

Javni interes med razmejitveno in bojno črto

ROK SVETLIČ

Kar upravičuje zanimanje za pojem javnega (in zasebnega) interesa je že okoliščina, da je predmet živahnih polemik. To je pravzaprav vstopni pogoj, da si nek pojem zasluži filozofsko zanimanje. Od Protagorovih Antilogij dalje vemo, da so fenomeni zaznamovani z notranjo napetostjo med dvema poloma, ki sta si zoperstavljeni. Sofist mora le razstaviti celoto na dva dela in uporabiti tistega, ki mu gre na roko. V nadaljnjih vrsticah bomo zagovarjali, da je javni interes (tako kot zasebni) nekaj nesamo-stojnega, je le eden od momentov celote demokratičnega sobivanja. Kljub temu zasledimo težnje, da bi ga, tako kot so učili sofisti, izolirali in naredili za udarno pest dovršitve metafizičnega projekta. Projekta, ki izhaja iz predstave, da sta posameznik in njegova zasebnost grehotna. Gre za spregled kartezijanskega obrata, za kontinuiteto srednjega veka v družbe 21. stoletja.

Med javnim in zasebnim je potegnjena razmejitvena črta, ki jo moramo razumeti in varovati. Paziti moramo le, če parafraziramo Huntingtonga, da razmejitvena črta ne postane bojna črta. Črta, na kateri začne boj za »dokončno rešitev«, ki se lahko vodi v imenu javnega ali zasebnega. V prvem primeru se ofenziva zgosti okoli zahteve po totalitarizaciji javnega, pri čemer se demonizira zasebno (zlasti lastnino). Druga krene v obratno smer in enači svobodo s totalitarizacijo zasebne pobude. Toda njuna sredina – lahko jo poimenujemo demokratična skupnost – potrebuje obe.

Nasprotna pola sta ireduktibilna momenta nekega pojava, brez njiju, kot bi dejal Hegel, ta ne more biti živ.

Zato je naloga filozofskega mišljenja dvojna. Po eni strani mora vzdržati v tej diaforni situaciji, v nikolidokončnosti dialektike med javnim in zasebnim. Za to mora biti dovolj močno, zmoči mora prenašati bit sveta. Po drugi strani pa je njegova naloga tudi bdenje nad bližničarji, ki hitijo najti »alternative« liberalni demokraciji. Preden se lotimo prikaza teh dveh stranpoti, pogledjmo, kdo sta igralca v igri razkola med javnim in zasebnim.

Bourgeois in citoyen

To sta stara znanca filozofije, ki sta sivila lase že filozofom 18. in 19. stoletja. Začne se s posameznikom, ki sprva (v 17. stoletju) še ni vedel, da je *bourgeois*. Novoveška konstitucija sobivanja je šla skozi popolno uničenje, ki jo prinese kriza resnice. Gre za zaton krščanske podobe sveta, skupaj s podedovano predstavo o naravni socialnosti človeka (*ho anthropos physei politikon zoon*). S Hobbe-

som se vse obrne na glavo. Človek ni več socialno bitje, je nekdo, ki se nemudoma zaplete v vojno vseh proti vsem. Nadalje, ni več prva skupnost, kot beremo v Aristotelovi *Politiki*, pač pa obratno, posameznik. In superiornost posameznika ni več le teleološka pač pa ontološka, saj je posameznik – kot sopogodbenu družbene pogodbe – njen stvaritelj. Sicer posameznik po sklenitvi pogodbe tudi sobiva, toda njegov odnos do drugih je sterilno negativen: edini cilj pogodbe je mir, ki naj bi bil le drugo ime za opustitev poseganja v sodržavljanje. Ko vidiš drugega, pojdi proč!

Novi vek se je začel klavrno. Človek je zlezal skozi šivankino uho kartezijanstva, postal je Prvi – *fundamentum inconcussum* –, toda postal je tudi čisto sam: tako kot subjekt (Descartes) kot sopogodbenu (Hobbes). Da ta podoba človeka ne more biti zadnja beseda o njem, je postalo jasno kaj kmalu. Prvi, ki je še povsem v okviru Hobbesovega miselnega okvira začel zapuščati ekstrem individualizma v politični filozofiji, je bil S. Pufendorf. V svojem delu *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* opozarja, »da mora biti (človek, op. a.), če želi biti varen, družaben (*sociable*); to pomeni, da se mora združiti z ljudmi, kot je sam, in se vesti do njih tako, da nimajo upravičenega razloga, da bi ga ranili, temveč da so, nasprotno, pripravljeni podpirati ga in skrbeti za njegove interese (*commoda*).« Človek je dolžan ne le bivati, pač pa tudi sobivati: izvrševati svojo eksistenco skozi drugega. Ko vidiš drugega, ne zbeži proč, pač pa mu pomagaj! Zdaj se prvič lahko *bourgeois* in *citoyen* – zasebnik in državljani – pogledata v oči.

