



MARCIN SAAR
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

CZY MOŻNA BYĆ JEDNOCZEŚNIE KONSERWATYSTĄ I LIBERAŁEM? FRANK MEYER I „FUZJONIZM”

Gdy myślimy o amerykańskim krajobrazie politycznym, mamy tendencję do umieszczania na jego prawej stronie dwóch nurtów ideowych (w mniejszym stopniu odnosi się to również do polskiej sceny politycznej): jeden z nich charakteryzuje się naciskiem na wolność jednostki, pojmowaną szczególnie (choć nie wyłącznie) jako swoboda w działaniach ekonomicznych; drugi zaś nurt odznacza się estymą żywioną dla - mówiąc potocznie i nieprecyzyjnie - „tradycyjnych wartości”. Relacja łącząca te dwa nurty jest skomplikowana - z jednej strony, pomiędzy ich przedstawicielami występują niezgodności i spory; z drugiej strony, w obliczu wspólnego przeciwnika zmuszeni są oni ze sobą współpracować. Sytuacja ta skłania do zastanowienia nad tym, ile te nurty mają ze sobą wspólnego i na ile można je pogodzić, a najlepszym jej określeniem wydaje się być „niełatwy sojusz” czy „napięcie”.

Ilustracją tego napięcia jest stan amerykańskiej prawicy po drugiej wojnie światowej. Z jednej strony, prawicowy ruch ideologiczny (na tyle, na ile można w ogóle mówić o jednym „ruchu”) składał się z trzech odrębnych „skrzydeł”: pierwsze można określić jako skrzydło (klasycznie) liberalne¹, którego cechami były nacisk na wolność

¹ Gdy dalej w tekście używamy terminu „liberalizm” (bez żadnego dodatku), mamy na myśli klasyczny liberalizm.

Być może należy na marginesie powiedzieć parę słów o stosunku, jaki łączy ten kierunek (zarówno w jego „historycznej”, osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej wersji, jak i jego bardziej współczesnej, „neoliberalnej” inkarnacji, reprezentowanej przez przedstawicieli austriackiej i chicagowskiej szkoły ekonomicznej) z libertarianizmem [używamy tego słowa zgodnie z jego współczesnym użyciem, kojarzonym z takimi postaciami, jak Robert Nozick czy M. N. Rothbard. Mamy przy tym świadomość jego historycznych korzeni, związanych z ruchami radykalno-lewicowymi (Bartyzel, 2010,

jednostkową czy nieufność wobec rozrastającego się aparatu państwowego, dostrzeganego zarówno w państwach owładniętych totalitaryzmami, jak i w krajach Zachodu; wpływowym przedstawicielem tego prądu był np. Friedrich August von Hayek, autor pracy *Druga droga do zniewolenia*. Drugie skrzydło – „tradycjonalistyczne”² - odznaczało się tęsknotą za absolutnymi wartościami, postulowaniem powrotu do tradycji i krytyką społeczeństwa masowego; jest ono kojarzone z takimi postaciami i książkami jak m.in. Richard M. Weaver i

s. 16)]. Mimo pewnych łączących te kierunki elementów (takich jak nacisk na wolność indywidualną czy podkreślanie związku wolności z własnością prywatną), można je od siebie odróżnić przez odwołanie się do używanych przez ich przedstawicieli sposobów argumentowania i uzasadniania głoszonych rozstrzygnięć politycznych. Liberałowie są bardziej skłonni sięgać po argumentację odwołującą się do konsekwencji, np. wskazującą wyższą produktywność wolnorynkowego kapitalizmu niż socjalizmu, podczas gdy libertarianie są nastawieni bardziej deontologicznie - oraz, można powiedzieć, „dogmatycznie” - wychodząc od uprawnień naturalnych przysługujących człowiekowi i na tej podstawie „dedukując” konsekwencje polityczne (Bartyzel, 2010, s. 17-18).

Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że wzajemny stosunek liberalizmu i libertarianizmu nie jest sprawą, w której ustalili się „nienaruszalny” konsens. Możliwe są różne stanowiska, zależne np. od tego, jakie składniki obu kierunków uzna się za istotne. Wydaje się, że w anglo-amerykańskim dyskursie - pomijając wypowiedzi, których założonym celem jest odróżnienie obu nurtów - są one ze sobą utożsamiane, a przynajmniej są traktowane jako części jednego *continuum*. Przykładem może być historia intelektualnego „skrzydła” powojennej amerykańskiej prawicy autorstwa George’a Nasha, w której pierwszym rozdziale, zatytułowanym *The Revolt of the Libertarians*, omawiane są postaci zarówno liberałów F. A. Hayeka i Ludwika Misesa, jak i radykałów (zahaczających o anarchizm) Alberta Jaya Nocka i Franka Chodorova (Nash, 2006, rozdział 1). Innych przykładów dostarczają teksty zebrane przez George’a Careya w książce *Freedom and Virtue*. Hayek i Skarżyński traktują „libertarianizm” po prostu jako amerykański termin na to, co wcześniej zwano liberalizmem (Skarżyński, 1998, s. 289) (Hayek, 2012, s. 388). J. Miklaszewska traktuje libertarianizm jako kontynuację klasycznego liberalizmu ze względu na dokonaną przez libertarian reinterpretację kategorii wolności i własności (Miklaszewska, 1994, s. 12). Podobnie czyni T. Teluk (który do przedstawicieli libertarianizmu, oprócz Nozicka czy Rothbarda, zalicza Hayeka, Milтона Friedmana czy Ayn Rand) (Teluk, 2009). Z drugiej strony, D. Juruś definiuje „libertarianizm w wąskim sensie” jako kierunek wyraźnie odrębny od liberalizmu, nawiązujący za to do tradycji prawa naturalnego, dziewiętnastowiecznego anarchizmu indywidualistycznego, austriackiej szkoły ekonomicznej i doktryny absolutnych praw własności M. N. Rothbarda (Juruś, 2012).

