

ADAM CHMIELEWSKI

Obywatelstwo i cnota

KAZIMIERZ DZIUBKA, *Obywatelskość jako wirtu podmiotu demokracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, ss. 344.

Przedmiotem omawianej książki jest pojęcie obywatelskości oraz rozliczne cechy, przymioty i warunki, jakie na gruncie rozmaitych doktryn istota ludzka winna spełnić, aby być uznana za (dobrego) obywatela wspólnoty politycznej. Praca ta została podporządkowana tezie, zgodnie z którą obywatelskość jest rezultatem „wysiłku nad doskonaleniem siebie samego i swoich relacji ze światem zewnętrznym [...]. [C]ivilitas jest efektem celowego i świadomego rozwoju cech osobowościowych jednostki, stopnia jej etycznego i społecznego uwrażliwienia na ‘jakość’ otaczającej ją rzeczywistości społeczno-politycznej, którą postrzega jako dobro własne i wspólne dla wszystkich współtworzących ją podmiotów. *Civilitas* nie jest zatem jednorazowym aktem, lecz procesem nierozdzielnie związanym z odkrywaniem u siebie i u innych ludzi pierwiastków *humanitas*”, a „to, co polityczne’ wyłania się jako dzieło rozumu i etyczności człowieka” (s. 11).

Przyjąwszy takie rozumienie idei obywatelskości, autor sformułował projekt dociekań, który umożliwił mu ujęcie szerokiego spektrum poglądów na ten temat na dwóch głównych płaszczyznach. Płaszczyzna pierwsza zawiera analizę pojęcia obywatelskości jako rezultatu funkcjonowania trzech rodzajów reguł: (1) intrapersonalnych lub wewnątrzjednostkowych; (2) impersonalnych lub ponadosobowych oraz (3) interpersonalnych, czyli międzyosobowych. Druga płaszczyzna badawcza w rozważaniach Dziubki obejmuje metodologiczne aspekty rozumienia pojęcia obywatelskości, obszar semantyczny, do którego się ono odnosi, oraz rozumienie podmiotowości stanowiącej warunek posiadania wyżej zdefiniowanych cech obywatelskości.

Wyróżnione przez autora trzy rodzaje reguł można z grubsza utożsamić, odpowiednio, z regułami moralnymi, prawnymi oraz politycznymi; są one przedmiotem analiz w pierwszej części książki. W tej części książki uwaga autora skupia się na historycznych kontekstach, w ramach których ukształtowały się zarówno rozmaite reguły dyskursu na temat wzorca dobrego obywatela, jak i nie mniej zróżnicowane wzorce obywatelskości, wypracowane na gruncie tych odmiennych dyskursów. Część ta ma więc w przeważającej mierze charakter historyczno-rekonstrukcyjny i analityczny; jej celem jest zilustrowanie różnorodności rozumienia

pojęcia obywatelskości, jego historycznej zmienności oraz nie mniej zróżnicowanych warunków, jakie według różnych autorów winny być spełnione, by mogły prowadzić do ukształtowania się właściwych postaw obywatelskich.

W omówieniu statusu i roli reguł intrapersonalnych autor wychodzi od problemu poznania samego siebie przez podmiot. W punkcie wyjścia znajdujemy stwierdzenie, że ludzka zdolność do posługiwania się pojęciami etyczno-moralnymi, a więc ludzka orientacja moralna, stała się możliwa dzięki ukształtowaniu się opozycji między wewnętrżnością i zewnętrżnością, szczegółowością i ogólnością oraz obiektywnością i subiektywnością (s. 33). Następnie przechodzi do analizy pojęcia cnoty (*arete, virtus*), stanowiącego według niego wyraz przedmiotowego i znaczeniowego sensu uporządkowanej postawy racjonalno-etycznej, pozwalającej na łączenie gotowości do dobrego postępowania w sferze politycznej z duchowo-moralną i egzystencjalną sprawnością (s. 33). Najwięcej miejsca w tej części zajmuje Arystotelesowska koncepcja państwa, człowieka oraz jego cnót. Autor zwraca uwagę, że według Arystotelesa dzielność człowieka nie musiała się pokrywać z zależnymi od ustroju zasadami dzielności człowieka jako obywatela, cnoty zaś dobrego człowieka mogły nawet stać w sprzeczności z politycznie zdefiniowaną *arete* (s. 49). W dalszym ciągu swych rozważań proponuje pewną interpretację politycznych konsekwencji idei emancypacji indywidualnej rozumności, która znajduje kulminację w obszernym omówieniu liberalnej wizji człowieka, społeczeństwa i polityki.

