

SELECȚII DIN VECHEA SERIE

Agresiune și anarhie*

Sorin CUCERAI

(...) În *Societate civilă, etnie și stat*, profesorul Schöpflin ne propune o teză pe cât de puternică, pe atât de prudent formulată – anume că, pentru a funcționa eficient, statul modern este obligat sășină cont de dimensiunea etnică.

Mai mult, dacă îi vom urmări cu atenție analiza, vom constata că, de fapt, statul modern este cel care „inventează” și utilizează etnia ca instrument generator al coeziunii. De aceea, trebuie să reformulăm relația dintre cele trei surse ale identității colective moderne pe care profesorul Schöpflin le evidențiază: statul, societatea civilă și etnia.

Fără îndoială că, la un prim nivel, putem remarca o relație de interdependență între statul modern, societate civilă și etnie. Dacă însă vom privi mai atent lucrurile, vom

constata că atât etnia, cât și societatea civilă sunt surse ale identității colective *generate de statul modern*. Cu alte cuvinte, nici etnia, nici societatea civilă nu s-ar putea constitui în centre de formare a identității colective dacă nu ar exista în prealabil statul modern care să le facă posibile.

Această constatare face superflue criticile la adresa politicilor identitare moderne de tip etnic, pentru că înseși structurile statului modern generează inevitabil astfel de politici.

Dacă însă trinomul stat-societate civilă-etnie își află tăria în chiar existența statului, care reprezintă condiția de posibilitate a tuturor surselor moderne de identitate colectivă, putem imagina o altă strategie, mai eficientă, de a contracara – cel puțin la nivel teoretic – apariția și dezvoltarea unor astfel de identități.

Putem astfel pune sub semnul întrebării necesitatea – logică și morală – a existenței

* Prezenta variantă a fost publicată în nr. 1/2000 al Revistei *Polis*.

statului. La urma urmei, gânditorii politici consideră cu prea mare ușurință că noțiunile de „ordine politică” și „ordine etatică” sunt sinonime. Acest lucru nu a fost însă niciodată demonstrat; el face parte, mai degrabă, din setul de prejudecăți analitice aparent indestructibile. Totuși, cel puțin la nivel teoretic, putem formula și analiza modele de ordine politică non-etatică, unele dintre ele chiar mai atractive decât cele ale ordinii etatice.

Aceasta va fi strategia pe care o voi urma în studiul de față.

*
* *

În cele ce urmează, intenționez în primul rând să elaborez un argument arhic general. Prin „argument arhic general” înțeleg un argument elaborat în favoarea existenței statului. El nu este nimic altceva decât structura formală a oricărui argument arhic particular. Premisa argumentului arhic general o constituie aserțiunea potrivit căreia agresiunea este posibilă. Argumentul arhic general se reduce astfel la următoarea implicație: dacă agresiunea este posibilă, atunci statul există (sau cel puțin poate să existe).

În al doilea rând, voi căuta să analizez limitele argumentului arhic general. La nivel intuitiv, acestea par să fie două:

- a) inferența mai sus menționată este una posibilă, nu una necesară; cu alte cuvinte, argumentul arhic general demonstrează *posibilitatea* existenței statului, nu **necesitatea** existenței acestuia;
- b) argumentul arhic general este necesar, dar nu și suficient pentru a justifica din punct de vedere moral existența statului.

În al treilea rând, voi încerca să evaluez consecințele acestor limite. Prima consecință pare să fie aceea că putem elabora un *argument anarhic* general pornind de la aceeași premisă (i.e. „agresiunea este posibilă”). A doua consecință pe care sper să o pot demonstra este aceea că justificarea morală a anarhiei individualiste (pornind de la interdicția de a agresa un neagresor) este mai puternică decât orice justificare morală a existenței statului.

Astfel, dacă argumentul arhic general și argumentul anarhic general au aceeași tărie, și dacă justificarea morală a anarhiei individualiste este mai puternică decât orice justificare morală a statului, atunci dreptul libertarienilor de a contesta necesitatea existenței statului nu mai poate fi contestat.

*
* *

Oamenii pot comite agresiuni împotriva altor oameni.

Această presuposiție trebuie luată foarte în serios de către orice teoretician al anarhiei, și în special de către un teoretician al anarhiei individualiste (libertariene). Pentru că postularea posibilității agresiunii pare să fie o condiție suficientă pentru elaborarea unor argumente arhice.

Noțiunii de agresiune i se alătură în mod obișnuit noțiunea de pedeapsă a agresiunii. Și, dacă este adevărat că cele două noțiuni se implică reciproc, atunci apare problema pedepsei excesive și/sau a pedepsei insuficiente.

De regulă, sursa acestor probleme este considerată a fi dreptul individual de a-l pedepsi pe agresor. Și nu putem elabora un model anarhic individualist fără să recunoaștem, cel puțin într-o primă instanță, dreptul fiecărui individ de a-i pedepsi pe agresorii săi. În limbaj economic, orice model anarhic individualist concepe dreptul de a-i pedepsi pe agresori ca pe un bun partiționabil (ca pe un bun privat).

