

Najważniejsze problemy filozofii polityki po 1989 roku

Najogólniej rzecz ujmując, zadanie, przed którym stoją filozofia polityki oraz ci, którzy usiłują ją uprawiać, polega na jak najlepszym opisie rzeczywistości politycznej. Zadanie to ma dwojaki charakter. Zawiera w sobie zarówno wymiar uniwersalny, jak i bardziej konkretny – można je wyrazić w postaci dwóch prostych pytań:

1. Czym zajmuje się filozofia polityki jako taka i co jest jej głównym problemem?
2. Co dzisiaj, dla kogoś, kto jako filozof stara się obserwować dziedzinę polityki, jest warte szczególnej uwagi i pogłębionej refleksji?

Na pytanie pierwsze odpowiem w duchu Platona i Arystotelesa: jej przedmiotem jest wspólnota polityczna, a więc wspólnota ludzi (a może nawet szerzej: istot wolnych i rozumnych – tych „z boskiego rodu”), którzy nie tylko są zdolni do wspólnego życia, nie tylko potrzebują siebie nawzajem, ale w tym wspólnym życiu odnajdują sens swojego istnienia – elementarne dobro, cel i swoje osobiste spełnienie. Najważniejszy problem filozofii polityki w ogóle, problem – jak przystało na filozofię – wieczny i niezmienny, którym ona żyje i który nieprzerwanie rozważa w ciągu dwóch i pół tysiąca lat swojego istnienia, to kwestia dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej.

Drugi problem filozofii polityki, a raczej – mówiąc ściślej – drugi typ problemów związanych jest natomiast z dziejowością ludzkiego świata i dotyczy pojawiających się na różnych etapach historycznych doniosłych zjawisk, które nie tylko zagrażają istniejącym formom wspólnot politycznych, ale zdają się wręcz rozsądzać dotychczas stosowane kategorie rozumienia polityki. Filozofia polityki nie może się zatem ograniczać wyłącznie do abstrakcyjnej refleksji nad swoim ideałem – dobrze zorganizowaną wspólnotą polityczną, ale powinna się przynajmniej starać, by takim szczególnym konkretnym dziejowym wyzwaniem stawić czoła i im intelektualnie sprostać.

Przekonanie o konieczności uwzględniania i łączenia z sobą w refleksji zarówno wymiaru idealnego, jak i wymogów konkretnej rzeczywistości jest wśród filozofów polityki szeroko rozpowszechnione. Odnajdziemy je bez trudu – by wspomnieć tu tylko klasyków – w VIII księdze *Politei*, gdzie Platon, po zarysowaniu modelu doskonałego państwa kierowanego przez rozumnych władców, szczegółowo analizuje dobrze nam znane z realnego świata rozmaite typy ludzi i ustrojów, którymi rządzą zupełnie inne namiętności niż pragnienie wiedzy i mądrości. Podobne przekonanie odzwierciedlają słowa Arystotelesa: „dobry prawodawca i prawdziwy mąż stanu powinien znać zarówno najlepszy ustrój, jak i możliwie najlepszy w istniejących

okolicznościach”¹, czy też uwagi Tomasza Morusa z I księgi *Utopii* o dwóch typach filozofii: tej poszukującej ideału (nazywanej tu scholastyczną) oraz tej bardziej osadzonej na ziemi, zwracającej uwagę na okoliczności czasu i miejsca – takiej, „która wie, na jakiej widowni powinna występować”².

Tytuł niniejszego artykułu również zawiera w sobie ową dwoistość perspektyw: z jednej strony pytamy o najważniejsze problemy filozofii polityki w ogóle, z drugiej – o główne wyzwania, jakie stoją przed nami po 1989 roku.

Filozofię polityki nurtuje „od zawsze” przede wszystkim zagadnienie dobrze zorganizowanej, to znaczy sprawiedliwej wspólnoty politycznej. Filozof stara się dostrzec i opisać jej idealną formę. Dąży do tego, by przynajmniej w swym umyśle ukształtować obraz politycznego arcydzieła, co równocześnie pozwala mu głębiej i z większym rozumieniem spoglądać na otaczającą go niedoskonałą rzeczywistość.

Co to jednak znaczy „dobrze zorganizowana wspólnota”? Chodzi tu o dwie sprawy:

1. po pierwsze o to, jakie warunki muszą być spełnione, aby ludzie w ogóle mogli z sobą wspólnie żyć;
2. po drugie, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby to wspólne życie mogło być dobrym życiem³.

