

MACIEJ TARNOWSKI

UNIwersytet Warszawski, Warszawa

E-MAIL: M.TARNOWSKI3@STUDENT.UW.EDU.PL

ORCID: 0000-0003-3824-4134

Czy społeczeństwa śnią o sprawiedliwym pastwisku? Interpretacja *Umowy społecznej* Jana Jakuba Rousseau

I. Wstęp

Pojęcie woli powszechnej użyte przez Jana Jakuba Rousseau w *Umowie społecznej*¹ (dalej: *US*) jako uzasadnienie wprowadzonej przez niego koncepcji umowy społecznej stwarza niewątpliwie trudności w interpretacji. Świadczyć o tym może wielość zaprezentowanych sposobów jego odczytania: od uznania jej za podstawową ideę liberalizmu po prototalitarne pojęcie uzasadniające dyktaturę². Żadna z tych etykietek nie pasuje do koncepcji

¹ Jan Jakub Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. Antoni Peretiatkowicz (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009).

² Pierwszą z nich można zilustrować twierdzeniem Adamsa i Dysona: „To właśnie Rousseau stworzył koncepcję suwerenności ludu i był pierwszym, który nalegał na umiejętność i prawo zwykłych ludzi do uczestnictwa w systemie politycznym jako pełnoprawnych

Genewczyka, jednak wskazuje na jego naturę – pełną sprzeczności i rozdarcia pomiędzy oświeceniowym racjonalizmem a romantyczną skłonnością do zawierzenia uczuciom. Pytanie, które trapi historyków i historyczki filozofii polityki, można za Patrickiem Rileyem ująć następująco: „Czemu [...] Rousseau stworzył swoją polityczną teorię wokół tak problematycznego pojęcia i czemu to pojęcie wciąż jest poważnie traktowane?”³. Wola powszechna zasługuje jednak na analizę dużo bardziej, niż mogłoby się wydawać wielu – nie tylko przez wzgląd na jej enigmatyczny charakter, ale także dlatego, że ta rewolucyjna idea znalazła swój oddźwięk w kolejnych europejskich systemach prawnych i po dziś dzień stanowi istotny punkt odniesienia dla towarzyszących nam demokracji.

W niniejszej pracy pragnę zaproponować stosunkowo bezpośrednią odpowiedź na pytanie o naturę woli powszechnej. Twierdzę, że można zinterpretować ją w sposób realistyczny, jako zbiór nastawień sędziennych⁴, którego podmiotem jest społeczeństwo jako całość – mówiąc prościej, literalnie jako *wolę* całego *społeczeństwa*. Takie odczytanie oczywiście mnoży więcej pytań, niż udziela na nie odpowiedzi: Czym jest *społeczeństwo* czy *lud* pojmowany jako podmiot zdolny myśleć i decydować? Jaka zależność łączy jego wolę z jednostkową wolą jego części? Czy należy ją traktować jako pusty metafizyczny postulat, czy też może zostać przynajmniej przybliżona i ujęta w ramach demokratycznego procesu decyzyjnego? Postaram się w tej pracy odpowiedzieć przynajmniej na część z nich. W pierwszej części rozważę możliwe interpretacje *ludu* u Rousseau jako samodzielnego, myślącego i działającego podmiotu w zgodzie z popularnymi współcześnie teoriami

obywateli” (Ian Adams, Robert W. Dyson, *Fifty Major Political Thinkers* (London: Routledge 2003), 65); drugą złowrogim stwierdzeniem Bertranda Russella: „Dzisiaj konsekwencją myśli Rousseau jest Hitler; Roosevelt i Churchill są pokłosiem Locke’a” (Bertrand Russell, *Dzieje filozofii Zachodu* (Warszawa: Aletheia, 2000), 781).

³ Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge M.A.: Harvard University Press 1982), 99.

⁴ Przez nastawienia sędziennowe rozumiem klasę stanów intencjonalnych, którym można przypisać treść; klasycznie do tej klasy zalicza się przekonania, pragnienia, intencje, wyobrażenia itp. Przyjmuję termin „nastawienie sędziennowe” za *Nastawieniami sędziennymi* (Warszawa: PWN, 2013) Tadeusza Ciecierskiego jako lepiej oddający znaczenie tego pojęcia w języku polskim od konkurencyjnie stosowanego, angielskiego terminu „postawa propozycjonalna”.

kolektywnej intencjonalności. Następnie postaram się pokazać, w jaki sposób uwagi Rousseau dotyczące funkcjonowania procedur demokratycznych można potraktować jako normatywną teorię racjonalnego procesu myślenia wspólnoty politycznej ujętej jako jednostkowy podmiot. W szczególności pragnę tutaj pokazać wielokrotnie zauważany w literaturze związek między tymi uwagami a wynikami normatywnej teorii decyzji i teorii gier. Na końcu skupię się pokrótce na wpływie takiej interpretacji myśli Rousseau na jej praktyczne zastosowania w zakresie procedur demokratycznych.

Chciałbym przed przejściem do dalszego wywodu zaznaczyć dwie rzeczy. Po pierwsze, praca ta nie ma ambicji egzegetycznej. Za dużo ważniejsze pytanie uważam to, w jaki sposób można zinterpretować pojęcia zawarte w dziełach Genewczyka, które na stałe weszły do politycznego dyskursu aniżeli pytanie o to, jaka faktycznie intencja stała za zagadkowymi sformułowaniami *US*. W tym sensie uznaję, że projekt polityczny Rousseau stał się niezależny od swojego autora i ponieważ został filozoficznym filarem wielu współcześnie funkcjonujących demokracji, wart jest rozważenia w abstrakcji od poglądów zawartych w innych dziełach tego myśliciela. Po drugie, w przeciwieństwie do niektórych interpretacji *US* uznaję, że projekt Rousseau ma przede wszystkim wymiar normatywny, nie zaś deskryptywny. Nie jest zatem moim celem uzasadnić, w jaki sposób teoria Rousseau *opisuje* jakkolwiek przeszły lub obecny porządek demokratyczny. Uznaję, że podstawowym celem Rousseau było wytyczenie warunków społecznych koniecznych do tego, aby prawo i inne instytucje społeczne miały moc wiążącą. Poprzez dokładną i interesującą analizę zarówno w momencie publikacji, jak i dzisiaj *US* pozostaje przede wszystkim ciekawym narzędziem krytyki funkcjonujących porządków demokratycznych – jak każda teoria normatywna, pokazując rozdźwięk pomiędzy tym, jak ustrój powinien wyglądać, a tym, jaki jest faktycznie.

II. *Lud* jako podmiot intencjonalny

1. Treść *US* otwiera, często pomijana w omówieniach projektu politycznego Rousseau, silna krytyka tradycyjnych liberalnych koncepcji państwa i demokracji – przede wszystkim w wersji głoszonej przez Hugona Grocjusza

i Thomasa Hobbesa. Genewczyk w swoim traktacie rozważa z początku możliwe źródła normatywności prawa i legitymacji państwa w jego stanowieniu. To w tej krytyce zauważalne jest silne rozróżnienie metafizyczne na grupę jako zbiorowość jednostek oraz grupę pojmowaną jako całość, na którym opieram swoją interpretację.

W klasycznie pojmowanej liberalnej⁵ teorii umowa społeczna jest zawierana pomiędzy jednostkami (Hobbes) lub przez grupę jednostek z rządem (Grocjusz, Locke), zawsze przy uwzględnieniu zabezpieczenia interesów i praw jednostki. Przedmiotem tej umowy jest pewien zakres praw i wolności oddawanych przez jednostkę w zamian za bezpieczeństwo osobiste (Hobbes) lub zabezpieczenie własności prywatnej (Locke). Te prawa i wolności (np. prawo do użycia przemocy fizycznej) są oddawane do wyłącznej dyspozycji rządu lub jednostki, które otrzymują w związku z tym *władzę suwerenną* (tj. niezależną i całkowitą) nad obywatelem. Jedynym ograniczeniem władzy suwerennej, które przewiduje klasyczna teoria liberalna, są warunki, w których można stwierdzić, iż władza nie wywiązuje się lub nie zapewnia dalszej ochrony dobra, do którego ochrony zobowiązała się lub została zobowiązana w kontrakcie społecznym⁶. Rousseau, by podważyć tę przesłankę, zwraca uwagę na charakter tej relacji: otóż nie istnieje żaden racjonalny powód, dla którego jednostka miałaby przekazać takie prawa. Nie może być nią ani bezpieczeństwo materialne (gdyż rząd nie zapewnia obywatelowi utrzymania, lecz odwrotnie), ani osobiste (gdyż państwo prowadzi wojny z innymi państwami i posiada aparat represji, zagrażając w sposób bezpośredni obywatelom). Jest również rzeczą nielogiczną, aby jednostka zrzekała się *całej* swojej wolności (jak jest w przypadku niewolnictwa) wobec suwerena, gdyż nie jest w stanie otrzymać w zamian nic równie cennego. Rousseau nie atakuje tutaj faktycznych przesłanek powstania władzy – sam przyznaje (*US*, 15–16,

⁵ Mam tu na myśli wczesne, klasyczne koncepcje politycznego liberalizmu – czyli przede wszystkim teorie Grocjusza, Vettela, Hobbesa i Locke’a. Zastosowanie słowa „liberalizm” jest więc tutaj ograniczone czasowo i nie obejmuje oczywiście, jako historycznie od Rousseau późniejszych i inspirowanych jego uwagami, teorii kontraktualnego liberalizmu Kanta i Rawlsa.

