

Macphersonov Hobbes – je Leviathan res buržoazen?

Ena od pogosto ponavljanih splošnih modrosti o Hobbesu se glasi: »Tudi kjer se je motil, se je motil tako genialno ...«, njeno nadaljevanje pa ima lahko seveda različne oblike, npr.: »da bi se raje motil skupaj z njim kot imel prav s komerkoli drugim« ali pa »da nas je pri tem opozoril na stvari, ki bi sicer ušle naši pozornosti«.¹

Načeloma tovrstnim modrostim nimamo veliko očitati, le da so pogosto služile in še vedno služijo predvsem zato, da se na prikrit način izrazi svoje nestrinjanje z njim ali njegovimi sklepi. Seveda ne glede na to, ali se je Hobbes o neki stvari dejansko motil, ali pa, kar se je dogajalo še pogosteje, je tako mislil le interpret.

V tem članku si bomo ogledali eno od takšnih interpretacij – gre za liberalistično-marksistično interpretacijo C. B. Macphersona, ki je izvršila izjemen vpliv na sprejemanje *Leviathana* v zadnjih desetletjih. Macpherson je avtor uvoda oziroma spremne besede v žepni Penguinovi izdaji,² gotovo najbolj množični in razširjeni izdaji tega dela v tem stoletju. Podobna stališča kot v tem uvodu zagovarja tudi v svoji knjigi *Politična teorija posesivnega individualizma*,³ kjer s podobnim konceptualnim aparatom interpretira tudi politična dela Johna Locka, mi pa si bomo, ker pač obravnavamo Hobbesovega *Leviathana*, podrobneje ogledali njegovo interpretacijo v *Uvodu* k tej izdaji.

Macphersonov uvod k *Leviathanu* je za naše potrebe, saj nas pač zanimajo različne interpretacije tega Hobbesovega dela, primernejši še zaradi enega razloga: v knjigi o »posesivnem« ali »lastniškem« individualizmu, ki je izšla nekaj let pred njegovo interpretacijo *Leviathana*,

¹ Prva različica je izpod peresa Hobbesovega biografa Johna Aubreya, drugo pa je zapisal Samuel Pufendorf, prav tako eden od predstavnikov nove moralne znanosti, ki so imeli Hobbesa za enega od utemeljiteljev te nove vede. Glej John Aubrey, *Brief Lives*, ur. Andrew Clark, 2 zv., Clarendon Press, Oxford 1898 in Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), Predgovor.

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1968. Macphersonov uvod se nahaja na straneh 9-63 te izdaje.

³ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962. Prim. srh. prevod, *Politična teorija posjedničkog individualizma*, CDD, Zagreb 1981.

Macpherson podvrže analizi celoten politični »liberalizem« ali kot ga sam imenuje »individualizem« 17. stoletja oziroma vsaj njegove najpomembnejše predstavnike Hobbesa, levelllerje, Harringtona in Locka. Njegovi osnovni tezi o »posesivnem individualizmu« seveda najbolje ustreza Lockova politična teorija. Lahko bi celo rekli, da tezo, ki jo razvije ob Lockovi politični teoriji, skuša naknadno in vzvratno aplicirati še na Hobbesovo politično teorijo, da bi dokazal njeno širšo veljavo. To mu seveda povzroči nekaj preglavic, ki še nazorneje izstopijo ob njegovi konkretni analizi *Leviathana* v uvodu k temu delu. Že zaradi tega je ta Macphersonova knjiga manj ustrežna za analizo Hobbesovega *Leviathana* kot njegov *Uvod* v izdajo tega dela, v katerem sicer večinoma ponovi vse svoje osrednje teze iz knjige, a jih tesneje naveže na besedilo in Hobbesovo argumentacijo v *Leviathanu*. Poleg tega Macpherson zagovarja stališče, da Hobbesova politična teorija v vseh njegovih političnoteoretskih delih ostaja enaka, zaradi česar, kot bomo pokazali, tako v knjigi kot v *Uvodu* spregleda ravno eno od bistvenih novosti v *Leviathanu*.

Macpherson torej v tej svoji knjigi zagovarja tezo, da »problemi sodobne liberalno-demokratske teorije leže globlje, kot se je mislilo doslej« in da »je prvotni individualizem 17. stoletja vseboval osrednjo težavo, ki jo predstavlja njegova lastniška opredeljenost. Njegovo lastniško opredeljenost smo odkrili v pojmu posameznika, za katerega je bistveno to, da je lastnik svoje osebe ali sposobnosti in ki tej družbi ne dolguje ničesar.«⁴

Že ta osnoven oris teze nam jasno pove, da se teza s Hobbesovo politično teorijo ne ujema najbolje, saj v nobenem od svojih političnoteoretskih del, še najmanj pa v *Leviathanu*, Hobbes prav gotovo ne zagovarja stališča, da »posameznik družbi ničesar ne dolguje.« Lahko bi dodali, da so ga njegovi nasprotniki, ki jih je Hobbes v vseh obdobjih gotovo imel več kot zagovornikov, še najmanj obtoževali prav česa takega.