Pierwsza z tych kwestii nie pojawiła się bynajmniej jako pierwsza w porządku chronologicznym. Wręcz przeciwnie, dla głównego nurtu starożytnych i średnio-wiecznych filozofów było rzeczą oczywistą, że ludzie nie tylko mogą, lecz też muszą żyć z sobą wspólnie – że, o ile są ludźmi, nie mogą wręcz żyć inaczej. Taka jest ich wspólnotowa natura: są zwierzętami nie tylko społecznymi, lecz, co więcej, również politycznymi. Wspólnota polityczna, najdoskonalsza ze wspólnot, jest – niczym woda dla ryb – właściwym żywiołem ludzkiego istnienia, działania i współdziałania.

Pytanie o warunki możliwości wspólnego życia zostało postawione *expressis verbis* dopiero wtedy, gdy sama rzeczywistość pokazała, że jednak nie zawsze wspólne życie bywa możliwe. Sytuacja taka ujawniła się w radykalnym stopniu u progu czasów nowożytnych, gdy w wyniku podziałów wyznaniowych wspólnota polityczna przestała być dla jej obywateli najwyższym dobrem i ostatecznym punktem odniesienia. Tym samym dotychczasowa formuła jednorodnego pod względem etycznym-religijnym organizmu politycznego wyczerpała się.

Poszukiwanie nowego, niereligijnego fundamentu jedności wspólnoty przyniosło w efekcie wypracowanie formuły nowoczesnego państwa, która zawiera w so-

¹ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. 148 (IV,1,2 [1288b]).

² T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 49.

³ Wspólnota polityczna „powstaje (...) dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”, za: Arystoteles, *Polityka*, op. cit., s. 6 (I,1,8 [1252b]).

bie elementarne warunki możliwości wspólnego życia w ramach jednego, ale pod względem etycznym radykalnie zróżnicowanego organizmu politycznego. W centrum znalazła się teraz kwestia wolności oraz problem, jak ową wolność – jednostek czy też grup – pogodzić z wolnością innych. Okazało się, że można sobie jednak wyobrazić, aby na tym samym terytorium przebywały osoby i wspólnoty, których widze dobrego życia różnią się diametralnie. Warunkiem jest obecność odpowiedniej instytucjonalnej przestrzeni, zapewniającej wszystkim swobodne korzystanie z ich wolności dopóty, dopóki swoim działaniem nie zagrażają bezpieczeństwu i wolności innych.

Ta instytucjonalna przestrzeń to właśnie państwo w wąskim, nowoczesnym sensie tego słowa – sens ten widać znacznie lepiej w innych językach, w pojęciu *state* czy *Staat* – to znaczy stan rzeczy pozwalający na to, by ludzi bezpiecznie i bez lęku mogli wspólnie przebywać na jednym terytorium. Kant, jeden z najważniejszych teoretyków takiego państwa, określał je jako *rechtllicher Zustand* – stan, gdzie słuszne uprawnienia każdego człowieka są publicznie uznane i gwarantowane przez instytucję władzy państwowej dysponującą niezbędnymi do tego środkami przymusu. Te słuszne uprawnienia, pełniące w nowym modelu państwa funkcję tego, co – zarówno dla innych jednostek, jak i dla państwa – nienaruszalne i absolutne, można sprowadzić do szeroko rozumianego prawa własności. Prawo to – używając różnych określeń, które pojawiały się w ówczesnej debacie – wyznacza i rozgranicza sferę tego, co „moje”, od tego, co „twoje”. Obejmuje sobą „życie, nienaruszalność cielesną, majątek”, do czego należy zaliczyć także zasadę dotrzymywania umów oraz sferę rodziny. Dochodzi tu następnie elementarne uprawnienie do „obrony koniecznej” jako „kontrprzymusu” – to znaczy do słusznego i usprawiedliwionego użycia przemocy jako reakcji na bezprawne naruszenie czyjejs własności. W ten sposób ogólna zasada państwa wolności, w którym dozwolone jest wszelkie działanie, jeśli tylko nie narusza wolności innych, znalazła swój konkretny wyraz w powszechnym obowiązku wzajemnego respektowania słusznych uprawnień i mogła być następnie praktycznie przełożona na szczegółowe regulacje życia publicznego.