Sprawy nie ułatwia również fakt, że można rozmaicie rozumieć zarówno termin „liberalizm”, jak i „libertarianizm”. Np. Jerzy Szacki, mówiąc o liberalizmie, mówi o „kierunku społeczno-politycznym określonej epoki historycznej”, kończącej się w połowie XIX wieku (Szacki, 1981, s. 159), a George Carey jako okres rozkwitu klasycznego liberalizmu w Anglii i Stanach Zjednoczonych wskazuje późny wiek XIX i wczesny XX (Carey, 1998, s. x). Jeśli chodzi o przykłady różnych sposobów rozumienia libertarianizmu, ponownie odsyłamy do zbioru *Freedom and Virtue*. Zob. również

jego *Idee mają konsekwencje* oraz - trochę później - Russell Kirk i tegoż *Konserwatywny umysł*³. Jako ostatnie skrzydło można wymienić „walczący antykomunizm” (Skarżyński, 1998, S. 286), tworzony w znacznej mierze przez byłych komunistów, takich jak np. Whittaker Chambers (autor książki *Witness*) czy James Burnham (Nash, 2006, rozdziały 1-4, zwł. s. 3-7, 33-39, 67-74, 88-95, 96-102).

Mimo tego wewnętrznego zróżnicowania amerykańskiej powojennej prawicy, dają się też zauważyć próby pogodzenia i połączenia odmiennych nurtów, zwłaszcza liberalnego i tradycjonalistycznego. Na płaszczyźnie instytucjonalnej przykładem takiej próby można upatrywać w założeniu pisma *National Review* w latach pięćdziesiątych oraz w osobie jego założyciela, Williama F. Buckleya jr. (Nash 2006, 78, 147-148). Przykładem takiej próby na płaszczyźnie intelektualnej zaś jest twórczość bohatera tego tekstu, Franka S. Meyera, i właśnie głównym wątkom tej próby chcemy się tutaj przyjrzeć. Najpierw jednak powiedzmy kilka słów o tym, jak Meyer formułował swój cel. Z jego projektem zwykło się wiązać termin „fuzjonizm” (*fusionism*) [(Edwards, 2013, s. 97), (Skarżyński, 1998, s. 320)], sugerujący, że Meyerowi przyświecała ambicja właśnie połączenia (*to fuse*) zasad z natury odrębnych, które mogą okazać się w istocie wzajemnie nieprzystawalnymi. Takie ujęcie problemu nie oddaje jednak w sposób właściwy zamierzeń Meyera⁴ - widział on swoje zadanie jako polegające na wyraźnym wyartykułowaniu oraz teoretycznym uzasadnieniu naturalnej komplementarności (a

(Juruś, 2012, s. 16-20) - można tam znaleźć przegląd definicji libertarianizmu w (głównie) polskojęzycznej literaturze.

Na koniec tej dygresji poruszmy jeszcze jeden temat. Projekt Meyera może przywołać na myśl próbę teoretycznego uzasadnienia współpracy konserwatyzmu i libertarianizmu, jaka pojawiła się w latach 90., mianowicie paleolibertarianizmu. Jak pisze J. Bartyzel, jest on połączeniem „radykałnego anarchokapitalizmu spod znaku Rothbarda z opartym o fundament religijny konserwatyzmem w kulturze i myśli społecznej” (Bartyzel, 2010, s. 39). Chociaż skojarzenie z paleolibertarianizmem jest zrozumiałe, to już samo przytoczone określenie wyjaśnia, dlaczego nie można zaliczyć Meyera do jego ideowych protoplastów: jak zobaczymy, nie był on anarchistą.

² Termin ten zapożyczamy od Nasha. W tym kontekście nie należy go kojarzyć przede wszystkim z takimi postaciami, jak np. de Maistre.

³ Wymieniamy tu tylko „rodowitych” amerykańskich przedstawicieli nurtu, ale można do niego włączyć również takich myślicieli jak Eric Voegelin czy Leo Strauss.

⁴ Sam Meyer odcinał się od tego terminu (Nash, 2006, s. 176). Termin „fuzjonizm” został wymyślony przez L. Brenta Bozella (Nash, 2006, s. 421, przypis 101), (Bozell, 1996, s. 21).

jednocześnie napięcia) wolności jednostkowej (pojmowanej negatywnie jako wolność od przymusu (Meyer, 1996b, s. 25)) na płaszczyźnie politycznej oraz przekonania o obowiązku przestrzegania „norm doskonałości, obiektywnie ufundowanych na wiecznym porządku prawdy i dobra” (Meyer, 1996c, s. 35) na płaszczyźnie moralnej. Chciał on pokazać, że wolność indywidualna „naturalnie wypływa z konserwatywnych założeń i może być skutecznie bronią jedynie na podstawie tych założeń” (Meyer, 1996c, s. 37).

Tok rozważań w niniejszym tekście będzie przebiegał następująco: najpierw powiemy kilka słów o „metodologicznych” wątkach projektu Meyera, o jego podejściu do zagadnienia stosunku łączącego rozum i tradycję w rozważaniach politycznych. Następnie powiemy coś o tym, co można określić jako ontologiczne, aksjologiczne i egzystencjalne założenia Meyera, oraz o ich konsekwencjach politycznych, np. właściwej roli państwa. Rzucimy też okiem na pewne wycieczki Meyera w dziedzinę historii idei - wycieczki będące próbą naszkicowania intelektualnej „genealogii” problemów trapiących świat. Na koniec spróbujemy się zastanowić nad ideologiczną przynależnością Meyera. Głównym źródłem, z jakiego korzystamy w tych rozważaniach, jest wydana pierwotnie w 1962 roku książka *In Defense of Freedom. A Conservative Credo*. Nie jest to obszerna książka i była w pewnej mierze pisana w ogniu sporów politycznych, dlatego przeplatają się w niej uwagi odnoszące się do ówczesnego kontekstu i treści mające bardziej ogólne znaczenie. Mamy nadzieję, że w próbie wydobywania z niej idei mających znaczenie z punktu widzenia filozofii politycznej, udało nam się oddać sprawiedliwość jej autorowi.