Temu Macpherson dodaja, da se je »odnos lastništva, ki je za vse več ljudi postajal odnos odločilnega pomena, ki določa njihovo dejansko svobodo ... pripisoval naravi posameznika« in ker naj bi bilo »bistvo človeškosti v svobodi od odvisnosti od volje drugih«, je bila svoboda dojeta kot »funkcija lastništva«.⁵

Pojasnimo takoj na začetku še pridevnik, ki smo ga namenili Macphersonovi interpretaciji *Leviathana*, namreč »liberalistično-marksistična«.

Liberalistične interpretacije zgodovine politične filozofije so Hobbesa v novem veku postavile na začetek ali za predhodnika političnega teorije

⁴ C. B. Macpherson, *Politična teorija posjedničkog individualizma*, str. 2.

⁵ *Ibid.*

oziroma ideje t.i. liberalizma, ki sicer doživi pravo formulacijo šele s Lockom. Hobbes se v to sliko seveda ne prilega najbolje in avtorji te miselne usmeritve ga vedno obravnavajo z nekakšno slabo vestjo, kot zgolj »predhodnika«, nekoga, ki še ni »dojel ali domislil vseh posledic ali razsežnosti liberalne misli ali ideje« in ga čimprej odpravijo kot totalitarista, da bi preskočili na »pravo« zgodovino »liberalizma«. Pri tem jih ne moti pretirano niti dejstvo, da jih pravzaprav sploh ne zanima resnična vsebina in logična koherenca ter domet Hobbesove politične teorije, pač pa ga skušajo (več ali manj neuspešno seveda) le prilagoditi svojemu kalupu ali predstavi o tem, kakšna naj bi bila »prava« liberalna politična teorija.

Macphersonovo interpretacijo s to liberalistično šolo družijo njena enostranost in dejstvo, da hoče Hobbesa prilagoditi svojemu modelu, čeprav se zaveda, da mu mnogo boljše oziroma zares ustreza šele Lockova politična teorija. Hobbesu sicer prizna, da je njegova politična teorija doslednejša in trdneje zgrajena kot Lockova, a mu vendarle pripiše ali podtakne vrsto potez, ki se precej boljše ujemajo z njegovim teoretskim modelom, kot pa s samo Hobbesovo teorijo, spregleda vrsto pomembnih Hobbesovih poudarkov in na koncu vsaj v določeni meri njegovo idejo absolutne suverenosti zavrne kot neustrezno rešitev ter se premakne k obravnavanju drugih avtorjev, predvsem Locka.

Prav zato njegovo interpretacijo lahko štejemo za dokaj tipično predstavniko liberalističnih interpretacij, ki iz poznejšega ali današnjega zornega kota narcističnega ideološkega liberalizma niso sposobne dojeti celote Hobbesove politične teorije, ki jim je v precejšnji meri tuja.

Poleg tega pa je Macphersonova interpretacija Hobbesa in politične teorije »posesivnega liberalizma« marksistična – čeprav se giblje v ideološkem horizontu sodobnega liberalizma, na katerega pristaja, pa se temu pristanku pridružuje tudi zadržek, saj taisto ideološko obzorje v imenu utopičnega marksističnega ideala brezrazredne družbe, ki vsakemu posamezniku omogoča svoboden razvoj njegove ustvarjalnosti, hkrati zavrača kot ne povsem ustrezno. Hkrati je Macphersonova politična teorija liberalno marksistična še v enem pomenu: ne zavzema se za revolucionaren prehod v brezrazredno družbo ali nemara za »brezobzirno negacijo obstoječega«, pač pa upa na počasen, evolucionaren prehod vanjo, čeprav resda tega, kako natanko si predstavlja ta prehod, ne precizira.

Seveda nas potemtakem ne more presenetiti, če Macphersonova interpretacija zaradi svojih marksističnih izhodišč Hobbesu pripiše zagovor buržoazne družbe in avtorstvo politične teorije buržoazne države, da se v njej trudi poiskati ali pa vsaj umetno skonstruirati vrsto dokazov, da se Hobbes zaveda, da analizira buržoazno tržno družbo in da jo sprejema kot

nevprašljivo danost oziroma kot univerzalen ali idealen model, da celo Hobbesovi analizi človeške narave pripiše, da je že podoba buržoaznega posameznika oziroma človeka v meščanski družbi, na koncu pa vsa priznanja Hobbesu za njegove teoretske dosežke pospremi s pristavkom, da so njegova spoznanja veljavna le za buržoazne družbe in ne univerzalno. In prav zaradi tega pridržka mu je gotovo tudi pripravljen priznati večje število dosežkov, kot bi mu jih sicer.