Analiza obywatelskości z perspektywy reguł intrapersonalnych jest więc podporządkowana tezie, zgodnie z którą w procesie budzenia się samoświadomej jaźni ludzkiej rolę czynnika dającego początek temu procesowi spełniły refleksyjne zdolności rozumu ludzkiego. Trwałość ukształtowanego w ten sposób wzorca obywatela zależy od czynników i warunków politycznych, społecznych i kulturowych; społeczny wymiar cnoty obywatelskiej okazuje się mieć ścisły związek ze sferami pozostającymi, jak wyraża się autor, „w cieniu polityki”, zaś „bezpośredniość relacji międzyobywatelskich... sprawia, że obywatelskość sięga zakamarków prywatności” (ss. 169–170), które pozostają poza polem widzenia perspektywy skupiającej uwagę na regułach impersonalnych.

Omówienie tego drugiego rodzaju reguł, mianowicie impersonalnych lub bezosobowych, rozpoczyna się od interpretacji greckiego rozróżnienia między dwoma rodzajami praw, *fysis* i *nomos*, a następnie pokazuje, w jaki sposób problem relacji człowieka do prawa stanowi jeden z podstawowych elementów rozumienia obywatelskości. Zagadnienie to autor dyskutuje, odnosząc się między innymi do koncepcji prawonaturalnych, rzymskich koncepcji filozoficzno-prawnych (Gaius), chrześcijańskich, odrodzeniowych (Machiavelli), oświeceniowych, aby zakończyć ten wątek refleksją nad rolą obyczajowości publicznej w kształtowaniu cnoty obywatelskiej przysługującej *homo legalis*. W konkluzji zadaje ważne pytanie o to, czy religia obywatelska ma służyć jako intrapersonalne wsparcie (suplement) dla impersonalnego prawa, czy też ma być jego zastępnikiem (substytutem). W omówieniu tego aktualnego zagadnienia autor wskazuje, że posługiwanie się ideą tożsamości grupowej, w szczególności narodowej, jak również ideą religii obywatelskiej, gdy za ich pomocą starano się zastąpić integracyjną siłę demokratycznego obywatelstwa, prowadziło do pojawiania się „podwójnego kodu” w identyfikacjach obywatelskich, ponieważ odstąpienie od praw w ich uniwersalnym rozumieniu i zwrócenie się ku etnokulturowym wzorcom kształtowania tożsamości obywatelskiej stwarzało zagrożenie dla „republikańskiego jądra porządku politycznego” (s. 168).

Ogólnie rzecz ujmując, punkt węzłowy rozumienia obywatelskości według modelu opartego na regułach impersonalnych, dla którego najważniejszą kwestią jest problem sprawiedliwości porządku politycznego, jest definiowany, z jednej strony, za pomocą związków między władzą polityczną i jej prawomocnością oraz, z drugiej, za pomocą odpowiednio rozumianego statusu obywatela w jego relacjach z władzą. Stosunki polityczne są postrzegane w tym modelu w sposób analogiczny do stosunków prawnych, czemu towarzyszy zepchnię-

cie na plan dalszy intrapersonalnych cech „spontaniczności, wyobraźni, uczestnictwa i suwerenności podmiotu”, jak pisze autor (s. 17), a powinien był dodać do tej listy cech, jak sądzę, także zaangażowanie, często uznawane za element nieodłączny od pojęcia (dobrego) obywatela. Słusznie zauważa bowiem, że nacisk na prawne i kontraktualne rozumienie zasad członkostwa politycznego rodzi problem tego, w jakiej mierze może ono sprzyjać kształtowaniu i manifestowaniu się cnót obywatelskich sprzyjających stabilności takich wspólnot i stabilności ich władzy. Jak ostatecznie stwierdza, według liberalnej koncepcji obywatela nie różni się on od człowieka przeciwstawiającego swoje przedpolityczne interesy aparatu państwa.

