

Ks. Jerzy KOPEREK

WSPÓŁCZESNY LIBERALIZM AMERYKAŃSKI WOBEC KWESTII SPOŁECZNEJ

W S T Ę P

W wyniku przemian społecznych w wielu krajach demokratycznych, a zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych jako kolebce demokracji, dostrzega się zmiany nie tylko ideowe, ale i obrazu samego społeczeństwa, podkreślając choćby zmianę tradycyjnych cnót mieszczańskich społeczeństwa kapitalistycznego. W tym kontekście warto więc zauważyć, że wszelkie przeobrażenia i „nowinki” odbywają się na bazie poszanowania podstawowych zasad systemu, tj. demokracji, wolnego rynku oraz wyraźnej dominacji drogi ewolucyjnej, a nie rewolucyjnej, co dla czytelnika polskiego może stanowić pozytywny aspekt wychowawczy.

W niniejszym studium teoretyczne koncepcje filozoficzne filozofów Johna Rawlsa i George’a C. Lodge’a są zestawione z działalnością polityka praktyka Johna Fitzgeralda Kennedy’ego, który choć nie jest filozofem teoretykiem, to jednak należy do głównych przedstawicieli tzw. liberalizmu jakościowego. Jego pozycja w życiu społeczno-politycznym Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej umożliwiła spopularyzowanie tego nurtu liberalnego w życiu publicznym społeczeństwa amerykańskiego.

Zostały tu więc przedstawione jakby zupełnie odmienne „gatunki literackie”. Wynika to jednak z faktu, że zasygnalizowane nurty liberalne to nie tylko dyskusje akademickie, ale żywe zagadnienia polityczne. W ten sposób zmierza się do przedstawienia głównych napięć w samym liberalizmie, jak i głównych sporów na uniwersytetach. Takie ujęcie zagadnienia prowadzi do zapoznania czytelnika – choćby w sposób skrótowy – z różnorodnością i bogactwem opcji liberalnych oraz wykazania, że liberalizm ewoluuje i jest otwarty, a tym samym zdolny do przystosowania się do aktualnych warunków życia społeczno-

polityczno-ekonomiczno-kulturowego poszczególnych państw, których demokratyczne struktury oparte są na liberalnym systemie wartości etycznych¹.

A. Liberalizm jakościowy w ujęciu Johna Fitzgeralda Kennedy'ego

W programie wyborczym prezydenta Stanów Zjednoczonych Johna F. Kennedy'ego, który był nie tylko przedstawicielem, ale niejako uosobieniem nowoczesnego liberalizmu amerykańskiego, można dostrzec oryginalne treści związane z wprowadzeniem w życie społeczne tzw. państwa dobrobytu. Już od wczesnych lat swej działalności społecznej i politycznej uosabiał wartości nowoczesnego liberalizmu, który podchodził nieufnie do rządów opinii publicznej, a jednocześnie akcentował potrzebę silnego i oświeconego przywództwa politycznego².

Tezy te zawarł w jednej z wczesnych swych prac teoretycznych i pozostał im wierny w czasie całej swej działalności publicznej. W pracy z 1940 r. zatytułowanej *Dlaczego Anglia zasnęła?* [Why England Slept?] zawarł nie tylko analizę przyczyn nieprzygotowania Wielkiej Brytanii do drugiej wojny światowej, ale przedstawił w niej także ogólniejsze zasady filozofii politycznej³.

Zasady te oparte były na ostatecznym kryterium działalności politycznej, jakim są cele ogólnonarodowe. Przy ich ocenie oraz ich hierarchii decydujące znaczenie ma własne rozeznanie oraz sumienie polityka. Opinia publiczna natomiast jest określana jako z natury swej konserwatywna i nieskłonna do poświęceń. Zadaniem polityka jest właśnie jej kształtowanie tak, aby osiągać powyższe cele ogólnonarodowe. Dla dobra kraju polityk – według tych założeń – może, a nawet powinien przeciwstawić się opinii publicznej.

Przy analizie myśli politycznej J. F. Kennedy'ego istotne znaczenie ma praca historyczna opublikowana w 1955 roku *Profile odważnych*⁴, za którą otrzymał w 1957 roku Nagrodę Pulitzera w dziedzinie biografii. Na podstawie swoich założeń politycznych Kennedy wybrał z całej

¹ Cf. W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm i liberalizm amerykański*, PWN, Warszawa 1984, s. 253; cf. idem., *Ewolucja amerykańska myśli społecznej i politycznej*, PWN, Warszawa 1983; cf. *Współczesne stosunki międzynarodowe*, praca zbior. pod red. W. Osiatyńskiego, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.

² Cf. W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm*, op. cit., s. 253.

³ Cf. J. F. Kennedy, *Why England Slept?*, New York 1940.

⁴ J. F. Kennedy, *Profiles of Courage*, New York 1955.

historii Stanów Zjednoczonych przykłady ośmiu polityków, którzy – choć najczęściej zapomniani – potrafili pójść pod prąd ogólnych tendencji i przeciwstawić się opinii publicznej w imię ogólnonarodowych celów, jakie uznali w swoim sumieniu za słuszne i właściwe.

Istotnym zagadnieniem tej pracy jest ukazanie rozróżnienia między opinią publiczną a dobrem wspólnym. Jednocześnie autor zaakcentował tutaj ogólnonarodowy, a nie jedynie lokalny i stanowy charakter dobra publicznego. Zrozumienie tego dobra przez opinię publiczną może jednak zasadniczo mijać się z faktycznym i właściwym dla społeczeństwa dobrem.

Na tej podstawie Kennedy wysnuwa stosowne wnioski dla teorii demokracji liberalnej. Według niej, polityk otrzymujący mandat wyborczy od społeczeństwa jest powołany do suwerennego i autonomicznego nim rządzenia oraz podejmowania w jego imieniu decyzji niezależnie od opinii społecznej. Realizacja programu z kampanii wyborczej może dokonywać się więc w sposób swobodny w odniesieniu do sposobów i środków zastosowanych przez polityka w praktycznym działaniu. Zasadniczy wybór środków należy więc do polityka, który – zdaniem Kennedy'ego – ma przewagę nad społeczeństwem w zakresie informacji, praktyki i umiejętności politycznych. Dzięki temu potrafi on lepiej przewidzieć przyszłość własnego narodu i określić właściwe i korzystne dla niego dobro. Ten typ demokracji liberalnej wymaga akceptacji zasad aktywnego przywództwa politycznego. Tak pojęte przywództwo polityczne było ważnym z teoretycznego punktu widzenia elementem nowoczesnej amerykańskiej myśli liberalnej⁵.

John Fitzgerald Kennedy jako polityk liberalnego skrzydła amerykańskiej Partii Demokratycznej – najpierw w Izbie Reprezentantów, a następnie w Senacie – łączył zasady aktywnego przywództwa z liberalnym programem politycznym⁶.