Macphersonova interpretacija Hobbesovega *Leviathana* je nedvomno precej samosvoja, hkrati pa tudi izjemno vplivna, tako zaradi razširjenosti marksističnih idej, na katere se opira, kot tudi zaradi dejstva, da v obliki uvoda spremlja najbolj razširjeno in najštevilčnejšo izdajo tega Hobbesovega dela v Penguinovi žepni zbirki. Hkrati se opira na obsežno in natančno razdelano avtorjevo splošno politično teorijo in je pri interpretaciji Hobbesa nedvomno dosledna svojim teoretskim predpostavkam. Kot ena najpomembnejših interpretacij *Leviathana* torej Macphersonova interpretacija nedvomno predstavlja idealen primer interpretacije, s katero se je potrebno teoretsko spoprijeti.

Tako si bomo torej zastavili osnovno vprašanje: ali je Hobbesova politična teorija v *Leviathanu* res buržoazna in ali Hobbes v tem delu res opisuje buržoaznega človeka in družbo?

Da bi na to vprašanje dosledno odgovorili, pa si moramo najprej natančno ogledati Macphersonovo interpretacijo.

Macpherson Hobbesa opredeli kot analitika oblasti in miru. Takoj na začetku svoje interpretacije se vpraša, iz česa izvira še vedno trajajoče oziroma ponovno navdušenje nad Hobbesovimi deli? Ugotovi, da je Hobbes politični analitik, ki je dorasel Machiavelliju in bolj sistematičen kot kdorkoli dotlej in mnogi za njim. Tej ugotovitvi bi seveda težko kaj dodali. Macpherson ji doda ugotovitev, da Hobbes zagovarja v osnovi enako teorijo človekovih naravnih pravic, politične obveznosti in oblasti, kot jo poznamo še danes.

Temu Macpherson dodaja, da se je Hobbes še kako dobro zavedal nevarnosti vojne, tako kot se je tudi njegova generacija, ki ji je nevarnost vojne nemara bližja kot katerikoli drugi generaciji po Hobbesu. Če se zavedamo, da je bila ta trditev napisana v letu 1968, ko je Macphersonova izdaja *Leviathana* prvič izšla, nas seveda ne more presenetiti, saj je bilo to pač leto širokih javnih razprav o vietnamski vojni in demonstracij proti njej, pa tudi siceršnjega intenzivnega in širokega revolucionarnega vrenja v okviru študentskega gibanja.

Poleg tega, ugotavlja Macpherson, je Hobbes politično filozofijo razumel kot znanost in se (precej upravičeno) imel celo za ustanovitelja te

nove znanosti. Zato je prav gotovo lahko blizu bralcu dvajsetega stoletja, ki ima znanost prav tako za posvečeno. Vendar pa je bil Hobbes, kot ugotavlja Macpherson, mnogo bolj ambiciozen in velikopotezen kot današnja »vrednot osvobojena« politična znanost. Potemtakem je Hobbes današnjemu bralcu blizu tako glede pogleda na oblast in mir, kot tudi na znanost, torej tako glede *predmeta* njegove politične teorije, kot glede njenega *smotra*, pa tudi njegove *metode*.

Vendar pa, dodaja Macpherson, obstaja še ena podobnost, ki je potrebna, da ustrezno in zadovoljivo pojasnimo, zakaj je Hobbes za današnjega bralca tako privlačen in zanimiv – in ta podobnost je po Macphersonovem mnenju dejstvo, da je bil Hobbes analitik tržne družbe in meščanskega ali buržoaznega posameznika, torej družbe, kakršno poznajo, in posameznika, kakršnega predstavljajo tudi njegovi današnji bralci. Do modela takšne družbe in posameznika, meni Macpherson, je Hobbes prišel prav na podlagi svoje znanstvene metode, ki je torej produktivna še danes, hkrati pa pojasnjuje tudi, zakaj je še danes, po toliko stoletjih, Hobbes deležen tolikšne naklonjenosti in zanimanja tako bralcev kot političnih teoretikov.

Macpherson zatrjuje, da se lahko od Hobbesa veliko naučimo, trdi pa tudi, da bi se bilo z analizo njegove politične filozofije mogoče dokopati tudi do odgovora na vprašanje, zakaj je buržoazna ali kapitalistična država danes zašla v krizo in se jo vse pogosteje postavlja pod vprašaj.

Že njegova izdaja prevoda Tukidida v letih, preden je podrobno izdelal svojo politično teorijo, kaže, kot ugotavlja Macpherson, da je Hobbes želel opozoriti na *nevarnosti demokracije* in posvariti pred lahkomiselnim izražanjem nezadovoljstva z obstoječo oblastjo ter spodbujanjem k upor. Macpherson zavrne tudi očitke, da se je Hobbes v svojih političnih delih glede na trenutne politične razmere obračal po vetru. Kot vemo, se je bil Hobbes v svoji politični teoriji zmožen dvigniti nad aktualna politična nasprotja in podati analizo politične oblasti na povsem abstraktni ravni, torej na ravni, ki se v enaki meri nanaša na vse oblike politične oblasti – in, naj na tem mestu pripomnimo, tudi na politično vizijo oziroma obliko politične oblasti, ki jo skuša Macpherson potihem ponuditi kot alternativo Hobbesovemu »buržoaznemu« političnemu modelu.