Mimo różnic między modelem intrapersonalnym i impersonalnym Kazimierz Dziubka argumentuje, że są one oparte na zbiorze tych samych założeń, w których skład wchodzi idea równości, wolności i prawa, oraz że stanowią one podstawę idei obywatelskiego związku politycznego, w dalszym toku ewolucji stającego się podstawą rozumienia obywatelskości jako powiązanej z ideą członkostwa, kładącej nacisk na reguły interpersonalne. Takie rozumienie obywatelstwa autor pojmuje jako skutek poszerzenia uprawnień obywatelskich w sferze stosunków własnościowych i wymiany, które sprawiło, iż „nieodzownym i nieuchronnym zabiegiem staje się formalna delimitacja indywidualnych dominiów wolności” (s. 183). Konieczność budowania wspólnoty politycznej, opartej na wyznaczanym w ten sposób zakresie wolności jednostek prowadzi w jego przekonaniu do zastąpienia modelu członkostwa opartego na jedności i wspólnotowości za pomocą modelu pluralistycznego i rywalizacyjnego. Tezy tej autor dowodzi za pomocą historycznych analiz koncepcji polityczności, wspierając się Tönniesowską dystynkcją między wspólnotą i stowarzyszeniem oraz kładąc jednocześnie nacisk na znaczenie idei Machiavellego i Thomasa Hobbesa dla tak ukształtowanego dyskursu.

Część druga rozprawy, o charakterze bardziej teoretycznym, obejmuje w głównej mierze analizy pojęcia obywatelstwa z punktu widzenia metodologicznego, zgodnie z którym niezbędne jest powiązanie dwóch aspektów obywatelskości, subiektywnego i obiektywnego. Ten zabieg jest motywowany przekonaniem, że „dwuwymiarowość procesu kształtowania się postawy obywatelskości [przebiegającego jednocześnie na płaszczyźnie subiektywnej oraz na płaszczyźnie zespołów praktyk społecznych i doświadczeń zbiorowych] [...] prowokuje pytanie o dobór właściwej metody badawczej, za pomocą której możliwa byłaby miarodajna i zarazem kompleksowa rekonstrukcja i eksplikacja mechanizmów tego procesu, etapów i form jego przebiegu oraz sieci powiązań zawiązujących się między poszczególnymi składnikami postawy [obywatelskości]” (s. 209). Celem tej części książki jest sprecyzowanie znaczenia cech obywatelskości jako „habitualnej, trwałej dyspozycji mentalnej, moralnej i emocjonalnej podmiotu politycznego do wyborów i decyzji zorientowanych na realizację dóbr publicznych, umożliwiających efektywny przebieg procesów politycznych w porządkach demokratycznych” (s. 13).

Indywidualizm metodologiczny jest pierwszym ze stanowisk analizowanych przez autora, który uznaje je za „poniekąd” „naturalne” (s. 209). Ze względu na psychologizm związany z indywidualizmem metodologicznym, w centrum rozważań autora staje kategoria intencjonalności indywidualnego „ja” i konsekwencje polityczno-prawne indywidualizmu normatywnego. W drugiej kolejności autor omawia perspektywę holistyczną. Doceniając zalety ich obu, nie zamyka oczu na ich ograniczenia i ostatecznie opowiada się za postawą metodologiczną określoną przezeń jako „ekumenizm eksplanacyjny”, rozumiany w sposób zbieżny z analogiczną postawą, której zwolennikami są Charles Taylor i Philipp Pettit. Postawa ta w jego opinii pozwala na ujmowanie subiektywnych aspektów pojęcia jednostkowego bycia obywatelem z perspektywy uczestnictwa jednostki w różnych praktykach społecznych. Perspektywę tę autor uznaje za obiecującą, ponieważ w jego opinii umożliwia ona, z jednej strony, zachowanie cech stanowiących o odrębności jednostki stojącej wobec rzeczywistości politycznej, ale

także, z drugiej, pozwala przypisać jej intencjonalne, twórcze i sprawcze zdolności przekształcania tej rzeczywistości.

Należy podkreślić, że omawiana książka jest pracą umysłu dojrzałego i samodzielnego, dysponującego godną uwagi erudycją i głębokim rozumieniem problematyki filozoficznej i politycznej, którą obszernie omówił, biorąc kategorię obywatelskości za pojęcie organizujące jego myślenie i narrację. Sumiennosc i rzetelnosc jego pracy, wyrazajaca sie zarowno w rekonstrukcjach omawianych doktryn, jak rowniez w analizach i metodach argumentacji, a takze w ogolnym wysokim poziomie intelektualnym jego refleksji, zasluguje na jednoznacznie wysoką ocene.