⁶ Przykładowo u Hobbesa jest to moment, w którym władza bezpośrednio zagraża lub przestaje chronić życie obywatela (patrz: Tomasz Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Czesław Znamierowski (Warszawa: Aletheia 2005), 298–301) zaś u Locke’a – sytuacja, w której państwo nie jest w stanie zapewnić lub zagraża bezpieczeństwu własności (patrz: John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Zbigniew Rau (Warszawa: PWN 1992), 319–326).

a także w *Rozprawach o pochodzeniu i podstawach nierówności*), że taki stan rzeczy mógł mieć miejsce. Jednakże nie może to stanowić żadnego racjonalnego uzasadnienia władzy jednej grupy ludzi na drugą, zatem i rozumianej normatywnie legitymacji władzy. Podsumowaniem tej kontrargumentacji, wyraziście pokazującym normatywność teorii postulowanej przez Rousseau, jest argument, który można nazwać *paradoksem siły*: siła (jakkolwiek rozumiana) nie może stanowić normatywnej legitymacji władzy, gdyż jeśli uznamy, że relacja między władzą a ludem na niej się opiera, nie ma konieczności jakiegokolwiek legitymizowania władzy. Siła może zagwarantować jedynie skuteczność przymusu, nie zaś uzasadnić obowiązek posłuszeństwa wobec niej, a więc i wobec prawa⁷.

Dla Rousseau lud nie może być zatem jedynie bytem prawnym – to jego istnienie nadaje normatywną moc prawu, nie odwrotnie. Klasyczne teorie liberalne, widzące w organach państwa pewną fikcję prawną dysponującą monopolem na przemoc i dysponowanie zasobami wspólnymi, według tej optyki myślą się w porządku uzasadniania. Prawo nie ma mocy zobowiązania, o ile nie jest zabezpieczone pewną instytucją społeczną; nie może być ono redukowalne do woli poszczególnych jednostek.

Konkludując swoje rozważania z pierwszych rozdziałów *US*, Rousseau pisze:

Gdybym nawet przyznał to wszystko, co dotychczas zwalczałem, zwolennicy despotyzmu niczego by na tym nie zyskali. Zawsze istnieć będzie wielka różnica między opanowaniem masy a rządzeniem społeczeństwem. Jeżeli ludzie rozproszeni, bez względu na ich liczbę, zostają ujarzmieni przez jednego, widzę tu tylko pana i niewolników, ale nie widzę ludu i jego naczelnika. Jest to, rzecz można, nagromadzenie, ale nie zrzeszenie [...]⁸.

⁷ Uważam, że w tym miejscu wyraźnie widać metodę i cel Rousseau później twórczo wykorzystane przez Kanta: prawo, którego jedynym uzasadnieniem jest siła, jest dla niego *logicznie niemożliwe*, gdyż zobowiązuje nas tylko na mocy uniknięcia przykrości (mocą imperatywu hipotetycznego w terminologii Kantowskiej), nie zaś samo w sobie (zgodnie z imperatywem kategorycznym) – nie posiada zatem normatywnej mocy.

⁸ Rousseau, *Umowa społeczna*, 17–18.

Można zauważyć, że kończąc swoją argumentację przeciw tradycyjnym teoriom kontraktualnym, Rousseau dokonuje jakościowego rozróżnienia pomiędzy *ludem* i jedynie grupą osób. Fizycznie identyczne zbiorowiska mogą przedstawiać zarówno pierwszy („lud i jego naczelnik”), jak i drugi („niewolnicy i pan”) z typów grup. W tym miejscu *US* widać, że tym, co wydaje się według Genewczyka różnicować te dwa skupiska, jest forma zobowiązania, które dzielą ze sobą jednostki w danej grupie – druga z nich jest rządzona siłą i połączona ze sobą tylko na mocy działania we własnym partykularnym interesie (niewolnicy – w interesie uniknięcia przykrości, władca – w swoim własnym, egoistycznie pojmowanym) i poza tym nie posiada żadnej mocy normatywnej. Jeśli obywatele uzyskają możliwość skutecznego buntu, mają całkowite prawo do takiego postępowania, gdyż to właśnie dyktuje im ich naturalny, egoistyczny interes. Pierwszy z typów grup – „kolektyw”, „lud” lub „zrzeszenie” – jest natomiast powiązany obligacjami dużo silniejszymi oraz kategorią całkowicie obcą drugiemu, czyli „interesem wspólnym”⁹. Należy zatem przeanalizować zależność pomiędzy ontologicznym statusem grupy a kategorią „interesu wspólnego”, którą Rousseau w *US* później wielokrotnie – i niefortunnie – stosuje wymiennie ze sformułowaniem „wola powszechna”.

2. Jedynie przegląd wiadomości prasowych z jednego miesiąca pozwala stwierdzić, że bardzo często w mowie potocznej przypisujemy różnego rodzaju organizacjom, instytucjom i grupom bogate życie umysłowe¹⁰:

(1) „[...] wcześniej Ukraina *chciała* podpisać z Gazpromem umowę tranzytową na 10 lat, zakładającą tranzyt w tym okresie co najmniej 60 mld m sześć. gazu rocznie” (Gazeta Wyborcza, 23.12.2019)

(2) „Prawo i Sprawiedliwość *planuje* zmiany w handlu” (Wprost.pl, 12.12.2019)

⁹ Podobnego metafizycznego rozróżnienia (na „lud” i „gromadę”) dokonuje już wcześniej Locke w „Traktacie drugim”, paragraf 219. Jednakże utożsamia on tam formację ludu z istnieniem „wymiaru sprawiedliwości, który zabezpieczałby ludzkie uprawnienia” (Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, 318) – w tym sensie jego koncepcja „ludu” wciąż jest oparta na obronie interesów prywatnych zamiast interesu wspólnego i stosuje się do niej krytyka Rousseau.

¹⁰ Szersze omówienie tego ciekawego fenomenu można znaleźć w: Deborah Tollefsen, „Organizations as True Believers”, *Journal Of Social Philosophy* 33, 3 (2002): 395–410.

(3) „Szwedzki Klarna Bank *myśli* o wejściu na amerykańską giełdę w perspektywie dwóch lat [...]” (Puls Biznesu, 13.12.2019)

(4) „UE *zagrozi* Johnsonowi odcięciem City od europejskich rynków” (Gazeta Wyborcza, 27.12.2019)

Te i podobne stwierdzenia często występują w mowie potocznej, co nie wydaje się niczym nienaturalnym. Możemy się zastanowić – czy powyższe stwierdzenia są metaforami? Wydaje się, że można przypisać im prawdziwość lub fałszywość. Jakże zatem fakty „uprawdziwiają” te zdania? Czy są to fakty dotyczące jednostek wchodzących w skład grupy, czy też dotyczące grup jako oddzielnych metafizycznie jednostek? Prosty nominalistyczny pogląd, zgodnie z którym zdania (1)–(4) wyrażają jedynie prawdę o sumie przekonań lub pragnień członków grupy, wydaje się nie do utrzymania. Wszystkie z tych zdań pozostaną bowiem prawdziwe, jeśli wyobrazimy sobie np. że Wielka Brytania nie jest członkiem Unii Europejskiej lub prezesem Prawa i Sprawiedliwości nie jest Jarosław Kaczyński. Ukraina wciąż może pragnąć podpisania umowy z Gazpromem niezależnie od jednostkowego pragnienia jej prezydenta; prawdziwość podobnych zdań może być ugruntowana w prawdziwości zdań o nastawieniach sądzeniowych jednostek, natomiast nie jest im równoważna¹¹.

Istnieją przynajmniej trzy linie interpretacji, które pozwalają na przypisywanie grupom jako podmiotom stanów intencjonalnych. Pierwsza z nich jest redukcjonistyczna i ma na celu traktowanie kolektywnych stanów intencjonalnych jako pewnych specyficznych nastawień sądzeniowych podzielanych przez grupę; druga z nich uznaje odrębną podmiotowość grupy jako instrumentalnie potrzebną do przewidywania zachowań dużych zbiorowości. Trzecia z nich, w mojej opinii najbliższa duchowi *US*, przyznaje grupie możliwość posiadania realistycznie pojmowanych stanów intencjonalnych pod warunkiem, że ma ona również kolektywne narzędzia logicznego wnioskowania. Przedstawię je pokrótce oraz porównam z koncepcją Rousseau, starając się

¹¹ Patrz np.: David Schweikard, Hans Schmid, „Collective Intentionality”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, 2013; Brian Epstein, *The Ant Trap. Rebuilding the Foundations of the Social Sciences* (New York: Oxford University Press, 2015), 136–138.

znaleźć odpowiednią ramę teoretyczną dla ujęcia *ludu i woli powszechnej* według genewskiego filozofa.

Naturalnym założeniem dotyczącym powyższego opisu jest uznanie, że tym, co konstytuuje lud, jest pewna współdzielona przez jego członków intencja oraz zestaw przekonań – mówienie o grupie jako o metafizycznym podmiocie jest wobec tego jedynie metaforą, uosabiającą te wspólne nastawienia sąszeniowe. Jak pisze w swoim omówieniu *US* John Rawls:

[...] wola powszechna nie jest oczywiście wolą bytu, który jest w pewien sposób transcendentny wobec członków społeczeństwa. Nie jest to, powiedzmy, wola społeczeństwa jako takiego. To indywidualni obywatele posiadają wolę powszechną: to znaczy każdy ma możliwość używania deliberującego rozumu, który we właściwych okazjach doprowadza obywateli do decyzji [...]; decyzje te mają jak najbardziej sprzyjać interesowi wspólnemu w tym, co jest niezbędne dla ich wspólnego przetrwania i ogólnego dobrobytu, to znaczy dla dobra wspólnego¹².