Charakterystyczną cechą poglądów politycznych Kennedy'ego był – wysunięty przez Stevensona, a zaakceptowany przez niego w połowie lat pięćdziesiątych – program polityczny liberalizmu jakościowego, z którym związał on swój program wyborczy na prezydenta Stanów Zjednoczonych. Dla realizacji tego programu Kennedy oparł się na liberalnych doradcach i w ten sposób jego związek z liberałami amerykańskimi stał się bardzo ścisły⁷.

⁵ Cf. W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm*, op. cit., s. 254.

⁶ Cf. J. MacGregor Burns, *John Fitzgerald Kennedy*, New York 1959; cf. C. Sørensen, *Kennedy*, London 1965, s. 43-211; cf. C. Russell, *The liberal cause. The three century-long tradition of the Liberal Democrats*, The Unservile State Group, 1990.

⁷ Cf. A. M. Schlesinger Jr., *The Thousand Days. John F. Kennedy in the White House*,

Wraz z wyborem J. F. Kennedy'ego na prezydenta Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w 1960 roku, wzrosły nadzieje liberałów amerykańskich na urzeczywistnienie ich programu tzw. liberalizmu jakościowego. Program ten opierał się na przekonaniu, że Stany Zjednoczone wkroczyły w erę obfitości, co oznaczało, że pojawiają się problemy nie tylko natury ekonomicznej. Problem jakości życia w jego całokształcie i we wszechstronnych uwarunkowaniach społecznych, do których można zaliczyć stosunki międzyludzkie oraz szersze indywidualne możliwości, nabrał szczególnego i specyficznego znaczenia na tym etapie rozwoju demokracji państwowej. Podkreślenie wymiaru jakościowego życia ludzkiego wyrażało, że został podtrzymany tradycyjny program socjalny liberałów⁸.

Na przykładzie liberalnego programu społeczno-politycznego i społeczno-ekonomicznego proponowanego i realizowanego przez J. F. Kennedy'ego jako polityka Partii Demokratycznej i prezydenta Stanów Zjednoczonych, można dostrzec z jednej strony oryginalny sposób artykułowania swoich przekonań politycznych, a równocześnie z drugiej strony zauważyć jego związek z tradycyjnym dla liberałów systemem wartości etycznych.

B. Liberalizm ideologiczny Johna Rawlsa i George'a C. Lodge'a

W amerykańskiej myśli społecznej mamy do czynienia z problematyką prawa własności między innymi wtedy, gdy analizujemy zasady liberalizmu ideologicznego, stawiającego nowe cele ideologiczne dla programu liberalnego. Jest to nowy nurt współczesnego liberalizmu, w którym wyróżnia się zwłaszcza egalitarna koncepcja sprawiedliwości oraz tzw. komunitaryzm. W pierwszym przypadku chodzi o koncepcję sformułowaną teoretycznie przez Johna Rawlsa, w drugim natomiast o szerszy program liberalizmu społecznego, autorstwa George'a C. Lodge'a⁹.

Tradycyjna koncepcja liberalna uznawała za sprawiedliwe wszelkie zróżnicowanie pozycji i sytuacji społecznej jednostek, wyrastające z odmiennego wykorzystania talentów, zdolności i możliwości, a tym samym akceptowała jedynie równość szans dla wszystkich w punkcie startu do indywidualnej konkurencji.

Boston 1965, s. 9-19, 741-749.

⁸ Cf. W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm*, op. cit., s. 252-253.

⁹ Cf. *ibid*, s. 323.

John Rawls – autor pracy wydanej 1971 roku: *Teoria sprawiedliwości*¹⁰ – podał w wątpliwość zasady tradycyjnej koncepcji liberalnej. Nie podzielał on przekonania, że nierówności społeczne, wynikające z nierównomiernie rozłożonych w społeczeństwie talentów, pracowitości i zasług, są wystarczającym powodem dla usprawiedliwienia tychże nierówności, a nawet ich popierania jako potężnego bodźca motywującego jednostki i dzięki temu napędzającego całą maszynę społeczną. Krytyka dotyczyła więc przesłanek logicznych całej koncepcji, która upatrywała pozytywne skutki ogólnospołeczne w indywidualistycznej konkurencji o nierówne nagrody.

Autor nowej koncepcji nie godził się z tymi założeniami i dlatego w swojej egalitarnej koncepcji sprawiedliwości uznał, że same zasługi jednostki nie mogą usprawiedliwiać powyższej nierówności, a w swojej hierarchii wartości za fundamentalną przyjął zasadę równości. Równość, w jego rozumieniu, sprzyja najwyższej wartości, czyli sprawiedliwości, rozumianej przez niego jako uczciwość. Podawał on dwie zasady, które powinny leżeć u podstaw sprawiedliwości: «Po pierwsze: Każdy powinien mieć równe prawo do możliwie jak najszerszego zakresu wolności, dającej się pogodzić z podobną wolnością innych. Po drugie: Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny mieć taki charakter, aby: a) można było rozsądnie oczekiwać, iż będą z nich wynikać korzyści dla wszystkich; b) były one związane z pozycjami dostępnymi dla wszystkich»¹¹.

Pierwsza podawana przez niego zasada dotyczy równości politycznej, wolności słowa, jak również tych praw i swobód, które gwarantowała Karta Praw. Druga zasada natomiast odnosi się do nierówności społeczno-ekonomicznych, dostępu do władzy oraz sprawiedliwego podziału bogactwa wśród obywateli, niezależnie od ich zdolności i pozycji społecznej. Na temat sprawiedliwego podziału dóbr wypowiadał się m. in. w kontekście szerokich warunków społecznych, w jakich ludzie działają: «W każdej sferze społeczeństwa powinny istnieć mniej więcej takie same możliwości uczestnictwa w kulturze oraz osiągnięć, dostępne dla wszystkich, którzy posiadają podobną motywację i wykształcenie [...] Szanse osiągnięcia wiedzy i umiejętności nie powinny być uzależnione od klasowej pozycji jednostki, toteż system oświaty – zarówno publicznej jak i prywatnej – powinien mieć na celu niwelowanie barier klasowych»¹².

Zdaniem J. Rawlsa, nie można opierać sprawiedliwości społecznej na nierównościach wynikających z różnicy zdolności i talentów, które jako „naturalne” są tak samo przypadkowe i arbitralne jak różnice społeczne.

¹⁰ Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971.

¹¹ Ibid., s. 60.

¹² Ibid., s. 73.