Znaczenie i głębie zaprezentowanej przez autora koncepcji obywatelskości można uprzytomnić za pomocą wskazania na istotną zbieżność, jaka zachodzi między nią a rozumieniem tego zagadnienia, wyrażonym przez Vaclava Havla, który przez wiele lat dążył do ustanowienia ładu demokratycznego w swoim kraju i regionie Europy Środkowej. Wyrażając rozczarowanie skutkami transformacji jego kraju w sferze obywatelskiej, Havel pisał: „Powrót wolności do miejsca, które uległo moralnej dezorientacji, spowodowało efekt nieunikniony, a zatem coś, co powinniśmy byli przewidzieć. Okazał się on jednak znacznie poważniejszy niż ktokolwiek byłby w stanie przewidzieć: nastąpiła straszliwa, oslepiająca eksplozja wszelkiego rodzaju występów. Wiele wątpliwych, a przynajmniej ambiwalentnych tendencji ludzkich, przez lata potajemnie kultywowanych, a zarazem wykorzystywanych dla celów codziennego funkcjonowania systemu totalitarnego, uległo nagłemu wyzwoleniu i uzyskało swobodny wyraz. Autorytarny reżym narzucał na te występy pewien porządek – jeżeli jest to w ogóle właściwe słowo — a tym samym w pewnym sensie je legitymizował. Ten porządek uległ załamaniu, nowy porządek zaś, który owe występy byłby raczej ograniczał niż wykorzystywał — porządek oparty na odpowiedzialności za całość społeczeństwa i na odpowiedzialności wobec niego — nie został jeszcze zbudowany, i nie mógł być, ponieważ stworzenie i kultywacja takiego porządku trwa długie lata. Jesteśmy więc świadkami dziwnego stanu rzeczy: społeczeństwo uzyskało wolność, ale w pewien sposób zachowuje się gorzej, niż gdy było w okowach” (April Carter, *Vaclav Havel: Civil Society, Citizenship and Democracy*, [w:] *Liberal Democracy and Its Critics. Perspectives in Contemporary Political Thought*, red. April Carter i Geoffrey Stokes, Polity Press 1998). Bez cienia przesady można powiedzieć, że książka Kazimierza Dziubki stanowi głęboką teoretyczną podbudowę i rzetelne uzasadnienie dla słów podyktowanych Havelowi przez jego krytyczny zmysł moralny.

Nie oznacza to jednak, że książka jest pozbawiona pewnych wad. Jedną z nich jest z pewnością swoisty język, w jaki autor popada podczas swoich analiz większości omawianych zagadnień. Język ten, obecny w istocie w całej skomponowanej przezeń narracji, jest dodatkowo ozdabiany czasami poetycką metaforyką, jak na przykład w (wybrany na chybił trafił zdaniu): „zgodnie ze wskazaniem w maksymie delfickiej wektorem poznania inicjację tego procesu stanowiło skierowanie biegu strumienia myśli na byt, z którego materialnej fizyczności brały one swój początek, czerpały energię, ujawniając się w dynamice ich ruchu, i wreszcie podlegały treściowo-funkcjonalnym przeobrażeniom wskutek zmian, jakie zachodziły wraz z upływem czasu w fizycznych (somatycznych) składnikach tego bytu” (s. 19); czy w metaforze o „wyłaniających się z morza myśli ludzkiej pierwszych formach usystematyzowanej refleksji politycznej...” (s. 18); lub też w tezie historycznej, że „zasadniczy sens filozoficzny i potoczny łączył się ściśle ze sprawstwem w sferze myśli, poglądów i zachowań konkretnego człowieka, postrzeganych jednak z pozycji modalności deontycznych (pożądanych, powiniących, należytych)” (s. 23). W rozprawie nacechowanej tym swoistym sposobem wyrażania się znajduje się także dość spora liczba dość niekonwencjonalnych zwrotów i oboczności. Za niefortunny uważam zwrot dotyczący „uchrześcijanionej koncepcji człowieka”; chodzi z pewnością o schryścianizowaną koncepcję (s. 68); dość nieortodoksyjnym zwro-

tem jest „otamowanie” oraz wiele podobnych. Wzmiankując tę cechę pisarstwa autora, pragnę wskazać na to, iż wypracował on bardzo specyficzny sposób mówienia, który utrudnia lekturę jego pracy, a z pewnością stanowić będzie barierę w realizacji jednego z celów, jaki sobie postawił, a mianowicie realnego edukacyjnego oddziaływania na faktyczne kształtowanie się właściwie rozumianych postaw obywatelskich.

