



HAL
open science

L'héritage conservateur du néolibéralisme

Martin Beddeleem, Nathanaël Colin-Jaeger

► **To cite this version:**

Martin Beddeleem, Nathanaël Colin-Jaeger. L'héritage conservateur du néolibéralisme. *Astérian*, 2021, 2020 (23), 10.4000/asterion.5452 . halshs-02488697

HAL Id: halshs-02488697

<https://shs.hal.science/halshs-02488697v1>

Submitted on 23 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

L'héritage conservateur du néolibéralisme

Martin Beddeleem (Aarhus University) et Nathanaël Colin-Jaeger (ENS de Lyon, Triangle).

Il est désormais bien établi que le corpus théorique du néolibéralisme dépasse largement le cadre de l'économie pour intégrer l'épistémologie, la sociologie et l'histoire¹ au sein d'une même matrice, celle d'un « libéralisme constructeur »². Au sein d'une littérature toujours plus abondante, deux monographies récentes ont étayé la projection globale et civilisationnelle de la pensée néolibérale, que reflètent une inquiétude permanente envers le caractère culturel de l'individu, les périls sociaux d'une rationalité technocratique, les promesses utopiques de la démocratie et, surtout, la faillite de l'internationalisme libéral³.

La Première Guerre mondiale et la Grande Dépression marquent deux ruptures très franches sans lesquelles l'émergence du néolibéralisme est difficilement compréhensible⁴. Elles ébranlent la stabilité du libéralisme européen et signalent une nouvelle ère de déséquilibre international marquée par la montée du nationalisme économique⁵. Les partisans du maintien d'une économie de marché internationale se retrouvent alors en minorité dans le monde académique, et ceci pour plusieurs raisons⁶. D'un point de vue politique, les solutions planificatrices et étatiques gagnent les élites politiques et économiques des deux côtés de l'Atlantique. L'idée de retourner à un marché libre après la crise de 1929 apparaît comme irrationnel et archaïque, le libéralisme fondé sur le laissez-faire étant présenté comme une

¹Pour une réduction du néolibéralisme à l'économie voir, D. Harvey, *Brève histoire du néolibéralisme*, A. Burlaud trad., Paris, Les prairies ordinaires, 2014. Mais depuis dix ans beaucoup de travaux ont insisté sur les autres aspects du néolibéralisme. Par exemple P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte, 2009., S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du « néolibéralisme »*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012 ; S. Audier, *Néolibéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012 ; G. Christoph, *Du nouveau libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, thèse en études anglophones, Lyon 2, 2012 ; E. Köhler, S. Kolev, « The conjoint quest for a liberal positive program : "Old Chicago", Freiburg and Hayek », *HWWI research paper*, 2011, S. Audier, *Le colloque Lippmann. Aux origines du « néolibéralisme »*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012 ; S. Audier, *Néolibéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012 ; G. Christoph, *Du nouveau libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, thèse en études anglophones, Lyon 2, 2012 ; E. Köhler, S. Kolev, « The conjoint quest for a liberal positive program : "Old Chicago", Freiburg and Hayek », *HWWI research paper*, 2011.

²L. Rougier, *Les mystiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, Paris, Librairie de Médicis, 1938, p. 9, pp. 84-88.

³E. Dekker, *The Viennese Students of Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pour une démonstration de l'ancrage civilisationnel des auteurs autrichiens ; et Q. Slobodian, *Globalists : The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2018 pour une étude plus générale sur les réseaux néolibéraux en lien avec la transformation de l'impérialisme européen.

⁴Slobodian, *op.cit.*, p. 17.

⁵W. Rappard, « Qu'est-ce que le nationalisme économique ? », *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, mai-juin 1937, pp. 371-382.

⁶Cette mise en minorité est extensivement décrite chez C. Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?* Paris, Gallimard, 2009 et A. Burgin, *The Great Persuasion : Reinventing Free Markets Since the Depression*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, pp. 12-55.

théorie du *statu quo* et de la défense des intérêts en place⁷. La popularité grandissante des thèses de Keynes après la publication de la *Théorie générale* achève de convertir la majorité des partis politiques à une politique économique interventionniste et dirigiste⁸.