Pasującą do podobnego ujęcia ramą ontologiczną¹³ jest na poły redukcjonistyczna koncepcja Raima Tuomeli oparta na pojęciu *my-intencji* (ang. *we-intention*)¹⁴. *My-intencje* są to specyficzne intencje, których podmiotem jest indywidualna jednostka, jednakże dotyczą one zbiorowości, do której dana jednostka należy. Używając znanego przykładu, możemy wyobrazić sobie, że grupa przyjaciół (ABC: Anieli, Bartek i Celina) pragnie pójść ze sobą na spacer. Każdy z nich formułuje w swoim umyśle specyficzną intencję, którą możemy wyrazić za pomocą zdania w języku polskim: „Pójdziemy razem na spacer”. Ta intencja nie wydaje się, jak zaznaczono wyżej, wprost redukowalna do intencji Anieli, by pójść na spacer z Bartkiem i Celiną, intencji Bartka, by... itd. Jednak nie wydaje się również, aby powyższa intencja była jedynie stanem intencjonalnym grupy ABC jako całości – każdy z członków

¹² John Rawls, *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. Sebastian Szymański (Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne), 307.

¹³ Analogię tę zauważa i przeprowadza także Michael J. Thompson, „Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau’s General Will”, *International Journal of Philosophical Studies* 25, 2 (2017), 266–285.

¹⁴ Inspirację dla tego stanowiska stanowią także godne uwagi prace Collingwooda i Sellarsa dotyczące szerzej zjawiska intencji zbiorowych.

grupy posiada intencję zrobienia czegoś wspólnie i to fakty dotyczące każdego z osobna wspólnie ugruntowują fakt, że ABC ma intencję pójścia na spacer. Według Tuomeli¹⁵ istnieją trzy warunki, dobrze charakteryzujące zachodzenie my-intencji:

- (a) każdy członek grupy posiada intencję wykonania swojej części działania;
- (b) każdy członek grupy jest przekonany, że pozostali członkowie wykonają swoją część działania;
- (c) każdy członek grupy posiada odpowiednie przekonanie dotyczące odpowiednich możliwości do wykonania grupowego działania.

Według Tuomeli zachodzenie określonych my-intencji oraz istnienie hierarchii, która pozwala na zarządzanie grupą tak, aby grupa mogła wykonywać działania określone my-intencjami, stanowi warunek konieczny, aby grupa mogła być postrzegana jako działający podmiot. Jest to jednak stanowisko redukcjonistyczne. Jak przyznaje sam autor:

Grupy nie są osobami, ponieważ nie posiadają ciał ani umysłów. Grupa nie może podejmować działań, jeśli nie wykonują ich jej członkowie. [...] Mówiąc w skrócie, mój pogląd jest taki, że grupy mogą (ale nie muszą) być rozpatrywane jako (jednostkowe) byty, i są podmiotami i osobami jedynie w metaforycznym sensie¹⁶.

Powyższe stanowisko, gdybyśmy postanowili przez jego pryzmat spojrzeć na ontologiczną stronę *US*, przedstawia się następująco. Wspólnota polityczna (lud) wyraża wolę powszechną pod postacią dzielonych wspólnie my-intencji. Wola partykularna jednostek zrzeszonych w społeczeństwie wyrażana jest za pomocą intencji jednostkowych, jednakże każda z nich posiada również intencję działania jako kolektyw oraz przekonanie, że inne jednostki w społeczeństwie podzielają to samo zobowiązanie. Jak pisze Rousseau:

¹⁵ Raimo Tuomela, Kaarlo Miller, „We-Intentions”, *Philosophical Studies* 53 (1988): 375.

¹⁶ Raimo Tuomela, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View* (New York: Oxford University Press 2007), 145.

Często zdarza się znacząca różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia uwzględnia interes wspólny, tamta interes prywatny i jest *tylko sumą woli prywatnych*; ale odejmijmy od tych samych woli plusy i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic – wola powszechna¹⁷.

To bardzo podstawowe rozróżnienie stanowi jedną z niewielu podanych przez Rousseau prób przybliżenia czytelnikom znaczenia pojęcia woli powszechnej. Nie możemy jej potraktować jako sumy intencji jednostkowych, często wzajemnie sprzecznych i szkodliwych dla ogółu; jednakże każdy zrzeszony obywatel (zdaje się mówić Rousseau), ma intencję działania dla dobra całej społeczności i jest gotów współdziałać dla wspólnego dobra. Istotne jest tutaj także to, w jaki sposób autor *US* opisuje to, jak wola powszechna może być wyrażona w głosowaniach:

Nawet sprzedając swój głos za pieniądze, [obywatel] nie ztraca w sobie woli powszechnej; pomija ją. Błąd jego polega na tym, że zmienia kwestię i odpowiada nie na to, o co go pytają. Zamiast powiedzieć przez swoje głosowanie: „Dla państwa jest to korzystne”, mówi on: „Dla tego człowieka [...] korzystne jest, aby pewne postanowienie zostało przyjęte”¹⁸.

Zatem głosowanie demokratyczne jako takie jest pytaniem dotyczącym odpowiednich my-intencji – jeśli każdy z obywateli nie stara się oszukiwać, działając w interesie prywatnym, wyrazi wolę powszechną także jako jednostka. Wszak każdy ze zrzeszonych obywateli powinien „wypowiadać tylko sąd własny”¹⁹, czyli posiadaną przez siebie opinię o interesie zbiorowym. Pojęcie my-intencji, które obejmuje również zobowiązania oraz przekonania odnośnie do zachowania innych członków wspólnoty, wydaje się klarownie tłumaczyć te cechy woli powszechnej²⁰.

¹⁷ Rousseau, *Umowa społeczna*, 29.

¹⁸ Tamże, 82.

¹⁹ Tamże, 29.

²⁰ Sugerować to może słynna uwaga Kennetha Arrowa: „Ta idealistyczna doktryna może zostać podsumowana przez powiedzenie, że każda jednostka posiada dwa porządki: jeden, który prowadzi ją w codziennych działaniach, i drugi, który staje się relewantny pod pewnymi idealnymi warunkami i w pewnym sensie jest prawdziwszy od tego pierwszego porządku” (Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley & Sons Inc. 1951), 82–83).

Stanowisko to, choć dobrze wyjaśniające pewne wątki zawarte w *US*, nie wydaje mi się jednak dobrze oddawać ducha koncepcji Rousseau. Choć pojęcie my-intencji dobrze oddaje jakościową różnicę pomiędzy wolą powszechną a wolą wszystkich, nie wydaje się, aby mogła ona osiągnąć stopień nieomyślności postulowany przez Genewczyka („wola powszechna jest zawsze słuszna i zmierza zawsze ku korzyści ogólnej”²¹). Niejednokrotnie w historii można zaobserwować sytuację, w której społeczność danego państwa czy organizacji pragnęła czegoś (w sensie my-pragnienia postulowanego przez Tuomelę), co z Roussowskiego punktu widzenia należy uznać za sprzeczne z wolą powszechną (przykładowo: popierane przez całe społeczeństwo wojny z sąsiednim państwem).

Koncepcja Raimo Tuomeli jest więc zbyt szeroka, by dopasować ją do projektu politycznego Genewczyka. Możliwe jednak, że interpretacja, którą przeprowadziliśmy, jest zbyt prosta. Próba modyfikacji stanowiska Tuomeli tak, by oddać zawilość koncepcji Rousseau, mógłby być następujący warunek: *lud* w sensie Rousseau konstituuje nie tyle wspólnota my-intencji, co współdzielona przez wszystkich członków społeczności my-intencja do kierowania się dobrem wspólnym. Już w samej *US* Rousseau wielokrotnie zauważa i tłumaczy, skąd może brać się nieadekwatność w wyborach i decyzjach zgromadzenia ogólnego i jego odstępstwo od racjonalnej woli powszechnej. Pomimo tego, iż często lud jest zwodzony przez demagogów, każdy z nas, o ile należy do społeczeństwa obywatelskiego, chce działać tak, aby wspólnota realizowała interes wspólny: „jednostki widzą dobro, które odrzucają; ogół chce dobra, którego nie widzi”²². W analityczny sposób możemy to ująć następująco: to, czym charakteryzuje się lud, jest współdzielona my-intencja do formowania my-intencji w taki sposób, aby odpowiadała ona kategoriom dobra wspólnego.

To jednakże można potraktować niestety głównie jako zabieg przyćmiewający całą sprawę. Nie jest bowiem jasne, skąd pojedynczy obywatele mieliby brać kryteria oceny tego, co jest interesem wspólnym i dlaczego mieliby być w tym zgodni²³. Z wyników psychologii empirycznej wiemy, że człowiek czę-

²¹ Rousseau, *Umowa społeczna*, 28.

²² Tamże, 36.