În consecință, rezolvarea problemelor legate de pedeapsa excesivă sau insuficientă constă în eliminarea sursei lor, adică în transformarea acestui bun privat într-un bun public (nepartiționabil). Această soluție a fost propusă, în forme diferite, de către doi dintre cei mai redevabili gânditori arhiști – John Locke¹ și Robert Nozick². Faptul nu este întâmplător.

Una dintre consecințele oricărei teorii a bunurilor publice este justificarea monopolului. Fie X un bun public. Pentru ca X să fie nepartiționabil, trebuie ca întreaga cantitate de X să se afle în posesia unei singure persoane. Din această perspectivă nu are nicio importanță dacă persoana în cauză este individuală sau colectivă. Dacă mai multe persoane ar deține fiecare cantități diferite din X, atunci X nu ar fi un bun public. Cu alte cuvinte, existența unui bun public implică cu necesitate existența unui singur proprietar al respectivului bun, așadar al unui furnizor unic al bunului public.

Putem atenua această concluzie, cerând ca între furnizorul unui bun public și consumatorii finali ai acestuia să se interpună o piață liberă a distribuitorilor. Această atenuare este însă prea slabă. Monopolul furnizorului continuă să existe, chiar dacă „mască” de piață distribuitorilor. Furnizorul continuă, așadar, să dicteze prețul.

Putem încerca să atenuăm concluzia noastră și altfel, printr-o redefinire (arbitrară) a bunurilor publice. Putem astfel decide că un bun public este un bun nepartiționabil al cărui proprietar este consumatorul final³. Dar această strategie de atenuare ridică mai multe probleme. În primul rând, cine este consumatorul final? Este el consumatorul prezent? Consumatorul de peste o generație? De peste

cinci generații? Consumatorul ultimei generații (presupunând că am stabilit cu certitudine că va exista o ultimă generație și care va fi aceasta)? Toți aceștia la un loc? O parte din ei? Niciunul?

A doua problemă este poate chiar mai evidentă decât prima. Presupunând că știm cine sunt consumatorii finali și astfel am stabilit proprietarul bunului public, cum putem rezolva conflictul dintre calitatea de furnizor și cea de consumator a proprietarului? Cum este, în acest caz, posibilă negocierea în urma căreia se va stabili prețul bunului furnizat? Cine negociază cu cine? Și ce sens are o negociere economică în absența pieței? Ce sens mai are noțiunea de preț în acest context? Și dacă noțiunea de preț nu mai are sens, ce anume se negociază⁴⁷?

Indiferent însă de aceste strategii (problematic) de atenuare a concluziei, concluzia ca atare rămâne: existența unui bun public implică cu necesitate existența unui monopol. Prin urmare, transformarea dreptului de a-l pedepsi pe agresor dintr-un bun privat într-un bun public conduce cu necesitate la apariția unui monopol. Și nu mai avem nevoie decât de câteva precizări suplimentare pentru ca din existența acestui monopol să putem deriva existența statului.

Voi rezuma astfel argumentul arhic general:

1. Agresiunea este posibilă.

2. Agresiunea implică pedeapsa împotriva agresorului.
3. Pedeapsa împotriva agresorului implică dreptul de a-l pedepsi pe agresor.
4. Dacă dreptul de a-l pedepsi pe agresor este un bun privat, ne vom confrunta cu problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente.
5. Pentru a nu ne confrunta cu problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente, trebuie ca dreptul de a-l pedepsi pe agresor să nu fie un bun privat.
6. Dacă dreptul de a-l pedepsi pe agresor nu este un bun privat, el este un bun public.
7. Existența unui bun implică existența unui monopol.
8. Monopolul asupra dreptului de a-l pedepsi pe agresor implică existența statului.

Acest argument este logic valid, iar acest lucru reprezintă coșmarul oricărui anarhist individualist. Coșmarul este cu atât mai sumbru cu cât (1) este mai slabă, deci adevărul ei este mai greu de contestat. Contrara lui (1) este (1') Agresiunea este cu necesitate imposibilă. (1') cere ca agresiunea să fie *întotdeauna* imposibilă (așadar imposibilă în orice condiții). Prin urmare, argumentul arhic general nu poate fi contestat decât dacă putem dovedi că (1) este falsă și că (1') este adevărată. Dar a dovedi adevărul lui (1') este o întreprindere fără sorți de izbândă. Iar dacă așa stau lucrurile, atunci

posibilitatea agresiunii implică existența statului.

Validitatea logică a argumentului arhic general este cea care m-a făcut să afirm că posibilitatea agresiunii este, pentru anarhistul individualist, o provocare constantă – provocare *par excellence* căreia trebuie să îi facă față. De aceea, problema agresiunii trebuie luată foarte în serios de către un libertarian.