De ce fait, le néolibéralisme s'est constitué comme un "collectif de pensée"⁹, structuré dans un réseau et uni par la problématique commune d'une crise historique de la civilisation occidentale. Cette cohérence s'est cimentée au fil de migrations professionnelles, d'échanges épistolaires, et de fréquentes rencontres – le colloque Lippmann en 1938, la Société du Mont-Pèlerin fondée en 1947¹⁰ – mais également dans des départements universitaires et des *think-tanks* dont le nombre ne cessera de croître à partir des années 1950¹¹. Dès ses premiers balbutiements, le diagnostic des causes historiques du déclin du libéralisme constitue le préalable indispensable de toute discussion de la raison d'être du néolibéralisme, sa mission consistant « non pas à répéter les formules, mais, à examiner à nouveau les principes fondamentaux (implicites et explicites), du genre de vie auquel les Occidentaux ont aspiré, de la civilisation qu'ils se sont efforcés de créer »¹².

Cet article propose une analyse du programme néolibéral de reconstruction du libéralisme. Son corpus se concentre sur les auteurs qui ont placé au premier plan de leur diagnostic de la crise du libéralisme la perversion historique de ses idéaux et la nécessité d'une refonte profonde de ses assises conceptuelles, c'est-à-dire Friedrich Hayek¹³, Walter Lippmann¹⁴, Wilhelm Röpke¹⁵, Louis Rougier¹⁶ et Michael Polanyi¹⁷, tous présents au

⁷ Dès les années 1930 on retrouve cette critique chez J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, New York, Putnam's Sons, 1935 (*Après le libéralisme ? Ses impasses, son avenir*, trad. N. Féron, Paris, Flammarion, 2014).

⁸ D. Ritschel, *The Politics of Planning: The Debate on Economic Planning in Britain in the 1930s*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

⁹ Sur le néolibéralisme comme « *thought collective* », voir D. Plewhe et P. Mirowski éd., *The Road to Mont-Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, pp. 4-5.

¹⁰ Pour une étude détaillée des débats de ces deux rencontres, voir O. Innset, *Reinventing liberalism : early neoliberalism in context, 1920-1947*, thèse d'Histoire et Civilisation, Florence, 2017.

¹¹ Sur les *think tanks* comme lieux incontournables de la diffusion du néolibéralisme, voir l'étude précoce de R. Cockett, *Thinking the Unthinkable: Think-Tanks and the Economic Counter-Revolution 1931-1983*, Londres, HarperCollins Publishers, 1994; et D. Stedman Jones, *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

¹² Walter Lippmann, « Allocution de Walter Lippmann », reproduit dans S. Audier, *Le colloque Lippmann*, *op.cit.* p. 421.

¹³ Pour des études qui démontrent la persistance de cette problématique chez Hayek voir B. Caldwell, *Hayek's Challenge*, Chicago, Chicago University Press, 2004, ou encore à P. Boettke, *F. A. Hayek, Economics, Political Economy and Social Philosophy*, Londres, Palgrave-Macmillan, 2018.

¹⁴ Sur Lippmann on peut lire avec intérêt B. Jackson, « Freedom, the Common Good, and the Rule of Law: Lippmann and Hayek on Economic Planning », *Journal of the History of Ideas*, vol. 72, n. 1, 2012, pp. 53-69; ou encore B. Stiegler, « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, 2019.

¹⁵ Sur Wilhelm Röpke voir, R. Fèvre, « Retour sur le libéralisme conservateur de Wilhelm Röpke », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 53-2, no. 2, 2015, pp. 147-190 ; R. Fèvre, « Le marché sans pouvoir : au cœur du discours ordolibéral », *Revue d'économie politique*, vol. 127, no. 1, 2017, pp. 119-151 ; à ceux de P. Commun, *Les Ordolibéraux : Histoire d'un libéralisme à l'allemande*, Paris, Les Belles Lettres, 2016 ; ou encore plus récemment à T. Biebricher, *The Political Theory of Neoliberalism*, Stanford, Stanford University Press, 2019.

¹⁶ Sur Louis Rougier, il est utile de se référer à C. Berndt et M. Marion, « Vie et œuvre d'un rationaliste engagé : Louis Rougier (1889-1982) », *Philosophia Scientiae*, vol. 10, n. 2, 2006, pp. 11-90 ; F. Denord, « Le prophète, le pèlerin et le missionnaire : La circulation internationale du néolibéralisme et ses acteurs », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 145, 2002, pp. 9-20 ; et S. Audier, *Néo-libéralisme(s)*, *op. cit.*, pp. 96-105.