Opis struktury tak rozumianego państwa – nazywanego też słusznie państwem minimalnym – stanowi niepodważalny i aktualny do dziś dorobek nowożytnej filozofii polityki, w tym zwłaszcza jej nurtu liberalnego (w klasycznym sensie tego słowa). Jest konkretnym rozwiązaniem problemu – wyzwania, jakie przyniosło z sobą rozbitcie jednorodnego etycznie świata średniowiecznej *Christianitas* i pojawienie się społeczeństw zróżnicowanych etycznie i religijnie. To rozbitcie towarzyszy nam od tej pory nieustannie i jest charakterystycznym znakiem nowoczesnego i nowoczesnego świata. Dzięki dorobkowi nowożytnych filozofów wiemy zasadniczo, co jest niezbędne, abyśmy mogli obok siebie żyć bezpiecznie i w pokoju, nawet jeśli spoglądamy czasem z nieufnością na naszych sąsiadów, widząc w nich – niekiedy nie bez racji – „naród z diabłów złożony”.

Jasne uświadomienie sobie koniecznych warunków możliwości wspólnego życia nie wystarcza jednak, by odpowiedzieć na pytanie, co jeszcze powinno zostać uwzględnione, to znaczy zinstytucjonalizowane, aby to wspólne, czyli pozbawione

wzajemnej agresji bezpieczne życie mogło być doświadczane jako dobre życie – jako coś, co daje człowiekowi zadowolenie, spełnienie i szczęście. Ortodoksyjni obrońcy idei państwa minimalnego nie tylko nie udzielają na to pytanie odpowiedzi, ale ponadto twierdzą, że zostało ono źle postawione. Podstawą takiego państwa i wszystkich jego instytucji nie jest bowiem uszczęśliwianie kogokolwiek i zabieganie o jego dobro, lecz uszanowanie indywidualnych decyzji jednostek przy zapewnieniu im bezpiecznych warunków swobodnego działania. Państwo minimalne to państwo, którego wyłącznym celem i najwyższą wartością jest wolność, a nie tak czy inaczej rozumiany dobrobyt.

Wobec takiego stanowiska narastała przez lata różnorodna opozycja, na przykład socjalliberalna, która w imię ogólnego dobrobytu i uszczęśliwiania innych zmodyfikowała znaczenie słowa „wolność”, utożsamiając je z równością szans, lub też opozycja jawnie socjalistyczna, która ponad ideą wolności postawiła ideę wspólnoty czy raczej kolektywu. Te próby „naprawiania” i uzupełniania modelu państwa wolności mają też swoje drugie „oblicze”. Łączą się z podważaniem słusznych uprawnień jednostek i prowadzą do stopniowej erozji całego ich systemu. Uprawnienia te – na przykład poszanowanie nietykalności życia czy rodziny – przestają mieć charakter nienaruszalny i absolutny, podlegając w coraz większym stopniu arbitralnym decyzjom władzy politycznej.

Jeśli można i wręcz powinno się podnosić ważne zastrzeżenia wobec wizji państwa minimalnego, muszą one być innego rodzaju. Nie chodzi o to, by ten model faktycznie destruować, jak to się dzieje w różnych wersjach „reformy” socjalliberalnej i socjalistycznej, ale o to, by zachowując jego istotną wartość i treść – właśnie jako państwa wolności – dostrzegać jednocześnie jego ograniczenia. Idea wspólnoty, która troszcząc się o dobrobyt swoich członków, nie waha się naruszać ich wolności, nie jest jedyną alternatywą dla idei państwa minimalnego. Istnieje bowiem jeszcze inna możliwość – zaakceptowanie wymagań państwa wolności, a równocześnie wpisanie ich w szerszy kontekst, w którym jednostki mają szansę realizować wspólne dobro, odnajdując w tym działaniu, w sposób wolny i samodzielny, swoje osobiste spełnienie.

Można więc powiedzieć tak: starożytna wspólnotowa i etyczna wizja przestrzeni politycznej doznała w epoce nowożytnej indywidualistycznej korekty. Ta indywidualistyczna, wolnościowa perspektywa – bez wątpienia istotna – gdy została teoretycznie rozwinięta i pogłębiona, zaowocowała instytucjami państwa stojącego na straży wolności i osobistych uprawnień, które współcześnie nazywamy instytucjami państwa prawa. Podejście to jest jednak niewystarczające i domaga się nie tyle reformy, ile raczej wpisania w szerszą perspektywę wspólnotową.