Kar prinese nadaljnji razvoj politične filozofije bi lahko označili kot stopnjevanje pomena komponent sobivanja. Ena linija se razvija skozi kontraktualizem sam in doseže svoj vrh pri Rousseauju. Druga pa napade kontraktualizem frontalno in se eksplicitno vrne k romantični predstavi grške *polis*, skupaj s primatom skupnosti nad posameznikom. Poglavitni argument za prelom s kontraktualizmom je okoliščina, da ne more pojasniti državno organiziranega sobivanja skozi pojem individualne (samo)volje. Le-ta namreč ves čas potrebuje državni intervencionizem, da ne zaide v protislovja. Ta opazka je Heglova in leti na zadrege kapitalističnega gospodarstva zgodnjega 19. stoletja. Zato je edino možno – tako nadaljuje – pojasnjevanje sobivanja skozi pojem npravne substance kot zgodovinske upodobitve duha, ki presega posameznika. Toda substanca ne sme zadušiti posameznika, če naj bo primerna pojmu svobode. Z drugimi besedami, pri življenju mora ostati tisto, ob čemer npr. Marx stiska pesti: zasebnik in njegova zasebna lastnina.

Novi vek se je začel klavrno. Človek je zlezel skozi šivankino uho kartezijanstva, postal je Prvi – *fundamentum inconcussum* –, toda postal je tudi čisto sam: tako kot subjekt (Descartes) kot sopogodbenik (Hobbes). Da ta podoba človeka ne more biti zadnja beseda o njem, je postalo jasno kaj kmalu.

Tako sta se rodila *bourgeois* in *citoyen*. Prvi je nasledek kartezijanškega izhoda iz krize resnice, tj. ireduktibilno individualnega izkustva brezna nič, ki se izteče v aklamacijo: »*Cogito, ergo sum!*« Drugi se je pojavil skozi nujnost nadgradnje radikalnega individualizma, ki se konča z vračanjem k romantiki antičnega polisa. Kakšen je odnos med njima? No, dejstvo je, da sta (lahko) v konfliktu. Če skrbim zase, ne skrbim za druge (in obratno). Če je prva dolžnost preživetje skupnosti, potem posamezniku slabo kaže (in obratno). Antagonizem je nejasna situacija, ki se je metafizično šibko boji. Zato sta se oblikovali dve usmeritvi, ki verjameta, da se da konflikt rešiti tako, da enega utopimo v drugem. Razlika med njima je v tem, da eden pripiše *bourgeoisu* vlogo *bad guya*, drugi pa *citoyenu*. V temelju teh orientacij je vojna napoved, ki razmejitveno črto med javnim in zasebnim spremeni v bojno. Gre za, vulgarno rečeno, razkol med ekstremno levico in ekstremno desnico na ekonomskem področju, kot smo mu priča danes.

Masa brez grudic

Problem obeh projektov iskanja dokončne rešitve je, da sta tako *bourgeois* kot *citoyen* ena in ista oseba. Dve plati enega in istega človeka. Tega se Rousseau zaveda in s pojmovno akrobacijo izpelje potopitev posameznika v obči volji. Tako pravi v *Družbeni pogodbi*: »Ta združitev iz zasebnih oseb vseh pogodbenikov na mah naredi moralno in kolektivno telo, ki je sestavljeno iz toliko udov, kolikor glasov ima celotno združenje, združenju pa podeli njegovo enotnost, njegov skupni jaz, njegovo življenje in voljo.«

Marx uči drugače. Verjame – tako kot A. Avguštin – v mesijanski trenutek zgodovine, ko se univerzalnost in partikularnost – tj. dobro in zlo – absolutno ločita. To je trenutek, ko je treba le zamižati in kar se da močno usekati. Bič zgodovine bo enkrat za vselej odrezal nezdravo tkivo s telesa skupnosti. To je afirmirani posameznik, ki ga trenutno ščitijo buržoazne – danes rečemo človekove – pravice. »Človek se zaradi tega ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine. Dobil je svobodo lastnine. Ni se osvobodil sebičnosti obrti, dobil je svobodo obrti.« (K. Marx: *Prispevek k židovskemu vprašanju*) Da, prav človekove pravice so za Marxa zgoščen opis najgloblje patologije.