²³ Wydaje mi się, że za najpełniejsze rozwinięcie takiej możliwości można uznać „Teorię sprawiedliwości” Rawlsa, często (również przez samego autora) traktowanej jako rozwinięcie

sto jest wręcz zdumiewająco nieracjonalny, posługując się w swoim myśleniu uprzedzeniami, nieskutecznymi heurystykami poznawczymi itp. Nie wystarczy jedynie zapostulować: chcę tego, co jest dla wszystkich najlepsze, ale trzeba także umieć skonkretyzować, które rozwiązanie ma się na myśli. Tak poszerzona koncepcja Tuomeli nie daje nam jeszcze możliwości wyjaśnienia pochodzenia kategorii interesu wspólnego – tę zaś Rousseau wyraźnie widzi w samym ukonstytuowaniu społeczności.

Dopóki nie nałożymy na naszą teorię ontologiczną ograniczenia, pozwalającego nam wyeliminować spośród rozpatrywanych społeczności te kierujące się przesłankami nieracjonalnymi lub uprzedzeniami, nie będziemy w stanie w zadowalający sposób wyjaśnić kluczowej dla Rousseau różnicy pomiędzy *zgromadzeniem* a *zrzeszeniem*, a zatem także podać płodnej charakterystyki *woli powszechnej*.

Silnie realistyczne stanowisko, które moim zdaniem lepiej może służyć do odczytania *US*, prezentuje Philip Pettit. W książce *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* razem z Christianem Listem przekonują czytelników do przyjęcia odwrotnej od prezentowanej przez Tuomelę strategii: nie należy zastanawiać się, czy grupy *in abstracto* mogą być podmiotami intencjonalnymi, ale raczej ustanowić pewne warunki, które musi spełniać dany podmiot, aby można go było zaliczyć do działających podmiotów intencjonalnych, i zastanowić się, czy grupy są w stanie je spełniać. Pettit i List dochodzą do jasnej konkluzji – jest to możliwe, jeśli dana grupa, podobnie jak ludzki umysł, posiada odpowiednią funkcjonalną strukturę, pozwalającą jej na wypełnianie działań i kolektywizowanie przekonań, pragnień i innych stanów mentalnych.

Pettit i List wyszczególniają trzy ogólne warunki, które należy nałożyć na każdy z podmiotów, by określić go intencjonalnym, i które są spełniane

i uzupełnienie kontraktualizmu Rousseau i Kanta. Nie uważam jednak, żeby odwołanie do „refleksyjnej równowagi” między poszczególnymi indywidualnymi wartościami, czynione przez autora „Prawa ludów”, wystarczyło, aby oddać to, co w myśli Rousseau możemy określić jako „uspołecznienie perspektywy”. Jednostki stojące za zasłoną niewiedzy u Rawlsa patrzą z punktu widzenia realizacji dobra wyabstrahowanego indywiduum – obywatela; umowa społeczna Rousseau zaś ma na myśli dobro kolektywu jako całości. Jak inaczej Rousseau miałby twierdzić, że obywatel jest zobowiązany zginąć za państwo (Rousseau, *Umowa społeczna*, 33–34), skoro prawo do samozachowania wydaje się, jak słusznie zauważał już Hobbes, zwalniać ze wszelkich zobowiązań poczynionych dla własnej korzyści?

przez niektóre grupy. Pierwszy to warunek epistemiczny: „podmiot grupowy musi przyjmować raczej prawdziwe niż fałszywe przekonania o otaczającym świecie”²⁴. Co miałyby to znaczyć w wypadku grupy? Przede wszystkim, że dana grupa czy organizacja posiada pewien zewnętrzny system ewaluacji informacji o świecie, pozwalający dzielić się nimi pomiędzy jednostkami czy przeprowadzać na nich prawidłowe wnioski logiczne. Jeśli odniesiemy to do myśli Rousseau, możemy spostrzec, że uwagi dotyczące formalnych aspektów demokracji (zawarte przede wszystkim w księdze czwartej *US*) – jako najlepszego wyrazu woli powszechnej – uzyskują wówczas nowe znaczenie. Możemy bowiem pomyśleć o poszukiwaniu odpowiednich procedur demokratycznych nie jak o sposobach na „wydobycie” z obywateli woli powszechnej, lecz na jej uformowanie.

Drugi z postulowanych warunków to warunek „spójności motywów”. „Spójną motywacyjnie” możemy nazwać daną strukturę, „jeśli jest odporna na indywidualne zachowania strategiczne”²⁵. Trzecim zaś jest warunek kontroli, mówiący, że w danej grupie jednostka powinna mieć pełną moc decyzyjną w przysługującej jej sferze kontroli. Obydwa te warunki wydają się dobrze oddawać dwie istotne cechy społeczeństwa kierowanego wolą powszechną według Rousseau. Pierwszą z nich jest wspomniana już wyżej odporność na realizację indywidualnych interesów jednostek lub grup jednostek wewnątrz społeczności – lud pozostaje ludem działającym w swoim interesie o tyle, o ile każdy z jego członków ma na względzie interes wspólny, nie partykularny, lub może być powstrzymany, jeśli działa na szkodę społeczności. Drugą z tych cech jest ta, którą często uznaje się za sprzeczną z pierwszą, czyli maksymalizacja jednostkowej wolności wewnątrz społeczeństwa. W słynnym ustępie Rousseau pisze paradoksalnie: „jeżeli ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza niczego innego, jak tylko to, że będzie zmuszony do wolności”²⁶. Przyjmując koncepcję intencjonalności grupowej Pettita i Lista, możemy zinterpretować tę uwagę tak: obywatel, będący członkiem ludu, może zostać zmuszony do porzucenia podążania za swoim egoistycznym interesem, gdyż lud, jeśli

²⁴ Philip Pettit, Christian List, *Group Agency. The Possibility, Design and Status of Corporate Agents* (Oxford: Oxford University Press), 81.

²⁵ Pettit, List, *Group Agency...*, 104.

²⁶ Rousseau, *Umowa społeczna*, 22.

mu to umożliwił w ramach zasady liberalnej wolności, zatraciłby możliwość działania w interesie wspólnym. Jednocześnie przez wolność jednostkową należy tutaj właśnie rozumieć sprawczość, którą dany obywatel posiada nad całym ludem w przysługujących mu granicach (miejscu pracy, hierarchii władzy czy pełnionej funkcji społecznej). W ten sposób możemy także lepiej zrozumieć poniższy ustęp z *US*:

Czymże więc jest właściwie akt zwierzchnictwa? Nie jest to układ przełożonego z podwładnym, ale układ całości z każdym ze swych członków [...]. Dopóki poddani podlegają tylko takim układom, nie słuchają nikogo prócz własnej woli. Dlatego zapytać o to, jak daleko rozciągają się odnośne prawa zwierzchnika i obywateli, znaczy tyle co pytać, jak dalece ci ostatni mogą się zobowiązywać wobec siebie samych, każdy wobec wszystkich i wszyscy wobec każdego²⁷.

Wolność obywatelska u Rousseau będzie właśnie w tym sensie daleko większa i bardziej nęcąca od liberalnie (po Hobbesowsku) rozumianej wolności negatywnej, gdyż co do zasady nadaje jednostce dużo większe sprawstwo. Nie chodzi nam tu więc o typową dla Hobbesowskiego projektu wymianę wolności negatywnej za bezpieczeństwo, które może stać się gwarantem sprawstwa (jak czasem interpretuje się te fragmenty *US*), ale o bezpośrednie sprawstwo polegające na uczestnictwie w ludzie i możliwość wpływu na jego przekonania, działania i decyzje.

III. Procedury demokratyczne jako procesy myślenia

Przyjmuję więc za ramę interpretacyjną *US* realizm odnośnie do podmiotowości grupowej, czyli założenie, że o *ludzie* czy *zrzeszeniu* w koncepcji Rousseau możemy myśleć jak o myślącym i działającym podmiocie konstytuowanym jednomyślną umową społeczną – aktem jednostkowej woli poddania się woli tego podmiotu. Idąc tropem Philipa Pettita, przyjmuję też, że *wolę powszechną* w *US* należy interpretować nie jako specyficzny tryb woli posiadanej przez zrzeszonych obywateli, ale pełnoprawny stan intencjonalny,

²⁷ Tamże, 32.

będący wynikiem racjonalnego namysłu modelowanego przez procedury demokratyczne.

Aby uzasadnić taką interpretację, postaram się odpowiedzieć na trzy pytania. Po pierwsze – (1) czym jest lub powinien być interes wspólny u Rousseau, czyli jaka jest treść pragnień wyrażanych wolą powszechną? Po drugie – (2) jakie ogólne warunki Rousseau nakłada na system demokratyczny i czy spełniają one kryteria racjonalnego myślenia? Ostatnie – (3) jak „zmierzyć” wolę powszechną; czy jesteśmy w stanie poznawczo uchwycić moment, w którym wola powszechna rozmija się z wynikiem demokratycznego głosowania?