Jako pierwszy zauważył to już Arystoteles. Według niego społeczność, którą łączy jedynie zgoda na unikanie wzajemnej agresji, nie jest jeszcze prawdziwą wspólnotą polityczną. Ta bowiem, która „naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nią tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę”⁴. Państwo (*polis*) nie jest zespoleniem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla

⁴ Ibidem, s. 115 (III,5,11 [1280b]).

ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia”⁵.

Arystoteles zdaje się nam mówić, że to, co rozumiemy przez państwo minimalne, jest wprawdzie koniecznym, ale bynajmniej nie wystarczającym warunkiem prawdziwej wspólnoty politycznej. Jej celem jest bowiem „dobre i szczęśliwe życie, a reszta to tylko środki do tego”⁶.

Rodzi się więc pytanie o tym razem wspólnotową korektę, której domaga się wizja państwa wolności. Powtórzmy – nie chodzi tu o proste uzupełnienie, ale o wpisanie tego modelu w szerszy kontekst! Świadomość, że taka korekta jest niezbędna, choć negowana przez indywidualistycznych liberałów, stale dochodzi do głosu w dziejach filozofii polityki. Przypomniał o tym wyraźnie Edmund Burke, potem nie mniej dobitnie Hegel, u którego trudno nie dostrzec otwartego nawiązania do powyższych intuicji Arystotelesa – Hegłowska wizja polityki nie jest bowiem niczym innym niż wpisaniem dyskursu wolnościowego (przede wszystkim w wersji Kanta) w bardziej podstawową perspektywę wspólnoty etycznej. Z kolei w latach osiemdziesiątych XX wieku przykładu podobnego myślenia dostarczyła komunitarna krytyka liberalizmu.

Podsumowując: głównym problemem filozofii polityki w ogóle, a więc także i obecnie, jest w refleksji nad wspólnotą polityczną uwzględnienie zarówno elementów państwa wolności, jak i koniecznych wymogów perspektywy wspólnotowej. Chodzi więc – odwołując się do prostych (i stąd nieco mylących) etykietek – o wypracowanie syntezy klasycznego liberalizmu z podstawowymi ideami tradycji republikańskiej. Wizja dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej bez takiego syntetycznego podejścia z pewnością nie będzie żadnym arcydziełem.

Oprócz ponadczasowej kwestii dobrze zorganizowanego państwa osobnym problemem pozostaje stosunek do wielkich dziejowych wyzwań – do tego, co tu i teraz, w konkretnym momencie historii, budzi naszą szczególną uwagę. Zazwyczaj jest to jakieś nowe, niepokojące zjawisko, które naszej wspólnotie i jej dotychczasowemu sposobowi życia zdaje się bezpośrednio zagrażać. Takim wydarzeniem było na przykład w 410 roku zajęcie Rzymu przez Wizygotów, które stało się dla św. Augustyna bodźcem do podjęcia szerszej refleksji historiozoficznej przedstawionej w *De civitate Dei*. Charakter podobnie potężnego cywilizacyjnego wyzwania miał – wspomniany już – wybuch konfliktów religijnych w epoce reformacji, który pociągnął za sobą owocne próby intelektualnego poradzenia sobie z nową sytuacją: wizję jedności politycznej opartej na fundamencie wolności i państwa prawa.

⁵ Ibidem, s. 116–117 (III,5,13 [1280b]).

⁶ Ibidem, s. 117 (III,5,14 [1280b]).

Co jest takim wyzwaniem dla nas obecnie? Odpowiedź wprost sugeruje czasowa cezura: rok 1989 to przecież rok upadku systemu sowieckiego. Czy jednak koniec okresu dominacji i ekspansji dwudziestowiecznych systemów totalitarnych miałby oznaczać, że nie musimy już więcej przejmować się zagrożeniami z ich strony, i jak przystało na porządnym filozofów polityki, powinniśmy zająć się wyłącznie kwestią dobrze zorganizowanej wspólnoty politycznej? Widoczny spadek zainteresowania zjawiskiem totalitaryzmu w ostatnich latach wskazuje, że wielu chętnie wybrałoby taką drogę. W moim przekonaniu tego typu odpowiedź to ucieczka od rzeczywistości, więcej – to znamię jakiejś fundamentalnej bezmyślności, która cechuje nasze czasy.