Zanim przejdziemy dalej, musimy poczynić jedną uwagę terminologiczną. Meyer prezentuje wyznawane przez siebie idee w dużej mierze w polemice z dwoma prądami ideowymi. W dalszej części tekstu będziemy się do nich odnosić, używając terminologii Meyera, dlatego tutaj je krótko scharakteryzujemy. Pierwszy z tych prądów Meyer określa jako liberalizm kolektywistyczny. Jest to, według jego opisu, „szczególnie (*peculiarly*) amerykańska postać tego, co w Europie zwie się demokratycznym socjalizmem” (Meyer, 1996c, s. 33). Powstał on w wyniku wewnętrznych napięć, a ostatecznie intelektualnej korozji dziewiętnastowiecznego klasycznego liberalizmu. Dziewiętnastowieczny liberalizm przez swój empirystyczny sceptycyzm co do

istnienia transcendentnych, absolutnych wartości pozbawił się mocnych podstaw dla własnej afirmacji jednostki i jej wolności (Meyer, 1996c, s. 33-34), co otworzyło drogę dla ludzi cechujących się ambicją przebudowy społeczeństwa za pomocą środków politycznych. Klasyczny liberalizm w znacznej mierze opierał swoją obronę wolności na utylitarnej zasadzie dążenia do największego szczęścia największej liczby ludzi. Gdy popularność zyskały teorie upatrujące w państwie środka do tego celu, klasyczny liberalizm okazał się wobec nich bezbronny. Rezultatem jest liberalizm kolektywistyczny. Zdaniem Meyera charakteryzuje się on na płaszczyźnie filozoficznej: relatywizmem, pragmatyzmem i pozytywizmem; na płaszczyźnie społecznej: uznawaniem społeczeństwa za ostateczny punkt odniesienia (w odróżnieniu do jednostek); na płaszczyźnie politycznej: preferowaniem działań przedsięwziętych przez państwo ponad działaniami jednostkowymi; na płaszczyźnie ekonomicznej: afirmacją państwowej kontroli nad gospodarką (Meyer, 1996c, s. 57-58). Czerpie on z idei politycznych Rousseau i jest, zdaniem Meyera, duchowym spadkobiercą utopijnej tradycji myślenia o polityce, przejawiającej radykalny stosunek do istniejącego, niedoskonałego świata i postulującej jego całkowite odrzucenie i zbudowanie - mówiąc kolokwialnie - „raju na ziemi” (Meyer, 1996c, s. 94-95).

Drugim adresatem krytyki Meyera jest zjawisko zwane przezeń nowym konserwatyzmem. Nie jest to szkoła czy zorganizowany ruch, lecz „spójny i dający się wystarczająco wyraźnie określić (*reasonably specific*) zbiór teorii politycznych” odznaczających się pewnymi wspólnymi cechami, takimi jak nieufność wobec rozumu i abstrakcyjnych koncepcji politycznych, nacisk na znaczenie tradycji oraz określenie dążenia do doskonałości (*virtue*) jako najważniejszego celu człowieka. Jako jego przedstawiciele Meyer wymienia m.in. Russella Kirka (będącego głównym obiektem krytyki Meyera), Clintona Rossitera, Petera Vierecka i Roberta Nisbeta (Meyer, 1996c, s. 59)⁵.

⁵ Czasem [np. (Nash, 2006, Skarżyński, 1998)] termin „nowy konserwatyzm” używany jest w odniesieniu do tego, co określiliśmy tu jako nurt tradycjonalistyczny. Z tego względu, aby uniknąć nieporozumień warto dookreślić zakres tego terminu w użyciu Meyera. Otóż wyłącza on z grona nowych konserwatystów takich myślicieli, jak Eric Voegelin, Leo Strauss, Willmoore Kendall, Richard Weaver, Frederick Wilhelmsen, Michael Oakeshott, Lord Percy z Newcastle, Bertrand de Jouvenel, Erik von Kuehnelt-Leddihn i Wilhelm Roepke. Jego zdaniem myśliciele tych charakteryzuje większy szacunek dla rozumu niż ten przejawiany przez nowych konserwatystów

Nowy konserwatyzm nawiązuje do myśli Burke'a⁶, jest bezpośrednim kontynuatorem dziewiętnastowiecznego konserwatyizmu, a pośrednio również duchowym spadkobiercą klasycznej filozofii politycznej (Meyer, 1996c, s. 96).

Rozum a tradycja

Określając odpowiednie źródło rozstrzygnięć politycznych i zasad porządku społecznego, Meyer opowiada się za użyciem rozumu „pracującego w ramach i na podstawie tradycji, rozumu wyciągającego dalekosiężne (*extented*) wnioski z prostych wglądów (*apprehensions*) w naturę człowieka” (Meyer, 1996c, s. 48) i wglądów w świat wartości, ucieleśnionych w tradycji (Meyer, 1996c, s. 40). Z jednej strony, dystansuje się on od podejścia typowego dla kolektywistycznego liberała, charakteryzującego się pochwałą inżynierii społecznej, odrzucającego utarte i uświęcone tradycją sposoby radzenia sobie z praktycznymi problemami w imię prób bezpośredniego przekładania abstrakcyjnych schematów idealnego społeczeństwa na język rzeczywistości. Z drugiej strony, polemizując z nowymi konserwatystami, Meyer zarzuca im nadmierne umniejszanie roli rozumu w rozważaniach politycznych, kompletne odrzucenie abstrakcyjnych zasad oraz zastąpienie ich niewolniczym przywiązaniem do tradycji i afirmacją tego, co zastane⁷. Zdaniem Meyera, abstrakcyjna zasada powinna wytyczać cel, do którego realizacji należy dążyć, oraz służyć za kryterium oceny istniejących instytucji. Jednocześnie przy stosowaniu zasady w rzeczywistych warunkach, w różnorodnych okolicznościach miejsca i czasu, należy brać pod uwagę wskazania roztropności (*prudence*). Np jednym z czynników, jaki należy wziąć pod uwagę przy określaniu charakteru instytucji politycznych właściwych dla danego społeczeństwa, jest poziom cywilizacyjny tego

(Meyer, 1996c, s. 60).

⁶ Russell Kirk, którego *Konserwatywny umysł* można uznać za opis „drzewa genealogicznego” nowego konserwatyizmu, uważa Burke'a za źródło „prawdziwego konserwatyizmu” (Kirk, 2017, s. 31-32).