1. Pojęcie interesu wspólnego, obecne w pismach Rousseau, wielu interpretatorów odczytuje współcześnie poprzez pryzmat teorii gier wieloosobowych za wpływową koncepcją dobra wspólnego Runcimana i Sena²⁸. W swoim tekście Runciman i Sen porównują sytuację konfliktu pomiędzy wolą wszystkich a wolą powszechną u Rousseau do znanej matematycznej gry dwuosobowej – dylematu więźnia. Według autorów niepotrzebne jest nawet założenie, że gracze (obywatele) są w stanie rozpoznać idealny wspólny interes²⁹. Jednocześnie jesteśmy w stanie stwierdzić, iż racjonalną strategią indywidualną każdego z graczy jest zdradzenie współtowarzysza, a interesem wspólnym obu graczy jest kooperacja – wypłata graczy przy obopólnej kooperacji jest wyższa niż przy obopólnej zdradzie, ta jednak jest z racjonalnej jednostkowej perspektywy nieunikniona. Jeśli poszerzymy nasz przykład z dwóch na więcej osób rywalizujących o wspólne dobro, otrzymamy wieloosobową wersję dylematu więźnia, czyli słynną „tragedię wspólnego pastwiska”:

Wyobraźmy sobie grupę farmerów użytkujących wspólne pastwisko. Każdy z nich bierze pod uwagę korzyści i straty, jakie przyniesie wypasanie na nim dodatkowej krowy. Korzyść to dochód przynoszony przez kolejną krowę. Strata może wynikać z faktu, iż nadmiernie eksploatowane pastwisko może ograniczyć swoją produktywność – ale jest to strata, która rozłoży się po równo między wszystkich współwłaścicieli pastwiska i każdy z nich straci na tym niewiele. Ponieważ korzyść odniesiona przez pojedynczego farmera jest większa niż

²⁸ Walter Runciman, Amartya Sen, „Games, Justice and General Will”, *Mind* 74 (296): 554–562. Rawls, *Wykłady...*, 310 przedstawia także analogię między kategorią „interesu wspólnego” u Rousseau a słynnym problemem „jeżdżącego na gapę”, która jest inną społeczną kontekstualizacją dylematu więźnia.

²⁹ Runciman, Sen, „Games, Justice and General Will”: 557.

jego strata, racjonalne postępowanie polega na wypasaniu coraz większej liczby krów. Podobnie postępują pozostali farmerzy i w efekcie nadmiernie eksploatowane pastwisko przestaje przynosić komukolwiek korzyści³⁰.

Możemy łatwo porównać ten przykład z sytuacją opisywaną przez Rousseau. We wspólnym interesie obywateli jest sytuacja, w której na pastwisku wypasa się optymalna liczba krów – za wprowadzeniem takiego prawa zagłosują prawdopodobnie wszyscy racjonalni obywatele. Jeśli jednak tylko pozwolimy każdej z jednostek działać w swoim własnym, partykularnym interesie, środowisko szybko zostanie zdewastowane, a wszystkie krowy umrą z głodu. To pierwsze z tych stanowisk odpowiada woli powszechnej – woli całej grupy jako grupy, wola każdej z jednostek z osobna zaś dąży ku realizacji prywatnego interesu. Bardzo pasuje do tego twierdzenie Rousseau, wyraźnie świadczące przeciw jakemukolwiek wywodzeniu kategorii interesu wspólnego i woli powszechnej z interesu i woli jednostkowej:

[...] jeżeli nie jest wykluczone, aby wola prywatna pokrywała się w pewnym punkcie z wolą powszechną, niemożliwe jest w każdym razie, aby ta zgodność była trwała i stała; bo wola prywatna dąży z natury swej do prerogatyw, a wola powszechna do równości³¹.

Pragnienia wyrażane wolą powszechną jako pragnienia całości będą w pierwszym rzędzie – jako racjonalne – dążyć do samozachowania grupy oraz powiększenia użyteczności dla jak największej liczby jej członków. Jeśli za taką przyjmujemy minimalną interpretację interesu wspólnego jako obiektu woli powszechnej, wówczas jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego tak wielki nacisk Rousseau kładł na reprezentatywność głosowań demokratycznych i międzystanową równość głosu. Minimalnym warunkiem racjonalnego, kolektywnego podejmowania decyzji musi być reprezentacja wszystkich interesów, tak aby nie mogły one zostać przeważone przez grupę działającą w interesie prywatnym i wobec tego zmusić społeczeństwo do opuszczenia kruchego stanu równowagi.

³⁰ Philip D. Straffin, *Teoria gier*, przeł. Jacek Haman (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar), 181.

³¹ Rousseau, *Umowa społeczna*, 26.

2. Jeśli przyjmiemy podobną interpretację kategorii interesu wspólnego, pozostaje nam oczywiście pytanie – w jaki sposób lud, pragnąc wspólnego dobra, jest w stanie dojść do jasnej konkluzji, które z konkretnych rozwiązań przedstawionych zgromadzeniu najlepiej je realizuje. Uznaję, iż nie należy interpretować woli powszechnej jako w pewnym sensie onnipotentnej – nie powinna być ona uznana za teoriogrową wyrocznię, wskazującą najbardziej optymalne rozwiązania problemów danej społeczności. Wola powszechna interpretowana w ten sposób staje się nieużytecznym abstraktem – staje się zbędna w procesie wyjaśniania normatywności podejmowania decyzji. Wystarczyłoby jedynie stwierdzić, że grupowa decyzja dobrze podjęta to decyzja najlepiej realizująca interes wspólny – bez konieczności odwoływania się do woli powszechnej. Stąd, za wyrażoną wyżej myślą, chciałbym się skupić na zinterpretowaniu procedur głosowania (którym poświęcone są obszernie ustępy *US*) jako procesach myślenia wspólnoty politycznej, które mogą jak najlepiej oddać interes wspólny. W tym sensie całą *US* można potraktować jak traktat o zasadach racjonalnego podejmowania decyzji i logicznego myślenia, z tym, że przedmiotem tego traktatu są grupy, społeczności i państwa, nie zaś jednostki.

Czy procedury demokratyczne o postaci publicznego, bezpośredniego głosowania mogą spełniać kryteria racjonalnego myślenia? Istnieje przynajmniej jeden znany przykład problematyczny dla takiego ujęcia – paradoks opisywany szeroko przez Philipa Pettita³², zwany „dylematem dyskursywnym”. Pokazuje on, że grupa, której każde przekonanie podlega głosowaniu, nie zachowuje spójności logicznej przekonań.

Żeby to zobrazować, możemy wyobrazić sobie trzech sędziów mających zdecydować o tym, czy dana osoba może być uznana za winną zarzucanego jej czynu. Aby to przyznać, należy uznać koniunkcję dwóch przesłanek: że dany oskarżony jest przyczyną wyniknięcia szkody oraz że miał on obowiązek starannego działania. Założmy, że głosy sędziów A, B i C rozkładają się w zgodzie z poniższą matrycą:

³² Philip Pettit, „Groups with Minds of their Own”, w: *Social Epistemology. Essential Readings*, eds. Alvin I. Goldman, Dennis Whitcomb (Oxford: Oxford University Press). Patrz też: Barbara Trybulec, „It Takes Effort to be (Collectively) Rational: Group as a Reasoning Agent”, w: *Rationality and Decision Making: From Normative Rules to Heuristics*, ed. Marek Hetmański (Leiden: Brill Rodopi).

Sędzia / Zarzut	Przyczyna szkody	Obowiązek starannego działania	Odpowiedzialny
A	TAK	NIE	NIE
B	NIE	TAK	NIE
C	TAK	TAK	TAK
Wynik głosowania	TAK	TAK	NIE

Jeśli przyznamy, że głosowanie większościowe wśród sędziów A, B i C przekłada się wprost na treść przekonań żywionych przez skład sędziowski jako grupę, wówczas okaże się, iż pomimo tego, że wszyscy trzej sędziowie są racjonalni, to jako grupa nie posiadają niesprzecznego zbioru przekonań. Głosowanie większościowe wskazuje bowiem, że oskarżony był zarazem przyczyną wyniknięcia szkody (sędziowie A i C), jak i posiadał obowiązek starannego działania (B i C), jednak nie jest odpowiedzialny (sędziowie A i B), co jest sprzeczne z normą prawną, którą powinien kierować się skład sędziowski. Podobne przykłady można oczywiście wygenerować, ilekroć mamy do czynienia z wnioskowaniem grupowym w formie implikacji ze zbioru przesłanek w formie koniunkcji lub alternatywy.

Według Pettita paradoks ten ma dwa rozwiązania. Jednym jest przyjęcie zasady „kierowania się przesłankami” (zgodnie z którym oskarżony zostałby uznany za winnego) i przyjęcie niechcianej konkluzji, drugim – „kierowania się konkluzjami” i odrzucenie przesłanek (szczęśliwsza dla naszego oskarżonego). Problem tkwi jednak w tym, jakie racjonalne uzasadnienie znaleźć, jeśli musimy wybrać pomiędzy tymi strategiami – są one bowiem sprzeczne. Obydwie wydają się adekwatnie uzasadnione; pierwsze z nich przez schemat wnioskania *modus ponens*, drugie poprzez *modus tollens*³³.

³³ Możliwym trzecim wyjściem z tego dylematu byłoby uznanie, że grupa może powstrzymać się od przyjęcia wniosku – unikając sprzeczności poprzez niezachowanie zasady dedukcyjnego zamknięcia. Taka możliwość (choć czasem przywoływana w kontekście dyskusji nad znaczeniem pojęcia *racjonalności*) nie wydaje się jednak możliwa do zaakceptowania. Jeśli chcemy utrzymywać, że procedury demokratyczne są powiązane z myśleniem wspólnoty politycznej, musimy móc przyjąć, że wspólnota jest w stanie wyciągać wnioski z dostępnych jej przesłanek, tak aby spełniać „warunek epistemiczny” Pettita i Lista i liczyć się w związku z tym jako racjonalnie działający w świecie podmiot.