Mimo politycznego upadku systemu sowieckiego po 1989 roku zagrożenie, które niósł on w sobie w sensie intelektualnym i duchowym, wcale nie zniknęło. Trudno nie zauważyć, że w przeciwieństwie do nazizmu totalitaryzm sowiecki nigdy nie został ostatecznie zwyciężony i rozliczony – ani intelektualnie, ani prawnie. W tym przypadku nie było żadnej Norymbergi, głowa bestii nie została ścięta ani tym bardziej przypalona. Być może faktycznie – patrząc z perspektywy europejskiej – mamy obecnie antrakt, chwilę spokoju w historii, niemniej jednak nadal żyjemy w czasach, w których najważniejszym wyzwaniem pozostaje perspektywa totalitaryzmu. Dlatego nie ma dziś większego problemu niż to, by zrozumieć, na czym polega jego istota, jakie są jego źródła i jak można by sobie z nim poradzić.

Chciałbym tu jedynie zasygnalizować kilka tropów, który w refleksji nad totalitaryzmem wydają się warte zbadania i rozwinięcia.

Po pierwsze, skoro totalitaryzm już się w dziejach pojawił, znaczy to, że jest możliwy, że stanowi realną możliwość wpisana w samą naturę człowieczeństwa. To zaś z kolei oznacza, iż nie możemy wykluczyć – przeciwnie, powinniśmy się raczej spodziewać – że pojawi się on w jakiejś formie ponownie, i może być to forma o wiele bardziej złowroga niż te znane nam do tej pory.

Totalitaryzm jest wszakże zjawiskiem względnie niedawnym. To, że ukazał się w dziejach stosunkowo późno, wskazuje, że nie wystarczy, by jego głównych źródeł szukać w naszej naturze biologicznej (na przykład w instynkcie panowania czy w lęku przed wolnością), lecz trzeba ich również upatrywać w społeczno-historycznym wymiarze naszego istnienia. Tendencje totalitarne, jak się wydaje, mogą dojść do głosu w tych społecznościach, w których zaczyna dominować sytuacja etycznego wykorzenienia. Owo wykorzenienie staje się jakby drugą naturą człowieka, dotychczas istniejące żywe wspólnoty zaś powoli zamieniają się w tłum izolowanych jednostek – w bierną lub nadmiernie zaktywizowaną masę. Przykładowo pierwszy przeblask nadchodzącej totalitarnej epoki – okres terroru w rewolucji we Francji – stanowił jedynie ostatnią fazę długiego procesu podważania i niszczenia wszelkich istniejących więzi. Jak zauważył Hegel w swej interpretacji dziejów przedstawionej w *Fenomenologii ducha*, okres ten był poprzedzony i przygotowany rozpowszechnieniem się pewnej nowej formy kulturowej świata, która sprzyjała etycznemu wykorzenieniu – epoką oświecenia, przedstawioną przez Hegla jako nowa forma sceptycyzmu.

Kolejny trop, którym warto podążać, to próba oceny „jakości” systemów totalitarnych. Wydaje się bowiem, że rysuje się wśród nich wyraźna hierarchia. Najpierw jego forma najbardziej „niedorozwinięta”, „prototalitarna” – włoski faszyzm; w kwestii, czy zasługiwał on już na miano „totalitarnego”, miała poważne wątpliwości nawet Hannah Arendt. Następnie nazizm, który blisko spokrewniony z faszyzmem, jawi się jako forma totalitaryzmu wprawdzie niezwykle brutalna i okrutna, ale jednocześnie prosta, by nie powiedzieć wręcz: prostolinijna – niezakłamana w swym kulcie siły i przemocy i nieukrywająca swoich celów. W tym sensie nazizm to totalitaryzm pierwszego stopnia, stosunkowo najłatwiejszy do wyeliminowania, bo wystarcza do tego większa od niego naga siła, a ponadto chyba mało zdolny do przekształcenia się w jakąś nową mutację.

Komunizm natomiast to totalitaryzm drugiego stopnia, system, w którym już nie przemoc, lecz kłamstwo staje się podstawowym instrumentem działania. Komunizm nie nazywa swoich agresywnych celów wprost, tak jak nazizm, lecz podszysza się pod humanistyczne idee – głosząc, na przykład, hasło walki o pokój, walczy o podbój świata. To w przestrzeni oddziaływania komunizmu możliwe staje się pojawienie ważnej kategorii „pożytecznych idiotów” – rzeszy ludzi o mentalności totalitarnej, zakochanych w komunizmie na odległość, którzy nawet po upadku imperium nadal pozostają w świecie jego propagandowych ideałów.