¹⁷ M. Polanyi, *La Logique de la liberté*, P. Némo trad., Paris, PUF, 1989 ; voir M. Beddeleem, « Michael Polanyi and Early Neoliberalism », *Tradition & Discovery*, vol. 45, n. 3, 2019, pp. 31-44.

Colloque Lippmann en 1938 ou bien à la première réunion de la Société du Mont-Pèlerin en 1947. En effet ces cinq auteurs, venant de pays, de contexte et de disciplines différentes, proposent un diagnostic commun d'une « débâcle » historique du libéralisme face au « collectivisme », qu'il soit fasciste, nazi ou soviétique. Ils proposent que les racines de ce mal remontent bien au-delà des deux décennies de l'entre-deux-guerres, jusqu'à la Révolution Française qui marque à leurs yeux une rupture cruciale de l'histoire du libéralisme dont les effets néfastes se cristallisèrent dans le totalitarisme. Notre thèse est que les néolibéraux puisent dans la Révolution Française, qui ne fait jamais l'objet d'une analyse substantielle, à la fois une doctrine philosophique antagoniste, celle d'un rationalisme dit constructiviste faisant table rase du passé, mais également les prémisses d'une théorie sociale positive. En effet, les néolibéraux rejoignent sur de nombreux points les arguments des détracteurs de la Révolution, particulièrement ceux de Edmund Burke. Finalement, la révision de la théorie libérale dans son ensemble mène les néolibéraux à se réapproprier le thème de la *tradition*. Celui-ci leur fournit une matrice sociologique permettant d'expliquer les origines spontanéistes de la coordination inter-individuelle tout en s'opposant à un point de vue surplombant sur l'histoire et la société.

Cette reprise significative du concept de tradition dans le corpus néolibéral démontre des affinités évidentes avec la pensée conservatrice de leur époque, notamment celle de Russell Kirk. En effet Kirk dans *The Conservative Mind : From Burke to Eliot*¹⁸, développe les six piliers de la pensée conservatrice : la croyance en un ordre transcendant les rationalités individuelles (i), l'affection pour les mystères de la civilisation, et notamment la résistance à la pensée « logique » (ii), la croyance qu'il faut, pour que la société soit ordonnée, conserver les hiérarchies sociales en place (iii), la croyance selon laquelle la liberté et la propriété privée sont intimement liées (iv), la foi dans les prescriptions des traditions et des conventions plutôt que dans la reconstruction abstraite de l'ordre social (v) et enfin la valorisation des changements lents et graduels plutôt que des bouleversements brusques (vi). Néanmoins, cette reprise du concept burkéen de tradition les conduit à des contradictions insurmontables quant au statut de la tradition et à son contenu. Comment concilier d'une part une critique de la Révolution Française comme ayant rompu avec son passé de façon radicale et d'autre part une volonté de retour à certains principes d'un « vrai » libéralisme essentialisé et avant tout développé au XVIIIème siècle ? Comment les néolibéraux peuvent-ils valoriser la continuité des traditions historiquement et socialement mûries, contre toute conception d'une rationalité surplombante, tout en sélectionnant une « bonne » tradition substantielle ?

Notre propos se divisera en trois parties. Nous montrerons comment la cristallisation du néolibéralisme à partir des années 1930 découle d'un geste commun de réflexion critique sur les sources historiques de la crise du libéralisme, où la Révolution française occupe une position pivot. Dans un second temps, cette critique de la Révolution française aboutit chez

¹⁸R. Kirk, *The Conservative Mind: from Burke to Eliot*, Washington DC, Gateway Editions, 2001, chap. 1. Le conservatisme ne se réduit donc pas une simple reconnaissance du rôle intrinsèque des traditions mais à leur évaluation positive comme étant indissociablement liée à l'évolution de la rationalité individuelle. Le changement de l'ordre social ne peut dès lors jamais être radical mais plutôt toujours graduel et progressif, respectant le rythme d'évolution lent des sociétés humaines. Voir également, M. Oakeshott, « Le rationalisme en politique », *Cités*, vol. 2, n. 14, 2003, pp. 121-157. Plus généralement, Stuart Jacobs, « Tradition as a Topic of Philosophic Interest in Britain in the 1940s », *Journal of Philosophical Research*, vol. 37, 2012, pp. 313-335. On peut également se référer très utilement à J. Solchany, *Wilhelm Röpke, l'autre Hayek : aux origines du néolibéralisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.