Pettit uznaje, że realistyczne stanowisko względem przekonań grupowych pozwala nam przekroczyć tę trudność i zaargumentować za zasadą „kierowania się przesłankami”. Jeśli grupa sędziów pomyślana jako odrębny byt postanowi przeprowadzić następujące rozumowanie, musi przyznać, że skoro wszyscy zgodziliśmy się co do prawdziwości dwóch przesłanek, kolektywnie racjonalne będzie uznanie wniosku. Pettit pisze o tym procesie jako o „kolektywizacji rozumu”³⁴ – aby przyznać grupie możliwość posiadania stanów intencjonalnych, musimy uznać, że procedury wnioskowania nie są przeprowadzane oddzielnie przez każdego z członków grupy, lecz kolektywnie. O ile grupa nie posiada tego typu procedur (prowadzących do kolektywizacji rozumowania), nie jest możliwe opisanie jej jako myślącej³⁵.

Jeśli, jak Rousseau, interesuje nas przede wszystkim wspólnota ludowa, możemy roboczo przyjąć, że jedną z możliwych prób „kolektywizacji rozumu”, umożliwiającą wyłonienie się woli powszechnej, jest odpowiednia, racjonalna procedura demokratycznego głosowania. System ten, podobnie jak w zabawkowym przykładzie Pettita, odpowiada przede wszystkim za agregację preferencji (wyborów dokonywanych przez obywateli), by później za pomocą racjonalnych i przejrzystych zasad wyciągnąć odpowiednie konkluzje. Uzasadnione jest zatem mówienie o procesach demokratycznych *jako* procesach myślenia wspólnoty politycznej, pozwalającej na wytworzenie woli powszechnej, a nie tylko *ustaleniu* bądź *przybliżeniu* istniejącej już wcześniej woli powszechnej. Przy takiej interpretacji rzucamy światło na zadziwiająco szczegółowość, z jaką Rousseau przygląda się procedurom głosowania i kolektywnego podejmowania decyzji.

3. Jak zatem powstaje wola powszechna? I czym różni się racjonalna procedura głosowania (*racjonalne myślenie wspólnoty*) od nieracjonalnej?

Uwagi Rousseau w tym względzie, któremu poświęcone są znaczące części *US*, pozostają o tyle niejasne, że często stoją w napięciu pomiędzy uzasadnieniem normatywnym a praktycznym, jak gdyby Genewczyk nie mógł się

³⁴ Pettit, „Groups with Minds of Their Own”, 10.

³⁵ Można zauważyć, że to spostrzeżenie stanowi także dobry argument za przyjęciem ogólnej ramy pojęciowej proponowanej przez Pettita. Jeśli pozostajemy eliminatywistami wobec przekonań grupowych i uznajemy, że przekonania te są jedynie sumą jednostkowych przekonań, musimy uznać, że grupy są z gruntu nieracjonalne, nawet jeśli każdy z jej członków pozostaje całkowicie racjonalnym podmiotem.

zdecydować, czy chce opisać idealne państwo czy też stworzyć zestaw praktycznych wskazówek dla rządzących. Płodnym pytaniem, od którego warto zacząć interpretację tych ustępów *US*, będzie pytanie: dlaczego nie uznać po prostu, że każde głosowanie, aby być wiążące, musi być jednomyślne?

Wróćmy na chwilę do krytyki teorii liberalnej przedstawionej przez Rousseau, a w szczególności do jego argumentu przeciwko teorii Grocjusza, według której lud może, głosowaniem większościowym, zawrzeć pakt z władzą, oddając mu całość swojej wolności³⁶.

Istotnie, gdyby nie było poprzedniego układu, to z czego wynikałby, zakładając wybór niejednomyślny, obowiązek mniejszości do poddania się woli większości? I na jakiej podstawie tych stu, którzy chcą mieć pana, ma prawo głosować za tych dziesięciu, którzy go wcale nie pragną? Prawo większości głosów samo jest ustanowieniem umownym i zakłada choć raz wystąpienie jednomyślności³⁷.

Prawo głosowania większościowego samo w sobie nie jest zatem dla Rousseau czymkolwiek naturalnym – jasnym sposobem, za pomocą którego uwidacznia się wola powszechna dowolnej grupy. Aby tak było, Rousseau zakłada, że musi to zostać ustanowione w umowie społecznej – która musi być jednomyślna, gdyż ci, którzy się jej sprzeciwiają, nie stanowią po prostu jej strony (są „cudzoziemcami między obywatelami”, choć jeśli korzystają z dóbr i praw stanowionych państwa, oznacza to akt zgody na umowę społeczną). Dlaczego zatem głosowanie większościowe jest dobrym sposobem racjonalnego podejmowania decyzji przez lud i według Rousseau powinno być przyjęte w pierwotnym układzie?

Ponieważ głosowanie ma służyć grupie w celach epistemicznych, należy zadać, zgodnie z pierwszym warunkiem Pettita, dwa pytania:

- (1) Czy głosowanie większościowe lepiej od innych chroni lud przed popełnieniem błędu (przyjęciem fałszywego przekonania lub podjęciem złej decyzji)?

³⁶ Analogiczny do Grocjuszowego argument za bezwzględnym podporządkowaniem większości możemy znaleźć także u Hobbesa, patrz: Hobbes, *Lewiatan*, 263.

³⁷ Rousseau, *Umowa społeczna*, 18.

(2) Czy głosowanie większościowe lepiej od innych pozwala ludowi podjąć właściwą decyzję (przyjmując prawdziwe przekonanie)?

By odpowiedzieć na pytanie (1), warto się zastanowić, co mogłoby być źródłem błędu w procesie racjonalnego podejmowania decyzji. Rousseau wskazuje na pomylenie lub zastąpienie kategorii dobra wspólnego dobrem prywatnym (co prowadzi do artykułowania w głosowaniu woli jednostkowej zamiast woli powszechnej). Winą za to należy obarczyć przede wszystkim tworzenie się wewnątrz całego ludu określonych grup pozostających w konflikcie, których interesy pozostają sprzeczne. Z pewnością prowadzi to do uzasadnienia dwóch istotnych elementów procedury głosowania: tajności (aby każdy mógł niepoddany presji wskazać swoją preferencję) i powszechności (aby interesy wszystkich, z których składa się interes wspólny, były reprezentowane). Jest to również argument za maksymalną bezpośredniością demokracji czy w każdym razie ograniczeniem przedstawicielstwa i mocy sprawczej rządu w zakresie legislacji³⁸. Czy jednak nie lepszym (bardziej „bezbłędnym”) systemem głosowania był system oparty na jednomyślności? Wszak wówczas całkowicie zminimalizowane jest ryzyko podjęcia decyzji wbrew interesom którejkolwiek z jednostek. Jak zauważa Melissa Schwartzberg³⁹, argument, który Rousseau stosuje przeciw temu rozwiązaniu, ponownie ma dwójaki charakter. Po pierwsze: takie rozwiązanie stawia z drugiej strony zbyt wielką decyzyjność każdej z jednostek, która posiada wówczas, mając moc blokowania ustaw, zbyt wielką możliwość i pokusę kierowania się dobrem prywatnym. Praktycznym przykładem tego problemu może być oczywiście problem *liberum veto* w ustroju politycznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów⁴⁰. Zważywszy na to, że niepodjęcie odpowiednich działań lub odrzu-

³⁸ Jak powszechnie wiadomo, Rousseau w *US* sympatyzuje z modelem demokracji znanym wówczas w Szwajcarii, opartym przede wszystkim na ograniczeniu władzy przedstawicielskiej i maksymalizacji sprawczości jednostek w zakresie legislacji.

³⁹ Melissa Schwartzberg, „Voting the General Will: Rousseau on Decision Rules”, *Political Theory* 36 (2008): 403–23.

⁴⁰ W „Uwagach o rządzie Polski”, spisanych na prośbę konfederatów barskich już prawie dekadę po publikacji *US*, Rousseau wprost pisze o tym prawie: „*Liberum veto* nie jest prawem w sobie samem wadliwem; ale jeśli tylko przekracza swe granice, staje się najniebezpieczniejszym z nadużyć; było rękojmią wolności, jest już tylko narzędziem przemocy. By usunąć to nieszczęsne nadużycie, nie pozostaje nic innego, jak tylko usunąć zupełnie jego przyczyny.

cenie danego, choć oczywistego ze względu na dostępne dane, przekonania jest błędem poznawczym *ludu* jako całości, możemy zauważyć, że wówczas oddajemy zbyt dużą władzę w ręce jednostki i pozwalamy jej na realizację (poprzez blokowanie koniecznych ustaw) woli prywatnej. Głosowanie większościowe w znaczącej części przypadków jest racjonalne, gdyż minimalizuje ryzyko błędu wynikające z pominięcia interesu wspólnego w głosowaniu. Po drugie, Rousseau korzysta z argumentu epistemicznego nieuprzywilejowania, który w tej formie, jak zauważa Schwartzberg, może być przejęty od Pufendorfa. Rousseau pisze w końcowych partiach *US*: „Gdy więc przeważy zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się pomyliłem, i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było”⁴¹. Nie posiadam bowiem, jako obywatel, uprzywilejowanego autorytetu epistemicznego względem innych jednostek, a raczej nie powinienem go mieć, o ile przyjąłem wcześniej procedurę demokratyczną jako wiążącą.