Nie można więc nimi usprawiedliwiać faktycznych nierówności społecznych, sprzecznych w swojej istocie z zasadą równości szans. Według autora równość szans, postulowana przez klasyczną koncepcję liberalną, jest z zasady nierealna. Uzasadniał on swoje stanowisko w następujący sposób: «Nie ma żadnych powodów, aby uważać, że podział dochodów lub bogactwa, uzależniony od naturalnych wartości, jest rozsądniejszy niż w przypadku, gdy kryterium tego podziału jest przypadek historyczny lub społeczny [...]. To, jak dalece rozwiną się i zaowocują naturalne zdolności, jest uzależnione od różnorodnych czynników społecznych oraz klasowych. Nawet sama chęć podjęcia próby i wysiłku, czyli to, co w potocznym sensie uznaje się za zasługę, zależy od warunków rodzinnych i społecznych. W praktyce nie jest możliwe zapewnienie ludziom podobnie wyposażonym przez naturę równych szans powodzenia i uczestnictwa w kulturze, toteż powinniśmy skłaniać się do przyjęcia zasady, która uznaje ten fakt i jednocześnie łagodzi arbitralne efekty naturalnej loterii»¹³.

Powyższe analizy wynikają z przekonania o praktycznej bezcelowości prób eliminowania nierówności wynikających z naturalnych zdolności ludzi. Tego typu nierówności zawsze istniały, istnieją i będą istnieć. Likwidacja ich prowadziłaby natomiast do sztucznego ograniczenia energii społecznej. Łagodzenie różnicowań społecznych powinno być przeprowadzane przez takie urządzenie organizacji i struktur społecznych, które pozwalałoby na ukierunkowanie i wykorzystanie przypadkowych różnicowań tak, aby działały na korzyść najmniej uprzywilejowanych osób.

Biorąc pod uwagę powyższe przekonania i przemyślenia, J. Rawls sformułował na tej podstawie ogólniejszą koncepcję sprawiedliwości społecznej, według której działania w ramach ustanowionego porządku społecznego powinny brać pod szczególną ochronę najmniej uprzywilejowanych i przynosić im konkretną i wymierną korzyść: «Wszelkie ważniejsze dobra społeczne – wolność i możliwość rozwoju, dochody i bogactwo oraz wszystko, co stanowi podstawę szacunku człowieka do samego siebie – powinno być dzielone równo pomiędzy wszystkich członków społeczeństwa, chyba że nierówny podział któregośkolwiek lub wszystkich tych dóbr byłby korzystny dla najmniej uprzywilejowanych»¹⁴.

Tradycyjna ideologia liberalna ujmowała koncepcje sprawiedliwości w kategoriach praw indywidualnych, które były gwarantowane przez prawa własności oraz realizowane na zasadzie wolnej konkurencji przy

¹³ Ibid., s. 74.

¹⁴ Ibid., s. 303.

ograniczonej działalności i ingerencji państwa. Postulaty J. Rawlsa transformują tradycyjne indywidualistyczne zasady swobody umów oraz równości w zasady o charakterze społecznym. W tym znaczeniu stają się one podstawą oceny funkcjonowania społeczeństwa oraz miejsca i roli jednostek w tak ujętym społeczeństwie. Naturalne zróżnicowania talentów i zdolności powinny w nowym układzie społecznym służyć całemu społeczeństwu, a nie powodować nierówności w zakresie osiągnięć.

W ramach egalitarnej koncepcji J. Rawlsa pojawiają się, z punktu widzenia polityki społecznej, nowe konsekwencje. Do jednej kategorii należałoby zaliczyć konieczność wyrównywania nierówności wyrastających z naturalnych uwarunkowań. Otaczanie większą troską ludzi mniej obdarzonych przez naturę talentami, czy też znajdujących się w gorszej sytuacji społecznej, ma służyć stwarzaniu rzeczywistej równości szans.

Kolejną kategorią konsekwencji jest traktowanie talentu i zdolności nie jako wartość indywidualną, lecz jako dobro społeczne. Z tego faktu wynika, że korzyści wynikające ze zdolności ludzkich powinny być dostępne dla wszystkich, ze szczególnym wyakcentowaniem mniej uprzywilejowanych osób: «Ludzie uprzywilejowani przez naturę – niezależnie od tego, kim są – mogą korzystać ze swego szczęścia tylko wówczas, jeśli przyczynią się do poprawy sytuacji tych, których natura nie obdarowała w równym stopniu»¹⁵. Wyciągając wniosek z powyższych postulatów J. Rawlsa, dostrzega się fakt uznania i opowiedzenia się za społeczną odpowiedzialnością osób, które znajdują się w lepszej sytuacji, czyli są uprzywilejowane społecznie.

Zdaniem Daniela Bell'a, w koncepcji J. Rawlsa nastąpiła zmiana hierarchii wartości, podług której zamiast zasady «od każdego według jego zdolności; każdemu według jego zasług» – pojawia się jej inna wersja, tzn. «od każdego według jego zdolności; każdemu według jego potrzeb». Wymóg uczciwości wobec osób znajdujących się w gorszej sytuacji życiowej zajmuje centralne miejsce w tej nowej zasadzie, oznaczającej w rezultacie wyakcentowanie wymiaru społecznego prawa własności¹⁶.

Krytyka egalitarnej koncepcji sprawiedliwości Johna Rawlsa dotyczy między innymi nieprecyzyjności niektórych centralnych jej pojęć, takich jak: „uprzywilejowany” i „nieuprzywilejowany”. Dostrzega się w niej również brak odróżnienia pojęć „zasługa” i „wysiłek”. Ponadto nie rozróżnia się tam problemu ludzi znajdujących się w gorszej sytuacji z własnej winy lub nawet woli¹⁷.

¹⁵ Ibid., s. 101.

¹⁶ Cf. D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York 1973, s. 444.

¹⁷ Cf. *ibid.*, s. 444-455.

Istotą jednak programu J. Rawlsa jest odejście od tradycyjnych zasad indywidualizmu i równości szans, a przybliżenie się do myślenia społecznego i sprawiedliwości społecznej. Te dwie podstawy jego programu, a mianowicie sprawiedliwość społeczna oraz równość, nie zostały jednak przez autora użyte do sformułowania szerszego i bardziej konkretnego programu społeczno-politycznego, który miałby za zadanie realizację powyższych postulatów społecznych w życiu obywateli.

Sformułowaniem takiego programu zajął się profesor administracji w Harvard Business School, George C. Lodge, który jako były wysoki urzędnik w Ministerstwie Pracy miał w zakresie spraw społecznych duże doświadczenie. Program swój przedstawił w wydanej w 1973 roku pracy *Nowa ideologia amerykańska*¹⁸.

W pracy tej autor zawarł podstawowe swoje przekonanie, że Stany Zjednoczone znajdują się na obecnym etapie swojej historii w niemal rewolucyjnej transformacji ideologicznej. Transformacja ta polega na zanikaniu tradycyjnych wartości, z czego wynika dziejowa konieczność zastępowania ich nowym i bardziej uspołecznionym ich zbiorem. Byłby to – zdaniem autora – zbiór naczelnych wartości ideologicznych zdolnych odpowiedzieć w pełni na nowe uwarunkowania i sytuacje społeczeństwa amerykańskiego.