Sicer je vsako revolucijo spočel tisti, ki je stal na dnu prehrambne verige, ustrojene tako, kot je narekoval eksces posamičnosti (vladajočega razreda). Toda dokler se zgodovina še ni izčistila, se je nekaj lastnine – Hegel bi rekel: *obstoja* posameznika – našlo tudi na dnu družbe. In ta ostanek je skvaril vsako revolucijo in revolucionarja zmamil, da se je le presedel na prestol prejšnjega. Le proletarec – in tukaj stoji in pade Marxova soteriologija – nima nič. Prav ta nič pa je neskončno bogastvo, saj lahko postane vse. Proletarec je eksponent čiste univerzalnosti. Je nekdo, ki lahko naredi družbo zgolj *citoyenov*.¹

Marx verjame, da se da filozofirati s kladivom. Da se da pojmovne naloge reševati na silo, ob veri, da je zgodovina (ali Bog, saj je vseeno) na naši strani. Hegel posveti celotno poglavje Občanska družba v *Filozofiji pravice* zadregi, kako od partikularnega preiti do občega, saj mora partikularno ohraniti svojo (resda omejeno) pravico. Sicer se ujamemo v past prve negacije, ki je le prikrita afirmacija negiranega. Marx, nasprotno, stavi na uničenje. V tem je čisti srednjeveški kristjan: dobro mora poraziti zlo, partikularno mora pokončati ogenj in meč univerzalnega. Partikularno je grehotno in pika. Z njim ni mogoč noben kompromis.

Držati za roko nevidno roko

Obstaja tudi druga plat iskanja dokončne rešitve, pri kateri je *good guy* posameznik. V izhodišču je zavezana kartezijanskem individualizmu, ki naknadno vpelje razne koncepte, ki naj iz posamičnih interesov oblikujejo nekaj občega. Na področju politične filozofije je najbolj znan že omenjeni koncept družbene pogodbe. Družbena pogodba je miselni poskus, v katerem kot racionalno potrdimo odločitev za obče (za državo) v situaciji, ko je obče povsem odsotno (v vojni vseh proti vsem). To seveda ni realna pogodba, je v prvi vrsti ime za brezpogojno pravico posameznika do podelitve legitimnosti kakršnikoli oblasti. Obstaja pa še ena »prikazen«, nikjer viden toda povsod prisoten koncept prehajanja posamičnega v obče, Smithov nauk o *nevidni roki*. Gre za pojav, ko (na tržišču) vsak posameznik sledi izključno sebičnim interesom, pri čemer nastane nekaj nepričakanega: ne uničenje univerzalnega reda, pač pa njegova vzpostavitev.

¹ Tradicija inkarnacije odrešenika ni značilna le za krščanstvo, proletariati s svojim mesijanskim nabojem je dedič te miselnosti, ki se je zavlekla celo v 21. stoletje. Tako Badiou kot Žižek iščeta tistega, ki je čisti nič (pripoznanosti) in lahko postane vse: »obstajajo družbene skupine, ki zato, ker so brez determiniranega mesta v 'zasebnem' redu družbene hierarhije, neposredno zastopajo univerzalnost«. (S. Žižek: *Najprej kot tragedija, nato kot farsa*, Analecta, 2010)

Čeprav gre v obeh primerih za sledenje zasebnim koristim, se koncept nevidne roke vendarle razlikuje od koncepta družbene pogodbe. Pri (namišljenem) sklepanju družbene pogodbe je potrebno vpeljati obči horizont, razmišljanje o zdravilu (tj. o državi), ki naj reši eksces partikularnega. V resnici je država rojena že pred podpisovanjem pogodbe, kot »ponudba«, pod katero posamezniki podpišejo. Nevidna roka tega ne potrebuje. Slepemu samoljubju je le treba dati prosto pot, ostalo se uredi samo od sebe. Je zaupanje v »previdnost«, ki bo mojo sebičnost sprevračala v dobroto za vse. Gre za angleško podobo razsvetljenstva, ki pozna le hrepenenje in optimizem. Brez eksistencialne teže, tako značilne za »zaskrbljene« kontinentalce. Svet je dober! V njem je prostor zame! Moj interes in interes drugih nista v poziciji ali-ali. Ne, ko skrbim zase, skrbim neizogibno tudi za druge.