Wychodząc zatem z tej pragmatyczno-epistemicznej perspektywy, możemy spróbować odpowiedzieć na pytanie (2). Tutaj wniosek nie jest już tak oczywisty. Choć zobaczyliśmy już uzasadnienie, dlaczego głosowanie zwykłą większością głosów i odrzucenie pewnych głosów jako jednostkowych omyłek może pozwolić nam ominąć przyjęcie błędnych przekonań, nie wiemy jeszcze, czy ta metoda pozwala nam na osiągnięcie prawidłowych przekonań w procesie myślenia. Aby zobaczyć różnicę między tymi argumentacjami, możemy spojrzeć na dwie różne strategie przyjmowania przekonań przez jednostki. Jedną z nich będzie przyjęcie zasady, zgodnie z którą jednostka może przyjąć jedynie te przekonania, na które ma niezbitę (np. matematyczne) dowody, wobec pozostałych zaś zawiesić sąd. Taka osoba uwierzy zatem w dowolną prawdę matematyczną, wstrzyma się jednak z wydaniem sądów na tak ważne społecznie tematy jak globalne ocieplenie, migracja czy nierówności ekonomiczne. Z pewnością jest to postawa minimalizująca ryzyko błędu – i w dziedzinach, w których to właśnie jest najważniejsze (matematyka czy prawo), będzie to strategia najlepsza. Inną strategią będzie przyjmowanie przekonań na podstawie jedynie *subiektywnie prawdopodobnych*

Ale tkwi to w naturze człowieka, że zależy mu bardziej na indywidualnych przywilejach niż na korzyściach większych a powszechniejszych” (Jan Jakub Rousseau, *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. Maciej Starzewski (Kraków: Krakowska Oficyna Wydawnicza 1924), 51).

⁴¹ Rousseau, *Umowa społeczna*, 82.

(zastyszanych z mediów, zgodnych z potocznym doświadczeniem i innymi przekonaniem, etc.) informacji – taka osoba będzie miała więcej prawdziwych przekonań, lecz nieporównywalnie więcej fałszywych. W przypadku wyborów i polityk mających duże znaczenie dla społeczności żadna z tych skrajnych strategii nie wydaje się optymalna.

Rousseau zauważa, iż głosowanie większościowe, choć pozwala nam uchronić się przed błędem związanym z przyjęciem błędnych przekonań, może też nie być adekwatne, jeśli chodzi o poprawność przyjętego wniosku. Odpowiadając zatem na pytanie (2), należy się zastanowić, w jaki sposób możemy głosować tak, aby uchwycić różnicę w przypadkach, w których bardziej potrzebne nam będzie wnioskowanie unikające błędów i takie, które w sposób praktyczny doprowadzi nas do przyjęcia prawdziwych wniosków.

Pomimo błyskotliwej obrony głosowania zwykłą większością, Rousseau zaznacza, że w sprawach najwyższej wagi lub wymagających dużego namysłu lud powinien podczas głosowania posługiwać się większością kwalifikowaną czy nawet jednomyślnością:

Dwie zasady ogólne mogą służyć do określenia tego stosunku [głosów]: jedna, że im donioślejsze i poważniejsze są obrady, tym bardziej opinia przeważająca powinna zbliżać się do jednomyślności; druga, że im większego pośpiechu wymaga omawiana sprawa, tym bardziej powinno się zmniejszyć różnicę wymaganą co do podziału głosów. [...] Pierwsza zasada wydaje się odpowiedniejsza dla ustaw, druga dla załatwiania spraw bieżących⁴².

Jak zostało to zauważone przez Bernarda Groffmana i Scotta Felda⁴³, istnieje ścisła (choć wątpliwa, jeśli chodzi o bezpośrednią przyczynowość historyczną) paralela pomiędzy uwagami Rousseau w *US* dotyczącymi większości kwalifikowanej a tzw. twierdzeniem o ławie przysięgłych markiza de Condorceta odkrytym w podobnym czasie⁴⁴. Przytoczmy je, aby później zastanowić

⁴² Tamże.

⁴³ Bernard Groffman, Scott Feld, „Rousseau’s General Will: A Condorcetian Perspective”, *The American Political Science Review* 82 (1988): 567–576.

⁴⁴ Autorzy, przedstawiając swoją interpretację Rousseau, podają historyczną hipotezę, jakoby pomiędzy *US* a pismami de Condorceta zachodziła więcej niż wspólnota inspiracji i myśli obecnych „w wietrze tamtych czasów” (Groffman, Feld, „Rousseau’s General Will...”, 570). Jak zauważa Schwartzberg („Voting the General Will...”, 405–406), jest to jednak wysoce

się nad tym, czy jego zastosowanie ma użytek w interpretacji *US* i teorii racjonalnego głosowania.

Twierdzenie de Condorceta o ławie przysięgłych (CJT od *Condorcet Jury Theorem*⁴⁵)

(1) Niech n głosujących (n – liczba nieparzysta) wybiera między dwiema decyzjami, które mają *a priori* równe prawdopodobieństwo, że są prawdziwe.

(2) Załóżmy, że głosujący podejmują decyzje niezależnie od siebie i że każdy z nich ma takie samo prawdopodobieństwo p podjęcia poprawnej decyzji ($\frac{1}{2} < p < 1$).

(W) Wówczas prawdopodobieństwo, że grupa podejmie poprawną decyzję za pomocą metody zwykłej większości, jest większe od p oraz zmierza do 1 wraz ze wzrostem n .

Twierdzenie to jest prostym wynikiem rachunku prawdopodobieństwa. Zauważmy, że zależy ono od zachodzenia pewnych założeń: przede wszystkim interesować nas będzie jednostkowe prawdopodobieństwo dokonania dobrego wyboru oraz niezależność podejmowanych decyzji.

Pierwsze z tych założeń zawiera dwa komponenty: że prawdopodobieństwo dokonania dobrego wyboru przez jednostkę jest większe od $\frac{1}{2}$ (czyli jest większe od prawdopodobieństwa wyrzucenia orła rzetelną monetą) oraz że prawdopodobieństwo to jest *jednakowe* dla wszystkich głosujących.

nieprawdopodobne, gdyż d'Alembert, będący wspólnym (przez Diderota) znajomym de Condorceta i Rousseau, zaprzyjaźnił się z tym pierwszym ledwie rok przed publikacją *US*, a gdyby to de Condorcet inspirował się *US*, z dużym prawdopodobieństwem odwołałby się do tego w swoim tekście, opublikowanym ponad dwadzieścia lat później. Można się jednak zgodzić, że intuicyjne, niematematyczne ujęcie treści tego twierdzenia było już powszechnie uznane w środowisku *Encyklopedii* w czasach publikacji *US*.

⁴⁵ Grzegorz Lissowski, „Epistemiczne decyzje zbiorowe”, *Decyzje* 26 (2016): 172.

Z pewnością, jeśli staramy się zaaplikować CJT do faktycznych głosowań, musimy rozważyć, czy taka idealizacja może być adekwatna. Już pierwszy z komponentów założenia jednostkowej racjonalności może wydawać się wątpliwy – wszak wiele mamy danych empirycznych świadczących o powszechnie występującej ludzkiej nieracjonalności (jak słynne badania nad heurystykami poznawczymi Tversky'ego i Kahnemana czy Wasona). Pytanie jednak, czy nie jest to założenie konieczne do rozważań nad systemami demokratycznymi w ogóle. Jest oczywiste, że ludzie często myślą się we wnioskowaniach logicznych i statystycznych, jednak pamiętajmy, że dane, o których tutaj mówimy, to wyjściowe preferencje (rozumiane jako my-intencje), które dopiero później zostaną poddane obróbce skolektywizowanego rozumu. Podważenie tego założenia mogłoby się równać stwierdzeniu, że obywatele tego państwa na tyle często myślą się w wyrażeniu swojej woli politycznej, że lepiej wyszliby, podejmując te decyzje poprzez rzut monetą. Choć jest to możliwe, i najprawdopodobniej wielu elitarystycznie ukierunkowanych filozofów mogłoby przyjąć to stwierdzenie, nie wydaje się to użyteczne w rozważaniach dotyczących intencji politycznych, nie zaś skomplikowanych projektów przynależących władzy wykonawczej, która ma być podległa decyzjom ludu⁴⁶. Drugi z komponentów tego założenia jest już dalej idącą idealizacją, jednakże można je poluzować, zakładając (nieco bardziej realistycznie), że rozkład prawdopodobieństw jednostkowej poprawności decyzji jest symetryczny⁴⁷.

Warunek niezależności dokonywanych wyborów może być trudniejszy do spełnienia. Wszak jedną z najbardziej powszechnych (i cenionych!) rzeczy

⁴⁶ Czym innym jest przypadek stosowania CJT w uzasadnieniu epistemicznego autorytetu ławy przysięgłych, mającej w skomplikowanych sprawach prawnych osądzić winę lub niewinność oskarżonego; przekonująca krytyka takiego uzasadnienia znajduje się w: Anna Wójtowicz, „O autorytecie deontycznym, epistemicznym i korzyściach płynących ze stosowania kalkulatora”, *Decyzje* 26 (2016).

