).

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