Do tradycyjnych wartości liberalnych, wywodzących się jeszcze od Locke'a, zaliczał on: indywidualizm, związany z ideą równości szans oraz z zasadą świętości umów łączących jednostki w społeczeństwo; prawo własności jako gwarancja praw indywidualnych; konkurencja wraz z ideą ograniczonego rządu, który nie może naruszać konkurencyjnych mechanizmów rynkowych, oraz specjalizacja nauki stanowiąca podstawę postępu technicznego i społecznego państwa.

Zdaniem G. C. Lodge'a, kluczem do zrozumienia współczesnej sytuacji Stanów Zjednoczonych oraz napięć i konfliktów społecznych ją charakteryzujących, jak również możliwości przewidywania przyszłych wydarzeń i podejmowania odpowiednich działań, powinna być analiza przemian zachodzących w sferze ideologii. Zmiana ideologicznego myślenia spowodowała także zmianę w sferze akceptowanych społecznie wartości, łącznie z utratą znaczenia mitu rozwoju materialnego i postępu.

Podstawowy wpływ na zmianę tradycyjnej ideologii miał, jego zdaniem, proces powszechnego uprzemysłowienia kraju. Z jednej strony dyscyplina związana z pracą fabryczną podtrzymywała cnoty moralne poświęcenia i ciężkiej pracy, a z drugiej strony reklama nastawiona na korzyść materialną apelowała do zasad przyjemności, wypoczynku,

¹⁸ Cf. G. C. Lodge, *The New American Ideology*, New York 1975.

podnoszenia stopy życiowej, a nawet pewnej rozrzutności. Widać więc wyraźnie, że także w sferze etycznej tradycyjna ideologia przestała odpowiadać wymogom rzeczywistości.

W ujęciu Lodge'a, aby sprostać współczesnym wymogom rzeczywistości, należało zastąpić atomistyczny indywidualizm, charakterystyczny dla dawnej ideologii, organicznym podejściem do społeczeństwa, które określił on mianem „komunitaryzmu”¹⁹.

W myśl zaproponowanego nowego programu społecznego wymagają głębokiej rewizji również te zasady, które są ściśle związane z indywidualizmem jako fundamentem tradycyjnych wartości liberalnych. Do tych zasad wymagających rewizji należą więc zasada kontraktu oraz równości szans. W społecznym odczuciu nie ma wątpliwości, że szanse w praktyce życiowej nie są równe i zależą od pozycji społecznej i ekonomicznej. Ponadto podważona została przez Lodge'a idea umowy jako więzi społecznej. Jego zdaniem powinna ona ustąpić prawom związanym z samym uczestnictwem we wspólnocie.

Kryzys tradycyjnych wartości liberalnych skłonił Lodge'a do proponowania społeczeństwu porzucenia tradycyjnego indywidualizmu i przyjęcia nowej etyki kolektywnej. Jego propozycja jest skierowana do wszystkich członków społeczeństwa, ale w szczególnie sposób zmierza on, by przyjęli jego program młodzi obywatele, których zamierza przekonać, iż realizacja indywidualnej osobowości powinna być rezultatem uczestnictwa w organicznym procesie społecznym. Swoje przekonanie opierał na założeniu, że każdy człowiek chce być świadomym elementem w życiu społeczeństwa, a wszyscy ludzie chcą «być panami swego najbliższego środowiska oraz mieć poczucie, że ich praca oraz oni sami mają jakieś znaczenie i wartość»²⁰.

Zasada *kontraktu* powinna więc ustąpić zasadzie *consensusu* wszystkich zainteresowanych członków społeczeństwa. Szczególnie widoczne i możliwe do zrealizowania jest to w przedsiębiorstwach, w których pracownicy mogliby osiągnąć ideał samorealizacji poprzez udział w działaniach zbiorowych i uczestnictwo w decyzjach dotyczących ich samych oraz miejsca ich pracy. Wprowadzenie zasady *consensusu* wymaga jednak – zadaniem autora programu – ograniczenia dążeń menadżerów do powiększania zakresu swej władzy na rzecz dobra korporacji oraz całej społeczności, w której ona działa.

Podobne przewartościowania powinny dotyczyć również pozostałych filarów tradycyjnej ideologii liberalnej, jak na przykład zasady równości szans, zmierzając do większej troski o równość rezultatów oraz do

¹⁹ Cf. *ibid.*, s. 163-197.

²⁰ Cf. *ibid.*, s. 171.

łagodzenia dolegliwości związanych z istnieniem jakichkolwiek nierówności społecznych. Zdaniem Lodge'a, dla ukoronowania tych przemian powinno nastąpić ukonstytuowanie się zupełnie nowej etyki, o podwójnym wymiarze. Z jednej strony byłaby to etyka ekologiczna, skierowana na poszukiwanie możliwości ochrony przed zniszczeniem biosfery, a z drugiej strony byłaby to etyka samorealizacji, która umożliwiałaby wszechstronny i maksymalny rozwój własnych możliwości osobowych. Etyka tego typu pozwalałaby na budowanie organicznej całości społeczeństwa. Różniłaby się ona istotnie od tradycyjnej, atomistycznej koncepcji i interpretacji miejsca jednostki w społeczeństwie.

Istotnym dla programu Lodge'a jest również postulat odejścia od tradycyjnej zasady prawa własności w kierunku praw związanych z samym uczestnictwem w społeczności. Po zastąpieniu indywidualizmu komunitaryzmem Lodge postulował więc zastosowanie w miejsce prawa własności „komunitarnego” prawa wszystkich członków społeczeństwa do życia, godziwych dochodów, zdrowia, edukacji oraz korzystania z wartości estetycznych itp. Transformacja prawa własności, w rozumieniu Lodge'a, jest związana z możliwościami nowoczesnej technologii, pozwalającej na dotarcie do takich obszarów, jak na przykład przestrzeń kosmiczna, czy dno morskie, gdzie klasycznie pojęte prawo własności nie ma w ogóle sensu. Powinno więc ono być zastąpione inną jego formą. Pojawiające się problemy typu urbanizacji czy ekologii mogą być więc rozwiązane jedynie zbiorowym wysiłkiem całego społeczeństwa. Biorąc pod uwagę powyższe argumenty, Lodge proponuje zmianę systemu ideologicznego dotychczas panującego w Ameryce.