⁷ Można się zastanawiać nad trafnością tego zarzutu. Kirk, opisując stosunek Burke'a do zmiany, pisze: „Ludzki rozum i refleksja mogą wspomagać dostosowywanie starego porządku do nowych rzeczy, jeśli korzysta się z nich w duchu szacunku i świadomości ich zawodności” (Kirk, 2017, s. 68). Wydaje się, że w takiej mierze, w jakiej nowi konserwatyści pozostają wierni Burke'owi, ich podejście nie powinno być szczególnie obce Meyerowi.

społeczeństwa oraz charakter instytucji, z jakimi wcześniej miało ono kontakt (Meyer, 1996c, s. 37). Sam Meyer ogranicza swoje rozważania - w takiej mierze, w jakiej mają one praktyczno-ustrojowe znaczenie, przede wszystkim do Stanów Zjednoczonych, a w dalszej kolejności do krajów Europy Zachodniej (Meyer, 1996c, s. 38). Twierdzenia, jakie formułuje, mają jego zdaniem źródło w amerykańskiej tradycji intelektualnej, ucieleśnionej np. w amerykańskiej konstytucji.

Jednostka a społeczeństwo

Meyer podkreśla prymat jednostki nad społeczeństwem, zarówno na płaszczyźnie aksjologicznej, jak i ontologicznej. Odrzuca on pogląd przypisujący społeczeństwu (czy jakimkolwiek zbiorowościom) samodzielne istnienie i pierwotność w stosunku do tworzących je jednostek. Społeczeństwo nie jest organizmem ani jakimkolwiek innym samodzielnym bytem (*entity*), a jedynie sumą relacji, jakie zachodzą pomiędzy jednostkami. W rezultacie, jedynie w odniesieniu do jednostek możemy mówić o posiadaniu uprawnień oraz obowiązków. Jednostka jest celem istnienia społeczeństwa i jedynie ona może służyć za kryterium oceny porządku społecznego (Meyer, 1996c, s. 51-52).

Zaprzeczenie tezie o prymacie jednostki nad społeczeństwem może mieć zdaniem Meyera dwie odmiany. Kolektywistyczny liberał przejawia materialistyczno-mechanistyczną tendencję do pojmowania społeczeństwa jako dającego sobą manipulować mechanizmu, jednostkom zaś w jego wizji zostaje przypisana rola analogiczna do roli fizycznych elementów maszynierii - ich wartość zostaje sprowadzona do wartości środka użytecznego w dążeniu do społecznego celu. Inaczej do sprawy podchodzi nowy konserwatysta: dla niego społeczeństwo zdaje się być czymś w rodzaju samodzielnego, żyjącego bytu, wręcz organizmu obdarzonego pewną samodzielną duchową siłą - bytu, któremu przysługują nawet pewne uprawnienia w odniesieniu do jednostek (Meyer, 1996c, s. 105; por. Kirk, 2017, s. 33).

Omawiając zagadnienie stosunku jednostki do społeczeństwa, Meyer szczególną uwagę przykłada do polemiki z nowymi konserwatystami. Poszczególne instytucje czy grupy, a nawet społeczeństwo w swojej całości nie posiadają w odniesieniu do jednostki żadnych moralnych roszczeń, które nie byłyby zależne od

roszczeń wysuwanych przez inne konkretne jednostki i nie „reprezentowałyby” roszczeń jednostkowych. Obowiązki wobec grup czy społeczeństwa są wtórne wobec obowiązków wobec innych jednostek. Warto zauważyć, że aksjologia jest tu ściśle powiązana z ontologią: Meyer sądzi, że afirmacja „samodzielnych” roszczeń wysuwanych przez społeczeństwo musi zakładać pogląd o „substancjalnym” charakterze społeczeństwa: społeczeństwo musi zostać uznane za podstawową jedność, za organizm obdarzony duszą, w odniesieniu do którego jednostki mają status jedynie budujących go komórek (Meyer, 1996c, s. 82). Można mieć wątpliwości co do trafności takiego postawienia sprawy. Np. Kirk, pisząc u Burke’u, twierdzi, że nie należy zanadto przywiązywać się do metafory społeczeństwa jako organizmu. Społeczeństwo jest przede wszystkim wspólnotą duchową, umową wiążącą ludzi żyjących obecnie, już nieżyjących oraz jeszcze nienarodzonych (Kirk, 2017, s. 44).

Wolność, doskonałość i państwo

Jedną z istotnych cech charakteryzujących kondycję ludzką jest dla Meyera wolność. Człowiek cechuje się posiadaniem władzy wyboru, zarówno w kwestiach najbardziej trywialnych, jak i najważniejszych, tj. dotyczących dobra i zła. Wolność jest przy tym warunkiem sensowności działań człowieka: człowiek może uznać za „swoje” tylko takie działania oraz cele, które sam wybrał. Fakt wolności prowadzi do paradoksalnego stosunku człowieka do wyznaczających jego egzystencji celów obiektywnych wartości: człowiek jest w stanie w właściwy sposób wybrać dobro i doskonałość tylko wtedy, gdy ma on możliwość odrzucenia ich i popadnięcia w zło i wadę etyczną.

Położenie nacisku na fakt wolności i jej paradoksalność znajduje u Meyera swoje odbicie w teorii politycznej. Wolność zostaje określona jako „ten aspekt natury człowieka, któremu instytucje polityczne mają służyć (*exist to serve*)” (Meyer, 1996c, s. 77). Celem tych instytucji nie jest ani materialny dobrobyt, ani osiągnięcie wartości duchowych. Chociaż Meyer zgadza się z nowymi konserwatystami co do tego, że doskonałość jest najważniejszym celem człowieka (a dążenie do niej jest jego obowiązkiem), odcina się on od poglądu, zgodnie z którym celem instytucji politycznych jest (przymusowe) krzewienie

doskonałości⁸. Taki pogląd ujawnia niezrozumienie kondycji człowieka (charakteryzującej się wolnością) i związanych z nią dylematów. Człowiek nie może zostać zmuszony do doskonałości: można go zmusić jedynie do czynów, które z zewnątrz wydają się cnotliwymi, ale wtedy niszczy się warunek osiągnięcia przez człowieka prawdziwej cnoty: jego wolność. Jednocześnie, Meyer odrzuca podejście prezentowane jego zdaniem przez dziewiętnastowiecznych liberałów i ich spadkobierców, polegające na absolutyzacji wolności, zaprzeczeniu istnieniu obiektywnych wartości i odrzuceniu doskonałości jako naturalnego celu człowieka, do którego powinien on dążyć.