Și tot aceeași validitate logică a argumentului arhic general m-a făcut să afirm că teoreticienii arhiști precum Locke sau Nozick aleg în mod neîntâmplător să transforme dreptul de a-i pedepsi pe agresori dintr-un bun privat într-unul public.

Voi numi „transfer semantic” această transformare a dreptului de a-i pedepsi pe agresori dintr-un bun privat într-un bun public. În argumentul arhic general, transferul semantic este justificat de (4) și motivate de (7). (4) precizează ce se întâmplă atunci când transferul semantic nu are loc. Pe de altă parte, (7) lămurește motivul pentru care transferul semantic reprezintă strategia ideală a oricărui arhist.

Argumentele arhice particulare diferă între ele prin modul în care elaborează acest transfer semantic. Cu alte cuvinte, orice argument arhic particular trebuie să ne spună o „poveste” – trebuie, așadar, să includă o explicație contrafactuală a modului în care transferul semantic are loc.

În cazul argumentului arhic lockean, transferul este voluntar și explicit. El are loc prin cedarea voluntară de către indivizi a dreptului de a-i pedepsi pe agresori în favoarea comunității ca întreg. Acest transfer de proprietate are ca efect modificarea naturii proprietății. Bunul transferat de către indivizi era un bun privat. Bunul la care ajung să aibă acces prin transfer este unul public. Transferul semantic este astfel explicit, deoarece fiecare individ știe exact ce tip de bun oferă și ce tip de bun primește în schimb.

În cazul argumentului arhic produs de Nozick, transferul semantic este involuntar și implicit. *Un individ* agresat constată că alți indivizi i se alătură în tentativa sa de a-l pedepsi pe agresor. Acest grup de indivizi decizi să se apere reciproc ori de câte ori va fi nevoie este deja o agenție *publică* de protecție; indivizii respectivi sunt deja proprietari în comun ai dreptului de a-i pedepsi pe agresori, acționând în același timp ca furnizori și consumatori ai acestui bun. Astfel, schimbul de cantități diferite *din același bun* este considerat ca fiind analog cu schimbul de cantități diferite din bunuri diferite. Transferul semantic este astfel implicit. Fiecare membru al grupului schimbă *în realitate* un bun privat contra unui bun public, deși el crede că schimbă un bun privat contra unui alt bun privat.

Pentru ca un argument arhic particular să fie valid, trebuie ca

transferul semantic să fie licit. Aceasta înseamnă că producătorului unui argument arhic particular îi este interzisă eroarea împătririi termenilor. Cu alte cuvinte, producătorul unui argument arhic particular nu are voie să se folosească de ambiguitatea noțiunii de „drept de a-i pedepsi pe agresori”⁵.

Această condiție suplimentară de validitate pe care trebuie să o satisfacă orice argument arhic particular este cea care face necesară explicația contrafactuală a transferului semantic, acel „scenariu” care face inteligibilă transformarea dreptului de a-i pedepsi pe agresori dintr-un bun privat într-unul public. Pe de altă parte, explicația contrafactuală a transferului semantic poate introduce complicații care să slăbească argumentul arhic particular care o conține. De aceea un argument arhic particular este cu atât mai puternic cu cât explicația contrafactuală a transferului semantic pe care o propune introduce mai puține complicații „recalcitrante”.

Argumentul arhic general nu trebuie să satisfacă nicio condiție suplimentară de validitate. El nu are de înfruntat problema transferului semantic și ca atare nu poate fi slăbit de vreo explicație contrafactuală imprudentă a acestui transfer. Prin urmare, argumentul arhic general este cel mai puternic argument arhic.

*
* *

Cum poate un libertarian să saboteze acest argument? O primă soluție ar putea fi respingerea lui (5), deoarece ea conduce la (7), care este nepermisă din punct de vedere moral. Cu alte cuvinte, dacă un libertarian nu poate contesta validitatea logică a argumentului arhic general, el poate totuși să conteste validitatea sa morală.

Un posibil raționament ar fi următorul: dacă agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral, și dacă orice monopol reprezintă o agresiune împotriva unui non-agresor, atunci monopolul este nepermis din punct de vedere moral. Pe de altă parte, dacă monopolul este nepermis din punct de vedere moral, și dacă statul este un monopol, atunci statul este nepermis din punct de vedere moral.

Problema cu acest argument moral împotriva statului, argument valid din punct de vedere logic, este că premisa lui fundamentală („agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral”) este mult mai tare decât premisa fundamentală a argumentului arhic general („agresiunea este posibilă”)⁶.