V nadaljevanju si Macpherson ogleda Hobbesovo analizo človekovega značaja, ki se nahaja v prvem delu ali knjigi *Leviathana* z naslovom »O človeku«. Že takoj na začetku zatrdi, da si bo prizadeval razkriti osnovni argumentacijski potek Hobbesove analize človekovega značaja, da bi lahko na osnovi tega razkril nekatere njene predpostavke, ki jih Hobbes sicer ne poda, a jih njegova analiza nujno zahteva. Isto metodološko strategijo

Macpherson uporabi tudi v svoji knjigi o *Posesivnem individualizmu*, kjer poudarja, da si njegova študija prizadeva razkriti skrite ali tihe predpostavke političnih teorij liberalizma, ki so lahko take, ki jih je avtor imel za samoumevne, ki se jih ni zavedal ali pa jih je namerno želel skriti. Sam prizna, da je slednje, da je torej želel namerno skriti predpostavke svoje teorije, mogoče trditi le za Locka. Na Hobbesa torej naslovi ostala dva očitka, da je torej določene predpostavke imel za samoumevne in da se jih ni zavedal, ki pa sta med sabo precej protislovna. Že tu se torej začnejo problemi njegove interpretacije. A k temu se povrnemo kasneje.

Macpherson vzame za izhodišče osnovno trditev iz 6. poglavja *Leviathana*, ki govori »O strasteh«, namreč da: (1) »ljudi spodbujajo težnje in odpori«. Tej trditvi pridruži osnovno definicijo iz 10. poglavja, ki se glasi: (2) »Moč nekega človeka (če jo vzamemo univerzalno), je njegova sposobnost, da si pridobi neko prihodnjo dobrino.« Iz teh dveh izpelje trditev, (3) »da si mora vsak človek vedno prizadevati za določeno količino moči«. Tem pridruži trditev iz Hobbesovega dela *Elements of Law*: (4) »ker moč vsakega človeka ovira in se upira učinkom moči drugega: ni moč enostavno nič več kot presežek moči nekoga nad močjo drugega.« Naslednja trditev je zopet Macphersonova precej specifična izpeljava iz Hobbesovih trditev o moči: (5) »vsa pridobljena moč predstavlja nadzor nad določeno količino moči drugih ljudi«. Naslednji rezultat njegove izpeljave je trditev, da so (6) »želje nekaterih ljudi brezmejne«, ki jo ponazori z naslednjim Hobbesovim sklepom: (7) »za splošno nagnjenje vsega človeštva postavljam večno in neumorno željo po vedno večji moči, ki se konča šele s smrtjo.«

Macpherson ugotavlja, da je slednja trditev veliki sklep Hobbesove analize človeške narave, ki ugotavlja, da je vsak posameznik nujno ujet v tekmovalni boj za moč oziroma oblast nad drugimi oziroma vsaj v prizadevanje, da bi se uprl moči oziroma oblasti drugih. Do vključno tretje trditve je bila človeška želja po oblasti še nenevarna za druge, s četrto in peto trditvijo pa že postane nevarna za druge in z naslednjimi vodi v splošno tekmovanje za moč oziroma oblast ter v vojno vseh proti vsem v naravnem stanju.

Omenjene lastnosti človeške narave so za Hobbesa seveda izvor razmerij oblasti in vzrok za to, da posamezniki vstopijo v politično skupnost in vzpostavijo suvereno oblast. Macpherson pa zdaj temu doda svoj sklep, ki se glasi, da Hobbes ta sklep o nujnosti splošnega tekmovanja za oblast izpelje »iz posplošitev svojih opažanj o človeku v družbi« in ne iz trditev o nujnem obnašanju posameznikov v hipotetičnem naravnem stanju v 13. poglavju. Ali povsem klasično marksistično rečeno, Macpherson trdi, da je Hobbesova »človeška narava« že narava družbenega človeka, ali še drugače:

naravni človek buržoaznih teoretikov, kot bi rekel Marx, je vedno že *družbeni človek*, sebični posameznik buržoazne družbe. Da je ta trditev ena tipičnih strategij marksistične analize in da je Macpherson navdih zanjo poiskal pri Marxu, je seveda povsem jasno. Nemudoma jo tudi pospremi z ugotovitvijo, da so to dejstvo vsi ostali spregledali, menda zaradi nazornosti Hobbesovega prikaza naravnega stanja. Prav ta trditev predstavlja tudi tisto tiho, zamolčano predpostavko, o kateri Macpherson govori na začetku svojega prikaza Hobbesove analize človeške narave:

»Dejstvo, da svoj sklep o človekovem tekmovalnem prizadevanju po oblasti doseže s pomočjo posplošitev o ljudeh v družbi, je pomembno, saj pomeni, da je Hobbes uporabljal duhovni model družbe, ki, naj se je tega zavedal ali ne, ustreza le meščanski tržni družbi.«⁶

To svojo trditev se Macpherson potrudi tudi pojasniti z ugotovitvijo, da se prav v buržoazni tržni družbi neprestano odvija tekmovalni boj vseh posameznikov za moč oziroma oblast, a ne z odkritim nasiljem, pač pa s pomočjo tržnega delovanja in odnosov, da sta torej v njej stalno na delu trditvi (4) in (5) izmed trditev, s katerimi je povzel Hobbesovo analizo človeške narave.