Po drugie, wskazanie trzech rodzajów reguł, stanowiących odmienne warunki obywatelskości, stanowiące samo w sobie ważny i cenny element koncepcji autora, pociąga za sobą tę konstrukcyjno-narracyjną niedogodność, iż częstokroć jest on zmuszony przeprowadzać czytelnika trzykrotnie przez analizę odpowiednich elementów tych samych doktryn filozoficzno-politycznych, w ramach których padają istotne sformułowania dotyczące zarówno reguł wewnątrzsobowych, ponadosobowych, jak i międzysobowych. Ujawnia się tym samym również fakt, nie zawsze dostatecznie mocno podkreślony przez autora, że na gruncie wielu krytykowanych i analizowanych przez niego doktryn obywatelskości i polityczności żaden z tych trzech typów reguł definiujących obywatelskość, wzięty samodzielnie, nie był postrzegany jako wyczerpujące ujęcie zadania obywatelskości. Że, innymi słowy, zadanie to nie da się wyczerpująco ująć i wyrazić na gruncie perspektywy polegającej wyłącznie na jednym z tych typów reguł.

Problem ten ujawnia się także w zakończeniu pracy, ograniczającym się do kilku stron zaledwie, z których wynika, iż demokratyczną obywatelskość rozumie on nade wszystko jako zadanie moralne, uznając, iż „wsparcie wewnętrzne ze strony [indywidualnego] rozumu i woli” jest warunkiem stałości manifestacji postawy obywatelskiej (s. 318). Podkreśla także, że „to, w jakim kierunku przebiegnie realizacja projektu [demokracji], zależy tylko częściowo od systemowych uregulowań (procedur, reguł i instytucji) tworzących obiektywny (empiryczny) aspekt demokracji. Ich żywotność i efektywność pozostają bowiem w ostatecznym rozrachunku funkcją aktywności, przejawianej w najrozmaitszych formach i dziedzinach życia społecznego przez [...] obywateli. Od ich motywów i celów ich zachowania, etycznych kodów postępowania, ocen i uczuć, czyli od ukształtowanych i utrwalanych w działaniu cech osobowości, zależy przetrwanie i kondycja porządku demokratycznego” (s. 317).

Całkowicie zrozumiały nacisk na intrapersonalne aspekty obywatelskości, jaki kładzie autor w konkluzji swego wywodu, sprawia, iż w jego analizach na plan nieco dalszy schodzi, iż jednostka ludzka często okazuje się niezdolna do stanowienia moralnych praw dla siebie samej, stanowiących warunek jej zdolności obywatelskiej, a także, że nawet gdy jest do tego zdolna, to nie mniej często okazuje się niezdolna do ich przestrzegania. Z tej racji właśnie wspólnota polityczna, także demokratyczna, jest zmuszona chronić swe dobro przed indywidualną ludzką porażką moralną, co czyni za pomocą impersonalnych praw i interpersonalnych reguł, wyznaczając również sankcje za ich złamanie. Samo istnienie praw impersonalnych i reguł politycznych, stanowionych przez wspólnotę, jest świadectwem, że człowiek często przegrywa wewnętrzną rywalizację, jaka toczy się w nim między słabością jego rozumności i woli a jego świadomością powinności moralnej, i że jest rzeczą nieuchronną wpisanie w projekt demokratyczny stałej, a nawet nieuchronnej możliwości jednostkowej porażki moralnej w jej obywatelskim zadaniu. Konieczność istnienia reguł prawnych, także w państwie o porządku demokratycznym, można więc interpretować jako wyraz uzasadnionej ograniczonej ufności wspólnoty w wewnętrzne siły moralne składających się na nią jednostek. Zarazem jednak prawo może być prawem zgodnym z duchem projektu demokratycznego o tyle, o ile nie jest ufundowane na całkowitym braku ufności w indywidualną zdolność do dobrego postępowania.