Ori de câte ori avem două argumente valide din punct de vedere logic, astfel încât unul dintre ele neagă ceea ce afirmă celălalt, vom considera mai puternic acel

argument a cărui premisă fundamentală este mai slabă⁷. În consecință, argumentul moral împotriva statului este mai slab decât argumentul arhic general. Putem admite că argumentul moral împotriva statului slăbește argumentul arhic general, dar, cum primul nu este mai puternic decât al doilea, slăbiciunea produsă nu este decisivă. Și cum niciun argument împotriva statului nu poate conține o premisă fundamentală mai slabă decât (1), rezultă că niciun argument împotriva statului nu poate fi decât cel mult la fel de puternic ca și argumentul arhic general. Cu alte cuvinte, niciun argument împotriva statului nu îi poate produce o slăbiciune decisivă argumentului arhic general.

Poate că, pus în fața unei asemenea situații, un libertarian s-ar mulțumi și cu producerea unui argument împotriva statului care să fie la fel de puternic ca și argumentul arhic general. Din moment ce ambele argumente ar fi astfel perfect echivalente ca putere, dreptul său de a contesta existența statului nu ar mai putea fi contestat. Acest rezultat minimal este, să recunoaștem, destul de mulțumitor pentru un libertarian.

Cum poate fi elaborat un argument împotriva statului care să fie la fel de puternic ca și argumentul arhic general? Să presupunem, de exemplu, că slăbim cât se poate de mult premisa fundamentală a argumentului moral

împotriva statului, care va deveni: „există cel puțin o lume posibilă în care agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral”.

Este această nouă premisă la fel de slabă ca și (1)? Evident, nu. Pentru că mulțimea lumilor posibile în care agresiunea împotriva unui non-agresor este nepermisă din punct de vedere moral nu poate fi decât mai mică decât mulțimea lumilor posibile în care agresiunea este posibilă. Agresiunea este posibilă atât în lumile posibile care impun anumite restricții morale, cât și în lumile posibile care nu impun astfel de restricții.

O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 dacă mulțimea lumilor posibile în care p1 este adevărată este mai mare decât mulțimea lumilor posibile în care p2 este adevărată⁸. Astfel, un argument împotriva statului care să fie la fel de puternic ca și argumentul arhic general trebuie să conțină o premisă fundamentală care să fie adevărată în toate lumile posibile în care (1) este adevărată⁹.

Să luăm acum în considerație posibilitatea non-agresiunii. Avem astfel trei mulțimi posibile de lumi posibile: mulțimea lumilor posibile în care agresiunea este posibilă și non-agresiunea imposibilă (M1), mulțimea lumilor posibile în care agresiunea este imposibilă și neagresiunea posibilă (M2) și mulțimea lumilor posibile în care atât agresiunea, cât și neagresiunea

sunt posibile (M3). M1 și M2 nu pot fi comparate între ele, deci le vom ignora. Rămâne M3. În M3 există o propoziție care este adevărată în toate lumile posibile în care (1) este adevărată, și anume „non-agresiunea este posibilă”.

Poate fi această propoziție folosită ca premisă fundamentală într-un argument împotriva statului? Mă tem că nu. Dacă posibilitatea agresiunii implică existența statului, posibilitatea non-agresiunii *nu implică* inexistența statului. (1) poate fi reformulată astfel: „atât agresiunea, cât și non-agresiunea sunt posibile” (p sau non-p). Argumentul arhic general este de forma $p \rightarrow q$. Dar $p \rightarrow q$ este echivalent cu $(p \vee \text{non-p}) \rightarrow q$. Și dacă $(p \vee \text{non-p}) \rightarrow q$, atunci $\text{non-p} \rightarrow (q \vee \text{non-q})$.

Putem generaliza această concluzie pentru orice propoziție **r** a cărei putere este echivalentă cu (1). Dacă $p \rightarrow q$, atunci $(p \vee r) \rightarrow q$. În consecință $r \rightarrow (q \vee \text{non-q})$. Cu alte cuvinte, nicio propoziție a cărei putere este echivalentă cu (1) nu poate fi premisă fundamentală a unui argument împotriva statului. Ceea ce înseamnă că niciun argument împotriva statului nu poate fi la fel de puternic ca și argumentul arhic general.

Dar dacă niciun argument împotriva statului nu poate fi la fel de puternic ca și argumentul arhic general, ce putem spune despre **mai multe** argumente împotriva statului? Niciun argument împotriva statului nu îi produce argumentului arhic

general o slăbiciune decisivă. Dar mai multe slăbiciuni nedecisive nu pot echivala oare cu o slăbiciune decisivă?

Dacă am putea răspunde afirmativ la această întrebare, libertarianul s-ar putea lansa într-o luptă de gherilă. El ar putea produce un număr suficient de mare de argumente împotriva statului, astfel încât argumentul arhic general să își piardă credibilitatea.

Dar credibilitatea argumentului arhic derivă din validitatea sa logică. Și nicio mulțime, oricât de mare, de argumente împotriva statului nu poate transforma argumentul arhic general dintr-unul logic valid într-unul nevalid din punct de vedere logic. Pus în fața unei mulțimi copleșitoare de argumente împotriva statului, orice apărător al argumentului arhic general ar putea replica în felul următor: „Admit că argumentul arhic general este extrem de problematic. Dar el nu este *într-atât* de problematic încât să poată fi respins sau ignorat, deoarece el *nu* este problematic din punct de vedere logic. Și chiar dacă argumentul arhic general ar fi problematic din toate celelalte puncte de vedere posibile, faptul că el nu este problematic din punct de vedere logic este suficient pentru a-i garanta credibilitatea”.