To je vzorec, preko katerega se da uzreti na izjemo širok spekter institucij sobivanja. Najbolj razvpita je v zadnjem času aplikacija te logike na (javno) šolstvo in zdravstvo. Praktični argumenti izpostavljajo ekonomsko *učinkovitost* privatnih sistemov v primerjavi z zasebnimi. Teoretski pa *svobodo*: vsak dogodek na tržišču je izraz neposredne demokracije. Logika javnega se naslanja na zasebno veljavnost politike (npr. glede javnega šolstva), ki ima edini vir legitimnosti na dan volitev. Pri zasebni logiki pa je na čisto vsak dogodek podpisana legitimnost pristanka vseh udeleženi. To pomeni, da bo, denimo, javno zdravstvo in šolstvo točno tako, kakšnega ljudje hočejo. Zdi se rajsko: absolutna odsotnost prisile, čisto utelešenje svobode.

Vrnitev na začetek

V resnici nobena bližnjica ne uspe. Marxov poskus, da bi iz posameznikov zgnegli maso brez grudic, je v izhodišču obsojen na neuspeh. Je ujetnik bolezni prve negacije, ki z razglasitvijo posa-

meznika kot grehotnega tega v isti sapi tudi učvrsti. Če za dostop do sveta, v katerem bo izobilje in ne bo krivic, razglasiš uničenje afirmiranega posameznika, tedaj je vsak dan, ko Indije Koromandije še ni, napotilo za iskanje »izdajalca«, ki se je uničenju izmaknil. Kako izgleda ta spirala slabe neskončnosti v praksi, ilustrira morilska blaznost boljšeizma, ki se je začela z uničevanjem bele garde, nadaljevala preko buržoazije, prešla na kmete, in naposled zajemala v lastnih vrstah.

Ni neprepričljiva teza, da bi boljšeizem na začetku 40. let propadel, če ga ne bi napadel nacizem. Tako se je negativna legitimacijska zanka, tj. boj-zoper, obrnila navzven in boljšeizem se je rešil skozi pozo antifašizma. Kot borec zoper absolutno Zlo se skuša legitimirati kot Dobro še danes. Ogorčen kritik te argumentacije je P. Sloterdijk, ki duhovito pripominja: »Iznašli so višjo moralno matematiko, po kateri je moral za nedolžnega veljati tisti, ki je lahko dokazal, da je bil nekdo drug večji hudodelec od njega samega. Po zaslugi takih računov je Hitler za številne napredoval v rešitelja vesti.« (*Srd in čas*, Beletina, 2009) Kdor vse stavi na boj-zoper-X, tedaj X postane njegov odrešitelj. Nujno ga potrebuje in ga, če je potrebno, išče tudi z lučjo pri belem dnevu.

Če je prekletstvo izganjalcev *bourgeoisa* neizogibni neuspeh, imajo izganjalci *citoyena* prav nasprotno težavo: neizogibno uspejo. Na njihovi strani je najosnovnejša vitalnost človeka. Ne glede na razmere, ne glede na čas in prostor, se po trgovski logiki vselej izoblikuje – »nekaj«. Ljudje vedno nekaj potrebujejo ali celo zgolj hočejo. Tudi naslednji dan po Hirošimi je začela delovati nevidna roka, ko so preživeli začeli menjavati dobrine. Toda to je kramarska nevidna roka, ki lahko ureja le tisto, kar se v točki (komercialne) odločitve takrat razgrne. In tu je njen fenomenološki problem.

Pogost očitek je, da nevidna roka ne deluje; da zaide v destruktivnost glede interesov, ki so ji zaupani. O tem naj bi pričale go-