Znane nam do tej pory postacie totalitaryzmu gwałciły fundamentalne wartości nowoczesnego państwa prawa bądź zupełnie jawnie, bądź skrywając się za kurtyną ideologicznej mistyfikacji. Nie było też zapewne przypadkiem, że zarówno faszyzm, jak i nazizm czy komunizm postrzegały same siebie jako odmianę socjalizmu. Wszystkie głosiły prymat całości – narodu lub społeczeństwa – nad jednostką, wszystkie w konsekwencji odrzucały wyróżniony status przysługujący każdej jednostce: jej bezwzględne prawo do swobody działania oraz osobistego bezpieczeństwa.

Od pewnego czasu w ramach cywilizacji Zachodu dostrzec można coraz wyraźniejszą obecność nowej tendencji. Coraz bardziej powszechna staje się świadomość, która zawiera w sobie symptomy kształtowania się kolejnej formy totalitaryzmu – totalitaryzmu trzeciego stopnia. Jego nadejście może się dokonać w sposób znacznie mniej spektakularny niż rewolucja w Rosji czy wybory w Niemczech w 1933 roku. Możliwe nawet, że nikt nie zauważy, kiedy Rubikon zostanie (a może już został?) przekroczony. Charakterystyczną cechą tej wizji świata nie jest już odrzucanie aksjomatów nowoczesnego państwa wolności, lecz przeciwnie – nieustanne powoływanie się na nie. Nie są to jednak, jak w komunizmie, wyłącznie slogany, za którymi skrywa się zupełnie inna praktyka. Sprawa jest o wiele głębsza. Przy powszechnej akceptacji owych zasad i gotowości – zarówno osób, jak i instytucji – do ich przestrzegania dokonuje się jednocześnie ich fundamentalna reinterpretacja. Przykładowo mówiąc o prawach człowieka, tak rozszerza się ich katalog, że prawdziwie nienaruszalne uprawnienia tracą faktycznie znaczenie i rozmywają się w powodzi coraz to nowych pozornych praw. Podobnie przywołując wolność jako najwyższą wartość, postawa taka skłonna jest pozbawić jednostki prawa swobodnego wyrażania w sferze publicznej kwestii dla nich najważniejszych – do tego bowiem ostatecz-

nie sprowadza się interpretacja zasady wolności religijnej rozumianej jako wolność „od religii”. Zamiast bezpośredniego odrzucenia fundamentów państwa wolności mamy tutaj do czynienia z jego radykalną modyfikacją dokonywaną za zgodą samych obywateli oraz za pośrednictwem wybieranych przez nich władz. W jakimś sensie pojawia się przed nami nowy poziom zakłamania, tym razem przede wszystkim głębokiego zakłamania wewnętrznego. Choć nie towarzyszy mu już jak cień bezpośredni przymus totalitarnego systemu, to przemoc jednak zupełnie nie znika, lecz rozwija się w postaci *soft power* – „poprawności politycznej”, presji środowiskowej czy też mody.

Dostrzeżenie różnej jakości systemów totalitarnych rodzi pytanie o to, czy i na ile totalitaryzm może się transformować. O ile nazizm wydaje się zjawiskiem w jakimś sensie jednostkowym, co nie znaczy, że niemożliwym do powtórzenia, o tyle w przypadku totalitaryzmu komunistycznego sprawa wygląda inaczej. Mamy tu wyraźną ciągłość. Począwszy od Wielkiego Terroru we Francji, poprzez dziewiętnastowieczne ruchy rewolucyjne, system sowiecki, na obecnie nasilającej się erozji państwa prawa jako fundamentu zachodniej cywilizacji skończywszy, te wszystkie zjawiska wpisują się w jeden proces „permanentnej rewolucji”. Mamy do czynienia wciąż z tą samą tendencją – przejawiającą się w formie raz mniej, raz bardziej gwałtownej – niszczenia elementarnych więzów społecznych i postępującego etycznego wykorzenienia.

Łącząc na koniec z sobą postawione na wstępie dwa pytania, dotyczące zadań, jakie stoją przed filozofią polityki, można by odpowiedzieć na nie następująco: refleksja nad dobrze urządzoną wspólnotą polityczną musi zawierać w sobie również diagnozę konkretnej sytuacji dziejowej oraz kwestię tworzenia instytucjonalnych barier i przeciwstawiania się wszelkim możliwym zagrożeniom, spośród których zagrożenie totalitaryzmem trzeciego stopnia wydaje się we współczesnym świecie najbardziej niebezpieczne.