Prin urmare, orice strategie de gherilă pe care cineva ar adopta-o împotriva argumentului arhic general ar fi o strategie pur retorică. Faptul că argumentul arhic general

este valid din punct de vedere logic este suficient pentru a-l face mai puternic decât orice mulțime, oricât de mare, de argumente împotriva statului.

*
* *

Să ne întoarcem însă la argumentul moral împotriva statului. Aceasta pentru că există un argument arhic particular care se pretinde a fi și o justificare morală a statului – și anume, argumentul arhic produs de Nozick.

Nozick presupune că trecerea de la anarhie (A) la stat (S) implică mai mulți pași succesivi. El pretinde în plus că dacă toți pașii necesari trecerii de la A la S sunt valizi din punct de vedere moral, atunci rezultatul obținut (în cazul nostru S) este și el valid din punct de vedere moral. Cu alte cuvinte, un argument arhic valid din punct de vedere moral este suficient pentru a justifica statul¹⁰.

Cât de întemeiată este o astfel de pretenție? Trecerea validă de la A la S reprezintă un răspuns la întrebarea „Cum este posibil S”? Pe de altă parte, justificarea lui S reprezintă un răspuns la întrebarea „De ce S”? Dar cele două întrebări nu sunt echivalente. La întrebarea „De ce S”? putem răspunde „Pentru că S este posibil, și iată cum”. Dar la întrebarea „Cum este posibil S”? nu putem răspunde „Pentru că S”. Cu alte cuvinte întrebarea „Cum

este posibil S?” este o subspecie a întrebării „De ce S?”. Generalizând, întrebarea „Cum este posibil X?” este o subspecie a întrebării „De ce X?”. Dacă așa stau lucrurile, putem oare considera că răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” reprezintă o justificare a lui X? Nu cred. Răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” precizează modul de obținere a rezultatului (în cazul nostru, a lui X). Pe de altă parte, o justificare a lui X este o justificare a rezultatului obținut. Dar modul de obținere a rezultatului nu este totuna cu rezultatul obținut. Prin urmare, răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” nu este suficient pentru a-l justifica pe X. Altfel spus, orice răspuns am da întrebării „Cum este posibil X?”, acest răspuns, luat de unul singur, nu îl justifică pe X¹¹.

O justificare suficientă a lui X este un răspuns la întrebarea „De ce X?” formulat ca o conjuncție din cel puțin două propoziții independente, ambele introduse prin „pentru că”, din care una este „pentru că X este posibil”. A doua condiție pusă justificării suficiente derivă din faptul evident că dacă X nu ar fi cel puțin posibil, nu am avea ce să justificăm. Cât privește prima condiție, ea derivă din faptul că răspunsul la întrebarea „Cum este posibil X?” nu este suficient pentru a-l justifica pe X. O justificare a lui X este cu atât mai puternică cu cât răspunsul la întrebarea „De ce X?” este o conjuncție compusă din mai multe propoziții independente,

fiecare introdusă prin „pentru că”. Cu cât mai lungă este conjuncția, cu atât mai puternică este justificarea. Rezultă de aici că justificarea suficientă a lui X este cea mai slabă posibil justificare a lui X.

Două concluzii se pot desprinde de aici. Prima este că argumentul arhic produs de Nozick nu este un argument moral în favoarea statului. Cu alte cuvinte, argumentul lui Nozick nu este suficient pentru a justifica statul ca entitate morală. El nu reușește așadar să combată argumentul moral împotriva statului. Ceea ce înseamnă că argumentul arhic produs de Nozick eșuează exact în măsura în care pretinde că este și un argument moral în favoarea statului¹².

A doua concluzie, cu mult mai bogată în consecințe, este că argumentul arhic general nu justifică statul. Prin urmare, dreptul de a contesta necesitatea existenței statului nu mai poate fi contestat prin simpla invocare a validității logice a argumentului arhic general. Pentru a putea contesta dreptul de a contesta statul este nevoie de o justificare a statului. Iar această justificare nu poate fi oferită de argumentul arhic general luat de unul singur. Altfel spus, deși argumentul arhic general este cel mai puternic argument arhic, el nu este suficient de puternic pentru a oferi de unul singur o justificare a statului.

Să ne întoarcem acum la pasul (4) al argumentului arhic

general, pas pe care libertarianul îl respingea din considerente morale. La o privire mai atentă, vom constata că (4) este o implicație ambiguă. Dreptul de a-l pedepsi pe agresor înțeles ca un bun privat poate implica problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente fie în mod necesar, fie în mod posibil.