Wspólną wadą rozwiązań zaproponowanych przez nowych konserwatystów i liberałów jest ich jednostronność: nacisk na jeden element zostaje okupiony niedowartościowaniem drugiego (Meyer, 1996c, s. 78-79). Zdaniem Meyera, sposobem na przewyciężenie tej sytuacji jest rozróżnienie dwóch płaszczyzn rzeczywistości - powiązanych, lecz odrębnych - w ramach których muszą być stosowane odmienne kryteria. Na płaszczyźnie „intelektualnej, moralnej, duchowej” najwyższym kryterium oceny działań oraz myśli jest zgodność z absolutnymi wartościami i wpływającym z nich obiektywnym celem ludzkiej egzystencji: doskonałością. Z kolei, na płaszczyźnie społeczno-politycznej, najwyższym celem i kryterium oceny porządku politycznego i jego instytucji pozostaje wolność jednostki. Jakkolwiek dobre społeczeństwo musi spełniać wymagania nałożone w ramach obu tych płaszczyzn, celem i kryterium właściwym w rozważaniach ściśle politycznych jest owa wolność (Meyer, 1996c, s. 80-81).

Realizacja warunków sprzyjających jednostkowej wolności jest celem państwa. Jednocześnie, smutnym faktem ludzkiej egzystencji, z którym trzeba sobie poradzić, jest używanie przez pewnych ludzi ich wolności w szczególnie niewłaściwy sposób, mianowicie w celu naruszania wolności innych osób. Dlatego wolność chroniona przez państwo nie może być wolnością absolutną, polegającą na dosłownym robieniu wszystkiego, na co przyjdzie ochota. Misją państwa jest zapewnienie każdemu obywatelowi największej możliwej wolności

⁸ Zob. pogląd Burke'a o tym, że państwo jest środkiem koniecznym do osiągnięcia przez ludzi cnoty - środkiem mającym swe pochodzenie w boskiej woli (Kirk, 2017, s. 56).

możliwej do pogodzenia z wolnością każdej innej osoby. Ponadto, jego zadaniem jest również rozstrzyganie sporów pomiędzy obywatelami, których uprawnienia i interesy wejdą w konflikt. Państwo ma służyć ochronie przed wewnętrznymi i zewnętrznymi agresorami oraz rozstrzygnięciu konfliktów. Jednocześnie, są to jedyne jego uprawnione funkcje (Meyer, 1996c, s. 98-100). Roszcząc sobie prawo do wykonywania jakichkolwiek innych funkcji, państwo wykracza poza swoje naturalne granice, wchodząc tym samym na drogę do stania się niebezpiecznym Lewiatanem. W szczególności, funkcją państwa **nie** jest krzewienie doskonałości moralnej wśród jego obywateli - to ostatnie jest zadaniem indywidualnych ludzi działających poprzez instytucje takie jak m.in. rodzina czy organizacje służące edukacji (Meyer, 1996c, s. 134-148) Ujmując rzecz krótko, Meyer jest rzecznikiem libertariańskiego państwa minimalnego [por. (Nozick, 2010, s. 43)].

Wypowiadając się na temat natury państwa, Meyer kładzie bardzo duży nacisk na jego odrębność wobec społeczeństwa. Państwo, pisze, „nie jest współmierne z całością tego, nad czym sprawuje ono kontrolę; jest to określona grupa ludzi, różna i odrębna od innych ludzi, grupa ludzi posiadających monopol legalnej przymuszającej siły” (Meyer, 1996c, s. 89). Jego zdaniem, jest to prawda w znacznej mierze zapoznana w powszechnym sposobie myślenia o polityce. W celu odnalezienia pierwotnych przyczyn owego zapoznania cofa się on do czasów narodzin filozofii politycznej, tzn. do starożytności. Klasyczna filozofia polityczna charakteryzowała się utożsamieniem państwa oraz społeczeństwa - tego, co rządzi, z tym, co jest rządzone. Meyer usiłuje dociec przyczyn takiego stanu rzeczy. Wskazuje on na okoliczności historyczno-polityczne, w jakich tworzyli pierwsi filozofowie polityki, a konkretnie zastane przez nich formy instytucjonalne, tj. *poleis* będące „jednością politycznego rządu, kultu religijnego oraz społeczności (*community association*)” (Meyer, 1996c, s. 90).

Z sytuacją instytucjonalną powiązany jest fakt, że greckim myślicielom nie udało się zupełnie oderwać od dawnego sposobu myślenia o człowieku i świecie. Nawiązując do Erica Voegelina⁹, Meyer twierdzi, że w starożytnej Grecji i Izraelu dokonał się przewrót w myśleniu, radykalne zerwanie z oglądem świata typowym dla

⁹ Meyer nawiązuje w tym punkcie do *Nowej nauki polityki* oraz do trzech pierwszych tomów *Porządku i historii*.

wcześniejszych cywilizacji. Poprzedni obraz świata charakteryzował się jednością tego, co transcendentne i tego, co immanentne, tego, co być powinno i tego, co jest; istniało bezpośrednie połączenie między ostatecznym i wiecznym porządkiem świata i empirycznie dostępnym porządkiem społecznym. Grecy filozofowie oraz izraelscy prorocy przecięli to połączenie. Świat społeczny przestał być częścią odwiecznego porządku, a ludzkie działanie przestało być automatycznie zgodne z tym porządkiem (Meyer, 1996c, s. 90-91). Zgodność z obiektywnymi wartościami stała się czymś wymagającym świadomych starań.