Toda ta Macphersonova trditev o »vselej že družbeni« človeški naravi pri Hobbesu je žal napačna. Sicer je v okviru Macphersonove analize verjetno res nujna za ohranitev konsistentnosti njegove interpretacije, glede na Hobbesovo teorijo pa je povsem samovoljna. Če Hobbes v okviru svoje teoretske zgradbe potrebuje hipotezo o človekovi naravi, ki sicer vključuje tudi človekovo družabnost (gotovo pri tem ne želi opisati Robinsona; sicer pa je Marxova metafora o Robinzoniadah kot utelešenju teorij človeške narave v nasprotju s pojmom »družbenega človeka« tako ali tako precej poznejšega datuma – *Robinson Crusoe*, ki je Marxu ponudil to metaforo, v Hobbesovem času seveda pač še ni bil napisan), a je v bistvu enaka tako zunaj politične družbe kot v njenem okviru, nas lahko zanima le, ali je Hobbes dosleden tej svoji hipotezi – in vidimo lahko, da je; po drugi strani pa nas seveda zanima, kako tendenciozno mora Macpherson preinterpretirati Hobbesa in katere predpostavke mora njegovi teoriji dodati, da lahko utemelji svojo trditev, da Hobbes v njej opisuje buržoaznega družbenega človeka.

Hobbes namreč v 6. poglavju, ki je bistveno za njegovo analizo človeške narave, saj v njem opiše človeške »strasti« (tudi Macpherson iz tega poglavja vzame prvo od trditev, s katerimi povzame Hobbesovo analizo narave človeka, torej trditev (1)), nikjer ne omeni družbe, le enkrat je omenjeno »nagnjenje k družabnosti« (angleški izraz je seveda prav tako *society*). Tudi

⁶ C. B. Macpherson, *Introduction to Leviathan*, Penguin, Harmondsworth 1968, str. 38.

sicer v tem poglavju ni zaslediti nikakršnega namiga, na osnovi katerega bi lahko sklepali, da naj bi Hobbes v njem res opisoval »družbenega človeka« oziroma človeka, ki naj bi nujno živel v politični družbi, urejeni z zakoni in se kot tak bistveno razlikoval od »naravnega človeka«, še manj pa seveda v njem Hobbes opisuje »buržoaznega človeka«. Prav zato, ker abstrahira od višjih, pravno posredovanih medčloveških odnosov, ki so značilni za civilne ali politične, pravno urejene družbe, ter obravnava človeka na ravni njegovih psiholoških motivacij in temeljnih odnosov do soljudi, lahko Hobbes povsem upravičeno zatrdi, da je prikazal »človeško naravo«.

In če Macpherson na osnovi svoje teze o »družbenem človeku« trdi, da Hobbes celotno argumentacijo o naravi človeka opravi že v prvih enajstih poglavjih *Leviathana*, torej še pred poglavjem o naravnem stanju, ki nosi zaporedno številko 13 (s čimer očitno implicitno namiguje, dasiravno tega naravnost ne izreče, da bi s stališča potreb argumentacije Hobbes poglavje o naravnem stanju lahko tudi izpustil – po njegovem je torej to poglavje namenjeno le temu, da naredi vtis na bralca), da se je torej »vse odigralo že v prvih 11 poglavjih«, ga lahko podučimo, da se pojem »civilna družba« v *Leviathanu* prvič pojavi šele v 12. poglavju, ki govori »O religiji«, pa še to le v bežnem kontekstu, saj tam Hobbes pravi, da je namen kakršnekoli religije »da naredi ljudi primerne za poslušnost, zakone, mir, dobronamernost in *civilno družbo*.« Naslednjič se pojem »civilne družbe« seveda pojavi v 14. in 15. poglavju, ki govorita o pogodbah in naravnih zakonih ter seveda pozneje v drugem delu knjige, ki govori o državi ali politični skupnosti.

V 13. poglavju, ki govori o »Naravnem položaju človeštva« (in ne stanju, torej *condition*, ne *state*), Hobbes v skladu s tem ugotovi: »Torej lahko v naravi človeka najdemo tri temeljne vzroke sporov. Prvič, tekmovalnost; drugič, nezaupanje; tretjič, samoljubje.« (Prav tekmovalnost je Macpherson štel za glavni dokaz, da gre pri Hobbesovi človeški naravi za buržoaznega družbenega človeka.) Prav narava človeka je torej vzrok, da je naravni položaj (ali stanje) človeka položaj (oziroma stanje) vojne med posamezniki. Zatem Hobbes, ko zavrača ugovore, pojasni, da je postulat naravnega stanja oziroma položaja človeka izpeljal iz človekovih *strasti* in nekaj pozneje doda, da človeške želje in strasti same na sebi niso noben greh, če poznajo zakon, ki jih omejuje – seveda pa je za zakon najprej treba postaviti zakonodajalca.