spodarske krize, ki zahtevajo ekonomski intervencionizem. Naš očitek logiki nevidne roke je drugačen in ohranja veljavo, tudi če bi predpostavili, da je trg idealen model alokacije interesov. Defekt tržne logike lahko opišemo s pomočjo teorije hermenevitičnega horizonta. Horizont je stanje razprtosti, stanje zmožnosti videti nekaj. Če se povzpne na neko vzpetino, denimo, se nam razpre horizont, ki nam omogoči dvoje. Po eni strani nekaj postane vidno, po drugi strani pa nekaj drugega izpade iz perspektive. Horizont je vselej omejen. Kar je izven obzorja, za ta pogled ne obstaja. Tržna logika spregleda, da se človekova odprtost do sveta giblje na dveh ravneh, ki ju začrta njegova sočasna partikularnost in univerzalnost. S tem smo začeli te vrstice. Ta razkol je položen v slehernika. To ni njegova napaka, to je človek. Ko denimo boljšeizem pošlje na oder zgodovine *citoyena*, povzroči, da človek svoj partikularni del občuti kot grehoten, tuj. Toda človek je tuj samemu sebi tudi z druge strani, tj. če za *good guya* razglasimo *bourgeoisa*. Vzemimo tale primer. V Sloveniji velika večina podpira javno zdravstvo in šolstvo, ki se financirata (večinoma) iz davščin. Zamislimo si, da bi bili na trgovskih policah na voljo poleg obdavčenih izdelkov še neobdavčeni, pol cenejši. Najbrž ni dileme, kaj bi se znašlo v košarici. Odločitev potrošnika v tem primeru je resnica nevidne roke. Tudi če je njeno delo brezhibno, je že v izhodišču zgrešena njena optika, saj izolira privativen pogled na svet. Argument v prid nevidni roki je demokratičnost: da omogoči razvoj tistega, kar ljudje hočejo. Vidimo, da je ravno to njen največji problem. Ne omogoči, da bi ljudje, če npr. hočejo javno šolstvo, tega imeli. Ne omogoči, da bi imeli opero, gledališče in drugo umetniško produkcijo. Ni se potrebno sklicevati na to, da bi tržna logika odpravila omiko Zahoda, institute z zasebno vrednostjo. Njen problem je, da ne zadosti svojim lastnim standardom: ne omogoči, da bi ljudje dosegli, kar hočejo. Kajti če človekov odnos do sebe in

Logika javnega se naslanja na zasebno veljavnost politike (npr. glede javnega šolstva), ki ima edini vir legitimnosti na dan volitev. Pri zasebni logiki pa je na čisto vsak dogodek podpisana legitimnost pristanka vseh udeleženi. To pomeni, da bo, denimo, javno zdravstvo in šolstvo točno tako, kakšnega ljudje hočejo. Zdi se rajsko: absolutna odsotnost prisile, čisto utelešenje svobode.

sveta preizprašamo v situaciji, ko nekdo stoji na blagajni in odpira denarnico, tedaj smo mu preprečili prosto izbiro. Torej tisto, na kar se tržna logika sklicuje.

Kako spraviti skupaj javni in zasebni interes, je vprašanje, ki ne bo nikoli rešeno dokončno. Tukaj smo kritizirali obe »dokončni rešitvi«. Dejstvo je, da demokratična skupnost potrebuje dve plati, tako *bourgeoisa* kot *citoyena*. In ob jasni hierarhiji: država misli, ekonomija kopiči. Zasebni interes je kraljestvo slabe neskončnosti in je lahko tako učinkovit le, ker je slep. Ker pozna le formulo $n + 1$ in njeno veriženje *ad infinitum*. Javno pa je kraljestvo orientacije in le tu obstaja »prav in narobe«, ki presega register »več ali manj«. In javni interes ni nekaj, kar bi stalo posamezniku naproti, nekakšen surovi *raison d'état*. Je kraj, kjer se potrdi njegova univerzalna plat.\\

2. člen (pomen izrazov)

Posamezni izrazi imajo po tem zakonu naslednji pomen:

- javni interes na področju kulture je interes za ustvarjanje, posredovanje in varovanje kulturnih dobrin na državni in lokalnih ravneh, ki se uresničuje z zagotavljanjem pogojev zanje (v nadaljnjem besedilu: javni interes za kulturo);
- nosilci javnega interesa so pristojni organi (Državni zbor Republike Slovenije, Vlada Republike Slovenije, ministrstva, organi lokalnih oblasti) in osebe javnega prava (javni skladi, javne agencije), na katere je z javnim pooblastilom preneseno izvajanje posameznih nalog. Nosilci javnega interesa izvajajo svoje naloge v sodelovanju s civilno družbo, ki jo predstavljajo nacionalni svet za kulturo in sveti lokalnih skupnosti, Kulturniška zbornica Slovenije in strokovne komisije ministra oziroma pristojnega organa lokalnih skupnosti;
- nacionalni oziroma lokalni program za kulturo je strateški dokument razvojnega načrtovanja države oziroma lokalne skupnosti, ki postavi cilje in prioritete kulturne politike;
- kulturna dobrina je kulturni proizvod ali storitev, ki je namenjena zadovoljevanju človekovih potreb na področju kulture;
- javna kulturna dobrina je tista kulturna dobrina, ki jo v javnem interesu zagotavlja država oziroma lokalna skupnost kot javno službo oziroma v