Jakkolwiek rewolucyjne było ich myślenie, Grecy oraz Żydzi wciąż w istotny sposób pozostawali w okowach dawnego myślenia. Ten fakt wyraża się w tym, że podmiotem, którego działania mają być oceniane pod kątem zgodności z wiecznym porządkiem, wciąż pozostawał dla nich kolektyw: *polis* oraz Naród Wybrany. Było tak, pomimo występowania sytuacji, w których jednostka pozornie¹⁰ wysuwała się na pierwszy plan (Meyer, 1996c, s. 91-92). Aby mógł nastąpić następny krok w myślowej rewolucji, trzeba było nadejścia chrześcijaństwa z jego doktryną wcielenia Chrystusa oraz koncepcją osoby i jej stosunku do Boga. Zdaniem Meyera, wcielenie obrazuje możliwość ponownego połączenia tego, co immanentne i tego, co transcendentne. Jednocześnie, osobisty stosunek każdej osoby do Boga ma fundować pozycję jednostki jako głównego moralnego aktora (Meyer 1996c, 92-93). Otworzona została w ten sposób droga do realizacji potencjału myśli ludzkiej, zdolnej do uchwycenia wyjątkowej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Polityczną konsekwencją realizacji tego potencjału byłby ustrój społeczny charakteryzujący się „desanktyfikacją” wszelkich instancji ponadindywidualnych. Celem w takim ustroju byłaby jednostka ludzka, jego zadaniem - zapewnienie warunków sprzyjających temu, aby jednostka mogła - najlepiej jak potrafi - realizować własne przeznaczenie. Potencjał tej jednak pozostał niezrealizowany, za co odpowiedzialność - obok trwałego wpływu wywieranego przez klasyczną filozofię polityki - ponosi rozwój obecnych w Zachodnim myśleniu tendencji utopijnych, charakteryzujących się odrzuceniem wizji rzeczywistości jako z istoty

¹⁰ „Pozornie”, ponieważ nawet w tych wyjątkowych sytuacjach jednostka wciąż była wtedy przede wszystkim reprezentantem wspólnoty, wcieleniem jej wartości.

swojej niedoskonałej oraz dążeniem do zbudowania „raju na Ziemi” przy użyciu państwowego aparatu przymusu (Meyer, 1996c, s. 94-96; Meyer 1996d).

Do zatarcia różnicy pomiędzy społeczeństwem a państwem (oraz do wzrostu władzy tego ostatniego) przyczynił się również, zdaniem Meyera, rozwój tendencji demokratycznych, zgodnie z którymi władza państwowa wypływa ostatecznie z suwerennej władzy ludu (Meyer, 1996c, s. 97). Najlepszym przykładem tych tendencji jest teoria woli powszechnej Rousseau. Była ona próbą przywrócenia greckiego sposobu patrzenia na sprawy polityczne: państwo miało ponownie zjednoczyć się ze społeczeństwem w procesie dążenia do empirycznego zrealizowania dobra. Jednocześnie, ponieważ miała ona działać w kontekście wyzutyk z transcendentnych, obiektywnych wartości, wola powszechna była treściowo pusta, stanowiąc przez to potencjalne narzędzie, dzięki któremu każdy aktualny jej „interpretator” może osiągnąć jakikolwiek cel, jaki sobie zamierzy (Meyer, 1996c, s. 115-118). Jeśli funkcjonariusze państwa są reprezentantami społeczeństwa, którzy ucieleśniają prawdziwą wolę społeczeństwa, i podejmując rozmaite działania, wykonują tę wolę, społeczeństwo nie dysponuje żadną podstawą, na jakiej mogłoby ono im czegokolwiek zakazywać, odmawiać im jakiegokolwiek prerogatywy, jakiej sobie zażyczą. Zdaniem Meyera, pojęcie woli powszechnej umożliwia zrozumienie teorii państwa, którą przyjmuje kolektywistyczny liberalizm: państwo jest narzędziem realizacji woli ludu. Konkretnie, zajmuje się ono egzekwowaniem tej woli: sprawia ono, że rzeczywiści, indywidualni ludzie wykonują jej nakazy. Skąd wiadomo, jakie są te nakazy? Ich określanie zajmują się „interpretatorzy” tej woli, którymi we współczesnym społeczeństwie są, zdaniem Meyera, członkowie czwórdzielnej (*quadripartite*) biurokratycznej elity (Meyer, 1996c, s. 118).

Krytyka nowego konserwatyzmu

Głównym zarzutem, jaki Meyer wysuwa w odniesieniu do nowego konserwatyzmu, jest zarzut nieskuteczności. Nowy konserwatyzm nie jest, zdaniem Meyera, w stanie skutecznie przeciwstawić się

kolektywistycznemu liberalizmowi. Ta nieskuteczność wynika z pewnych przekonań żywionych przez nowych konserwatystów.

Powiedzieliśmy, że jedną z cech charakteryzujących nowy konserwatyzm jest jego niechęć do abstrakcyjnych zasad i duży nacisk kładziony na tradycję. Zdaniem Meyera, konsekwencją odrzucenia abstrakcyjnych zasad jest to, że konserwatyzm staje się nie zespołem przekonań, ale nastawieniem, „nastrojem” (*tone*) - a jako taki jest on bezbronny wobec abstrakcyjnych zasad, takich jak te leżące u podstaw kolektywistycznego liberalizmu. Przesadne skupienie na tradycji skutkuje zaś tendencją do akceptacji dowolnych urządzeń społecznych, jeśli tylko były one obecne przez wystarczająco długi czas (Meyer, 1996a, s. 5).

Ponadto, nowy konserwatyzm nie może pryncypialnie krytykować nadmiernego rozrostu państwa, ponieważ odrzuca jedyną podstawę, na jakiej mógłby to robić: prymat jednostki nad społeczeństwem. Nowi konserwatyści pojmują społeczeństwo jako byt mający samoistną wartość i roszczenia, które muszą być chronione. Jako byt znacznie większy i bardziej doskonały niż jednostka, posiada ono uprawnienia przewyższające uprawnienia poszczególnych osób. W połączeniu z tendencją do nieodróżniania społeczeństwa od państwa, pogląd ten dostarcza *de facto* uzasadnienia dla państwa jako wszechwładnego Lewiatana, niezależnie od intencji wyznających go osób. Taka konkluzja zostaje jeszcze wzmocniona przez przekonanie nowych konserwatystów, że doskonałość moralna jest właściwym celem porządku społecznego, a jej krzewienie - zadaniem państwa (Meyer, 1996c, s. 120-127).