În care din aceste două sensuri trebuie citit (4)? Dacă (4) este o implicație necesară, atunci dreptul de a-l pedepsi pe agresor înțeles ca un bun privat produce cu necesitate pedepse excesive sau insuficiente. Cu alte cuvinte, este imposibil ca dreptul de a-l pedepsi pe agresor în sens de bun privat să producă pedepse „corecte”, indiferent de ce anume înțelegem prin „pedeapsă corectă”. Dar acest lucru este imposibil de demonstrat. Prin urmare, (4) este o implicație posibilă. Putem astfel să îl reformulăm pe (4) după cum urmează: „Dacă dreptul de a-l pedepsi pe agresor este un bun privat, ne vom confrunta **sau nu** cu problema pedepsei excesive sau a pedepsei insuficiente” (4’).

Faptul că (4) este o implicație posibilă nu aduce niciun prejudiciu validității logice a argumentului arhic general. Dar el ne îngăduie să formulăm următorul argument *anarhic* general:

9. Agresiunea este posibilă.

10. Agresiunea implică pedeapsa împotriva agresorului.

11. Dreptul de a-l pedepsi pe agresor este un bun privat.
12. Transferul semantic nu este necesar.
- (12'). Transferul semantic este posibil dar foarte improbabil.
13. Anarhia individualistă este posibilă.
- (13'). Anarhia individualistă este posibilă și foarte probabilă.

Am oferit cititorului două argumente anarhice, A și B. Argumentul A, care cuprinde pașii (9), (10), (11), (12) și (13) este argumentul anarhic general. Este ușor să observăm că (12) derivă din (4'), care derivă din (11). Este iarăși ușor de observat că, până la (4'), argumentul arhic general și cel anarhic general sunt identice. Motivul pentru care teoreticienii arhiști îl preferă pe (4) lui (4') este acela că (4) lasă implicit ceea ce (4') explicitează.

B, care cuprinde pașii (9), (10), (11), (12') și (13') este forma generală a celui mai puternic argument anarhic particular. Cu alte cuvinte, toate argumentele anarhice particulare care fac parte din categoria celor mai puternice argumente anarhice sunt de forma lui B. B este așadar o specie a lui A care rezultă din interpretarea lui (12). Acesta este motivul pentru care B este particular *în formă*. Din el derivă argumente anarhice particulare *în conținut*, care trebuie să respecte o condiție suplimentară de validitate analoagă celei respectate de argumentele arhice par-ticulare: orice

argument anarhic particular în conținut și care este de forma celui mai puternic argument anarhic trebuie să ofere o explicație contra-factuală validă a impro-babilității transferului semantic. Cum B nu are de satisfăcut această condiție suplimentară de validitate, rezultă că el este cel mai puternic argument anarhic¹³.

Să mai notăm, pe de altă parte, că anarhia individualistă este compatibilă cu pricipiul conform căruia agresiunea împotriva unui neagresor este nepermisă din punct de vedere moral¹⁴. Statul însă nu este compatibil cu acest principiu, altfel argumentul moral împotriva statului ar fi fost imposibil de formulat.

Ce alt principiu poate justifica moral statul? Fie, de exemplu, următoarea propoziție: „agresiunea împotriva unui non-agresor este cel puțin uneori permisă din punct de vedere moral”. Fără îndoială că statul poate fi astfel justificat moral. Dar propoziția dată este mai puternică decât propoziția care justifică moral anarhia individualistă. Acesteia din urmă îi erau impuse două constrângeri: constrângerea de posibilitate, care derivă din faptul că propoziția poate fi formulată, și constrângerea morală, care precizează sensul moral al propoziției. Pe de altă parte, propoziției care justifică moral statul îi este impusă o condiție suplimentară, redată prin „uneori”.

O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 dacă numărul de constrângeri impuse lui p1 este mai mic decât numărul de constrângeri impuse lui p2¹⁵. Și dacă așa stau lucrurile, justificarea morală a statului prin „agresiunea împotriva unui neagresor este cel puțin uneori permisă din punct de vedere moral” este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste¹⁶.

Mai mult, propoziția care justifică moral anarhia individualistă este cea mai slabă propoziție morală posibilă¹⁷. Ei îi sunt impuse un număr minim de restricții. Prin urmare, nicio justificare morală a statului nu poate fi mai puternică decât justificarea morală a anarhiei individualiste.

Fie atunci propoziția „agresiunea împotriva unui neagresor este permisă din punct de vedere moral”. Dacă și agresiunea împotriva unui agresor este permisă din punct de vedere moral, propoziția dată devine „agresiunea este permisă din punct de vedere moral”. Să notăm acum că propoziția „agresiunea împotriva unui neagresor este nepermisă din punct de vedere moral” este de forma „unele agresiuni nu sunt permise din punct de vedere moral”, care este echivalentă logic cu „unele agresiuni sunt permise din punct de vedere moral”. Dar această ultimă propoziție este evident mai slabă decât „agresiunea este permisă din punct de vedere moral”¹⁸.