les néolibéraux à une récupération de la lecture burkéenne de la tradition qui est mobilisée dans leur théorie sociale. Ainsi, la critique néolibérale de la Révolution et de l'ambition rationaliste et holiste de la « tradition française » s'effectue à partir d'un recouvrement critique de fonctions positives de la tradition. Finalement, nous éclairerons trois usages du concept de tradition par les néolibéraux, au niveau cognitif, juridique et civilisationnel, en discutant comment leur imbrication introduit des tensions importantes vis-à-vis des prérequis nécessaires au fonctionnement optimal du marché.

I- La Révolution Française comme corruption du libéralisme : l'hybris rationaliste, le faux individualisme et la démocratie dévoyée.

Comme point d'entrée du diagnostic néolibéral de la crise des années 1930, il est essentiel de revenir à un ses thèmes polémiques les plus récurrents : la Révolution française. Les néolibéraux suivent tous un schéma d'interprétation qui distingue un "moment libéral"¹⁹ – celui de la Déclaration des Droits²⁰, de la sacralisation de l'individu et de la propriété contre le pouvoir arbitraire et absolu – d'un moment démocratique et égalitariste, représenté par une conception illimitée de la souveraineté de la Nation et par la tyrannie de la majorité²¹. Les conceptions philosophiques et sociales des révolutionnaires radicaux sont comprises comme la source d'un *hybris* rationaliste, l'inspiration originelle du socialisme et du totalitarisme. De ce fait, la Révolution française devient une matrice théorique et historique pour comprendre ce qui, depuis le début du XIX^{ème} siècle, fait défaut de la théorie libérale, et qui explique sa crise avant même la Grande Dépression qui, de ce point de vue, a révélé l'impotence du libéralisme plus qu'elle ne l'a causée²².

Le problème du rationalisme : individu abstrait et rationalisme constructiviste

Les néolibéraux perçoivent dans la Révolution de 1789 le triomphe d'un certain rationalisme philosophique, qui a corrompu de l'intérieur la pensée libérale naissante au XVIII^e siècle. D'abord, la prémisse d'une capacité de raisonner égale en chacun justifiait *ipso facto* la démocratisation de l'accès aux positions politiques et économiques. Appliqué à l'économie, ce même rationalisme mène à l'idéalisation des échanges économiques, considérant les individus comme des agents isolés de leur environnement social et culturel.

Cette critique du rationalisme se retrouve dès le début des années 1920 dans le livre de Louis Rougier, philosophe français ayant organisé le Colloque Lippmann, *Les*

¹⁹En effet Hayek dans *La Route de la Servitude* définit la Révolution Française comme "libérale", voir F.A. Hayek, *La route de la servitude*, *op.cit.*, p. 24.

²⁰Lippmann associe la Révolution Française de façon positive avec la Déclaration des Droits de l'Homme, voir W. Lippmann, *La Cité Libre*, *op.cit.* p. 233.

²¹ W. Röpke, *La crise de notre temps*, Paris, Payot, 1966, pp. 29-30. L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, Paris, Alcan, 1920, p. 483.

²²Nous nous contentons dans ce travail de montrer les positions des auteurs néolibéraux vis-à-vis de la Révolution Française, indépendamment de savoir si leur lecture est historiographiquement justifiée.

paralogismes du rationalisme. La Révolution française y est présentée comme la consécration du principe abstrait de l'égalité, découlant directement du rationalisme philosophique cartésien et empirique lockéen. Dans l'un et l'autre cas, Rougier identifie le rationalisme comme la croyance fautive en une raison unique et universelle dont chacun serait doté de manière égale²³. Ce postulat propulsa selon lui l'effort révolutionnaire vers la réalisation successive de l'égalité civile en 1789, puis politique avec l'adoption du suffrage universel en 1793, et enfin sociale en 1796. Ce dernier moment de la Conspiration des Égaux acheva de réaliser *in concreto* le principe d'une égalité naturelle *in abstracto* des individus, aboutissement logique et inéluctable pour Rougier de cet axiome rationaliste²⁴.