Frank Meyer – „fuzjonista” jako konserwatywny liberał

Biorąc pod uwagę Meyera ambicję połączenia klasycznego liberalizmu i konserwatyizmu, interesującą kwestią staje się przynależność Meyera do tych nurtów. Dlatego warto spojrzeć na wysiłki Meyera przez pryzmat głównych idei liberalizmu i konserwatyizmu¹¹. Widzieliśmy, jak przejawia się u Meyera przekonanie o prymacie - zarówno ontologicznym, jak i aksjologicznym - jednostki nad wspólnotą. Widzieliśmy również, jak duże znaczenie Meyer przywiązuje do

¹¹ Jeśli chodzi o katalog tych idei, zob. (Szahaj, Jakubowski, 2015, s. 41, 60-61).

wolności - jest ona dla niego istotnym warunkiem wypełnienia przez człowieka swojego ostatecznego celu, jakim jest doskonałość moralna. Z tym naciskiem związane jest również podejście do państwa, które powinno być ograniczone w swoich prerogatywach do funkcji obronno-sądowniczych. *In expressis verbis* zostaje też wyrażone przekonanie o potrzebie oddzielenia sfery prywatnej od sfery publicznej. W kwestii równości, Meyer opowiada się za równością wobec prawa, ale dystansuje się od bardziej radykalnych postulatów równości ekonomicznej (Meyer, 1996c, s. 38). Jeśli chodzi o stosunek do rozumu, widzieliśmy, że Meyer widzi dla niego pewną rolę, aczkolwiek powinna być ona ograniczona przez istniejące tradycje. Meyer jest umiarkowanym optymistą, jeśli chodzi o skutki pluralizmu światopoglądowego - jego zdaniem, najlepszym, na co można liczyć w związku z brakiem państwowej kontroli nad głoszonymi w społeczeństwie ideami jest zagwarantowanie tego, że „prawda przetrwa obok wszystkich błędów i przeżyje je wszystkie” - jednocześnie, nie ma żadnej gwarancji, że w ostatecznym rozrachunku prawdziwe idee staną się powszechnie wyznawane w społeczności (Meyer, 1996c, s. 120).

Tym, czego brak w myśli Meyera, jest optymizm antropologiczny i meliorizm. Człowiek, jakkolwiek jest obdarzony potencjałem do osiągnięcia doskonałości moralnej, jest jednocześnie ograniczony, może popełniać poważne błędy i popaść w wadę etyczną. Ograniczenia natury ludzkiej są jednocześnie tym, co uniemożliwia nam zbudowanie utopii - nasza wizja dobra jest zawsze ograniczona i niedoskonała. Wizja człowieka i jego natury jest tym, co zbliża Meyera do konserwatyzmu. Jednocześnie, jego przynależność do tej filozofii politycznej jest, w najlepszym razie, mocno problematyczna. Meyer deklaruje wiarę w transcendentny porządek obiektywnych i absolutnych wartości, w rolę takich instytucji jako rodzina, w ważność tradycji, ale nie poświęca im w swoich rozważaniach szczególnie dużo uwagi. Wydaje się zresztą, że jego indywidualizm i pryncypialne ograniczenie roli państwa stają na przeszkodzie poważnej próbie realizacji konserwatywnych wartości w życiu politycznym - konserwatysta może zarzucić Meyerowi, że konserwatyzm w jego ujęciu staje się kwestią upodobania, a nie celu, do którego realizacji gotów jest dążyć. Meyer chciałby, aby społeczeństwo miało konserwatywny, tradycyjny charakter, ale jednocześnie jest gotów „rzucić monetą” - zaryzykować, że stoczy się ono w otchłań

konsumeryzmu i masowości. Meyer może być sojusznikiem konserwatysty, ale sam konserwatystą nie jest. Z tego względu trafne wydaje się uznanie go przez Ryszarda Skarżyńskiego za przedstawiciela „zachowawczego liberalizmu” (Skarżyński, 1998, s. 288), czy tego, co się czasem określa jako „konserwatywny liberalizm” (w odróżnieniu od „liberalnego konserwatyzmu”).

Rozważenie przypadku Meyera stawia pod dużym znakiem zapytania możliwość połączenia liberalizmu i konserwatyzmu - przynajmniej takiego połączenia, w którym oba elementy traktowane są równorzędnie¹². Jednym z poważnych problemów jest podejście do kwestii roli państwa: możemy albo uznać, że w zakres jego obowiązków wchodzi podtrzymywanie tradycyjnych wartości i zaszczepianie cnoty w jego poddanych (i wtedy przyznajemy mu znacznie więcej władzy, niż liberał uważa za bezpieczne), albo pryncypialnie ograniczać rolę państwa do pełnienia ściśle określonych funkcji obronno-sądowniczych (i niejako pozostawić kwestie tradycji i cnoty „w rękach ludzi”). Jedynym sposobem na przewyciężenie tego podziału wydaje się być przyjęcie mocnego przekonania o tym, że ludzie „pozostawieni sami sobie” w naturalny sposób będą przejawiać konserwatywne impulsy, a ich wolne działania będą prowadziły do spontanicznego powstania konserwatywnego porządku społecznego. Pozostawiając na boku kwestię stopnia, do jakiego twierdzenie wyrażające to przekonanie jest przekonujące, problemem takiego rozwiązania jest to, że pryncypialny konserwatysta wciąż może je uznać za pozostawiające zbyt dużo w rękach przypadku, a przeto niezadowalające.