Să presupune atunci că agresiunea împotriva unui neagresor este permisă din punct de vedere moral (dar agresiunea împotriva unui agresor nu este permisă din punct de vedere moral). Acest principiu justifică statul *numai cu condiția ca statul să fie primul agresor*, așadar numai dacă statul este *istoricește* anterior indivizilor. Dacă ar exista cel puțin un agresor anterior statului, statul nu ar mai putea fi justificat *pentru acest agresor* decât cu condiția ca agresorul respectiv să devină el însuși stat¹⁹. Să observăm totuși că această justificare condiționată a statului este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste, care este necondiționată.

Rămâne așadar să discutăm propoziția „unele agresiuni sunt permise din punct de vedere moral”. În această formă, propoziției date nu îi este de fapt impusă nicio constrângere morală. Cu alte cuvinte, această propoziție nu are sens moral; ea este moralmente indiferentă (neutră). În consecință, pe baza ei nu se poate justifica moral statul.

Pentru a o putea folosi într-o justificare morală a statului, trebuie să îi anulăm neutralitatea. Iar acest lucru îl putem face numai precizând sensul lui „unele”. Dacă „unele” înseamnă „toate”, propoziția dată devine „agresiunea este permisă din punct de vedere moral”. Dar această propoziție este, o știm deja, mai puternică decât propoziția care

justifică moral anarhia individualistă.

Dacă „unele” înseamnă „numai unele”, propoziția dată devine echivalentă cu „unele agresiuni nu sunt permise din punct de vedere moral”. Dar care agresiuni sunt moralmente inacceptabile? Dacă agresiunea împotriva unui neagresor este moralmente inacceptabilă, am obținut astfel propoziția care justifică moral anarhia individualistă. Dar am văzut că această propoziție nu poate să justifice moral și statul. Dacă agresiunea împotriva unui agresor este cea moralmente inacceptabilă, justificarea morală a statului este una condiționată, deci mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste. Așadar, dacă anulăm neutralitatea morală a propoziției „unele agresiuni sunt permise din punct de vedere moral”, fie nu vom putea da o justificare morală a statului, fie această justificare va fi

mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste¹⁹.

În concluzie, orice principiu moral al agresiunii este mai puternic decât principiul neagresiunii împotriva unui neagresor. Ceea ce înseamnă că orice justificare morală a statului pe baza unui principiu al agresiunii este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste. Însă orice principiu moral poate fi reformulat în termeni de agresiune și/sau neagresiune. Și dacă așa stau lucrurile, atunci principiul neagresiunii împotriva unui neagresor este cel mai slab principiu moral. Dar acest principiu nu poate să justifice statul. Prin urmare, orice justificare morală a statului este mai slabă decât justificarea morală a anarhiei individualiste. Așadar, dreptul libertarienilor de a contesta necesitatea existenței statului este – cel puțin la nivel teoretic – unul absolut incontestabil.

Note

¹ John Locke, *Al doilea tratat despre guvernare. Scrisoare despre toleranță*, trad. rom. Silviu Culea, Nemira, București, 1999.

² Robert Nozick, *Anarhie, stat și utopie*, trad. rom. Mircea Dumitru, Humanitas, București, 1997.

³ Acesta este sensul în care Nozick, de pildă, definește asociațiile de protecție. Vezi Nozick, *op. cit.*, pp. 54-57.

⁴ Cel puțin ultimele trei întrebări rămân valabile indiferent de constrângerile

suplimentare (arbitrare) de care ne-am putea folosi pentru a defini un bun public.

⁵ Din acest punct de vedere, argumentul arhic produs de Nozick este mai slab decât cel lockean, pentru că el încalcă această condiție suplimentară de validitate, presupunând din capul locului că avem de a face numai cu asociații publice de protecție.

⁶ Pentru clarificarea acestui aspect, vezi mai jos, ultima parte a studiului.

⁷ Vezi mai jos nota 14.

⁸ De ce nu o premisă care să fie adevărată într-o mulțime de lumi posibile egală cu mulțimea lumilor posibile în care (1) este adevărată? Răspunsul la această întrebare este dat în paragraful următor. Vezi în plus și nota 14.

⁹ Vezi Nozick, *op. cit.*, p. 47: „Dacă am putea arăta că statul ar fi superior chiar și acestei cea mai favorabilă situație de anarhie, cea mai bună la care putem nădăjdui într-un mod realist, sau că ar apărea printr-un proces care nu ar conține nimic nepermis din punct de vedere moral (sublinierea mea, S. C.) sau că, dacă ar apărea, ar rezulta o îmbunătățire, aceasta ar oferi un *temei suficient* (sublinierea mea, S. C.) pentru existența statului; ar justifica statul”.

¹⁰ Faptul că un rezultat este obținut prin mijloace morale nu îi dovedește caracterul moral. Putem imagina situații în care toți pașii necesari producerii unui furt să fie morali (sau neutri din punct de vedere moral). Totuși furtul ca atare rămâne imoral.