A l'inverse du rationalisme dont il dénonce la fautive logique, Rougier tire de sa compréhension de l'épistémologie conventionnaliste²⁵ la conclusion que l'égalité naturelle et abstraite des individus, bien loin d'être une vérité naturelle ou rationnelle *a priori*, doit être comprise comme une simple convention. Les sciences historiques, annonce-t-il, révèlent que « l'inégalité est inscrite partout dans la nature » et que la diversité des peuples et des talents ne saurait commander une « égalité de traitement » : « un homme n'en vaut pas un autre ». Cette abstraction d'une égalité naturelle, puisqu'elle n'est vérifiable ni dans les faits, ni dans l'histoire, ne fait qu'élever un « sentiment » au niveau d'une évidence logique. La Révolution française apparaît alors comme une manifestation éclatante de la force politique de principes philosophiques fautive. Une fois érigés en « mystique », ceux-ci acquièrent une puissance d'évidence qui contrarient la réflexion véritablement scientifique²⁶.

Cette critique antirationaliste des principes révolutionnaires se retrouve également chez Wilhelm Röpke. Publié pendant la Seconde Guerre mondiale, son livre phare *La Crise de notre temps*, s'ouvre sur une critique féroce de la Révolution Française – une « tragédie » qu'auraient induite les erreurs du rationalisme :

Le monde ne se trouverait pas dans le désespoir actuel, et ce livre n'aurait jamais été écrit si les erreurs du rationalisme – plus funeste que les passions dévoyées -n'avaient pas fait aboutir tous les élans généreux et prometteurs du XVIIIème siècle à cette catastrophe effroyable dont nous ressentons aujourd'hui encore les effets : la *Révolution française*²⁷ (italiques dans le texte).

Comme chez Rougier, la Révolution représente à la fois une libération d'un absolutisme archaïque, et sa substitution par un autre absolutisme philosophique tout aussi nocif. En particulier, Röpke critique la croyance révolutionnaire de pouvoir reconstruire d'un ordre social *ex nihilo*, faisant table rase du passé et notamment du tissu institutionnel et social de l'Ancien Régime. Cette prétention de pouvoir reconstruire en idée une société en chair et en

²³ L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, Paris, Alcan, 1920, p. 1.

²⁴ *Ibid.* p. 21.

²⁵ Voir L. Rougier, *La philosophie géométrique de Henri Poincaré*, Paris, Alcan, 1920.

²⁶ L. Rougier, *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, Flammarion, 1929, pp. 20-21 : « Est une mystique ou, du moins, est acceptée comme telle toute doctrine que l'on pourrait peut-être justifier en expérience ou en raison, mais qu'on éprouve plus le désir ou le besoin de remettre en question. »

²⁷ W. Röpke, *op.cit.* p. 48.

os, oublie que les sociétés sont le fruit d'une histoire, d'équilibres patiemment sédimentés, et de hiérarchies sociales qui construisent et structurent la société.

Loin d'être l'apanage de ces deux auteurs dans la nébuleuse néolibérale, cette critique constitue un point de repère consensuel lors de la consolidation du néolibéralisme dans les années 1940. Hayek focalise par exemple son attention sur cette même association entre rationalisme pervers et ingénierie sociale, y trouvant là les origines de la planification et du totalitarisme²⁸. Citant le livre de Röpke²⁹, sa critique du rationalisme révolutionnaire est d'abord adressée au socialisme, coupable d'ériger une utopie fondée sur la croyance dans le contrôle conscient des phénomènes complexes, ceux-là mêmes qui, par définition, échappent à l'intelligence pratique des individus :

Le refus de céder aux forces que nous ne comprenons pas et ne reconnaissons pas comme résultant des décisions d'êtres intelligents, est le produit d'un rationalisme incomplet et partant erroné³⁰.