Transformacje zachodzące w charakterze samej pracy, gdy ustawodawstwo socjalne gwarantuje każdemu obywatelowi prawo do przetrwania z tytułu samej przynależności do społeczeństwa i niezależnie od wykonywanej pracy, wpływają również na obniżenie rangi prawa własności. Z ideologicznego punktu widzenia obniżenie prestiżu prawa własności najbardziej dotknęłoby elitę gospodarczą kraju oraz wielkie korporacje, które w tym rządzeniu mają ogromne znaczenie. Wraz z upadkiem prestiżu własności tracą one bowiem legitymację swojej potęgi i władzy. Rozproszenie samej własności korporacji między akcjonariuszy oraz jej oddzielenie od kierowania przedsiębiorstwem powoduje bezpośrednio utratę prawa do nieskrępowanego korzystania z własności. Sensowność istnienia korporacji wyrażałaby się w nowych warunkach jako istnienie wyspecjalizowanych instytucji, służących interesom całej społeczności i pozostających pod społeczną kontrolą.

Powyższa charakterystyka korporacji wpływa również na szczególne ujęcie liberalnej zasady konkurencyjności. Koncepcja konkurencji w pierwotnej formie służy do zaspokajania potrzeb konsumentów, czyli

do realizacji celów społecznych. W obliczu rosnących potrzeb społecznych, różnych od pragnień indywidualnych konsumentów, koncepcja konkurencyjności powinna ulec transformacji.

Zdaniem Lodge'a, to właśnie rosnące potrzeby społeczne powinny stanowić główne kryterium właściwego wykorzystania wszelkiej własności prywatnej, a szczególnie własności korporacyjnej. Natomiast głównym instrumentem społecznej regulacji i kontroli działalności korporacji powinno być zreorganizowane państwo. Środkiem takiej regulacji miałyby być statuty, które określałyby wyraźnie społeczno-usługowy charakter korporacji. Istotną rolą państwa natomiast byłoby określanie potrzeb społecznych, które stanowiłyby kryterium oceny działalności oraz kontroli nad korporacjami. Lodge był przekonany, że przy takim określaniu celów same korporacje z własnej inicjatywy wzięłyby udział w zaspokajaniu potrzeb społecznych.

Ważnym dla całego przedsięwzięcia jest powstanie nowego ruchu politycznego o jasnym programie ideologicznym, którego najważniejsze tezy Lodge sformułował w *Nowej ideologii amerykańskiej*. Istotą tych wszystkich transformacji i warunkiem troski państwa o cele społeczne z konieczności powinno być powiększenie demokratycznego uczestnictwa i kontroli obywateli nad procesami politycznymi Stanów Zjednoczonych.

Lodge w swoim programie społeczno-politycznym zakwestionował założenia Locke'a odnoszące się do indywidualistycznego liberalizmu. W szczególnym zakresie krytyka ta dotyczy roli państwa w życiu społecznym i gospodarczym. Opowiadając się za postulatem aktywnej roli państwa, występował przeciw tradycyjnym liberalnym zasadom istnienia ograniczonego rządu, nieinterwencji i *laissez-faire* w wolnej konkurencji rynkowej. Chociaż te postulaty od lat trzydziestych XX wieku stały się podstawą praktycznej polityki w Stanach Zjednoczonych, to jednak – zdaniem Lodge'a – były to działania o charakterze doraźnym. W jego rozumieniu powinny one obejmować całościowe planowania celów społecznych oraz kierunków rozwoju. Istotne dla prezentowanego programu społecznego jest, aby tego rodzaju planowanie stało się zasadniczym celem państwa, obejmując nim wszelkie sfery życia społeczno-gospodarczego. Reorganizacja całego aparatu państwowego polegałaby na zjednoczeniu, a nie na przeciwstawieniu – egzekutywy i legislatywy – we wspólnych zadaniach planowania i kontroli²¹.

Konsekwencje więc programu Lodge'a są w istocie swojej natury politycznej, bo prowadzą do zmiany instytucji politycznych opartych na tradycyjnej ideologii liberalnej. Biorąc więc pod uwagę całokształt jego postulatów, można stwierdzić, że są one nowym sposobem spojrzenia na cele, zadania i rolę państwa, które znalazło się w nowej sytuacji

²¹ Cf. W. Osiatyński, *Współczesny konserwatyzm*, op. cit., s. 335.

społecznej wynikającej z przewartościowania dotychczasowych wartości liberalnych.

Ocena postulatów G. C. Lodge'a sprowadza się w istocie do kwestii realnego wpływu ideologii na życie społeczno-polityczne. Wydaje się, że autor fetyszyzuje taką rolę ideologii. Stan świadomości społecznej ma ogromne i decydujące znaczenie w życiu publicznym. Tym niemniej nie jest on jedynym czynnikiem przesądzającym o kierunkach rozwoju społeczno-politycznego państwa. Z tej racji uznanie przestarzałej, niezgodnej z odczuciami społecznymi, ideologii za główną, bądź nawet jedyną, przyczynę wszelkich społecznych problemów, pomijając równocześnie wpływ innych procesów na utrzymywanie się przestarzałych pojęć i wartości, jest swoistego rodzaju redukcjonizmem. Upatrywanie w przemianach ideologicznych jedynego czynnika decydującego o możliwości wprowadzenia postulowanych przez siebie reform, sprawia, że prezentowany program społeczno-polityczny, choć oparty na humanitarnych zasadach, staje się jednak utopijną wizją przyszłości, która charakteryzuje się swoistym „determinizmem ideologicznym”²².

Pomimo pewnego utopijnego charakteru, trzeba przyznać, że nowy program liberalizmu ideologicznego, kwestionując tradycyjne wartości liberalizmu bądź przynajmniej ich dotychczasowe zrozumienie oraz wskazując jednocześnie nowe cele ideologiczne dla tego programu, które można by zrealizować przez propagowanie odmiennych od tradycyjnych wartości, stanowi oryginalną formę i jednocześnie koncepcję zreformowania liberalnego systemu wartości. Należy więc wyraźnie zaznaczyć, że tak rozumiany nurt we współczesnym liberalizmie amerykańskim stanowi całkowicie nowy sposób patrzenia na wartości liberalne.

W odróżnieniu od tego zupełnie nowego nurtu, warto podkreślić fakt, że dotychczasowe różne koncepcje współczesnego liberalizmu amerykańskiego były w zasadzie próbami sformułowania takiego programu, który można by uznać za realizację tradycyjnych wartości całej amerykańskiej myśli liberalnej. Charakterystyką tych programów były próby osiągnięcia rzeczywistej równości szans z zachowaniem wolności i swobód obywatelskich. Cały ten proces społeczny miałby jednak dokonywać się w ramach istniejącego już w Stanach Zjednoczonych systemu społeczno-gospodarczego i przy zachowaniu tradycyjnych instytucji politycznych.