In če je v bilo v 6. in 13. poglavju govora le o strasteh, pa Hobbes v 17. poglavju, s katerim se začne obravnava politične družbe, omeni »naravne strasti«, ki so krive za položaj vojne med posamezniki in zaradi katerih se morajo ljudje podrediti zakonom.

Od tu, torej od svoje teze o »družbenem človeku«, se Macpherson premakne na obravnavo »družbene pogodbe«, še enega od splošno znanih

pojmov, ki jih Hobbes v resnici nikjer ne uporabi (niti v *Leviathanu* niti v svojih drugih političnoteoretskih delih). Macpherson sicer upravičeno poudari, da je naravni položaj človeštva pri Hobbesu zgolj hipotetični postulat, a ne moremo se znebiti občutka, da želi preveč poudariti njegovo hipotetičnost. Prav zato, ker se navezuje na Hobbesovo analizo človeške narave, ima namreč prikaz naravnega položaja ali stanja povsem upravičeno mesto znotraj njegove politične teorije (kot ga ima seveda tudi analiza človekovega razmerja do zakona in njegove svobode v okviru zakona v 21. poglavju) in ga nikakor ne moremo obravnavati kot napol odvečno hipotezo. Res Hobbes, ko zavrača predvidene očitke bralcev, da takšen naravni položaj vojne med ljudmi ni nikoli obstajal in da civilizirani ljudje nikoli niso živeli v njem, odgovarja, da to seveda drži, da pa v podobnem stanju živijo necivilizirana plemena v Ameriki in da se takšnemu stanju še najbolj približuje stanje državljanske vojne.

Macpherson sledi Hobbesovemu argumentu do mesta, ko ta ugotovi, da morajo ljudje, če hočejo zapustiti naravni položaj, predati svojo naravno pravico do tega, da počnejo karkoli (za to naravno pravico je že prej ugotovil, da je uvedena v nepotrebno omejenem kontekstu, saj naj po njegovem mnenju ne bi bilo potrebno, da je vezana na »hipotetično naravno stanje«), a ne le predati, pač pa jih *prenesti* na osebo ali telo oziroma skupščino, ki bo uveljavila njihovo pogodbo ali zaobljubo o vzpostavitvi politične družbe ter poskrbela za njeno veljavnost, s tem, da to osebo ali telo *pooblastijo*, da za to uporabi celotno njihovo združeno moč, torej moč vseh, ki so sklenili to pogodbo ali zaobljubo. Ta oseba ali telo naj jih torej varuje, skrbi za mir in postavlja državne zakone.

Ta prenos pravic in moči pa seveda pri vsakem posamezniku ustvari *obveznost*, da bo spoštoval oblast, ki jo je s to pogodbo ali zaobljubo ustvaril, saj gre pri tem za njegovo lastno prostovoljno dejanje (česar Macpherson ravno ne hiti poudarjati). Hobbes pravi, da je s tem posameznik »OBVEZAN, ali VEZAN« in da »Mora, in da je njegova DOLŽNOST, da ne izniči tega svojega lastnega prostovoljnega dejanja.«⁷

Temu Macpherson dodaja, da onstran hipoteze o naravnem stanju Hobbes seveda prepričuje svoje sodobnike, bralce *Leviathana*, ki jih seveda ne poziva, naj sklenejo družbeno pogodbo, pač pa jim pove, da je v njihovem *lastnem interesu*, da sprejmejo enako polno obveznost do suverena, *kot da* bi sklenili takšno pogodbo ali zaobljubo. Samo v tem primeru se lahko izognejo nevarnosti zdrsa v državljansko vojno in upajo, da bodo živeli v čimbolje urejeni politični družbi.

⁷ Thomas Hobbes, *Leviathan*, poglavje 14, str. 65.

S tem je za Macphersona poglavitna analiza opravljena in ko si ogleda še Hobbesove odgovore na morebitne ugovore njegovi teoriji, ponovno preleti besedilo *Leviathana*, da bi zbral še nekaj dodatnih podkrepitev svoje osrednje interpretativne teze o Hobbesovem *Leviathanu* kot buržoazni državi.

Enega poglavitnih dokazov za to vidi v Hobbesovem stališču o davkih in obdavčitvi, saj Hobbes zavrne argument, da naj bi država od vsakogar pobirala enak davek, ker pač varuje življenje vsakega posameznika. Prav tako pa zavrne tudi idejo, naj bo obdavčitev sorazmerna z bogastvom, saj imajo bogati koristi tudi od dela revnih, zato bi pač morali plačati večji davek. Ugotavlja namreč, da bi to pomenilo pomanjkanje spodbude za varčne in prizadevne, zato predlaga davek na potrošnjo, ki je prav tako v precejšnji meri sorazmeren z bogastvom.