¹² L. Brent Bozell, używając innej terminologii, ujmuje problem następująco: „ruch, który jest w stanie pomieścić (*accommodate*) libertariański aksjomat [czy to, co możemy określić jako zasady klasycznego liberalizmu - M.S.], jest przezeń zdominowany” (Bozell, 1998, s. 21, usunięta kursywa). Inni autorzy, którzy (wychodząc z różnych perspektyw) sceptycznie zapatrują się na możliwość pogodzenia obu nurtów, to Robert Nisbet (Nisbet, 1998), Walter Berns (Berns, 1998), Murray Rothbard (Rothbard, 1998). Z drugiej strony, bardziej optymistycznie (choć w różnym stopniu) nastawieni są np. Richard Weaver (Weaver, 1998), John East (East, 1998), M. Stanton Evans (Evans, 1998), Tibor Machan (Machan, 1998).

BIBLIOGRAFIA

- Bartyzel, J. (2010). Geneza i próba systematyki głównych nurtów libertarianizmu. W: W. Bulira, W. Gogłóza (red.), *Libertarianizm. Teoria, praktyka, interpretacje* (15-46). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Berns, W. (1998). The Need for Public Authority. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (55-67). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Bozell, L. B. (1998). Freedom or Virtue? W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (20-37). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Carey, G. W. (1998). Introduction. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (ix-xxii). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- East, J. P. (1998). Conservatism and Libertarianism: Vital Complements. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (79-89). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Edwards, L. (2013). *Amerykański konserwatyizm. Krótka historia*. Przeł. R. Giszczak. Lublin: Wydawnictwo Słowa i Myśli.
- Evans, M. S. (1998). Toward a New Intellectual History. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (90-101). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Hayek, von, F. A.. (2012). Dlaczego nie jestem konserwatystą. W: F. A. von Hayek, *Konstytucja wolności* (378-390). Przeł. J. Stawiński. Warszawa: PWN.
- Juruś, D. (2012). *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie rothbardowskiej koncepcji własności*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Kirk, R. (2017). *Konserwatywny umysł. Od Burke'a do Eliota*. Przeł. A. Wincewicz-Price, J. Price. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Machan, T. R. (1998). *Libertarianism: The Principle of Liberty*. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (102-134). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Meyer, F. S. (1996a). *Collectivism Reborn*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (3-13). Indianapolis: Liberty Fund.
- Meyer, F. S. (1996b). *Freedom, Tradition, Conservatism*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (14-29). Indianapolis: Liberty Fund.
- Meyer, F. S. (1996c). *In Defense of Freedom. A Conservative Credo*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (33-151). Indianapolis: Liberty Fund.
- Meyer, F. S. (1996d). *Western Civilization: The Problem of Political Freedom*. W: F. S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays* (209-224). Indianapolis: Liberty Fund.
- Miklaszewska, J. (1994). *Libertariańskie koncepcje wolności i własności*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Nash, G. H. (2006). *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*. Thirtieth-Anniversary Edition. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Nisbet, R. (1998). *Uneasy Cousins*. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (38-54). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.
- Nozick, R. (2010). *Anarchia, państwo i utopia*. Przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Rothbard, M. N. (1998). *Frank S. Meyer: The Fusionist as Libertarian Manqué*. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (135-162). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.

- Skarżyński, R. (1998). *Konserwatyzm. Zarys dziejów filozofii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szacki, J. (1981). *Historia myśli socjologicznej. Część pierwsza*. Warszawa: PWN.
- Szahaj, A., Jakubowski, M. N. (2015). *Filozofia polityki*. Warszawa: PWN.
- Teluk, T. (2009) *Koncepcje państwa we współczesnym libertarianizmie*. Wyd. II - poprawione. Gliwice, Warszawa: Instytut Globalizacji.
- Weaver, R. M. (1998). Conservatism and Libertarianism. W: G. W. Carey (red.), *Freedom and Virtue. The Conservative/Libertarian Debate* (68-78). Revised and updated edition. Wilmington, Delaware: Intercollegiate Studies Institute.

ABSTRACT

Can you be both a conservative and a liberal? Frank Meyer and “fusionism”

The topic of this paper is the thought of Frank S. Meyer, a prominent figure in post-world-war-II American right-wing intellectual movement. One feature commonly ascribed to Meyer is the ambition to fuse (thus the term “fusionism” associated with his name) a classical liberal concern for individual freedom and more conservative persuasion of virtue being the ultimate goal of human existence. With the issue of right relation of freedom to virtue are grouped other issues, also meriting consideration: the problem of use of reason and tradition in political enquiry, the nature and proper role of the state, the relation of individual person to society (or other superindividual entities). We look at these issues throughout this paper. We look also at Meyer’s position in intellectual traditions of liberalism (broadly construed) and conservatism, concluding that he belongs to the liberal camp (classical liberal, more on the libertarian side), and not to the conservative one.

KEYWORDS: Meyer, freedom, virtue, new conservatism, collectivist liberalism.

ABSTRAKT

Czy można jednocześnie być konserwatystą i liberałem? Frank Meyer i „fuzjonizm”

Tematem tekstu jest myśl Franka S. Meyera, jednej z czołowych postaci powojennego ruchu intelektualnego amerykańskiej prawicy. Meyerowi często przypisuje się ambicję połączenia (czy też dokonania „fuzji” - stąd nazwa „fuzjonizm” kojarzona z jego nazwiskiem) klasycznej liberalnej troski o wolność indywidualną z bardziej konserwatywnym przekonaniem o doskonałości jako ostatecznym celu ludzkiego istnienia. Z zagadnieniem właściwego stosunku wolności do doskonałości powiązane są inne kwestie, również warte zastanowienia: problem użycia rozumu i tradycji w politycznych dociekaniach, natura i właściwa rola państwa, stosunek pojedynczej osoby do społeczeństwa (czy innych bytów ponadjednostkowych). Na stronach niniejszego tekstu przyglądamy się tym zagadnieniom. Rozważamy również miejsce, jakie Meyer zajmuje w stosunku do intelektualnych tradycji

(szeroko rozumianego) liberalizmu oraz konserwatyzmu , konkludując, że należy on do obozu liberalnego (klasycznie liberalnego, przechodzącego w libertarianizm), nie zaś do konserwatywnego.

SŁOWA KLUCZOWE: Meyer, wolność, doskonałość, nowy konserwatyzm, kolektywistyczny liberalizm.