Biorąc pod uwagę powyższe warunki, w jakich przedstawiciele kolejnych nurtów współczesnego liberalizmu amerykańskiego proponowali swoje programy społeczno-gospodarcze, zauważamy, że rozbieżności pomiędzy nimi nie dotyczyły samych naczelnych wartości liberalnych, ale odnosiły się jedynie do środków i sposobów, dzięki którym można by

²² Cf. *ibid.*, s. 339.

te wartości najlepiej wprowadzić w życie indywidualne i społeczne obywateli. Zmianę naczelnych wartości liberalnych zauważamy natomiast w ramach nowego ideologicznego nurtu we współczesnym liberalizmie amerykańskim, reprezentowanego przez egalitarną koncepcję sprawiedliwości Johna Rawlsa i komunitaryzm autorstwa George'a C. Lodge'a²³.

C. Koncepcje liberalnej demokracji „consensusu”

W odróżnieniu od tego nowego nurtu klasyczne koncepcje liberalne stały w obronie politycznych instytucji państwa amerykańskiego. Oznacza to, że stworzona przez historię demokracja amerykańska uważana była w klasycznej myśli liberalnej za doskonałą instytucję państwową. Wszelkie działania podejmowane przez liberałów zmierzały do obrony tej instytucji. Zmiany koncepcji liberalnych dokonywane były w ramach tych samych instytucji państwowych, a więc dążyły jedynie do zmiany drugorzędnych cech liberalizmu, a akceptowały podstawowe zasady instytucji demokratycznej państwa. Owe zmiany koncepcji liberalnych podyktowane były zasadniczo potrzebą dostosowania tychże zasad do coraz to nowych uwarunkowań społecznych. W kręgach liberalnych istniało bowiem przekonanie o doskonałości systemu demokratycznego zbudowanego na liberalnych zasadach etycznych, a jedynie wyznawano potrzebę ich ciągłego przystosowywania do aktualnych problemów społecznych.

Trudności społeczne i potrzeby zastosowania liberalnych zasad do ich rozwiązywania wykazały w istocie konserwatywność poglądów liberalnych na instytucję państwową. Każda z koncepcji broniąca tradycyjnych wartości etycznych liberalizmu broniła tym samym jednoznacznie instytucjonalnego charakteru demokracji. Jest to o tyle zrozumiałe, że liberalizm stanął u podstaw burżuazyjnego systemu demokracji, broniącej państwowych elit politycznych i elit rządzących krajem.

Przyjmowanie przez liberalizm postawy otwartej wobec spraw społecznych i próby przybliżenia instytucji demokratycznej do najszerzych warstw społecznych dokonywało się przy zastosowaniu i akceptacji tradycyjnych wartości liberalnych, a więc w praktyce preferencyjnie odnoszących się do instytucjonalnego wymiaru życia społeczno-politycznego. Instytucje polityczne uważane były jako bezpieczne i pewne. Dlatego też liberałowie kierowali się zasadą obrony tradycyjnej demokracji liberalnej twierdząc, że jest ona bez porównania lepsza

²³ Cf. *ibid.*, s. 323-339.

i bezpieczniejsza od jawnej przemocy, do której nawoływała prawica amerykańska lat 60-tych XX wieku. Dążyli więc do zamiany protestu w politykę „consensusu”. Zgoda na wszelką krytykę i wolność polityczną dla przeciwników oraz na demokrację, która i tak jest formalna, czyli zawsze funkcjonuje w ramach tych samych instytucji politycznych, wynikała z faktu, że nie była w tej sytuacji zagrożona aktualna struktura władzy. To zagrożenie powstaje dopiero w przypadku obalenia istniejących instytucji – obrońców interesów rządzącej elity. Akceptowanie natomiast wszelkich odmian teorii demokracji liberalnej służy podtrzymaniu wiary społeczeństwa w doskonałość tychże instytucji²⁴.

Na podstawie powyższych analiz można więc stwierdzić, że obrońcy koncepcji demokracji liberalnej czy „consensusu”, tj. tradycyjnych instytucji politycznych USA, zgadzali się na reformy niektórych z tych instytucji, a nawet sami wysuwali postulaty takich reform. Czynili to z jednej strony dla zachowania podstawowych instytucji politycznych, a z drugiej strony dla zbliżenia ich do całego społeczeństwa. Wynika z powyższego, że reformy tego typu mają jednak na celu umocnienie, a nie naruszenie całej struktury politycznej, która skutecznie broni interesów rządzących elit politycznych²⁵.

W tych warunkach społecznych w Stanach Zjednoczonych obrońcy zasad demokracji liberalnej stanęli wobec poważnego problemu oddolnych społecznych żądań daleko idących zmian systemowych, którym przeciwstawiały się silne ekonomicznie i politycznie grupy społeczne. Moralny konflikt przeżywali liberałowie, przejawiający sympatie wobec upośledzonych grup społecznych, wysuwający równocześnie postulaty ewolucyjnych reform. Z drugiej jednak strony pielęgnowana przez nich tradycyjna teoria demokracji liberalnej zakładała skuteczną obronę interesów grup sprawujących kontrolę nad systemem demokracji państwowej i korzystnego dla nich „status quo”. Ten dysonans pomiędzy pożądanymi postulatami społecznymi a tradycyjnymi wartościami liberalnymi czynił dwuznaczną sytuację, w której znalazła się liczna grupa przedstawicieli współczesnego liberalizmu amerykańskiego²⁶.

Egalitarna teoria sprawiedliwości oraz komunitaryzm stały się kolejną próbą zreformowania demokracji liberalnej, różniące się jednak od pozostałych krytyką tradycyjnych wartości liberalnych. Odnosząc się do tej nowej próby zakwestionowania podstawowych wartości liberalnych, a przynajmniej zupełnie nowego ich odczytania z punktu widzenia

²⁴ Cf. *ibid.*, s. 289.

²⁵ Cf. *ibid.*, s. 288.

²⁶ Cf. *ibid.*, s. 289.

współczesnego liberalizmu amerykańskiego, zauważyć należy fakt, że jest to próba wynikająca nie tyle z negacji przydatności liberalizmu dla życia społecznego, ile raczej zmierzająca do takiego jego przybliżenia do poszczególnych grup i warstw społecznych, aby lepiej odzwierciedlał nastroje społeczeństwa i mógł swoje propozycje programowe pełniej wyrazić w zgodzie z realiami życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturowego ludzi.

Jest to więc w rezultacie kolejna, choć z drugiej strony odwołująca się do zupełnie nowych środków i sposobów, próba i propozycja rozwiązania kwestii społecznej w amerykańskim systemie liberalnym. Z tego względu koncepcję liberalizmu ideologicznego należałoby potraktować na płaszczyźnie rozwoju liberalnej myśli społecznej w Stanach Zjednoczonych. Mając jednak świadomość, że amerykańska myśl społeczna w zakresie liberalizmu i związanych z nim programów społeczno-gospodarczych, należy do przodujących w świecie, ów nowy nurt myślenia kategoriami liberalnymi stanowi także szczególnie wkład do ogólnoludzkiej społecznej myśli liberalnej.