Gdzieniedzie autor dopuścił się pewnych nieścisłości w interpretacjach niektórych analizowanych doktryn i konkretnych wypowiedzi. Ilustracją takiego postępowania niech będzie stwierdzenie, w którym autor argumentuje, iż posługiwanie się terminem „władzy czło-

wieka nad sobą” wzbudzało u Platona „pewne wątpliwości interpretacyjne” (ss. 20–21). Na dowód tego przytacza znany fragment *Państwa* (430e–431a), który istotnie rozpoczyna się od pewnych zastrzeżeń Platona do idei „mocy nad sobą” jako warunku bycia moralnym. Na początku tego fragmentu Platon rzeczywiście uznaje to pojęcie za „zabawny zwrot”, albowiem w jego mniemaniu implikuje on, że panujący ma być zarazem sobie podwładnym, co jest wewnętrznie sprzeczne. Autor zdaje się rozumieć te słowa jako zakwestionowanie przez Platona idei „panowania nad sobą”. W tej kwestii idzie zbyt daleko, ponieważ zdaje się nie zauważać, iż te zastrzeżenia wcale nie oznaczają u Platona ani odrzucenia idei panowania nad sobą, ani „wątpliwości interpretacyjnych”; jest zgoła wręcz przeciwnie. Albowiem owo wstępne ironiczne odniesienie Platona do idei panowania nad sobą jest jedynie zabiegiem retorycznym, stanowiącym rzekome ustępstwo na rzecz poglądu przeciwnego, lecz w istocie umożliwiającym mu poddanie go tym mocniejszej krytyce. W dalszym ciągu tego samego fragmentu znajdujemy bowiem głęboką argumentację na rzecz takiego właśnie rozumienia moralności, które Dziubka nietrafnie uznaje za zakwestionowane przez Platona. Platon pisze tam: „ten zwrot znaczy to, że w tym samym człowieku, w jego duszy, jest pewna częśćka najlepsza i jest inna, gorsza. I kiedy to, co z natury lepsze, panuje nad tym, co gorsze, to znaczy, że człowiek panuje nad sobą i to się chwali; a kiedy skutkiem złego wychowania albo jakiegoś towarzystwa wielka ilość tego, co gorsze, zacznie opanowywać pierwiastek lepszy, bo on jest mniejszy, to się już gani... [o takim człowieku mówi się], że nie ma mocy nad sobą i że się oddaje rozpuście człowiek tak dysponowany. [...] Te pożądania proste i utrzymane w mierze, o których decyduje rozum i sąd prawdziwy, i rozumowanie, te spotkasz u niewielu ludzi — u tych, którzy naturę mają najlepszą i najlepsze odebrali wychowanie” (430e–431c). Platónskie rozróżnienie dwóch „częstek” w człowieku, lub też hierarchicznie ułożonych warstw duszy, a więc gorszej, która jest większa, i lepszej, która jest mniejsza, lecz która winna panować nad poprzednią, staje się u Platona nie tylko podstawą jego antropologii filozoficznej, ale także jego teorii politycznej, wyrastającej przecież ze świadomości nieustannej możliwości indywidualnej porażki w ludzkim sprawowaniu władzy nad sobą od wewnątrz. Autor słusznie pisze, że pojęcie panowania nad sobą stało się „jednym z dominujących ideałów kształcenia i wychowania” (s. 21). Jego podkreślenie rzekomych zastrzeżeń Platona wobec tego ideału jest wielce mylące, dlatego że fakt, iż takie rozumienie moralności człowieka faktycznie uzyskało dominującą pozycję w okresie późniejszym, w największym stopniu było dziełem właśnie Platona.

W części pierwszej, w której autor analizuje historyczną dynamikę rozumienia pojęcia cnoty i zależność tej zmienności od uwarunkowań społeczno-politycznych, wyraźnie zabrakło odniesienia do ewolucji i „wieloznaczności” (s. 35) w rozumieniu pojęcia *arete* już w okresie starożytnym, na co klarownie zwrócił uwagę Alasdair MacIntyre we wstępnych rozdziałach swojej *Krótkiej historii etyki* i w *Dziedzictwie cnoty*. Odwołanie do analiz tego historycznego zagadnienia z pewnością pozwoliłoby autorowi wzmocnić, a jednocześnie uzupełnić jego argumentację w tej sprawie o bardzo konkretną treść (ss. 33–45).

Mimo tych drobnych zastrzeżeń jest to książka wybitna, stanowiąca osiągnięcie o niekwestionowanym znaczeniu dla wiedzy filozoficzno-politycznej i politologicznej dotyczącej pojęcia obywatelstwa.