To Hobbesovo stališče o davkih nedvomno razkriva njegovo zavest o ekonomskih problemih in realnosti njegove dobe, v kateri si je merkantilistična država prizadevala spodbujati gospodarski razvoj. Vendar pa ne zadostuje za tezo, da je glavna poteza politične družbe, ki jo opisuje Hobbesova politična teorija, njen buržoazni značaj, ali pa za še splošnejšo trditev, da ima Hobbesova politična analiza veljavnost le za buržoazne družbe. Enako velja tudi za Hobbesovo ugotovitev, ki jo zapiše ob razpravljanju o mednarodni trgovini oziroma trgovini s tujimi ozemlji v 24. poglavju, da je namreč »tudi človekovo delo dobrina, ki jo je mogoče zamenjati za dobiček, tako kot vsako drugo stvar«.

Podobno Macpherson argumentira tudi ob Hobbesovem obravnavanju komutativne in distributivne pravičnosti, kjer Hobbes zavrne njuni »predkapitalistični« obliki, po katerih naj bi po definiciji komutativne pravičnosti izmenjani stvari v menjalni pogodbi imeli enako vrednost, po definiciji distributivne pravičnosti pa naj bi pri razdelitvi vsakdo za enako zaslugi dobil enak delež. Hobbes dejansko zavrne to definicijo komutativne pravičnosti kot nesmiselno, saj je vrednost stvari, ki je predmet pogodbe, pač odvisna od želje pogodbene stranke po njej, in če je prišlo do sklenitve pogodbe in menjave, to že pomeni, da imata izmenjani stvari tudi enako vrednost. Ker Macpherson za distributivno pravičnost pri Hobbesu ne najde podobnega ustreznega citata, se opre kar na marksistično izpeljavo, ki sicer zahteva ekonomistično (recimo ricardovsko) ali marksistično (Marx je bil pač ricardovec, kot pripominja med drugimi tudi Schumpeter) teorijo vrednosti. Njegov argument je naslednji: Hobbes bi mogel (če bi dosledno izpeljal svoje buržoazne predpostavke, ki mu jih Macpherson pripisuje) podobno zavrniti tudi stari koncept distributivne pravičnosti; če je »vrednost ali ugled človeka, tako kot pri vseh drugih stvareh, njegova cena; to se pravi,

toliko, kot bi dobil za uporabo svoje sposobnosti«,⁸ naj bi bil tako posameznikov delež samodejno usklajen z njegovo zaslugjo, saj to, koliko dobi za uporabo svoje sposobnosti, določa tudi že njegovo zaslugjo.

Čeprav omenjeni citat res kaže v tej smeri, pa Hobbes distributivno pravičnost opredeli kot »pravičnost razsodnika«, ki je bil izbran, da v neki stvari razsoja o zaslugah ljudi, tako kot tudi komutativno pravičnost opredeli kot pravičnost pogodbenika. In tega Macpherson ne omeni. Tudi odlomek o »vrednosti, ugledu oziroma ceni« človeka Hobbes pospremi s komentarjem, da je pač dober sodnik bolj cenjen v miru kot v vojni, obratno pa velja za vojaka in čeprav zatem doda, da je kupec tisti, ki določa ceno, to služi kot pojasnilo dejstvu, da ni odločilno to, koliko ljudje cenijo sami sebe, kar je običajno precej visoko, pač pa to, koliko jih cenijo oziroma vrednotijo drugi.

A Macpherson je očitno prepričan, da je z dovolj široko definicijo trga mogoče uskladiti tudi to. Tako je njegov sklep jasen: v Hobbesovi družbi vrednost vseh stvari in ljudi določa trg. Tako lahko povsem značilno ugotovi, da Hobbes ne sprejme le dejstva, pač pa tudi pravičnost tržne družbe.

Sedaj pa je že čas, da podamo malo obširnejšo oceno o Macphersonovem ovrednotenju in interpretaciji Hobbesa. Ker ugotavlja, da Hobbesova analiza človeka opisuje meščanskega posameznika in da Hobbes sprejema meščansko družbo in njene medčloveške odnose, s tem pa tudi njeno podobo o človeku in njegovi naravi, kot nevprašljivo in nujno danost, lahko njeno veljavnost zvede le na poseben primer. Tudi naravno stanje s tem izgubi svojo samoumevnost in utemeljenost v človekovi naravi, kot jo je imelo pri Hobbesu, ter postane le še projekcija vsakdanjega življenja meščanske družbe, podana v mračnih tonih in namenjena prepričevanju k poslušnosti suverenu oziroma ohranjanju politične vladavine (vladajočega razreda, kot bi dodal vsak pravi marksist). Seveda pa, če potegnemo vzporednico oziroma posledice teh ugotovitev še nekoliko dlje, tudi vsakdanje življenje Hobbesove civilne družbe s tem postane v tipično marksističnem stilu le še nekoliko bolj civilizirana ali urejena oblika naravnega stanja. To pa še ni vse: ker je Hobbesova civilna družba pravzaprav le neprepoznano naravno stanje, je treba potemtakem pravo civilno družbo šele vzpostaviti, to nalogo pa naj bi opravila bodoča socialistična družba, v kateri bi posamezniki zaživali pravo civilizirano življenje in resnično uživali svoje prave in polne pravice, ali v Macphersonovem besednjaku, resnično posedovali svoje pravice in svojo osebo. In prav to je očitno sklep, za katerega Macphersonu gre.