Z A K O Ń C Z E N I E

Na podstawie przeprowadzonych analiz wydaje się właściwym stwierdzenie, że wszelkie reformy demokracji amerykańskiej modyfikowały równocześnie sposób rozumienia tradycyjnych wartości liberalnych. System tych wartości był sprawdzany nieustannie w praktycznym działaniu państwa. Z tego względu można także stwierdzić, że jest on weryfikowany przez codzienne konkretne życie obywateli.

U podstaw demokracji obywatelskiej, w wydaniu społeczeństwa amerykańskiego, leży wolnościowa idea liberalizmu, która podlega sprawdzeniu w praktyce życiowej w odniesieniu do społecznych relacji międzypsobowych. Na podstawie tej refleksji dostrzegamy ewolucyjny charakter liberalnej idei wolnościowej. Szczególnie jest to widoczne, gdy się analizuje skrajne sposoby jej rozumienia w różnych nurtach współczesnego liberalizmu, poczynawszy od indywidualistycznej teorii J. Locke'a aż do egalitarnej teorii sprawiedliwości J. Rawlsa i komunitaryzmu G. C. Lodge'a.

W zaprezentowanym studium dostrzegamy zasadniczy problem ewolucji w ramach liberalnego systemu wartości etycznych, który – w świetle etyki personalistycznej – związany jest z pewnymi filozoficznymi niekonsekwencjami. Na przykładzie doświadczenia J. F. Kennedy'ego możemy zapytać: czy teoria, która głosi, że zadaniem polityka jest kształtowanie opinii publicznej tak, aby według rozeznania aktywnego przywódcy były osiągane ogólnonarodowe cele, ma jeszcze związek z tradycyjnym dla liberałów systemem wartości etycznych?

Niekonsekwencje natury filozoficznej można zauważyć również w myśli George'a C. Lodge'a. Ze względu na kryzys tradycyjnych wartości liberalnych proponował on społeczeństwu porzucenie tradycyjnego indywidualizmu i przyjęcia nowej etyki kolektywnej. Równocześnie – jego zdaniem – ukoronowaniem tych przemian byłoby ukonstytuowanie się zupełnie nowej etyki o podwójnym wymiarze. Z jednej strony byłaby to etyka ekologiczna, skierowana na poszukiwanie możliwości ochrony przed zniszczeniem biosfery, a z drugiej strony byłaby to etyka samorealizacji, która umożliwiałaby wszechstronny i maksymalny rozwój własnych możliwości osobowych. Tak rozumiana etyka prowadziłaby do budowania organicznej całości społeczeństwa.

Zasadne wydają się pytania: Czy powyższe elementy etyki Lodge'a są koherentne? Czy Lodge'a projekt zupełnie nowej etyki, postulującej, by planowanie całościowe celów społecznych i kierunków rozwoju stało się zasadniczym celem państwa, obejmując nim wszelkie sfery życia społeczno-gospodarczego, mieści się jeszcze w ramach systemu liberalnego? Ponadto zasadna jest także wątpliwość: skoro u Lodge'a i Rawlsa tradycyjne wartości liberalne są zastąpione zupełnie nowymi, wobec tego powstał zupełnie nowy, post-liberalny system etyczny.

Są to jednak wątpliwości, które posiadają nie tylko autorzy, kierujący się w analizie zjawisk społeczno-politycznych wartościami personalistycznymi, ale również sami teoretycy liberalizmu. Z tej właśnie przyczyny tak bardzo unikają oni jednoznacznego definiowania liberalizmu. W ramach bowiem tego właśnie systemu wartości etycznych istnieją stanowiska zupełnie skrajne, które swoją skrajnością udawniają, że liberalizm jest od wewnątrz systemem dynamicznym. Ten właśnie dynamizm sprawia, że jest on jako system wartości etycznych w ciągłej ewolucji.

Coraz głośniejsze mówi się dzisiaj o końcu ery liberalizmu. Szczególnie ważne w tym zagadnieniu wydają się poglądy współczesnego myśliciela angielskiego, wykładowcy w Jesus College w Oxfordzie, Johna Gray'a, który od początkowego zachwyty nad liberalizmem dochodzi do stwierdzenia, że demokratyczne i wysoko rozwinięte kraje zmierzają do takiej konstrukcji własnej państwowości, o której decydować będzie nie tyle ekonomia, co kultura poszczególnych narodów i społeczności państwowych. Wydaje się, że dopiero takie stanowisko daje pełne podstawy do rozważenia możliwości powstania post-liberalnego systemu etycznego²⁷.

²⁷ Cf. J. Koperek, *Kulturowe uwarunkowania rozwoju państwa*, „Chrześcijanin w Świecie” 201 (1995), nr 2, s. 60-74.

W naszej analizie przedstawiliśmy stanowiska niektórych skrajnych nurtów współczesnego liberalizmu amerykańskiego. Ich skrajność mierzy się m.in. różnym spojrzeniem na rozwiązania kwestii społecznej tego społeczeństwa, które jest w pewnym sensie wzorcowe dla budowy demokracji w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Jesteśmy świadomi istnienia wielu odmian i nurtów współczesnego liberalizmu. Skoncentrowaliśmy się na wybranych autorach, nie umniejszając zasług innych, równie ważnych: M. Taylora, A. MacIntyre'a, M. Sandela, B. Barbera i innych. Ponadto, z punktu widzenia bogactwa odmian współczesnego liberalizmu amerykańskiego niewątpliwie należałoby pamiętać również o jeszcze jednym nurcie, silnie obecnym na amerykańskiej scenie politycznej i korzeniami tkwiącym w liberalizmie, a mianowicie o libertarianizmie z R. Nozickiem na czele.

Te wszystkie nurty świadczą niezłomnie o bogactwie filozoficznych analiz w ramach liberalnego systemu etycznego. Z punktu widzenia etyki personalistycznej możemy jednak doszukiwać się różnych niekonsekwencji, których uświadomienie sobie niewątpliwie wpływa na pogłębione analizy transformacji systemowych dokonujących się w ramach życia społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowego krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Wydaje się jednak, że doświadczenia Stanów Zjednoczonych są w wielu wypadkach reprezentatywne dla całego systemu demokratycznego w świecie. Ich oddziaływanie wpływa nie tylko na życie społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowe poszczególnych państw z Europy Środkowo-Wschodniej, ale także całej społeczności międzynarodowej.

Sac. Jerzy KOPEREK

IL LIBERALISMO AMERICANO MODERNO DI FRONTE ALLA QUESTIONE SOCIALE

S o m m a r i o

Proponendo un'analisi del modo di funzionare del sistema etico liberale negli Stati Uniti, il presente articolo cerca di trovare gli elementi particolarmente adatti ai paesi est-europei, dove si compiono attualmente le trasformazioni in tutte le sfere della vita pubblica. La difficoltà di quest'analisi parte dall'enorme campo delle trasformazioni, che toccano non soltanto esteriormente i sopradetti paesi, ma li coinvolgono pure al livello della vita privata, famigliare, culturale e religiosa di loro cittadini.