⁴⁷ Wynik ten uzyskali Groffman, Owen i Feld (Bernard Groffman, Guillermo Owen, Scott Feld, „Thirteen theorems in search of the truth”, *Theory and Decision* 15 (1983)); co istotne, CJT zachowuje wówczas prawdziwość jedynie w części asymptotycznej twierdzenia (prawdopodobieństwo wraz z wzrostem liczby głosujących zbliża się do 1) – nie jest więc prawdą wówczas, że dowolnie mała grupa zawsze podejmie bardziej racjonalną decyzję niż jednostka. Jednak w przypadku dużych grup czy całych społeczeństw ta różnica z przytoczonym sformułowaniem CJT jest zaniedbywalna. Patrz: Lissowski, „Epistemiczne decyzje zbiorowe”; Wójtowicz, „O autorytecie deontycznym...”.

w procesie demokratycznym wydaje się dyskusja publiczna, która stwarza możliwość racjonalnej oceny polityk publicznych poddawanych głosowaniu. Rousseau zauważa tu jednak słusznie znane niebezpieczeństwa: racjonalna dyskusja publiczna jest trudna do osiągnięcia ze względu na obowiązujący w niej chaos oraz przyczynia się do głosowania strategicznego, niebędącego odbiciem realnych preferencji jednostek, ale raczej dostosowaniem tych preferencji do preferencji innych jednostek (pod to zachowanie podpadają będą między innymi zjawiska takie jak „głosowanie na mniejsze zło” lub „głosowanie na zwycięzcę”).

Rousseau wyraźnie zwraca uwagę na ten aspekt wyborów w rozdziałach VI i VII książki drugiej, jednak uwagi te nie są do końca jasne, gdy pragnie się je przełożyć na praktykę. Wydaje się jednak, że udziela poparcia przede wszystkim stwierdzeniu, że społeczeństwo rządzone w ten sposób musi również podzielać pewien określony system republikańskich wartości oraz zachowywać autonomię jednostek, tak by uczynić je niezależnymi od ucisku. Powracająca w *US* myśl, zgodnie z którą wola powszechna dąży do równości, da się zrozumieć również na poziomie pragmatycznym – równość jest zapewniona przez brak nieuprawnionej władzy i możliwości zdobycia przewagi jednych obywateli nad drugimi, co z kolei pozwoliłoby im na zdobywanie poparcia dla ustaw sprzecznych z wolą powszechną.

Jeśli przyjmiemy zatem, że założenia CJT mogą zostać spełnione lub przynajmniej mogą być racjonalnym obiektem dążeń, wówczas widzimy, że wraz z przyrostem osób decydujących o danej sprawie lub, analogicznie, przy wyższym progu większości pozwalającej na podjęcie decyzji wzrasta prawdopodobieństwo wydania racjonalnego sądu. Jest to zatem kolejny, ściśle odwołujący się do racjonalnego podejmowania grupowych decyzji argument zarówno za jak największą powszechnością, jak i za stosowaniem w uzasadnionych przypadkach większości kwalifikowanej.

W jaki sposób to ustalić? Wydaje się, że decyzja ta zostaje przez Rousseau uznana za element umowy społecznej. Jednak patrząc na procedurę demokratyczną jak na proces myślenia, możemy uznać, że powinniśmy zastosować analogiczne procedury jak w wypadku wszystkich kanonów myślenia dostosowanych do specyficznej ekologii, w której podejmowana jest decyzja. Przepisy wprowadzające ograniczenia praw politycznych czy swobód obywateli wydają się naturalnymi kandydatami na decyzje, w których wymagana

powinna być dużo wyższa liczba zgromadzonych głosujących oraz większość wymagana do uchwalenia takiej ustawy. Podobnie jak w sytuacji zagrożenia lub gdy błąd w decyzji może przysporzyć nam wielu kłopotów, racjonalne będzie przyjęcie strategii, zgodnie z którą będziemy preferować *tylko prawdziwe* informacje, a w sytuacji, kiedy konieczne jest szybkie podjęcie działania – strategię *jak najwięcej prawdziwych informacji*. Zarówno uwagi Rousseau, jak i praktyka naszego myślenia pozostają wyraźnie spójne z założeniami i implikacjami CJT.

IV. Zakończenie

W niniejszej pracy starałem się zinterpretować *US* jako dzieło dotyczące prawideł racjonalnego podejmowania kolektywnych decyzji grupowych. Uważam, że najwygodniejszą i najpłodniejszą poznawczo drogą jest uznanie, że *wola powszechna* jest nieredukowalnym metafizycznie nastawieniem sądzeniowym *ludu* jako całości, w szczególności zaś niemożliwym do sprowadzenia do nastawień jedynie podzielanych wśród jednostek składających się na lud. Za najlepszą ramę interpretacyjną uznałem teorię intencjonalności grupowej Phillipa Pettita i Christiana Lista. Treścią tego stanu intencjonalnego ma być *interes wspólny*, rozumiany jako sposób zarządzania dobrem wspólnym w sposób najbardziej opłacalny dla wszystkich członków tej społeczności. Następnie starałem się pokazać, że procesy demokratyczne najlepiej zinterpretować nie jako sposób rozpoznania obiektywnej woli powszechnej, ale jako proces myślenia wspólnoty, który pozwala na wytworzenie tej woli. Proces ten, określany za Pettitem kolektywizacją rozumu, musi spełniać określone normy racjonalności, aby faktycznie spełnić postulat Rousseau o *nieomyślności woli powszechnej*.

Jeśli możemy się zgodzić z podobną interpretacją, Rousseau okazuje się myślicielem na wskroś współczesnym – wskazującym jasne granice kompetencji rządu w czasach, gdy te często bywają nadużywane, nadającym podmiotowość ludowi, którego podmiotowość często bywa podważana lub postrzegana jako zagrożenia, a zarazem wskazującym możliwe patologie i ścieżki ich rozwikłania dla współczesnych demokracji.

Bibliografia

- Adams Ian, Dyson R. W. 2003. *Fifty Major Political Thinkers*. New York: Routledge.
- Arrow Kenneth J. 1951. *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Ciecierski Tadeusz. 2013. *Nastawienia sądzeniowe. Wykłady z filozofii psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Collingwood R. G. 1947. *The New Leviathan*. Oxford: Clarendon.
- Condorcet M.J.A.N.C. marquis de. 1785. *Essai sur l'application de l'analyse a la probabilité des décisions rendues a la probabilité des voix*. Paris: Imprimerie Royale, przekład na język angielski: *Essay on the application of mathematics to the theory of decision making*. W: *Condorcet, Selected Writings*, ed. Keith Baker. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Epstein Brian. 2015. *The Ant Trap. Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. New York: Oxford University Press.
- Groffman Bernard, Feld Scott L. 1988. „Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective”. *The American Political Science Review* 82 (2): 567–576.
- Groffman Bernard, Owen Guillermo, Feld Scott L. 1983. „Thirteen theorems in search of truth”. *Theory and Decision* 15: 261–278.
- Hobbes Thomas. 1651/2005. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Czesław Znamierowski. Warszawa: Aletheia.
- Lissowski Grzegorz. 2016. „Epistemiczne decyzje zbiorowe”. *Decyzje* 26: 167–176.
- Locke John. 1690/1992. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Zbigniew Rau. Warszawa: PWN.
- Pettit Philip. 2011. „Groups with Minds of their Own”. W: *Social Epistemology. Essential Readings*, eds. Goldman Alvin, Whitcomb Dennis. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit Philip, List Christian. 2011. *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls John. 2009. *Teoria sprawiedliwości. Wydanie nowe*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Sebastian Szymański. Warszawa: PWN.
- Rawls John. 2010. *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Riley Patrick. 1982. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Cambridge M.A.: Harvard University Press.
- Rousseau Jan Jakub. 1754/1956. „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności”, przeł. Henryk Elzenberg. W: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa: PWN.

- Rousseau Jan Jakub. 1762/2009. *Umowa społeczna*, przeł. Antoni Peretiatkowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Rousseau Jan Jakub. 1772/1924. *Uwagi nad rządem Polski*, przeł. Maciej Starzewski. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Runciman Walter G., Sen Amartya K. 1965. „Games, Justice and General Will”. *Mind* 74 (296): 554–562.
- Russell Bertrand. 2000. *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. Tadeusz Baszniak, Adam Lipszyc, Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Schweikard David P., Schmid Hans B. 2013. „Collective Intentionality”. W: Edward Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>
- Sellars Wilfried. 1980. „On Reasoning about Values”. *American Philosophical Quarterly* 17 (2): 81–101.
- Straffin Philip D. 2004. *Teoria gier*, przeł. Jacek Haman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tollefsen Deborah. 2002. „Organizations as True Believers”. *Journal Of Social Philosophy* 33 (3): 395–410.
- Tuomela Raimo. 2007. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. New York: Oxford University Press.
- Tuomela Raimo. 2013. *Social Ontology. Collective Intentionality and Group Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Tuomela Raimo, Miller Kaarlo. 1988. „We-Intentions”. *Philosophical Studies* 53: 367–389.
- Wójtowicz Anna. 2016. „O autorytecie deontycznym, epistemicznym i pożytkach płynących ze stosowania kalkulatora”. *Decyzje* 26: 177–186.

Abstract

In this paper I present an interpretation of Jean Jacques Rousseau’s “Social Contract” as a normative theory of rational thinking of a political community. Using the understanding of Rousseau, suggested many times in the literature, as a theorist of group intentionality, I present the interpretation of the concept of “general will” as the intention of a group subject, which is a political community. Then I explain Rousseau’s normative remarks on democratic procedures through the prism of decision theory, in particular the relationship between the concept of general will

MACIEJ TARNOWSKI

and some concepts in game theory as well as Marquis de Condorcet's "Jury Theorem". I will show that the vision of fair democratic procedures proposed by Rousseau adequately reflects the conclusions drawn from the adduced theorems.

Keywords: social contract, general will, Rousseau, collective intentionality, voting procedures, game theory