⁸ *Ibid*, pogl. 10, str. 42.

Skoraj odveč je pripomniti, da Macpherson s tem postavi svoje ideološke predstave in marksistični ekonomski nauk na mesto, kjer pri Hobbesu stoji politična analiza. Kolikor zatrdi, da Hobbesova teorija velja le za buržoazno družbo, ga seveda lahko odpravi kot zgodnjekapitalistični individualistično-egoistični odklon, ki ni zmožen misliti sodobne države blaginje ali socializma. Seveda pa je v tej luči potrebno gledati tudi vse ostale Macphersonove očitke Hobbesu – vsi temeljijo na osnovni podmeni o Hobbesu kot teoretiku buržoazne družbe – in kolikor je ta teza, kar je zdaj že dovolj očitno, napačna, se zamajejo tudi vsi ostali očitki Hobbesu.

Zdaj dolgujemo še odgovor na naše osrednje vprašanje: ali je Hobbesov *Leviathan* res buržoazen? Naš odgovor je nedvoumen *Ne*, kolikor je Macphersonova »ugotovitev« o »buržoaznosti«, ki je v resnici očitek, povsem ideološka ter nima ustrezne opore v Hobbesovem tekstu, avtorju interpretacije pa rabi kot sredstvo za razmeroma samovoljno preinterpretacijo Hobbesa. Seveda sama »ugotovitev« o »buržoaznosti« že vsebuje vrednostno sodbo, predpostavlja pa tudi, kot smo nakazali, avtorjevo vero v utopični socialistični projekt, poleg tega pa zaradi nje avtor spregleda vrsto poudarkov Hobbesove politične teorije, ki so bili za Hobbesa odločilni. Obenem je Macphersonova pozicija tudi v določeni meri razdvojena: tako na primer nameni kritičen očitek Hobbesu, da človekove naravne pravice uvede v preveč omejenem kontekstu, vezane na pojem naravnega stanja, pri čemer se nahaja na stališču narcističnega liberalizma, ki je v precejšnji meri osnovan na Locku.

Z istega stališča tudi Hobbesovo teorijo moralne in politične obveznosti spoštovanja suverene oblasti zvede na golo liberalistično utilitaristično preračunavanje lastnega interesa – in čeprav Macpherson trdi, da je Bentham gradil na Hobbesu, kar v neki meri gotovo drži, pa mu lahko odvrnemo, da Hobbes nikakor ni bil Bentham. Podrobneje bi se dalo pokazati, da njegova teorija politične obveznosti temelji na konceptu zastopanja ali reprezentacije, ki ga Hobbes razvije v 16. poglavju *Leviathana*, ki v tem in tudi ostalih ozirih ključno poglavje tega dela ter predstavlja v *Leviathanu* novost glede na njegova ostala dela politične teorije. Hobbes zelo odločno vztraja na zavezujočnosti te obveznosti in ji da domala kantovsko podobo »brezpogojne civilne in moralne dolžnosti«, poleg tega pa vztraja, da je treba zato, ker posameznik z vstopom v civilno družbo *pooblasti* vsa dejanja suverena, to obveznost dojeti kot *avtonomno* delovanje, ki se kolikor je le mogoče razlikuje od *heteronomnega* utilitarističnega preračunavanja lastnih interesov, za kar jo ima Macpherson, tudi zaradi omejenosti obzorja svojega teoretskega stališča in svoje interpretacije.

Podobno bi se dalo zavrniti tudi Macphersonov očitek, izrečen z istega stališča, da predstavniki »meščanskega razreda« oziroma zgodovinske družbe po Hobbesu niso mogle sprejeti njegovega vztrajanja na pravici suverenega telesa do imenovanja svojih naslednikov ter pokazati, da gre Hobbesu pri tem predvsem za ohranjanje pravnega okvira zakonitosti, ki je nedvomno ostal praksa večine modernih političnih družb oziroma držav.

Drugo od dveh Macphersonovih razdvojenih stališč pa je seveda socialistično in se opira na njegovo temeljno »ugotovitev« oziroma očitek o buržoaznosti Hobbesove družbe in politične teorije. Seveda razmerje teh dveh stališč ni natančno opredeljeno – je morda socializem narcistični liberalizem minus njegove negativne plati, recimo tiste, ki jih razkriva ravno Hobbes?

Glede na vse povedano si moramo torej nujno zastaviti nasprotno vprašanje: ali nam temeljna teza o posesivnem individualizmu, s katero skuša Macpherson (pre)interpretirati Hobbesa, ne pove več o njem samem in o predpostavkah njegove lastne politične teorije, kot pa o Hobbesu? In glede na vse doslej povedano mora biti že jasno, da na to vprašanje odgovarjamo pritrdilno.

Ne glede na vse, kar ima o njem povedati Macpherson, je bil Hobbes očitno eden najboljše prodajanih avtorjev obdobja angleške Republike. V letih 1650-51 so izšla vsa njegova politična dela, tako *Leviathan* (1651), ki