Sempre più complicati diventano anche i condizionamenti degli atteggiamenti morali degli uomini che personalmente devono trovare le giuste soluzioni, spesso senza un aiuto degli altri. Questo problema risulta con una certa acutezza, tra l'altro dalla mancanza di pubblicazioni ed informazioni che possono servire per facilitare all'uomo concreto, al livello della sua consapevolezza sulla moralità dell'agire, il passaggio dal sistema comunista al sistema democratico dello stato di diritto. La dottrina sociale della Chiesa che critica sia comunismo che capitalismo come sistema politico ed economico non ha dei mezzi di proporre il terzo sistema più giusto dagli altri, però – secondo le prerogative antropologiche e personalistiche – ci offre una soluzione basata sulla dignità della persona e sui diritti umani.

Le nostre analisi sono state maggiormente dedicate alla problematica socio-economica, come sfera molto importante dello stato di diritto. Le prospettive filosofiche: liberale e personalista, cercano di risolvere il dilemma tra l'economia e l'uomo. Ogni filosofia sociale, con le sue premesse, cerca di dare una risposta adeguata alla situazione contemporanea dell'uomo, nelle sue condizioni socio-economiche. La dottrina sociale della Chiesa è una proposta dei valori, su cui si deve basare ogni soluzione concreta del sistema economico, per poter salvare la verità sull'uomo. Essa non ha degli elementi adeguati per costruire un sistema socio-economico. In effetti, questa non è la sua vocazione e non pretende di farlo.

Per questa ragione la dottrina sociale della Chiesa si riferisce alle scienze che di loro natura sono dedicate alla costruzione del cosiddetto sistema economico. Tutto ciò vuol dire che siamo sul punto di distinguere, e perfino definire, il significato della dottrina sociale della Chiesa, che non vuole essere la terza via tra liberalismo e socialismo, nell'impostazione economica del problema, ma costituisce soltanto i principi etici che per forza devono essere salvati, non volendo incorrere in un errore antropologico. Questo sbaglio riconferma una inadeguatezza degli elementi filosofico-pratici, presi in considerazione, allo scopo di costruire un sistema socio-economico. Sembra che attualmente queste condizioni non realizzino nè l'economia del mercato libero, caratteristico del capitalismo, e neanche l'economia centralizzata, secondo il piano socialista. La via intermedia tra l'una o l'altra soluzione che ha compiuto l'errore antropologico: individualista o collettivista, si trova nell'economia sociale del mercato.

La sopraddetta soluzione è stata esemplificata nel caso dell'economia degli Stati Uniti e particolarmente i programmi presentati dagli rappresentanti dei partiti liberali e conservatori, oppure dagli economisti e sociologi interessati nella creazione di una terza via tra il liberalismo rigido ed il collettivismo socialista, come pure nell'attualizzare un liberalismo individualistico nella società moderna che sempre di più aspira ai valori della vita comune, cioè ai valori della solidarietà tra la gente. Questo aspetto solidaristico, legato strettamente con una nuova impostazione della giustizia sociale, è anche evidentemente preso in considerazione dagli specialisti dell'economia sociale del mercato tra i liberali americani. In questo contesto, analizzando il sistema moderno della democrazia americana, condizionato dalle moderne proposte economico-liberali, si può affermare che i suoi valori etico-sociali si stanno sempre di più avvicinando ai concetti della dottrina sociale della Chiesa.

Tuttavia, prendendo in considerazione i tentativi storici dei liberali di eliminare la cultura cristiana dalla vita sociale, economica e politica, si costata una lotta ideologica tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali. John Gray, l'economista e filosofo inglese, che nel passato era favorevole al liberalismo come filosofia e pratica, in sue recenti enunciazioni ha dichiarato la crisi totale del liberalismo, causata dal processo di sviluppo delle tendenze culturali e nazionali, che non sono state prese in considerazione dai liberali nel proporre il programma dell'economia e politica, basate sui presupposti della filosofia liberale.

Sulla base dell'analisi dei processi nazionalistici, sempre di più accentuati in Europa, sia occidentale che orientale, come pure in tutto il mondo contemporaneo, si può dire che la persona umana è il punto

centrale delle discussioni e del dialogo di diverse opzioni sociali, politiche, economiche e culturali. L'uomo che è il soggetto della cultura, sia al livello cristiano che umano, richiede di essere valutato secondo la sua più profonda dignità umana. Giovanni Paolo II sottolinea questo concetto personalistico, approfondendo nel contempo la verità integrale della persona umana. Ogni ideologia, che propone una visione limitata dell'uomo, deve perdere sotto la pressione della natura umana, che esige di essere profondamente accettata nella programmazione della vita sociale, economica, politica e culturale.

Sembra che questa ricerca si stia pure attuando nel liberalismo americano moderno. L'esempio particolare ci dà la persona di John Fitzgerald Kennedy, politico pratico – rappresentante del liberalismo „di qualità”, cioè di quel liberalismo che si accorse che la società americana era già entrata nell'epoca dell'abbondanza. In questa situazione – secondo i liberali – sono apparsi i problemi non soltanto di natura economica, ma di qualità di vita. I condizionamenti sociali di questo programma sono: le relazioni interpersonali e più larghe possibilità di ogni persona. Propagare la qualità di vita esprime il programma sociale dei liberali americani.

Il cambio dei principali valori liberali si evidenzia all'interno della nuova „corrente ideologica” del liberalismo americano moderno. Nello studio cerchiamo quindi di presentare l'evoluzione ideologica nel sistema etico liberale. Lo facciamo sull'esempio di due rappresentanti del liberalismo ideologico: John Rawls e George C. Lodge. John Rawls ha formulato teoreticamente il „concetto egualitario della giustizia”. Invece George C. Lodge ha presentato il più largo programma del liberalismo sociale, conosciuto come „comunitarismo”. In genere i principi del liberalismo ideologico si esprimono nella presentazione di nuovi fini ideologici per il programma liberale. In questa nuova corrente del liberalismo americano moderno si distingue, in modo particolare, il concetto egualitario della giustizia e cosiddetto „comunitarismo”. Qui cerchiamo di dimostrare la loro influenza sulla vita pubblica americana.

Siamo anche coscienti che gli autori presentati, insieme con i rispettivi loro concetti filosofico-sociali, non esprimono sufficientemente la ricchezza di diverse correnti filosofiche all'interno del liberalismo americano moderno. Dobbiamo anche ricordare la grande influenza sul pensiero sociale liberale di molti altri autori, per esempio: M. Taylor, A. MacIntyre, M. Sandel, B. Barber, R. Nozick. Ci auguriamo che gli altri concetti del liberalismo americano moderno possano essere l'oggetto di nostri studi futuri.