¹¹ Nu mă interesează aici validitatea logică a argumentului lui Nozick (în legătură cu aceasta, vezi de ex. Sorin Cucerai, „Este argumentul lui Nozick în favoarea statului minimal un cerc vicios?”, *Interval*, nr. 7 (15), 1999, pp. 36-41). Aici nu am intenționat să arăt decât că argumentul produs de Nozick eșuează, printre altele, tocmai în ceea ce privește pretenția sa că ar fi un argument moral în favoarea statului.

¹² Compară cu Nozick, care susține că argumentul stării naturale produs de Locke este cel mai puternic argument anarhic: „Totuși, această situație de stare naturală este cea mai bună la care putem nădăjdui într-un mod rezonabil” (Nozick, *op. cit.*, p. 47). Ce înseamnă însă „într-un mod rezonabil”? Înseamnă

că orice argument anarhic mai puternic decât cel produs de Locke ar fi mai mic decât cel produs de Locke ar fi pus în practică? Chiar dacă lucrurile ar sta așa (ceea ce Nozick nu demonstrează), întrebarea este: și ce dacă? Nu rezonabilitatea, ci validitatea este criteriul după care judecăm un argument. Dacă înlăturăm așadar adagiul **pur retoric** „la care putem nădăjdui într-un mod rezonabil”, vom constata că Nozick nu aduce niciun argument în favoarea ipotezei că starea naturală lockeană este descrierea contrafactuală a celui mai puternic argument anarhic.

¹³ Dacă anarhia individualistă nu ar fi compatibilă cu principiul neagresivității împotriva unui neagresor, atunci dreptul de a-i pedepsi pe agresori nu ar mai avea niciun sens.

¹⁴ Putem da acum următoarea definiție a puterii unei propoziții: „O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 în sensul 1 dacă mulțimea lumilor posibile în care p1 este adevărată este mai mare decât mulțimea lumilor posibile în care p2 este adevărată. O propoziție p1 este mai slabă decât o propoziție p2 în sensul 2 dacă numărul de constrângeri impuse lui p1 este mai mic decât numărul de constrângeri impuse lui p2. O propoziție p1 este absolut mai slabă decât o propoziție p2 dacă p1 este mai slabă decât p2 atât în sensul 1, cât și în sensul 2”. Putem avea situații în care p1 să fie mai slabă decât p2 în sensul 2, dar mai puternică decât p2 în sensul 1. De aceea, sensul 1 primează asupra sensului 2. Puterea sau slăbiciunea relativă a două propoziții p1 și p2 este măsurată în sensul 2 numai atunci când mulțimea lumilor posibile în care p1 este adevărată nu poate fi comparată cu mulțimea lumilor posibile în care p2 este adevărată, sau când cele două mulțimi sunt identice fie cantitativ, fie

calitativ. (Două mulțimi de lumi posibile sunt cantitativ identice dacă numărul de lumi posibile conținute de una este egală cu numărul de lumi posibile conținute de cealaltă. Două mulțimi de lumi posibile sunt calitativ identice dacă, în plus, conțin aceleași lumi posibile).

¹⁵ Cititorul atent a înțeles, desigur, că o justificare a lui X este cu atât mai puternică cu cât propozițiile conjugate din care este compusă sunt mai slabe. Justificarea morală a anarhiei individualiste conține propozițiile „agresiunea este posibilă” (premise fundamentale a argumentului anarhic general) și „anarhia individualistă este compatibilă cu principiul neagresiunii împotriva unui neagresor”. Justificarea morală a statului conține propozițiile „agresiunea este posibilă” și „statul este compatibil cu P” (unde P este un principiu moral altul decât cel al neagresiunii împotriva unui neagresor). Cum propoziția „agresiunea este posibilă” este comună ambelor justificări, rămâne să cercetăm numai slăbiciunea sau tăria principiului

neagresiunii împotriva unui neagresor în raport cu P („Justificare morală” este, în toată această discuție, o prescurtare pentru „justificare morală suficientă”).

¹⁶ Atât în sensul 1, cât și în sensul 2.

¹⁷ În sensul 1.

¹⁸ Acest principiu moral este compatibil cu statele istorice, cu statele „primilor agresori”.

¹⁹ Am mai fi putut discuta, desigur, și propoziția „agresiunea împotriva unui agresor este permisă din punct de vedere moral”. Este însă evident că această propoziție nu poate justifica moral statul. Dacă posesorul unui monopol este un agresor (întrucât comite o agresiune prin însuși faptul că posedă monopolul), dacă statul este posesorul unui monopol (și deci un agresor), și dacă agresiunea împotriva unui agresor este permisă din punct de vedere moral, atunci agresiunea împotriva statului este permisă din punct de vedere moral. Cum poate o astfel de concluzie să reprezinte o justificare morală a statului?