Le rejet des conventions sociales existantes sous prétexte qu'elles ne peuvent être déduites de règles explicites revient à abolir la coordination sociale produite par sédimentation des bonnes pratiques, qui permettent aux individus de forger des anticipations adéquates. En 1946, dans un article intitulé « Individualism True and False », Hayek relie explicitement l'origine de ce rationalisme erroné à la Révolution française où s'illustre le « faux individualisme » :

Il serait intéressant de suivre le développement ultérieur de cet individualisme de contrat social ou des théories constructivistes, de Descartes à ce qui est encore l'attitude caractéristique des ingénieurs vis-à-vis des questions sociales, en passant par Rousseau et la Révolution française. Une telle esquisse montrerait comment le rationalisme à la Descartes s'est constamment révélé un obstacle majeur à la compréhension des phénomènes historiques et prouverait qu'il est largement responsable de la croyance dans les lois du développement historique et du fatalisme moderne qu'elle entraîne³¹.

De la pensée cartésienne à la Révolution française, Hayek critique la consécration de la rationalité individuelle, qui considère l'individu comme isolé et maître de ses valeurs. À travers la figure de Saint-Simon, il établit une chaîne de causalité entre l'impulsion révolutionnaire, l'ingénierie sociale et l'horizon du socialisme, chacune guidée par l'idée

²⁸ Hayek développera très largement cette critique du rationalisme dans *The Counter-Revolution of Science : Studies on the Abuse of Reason*, Glencoe, The Free Press, 1952, lors de l'élaboration de projet sur les "abus de la raison" pendant la Seconde Guerre mondiale qui sert de base à l'écriture de la *Route de la servitude*, voir B. Caldwell, *op.cit.*, pp. 232-260.

²⁹ Hayek, *La route de la servitude*, *op.cit.* p. 93

³⁰ *Ibid.* p. 148

³¹ F. Hayek, « Individualism True and False », dans *Individualism and Economic Order*, Chicago, Chicago University Press, 1948, p. 10 (nous traduisons).

d'une maîtrise consciente de l'organisation de la société orientée vers la réalisation concrète d'une égalité abstraite³².

Cette réfutation de l'égalité abstraite des individus et des moyens matériels de la réaliser constitue le pilier de la philosophie « individualiste » du néolibéralisme. La dignité spéciale accordée à chaque individu provient du fait que son individualité, son imprédictibilité, et l'opacité de sa psychologie constituent le moteur effectif du mécanisme du marché et de la limitation de l'omniscience de l'État. Si le socialisme prétendait réaliser par l'éducation et la législation l'égalité naturelle jusque-là frustrée par le développement de l'histoire, le néolibéralisme, lui, érige l'individu abstrait en un mystère épistémique que nous ne pouvons connaître que par expérience.

Le constructivisme contre la tradition : les institutions comme délibérément construites.

Dans sa critique du rationalisme libéral, Röpke insiste particulièrement sur les aspects juridiques et sociologiques du concept d'ordre économique. D'un part, celui-ci est constitué par des règles juridiques sur la propriété privée, le droit contractuel et plus largement la multitude d'institutions que doit prendre en charge l'Etat pour que les échanges puissent produire leurs effets vertueux. D'autre part, le bon fonctionnement de la société n'est pas uniquement dû à des éléments juridiques et économiques mais aussi à une bonne santé sociale, favorisée par la durabilité d'institutions et de structures sociales qui garantissent un environnement stable aux individus. Tout changement brutal est ainsi proscrit car il vient bouleverser l'ordre social qui sous-tend le fonctionnement de la société. Ainsi, ayant brusquement libéré les individus d'une oppression monarchique, la Révolution Française les a alors condamnés à « la catastrophe »³³. La croyance en la reconstruction *ex nihilo* de l'ordre social ne peut s'accomplir qu'à travers un gouvernement autoritaire de la société : « La révolution a engendré la désintégration et le gréganisme, ces deux phénomènes ont amené à leur tour Napoléon »³⁴.

Cette défense d'une continuité institutionnelle se retrouve chez tous les néolibéraux, et notamment Hayek, qui défend l'idée que les conventions sociales, existantes depuis longtemps, sont un facteur essentiel de préservation de l'ordre de la société. Malgré ses apparences émancipatrices et individualistes, la Révolution française s'est fourvoyée en reniant toute rationalité intrinsèque aux conventions et institutions déjà établies. Cet oubli de l'importance constitutive de la continuité des règles sociales a fait le lit idéologique des collectivismes de toutes sortes :

³² La critique de l'ingénierie sociale « utopique » conjuguée à l'existence de « lois historiques » est un des thèmes majeurs de l'essai de Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, que Hayek avait fait publier en trois parties en 1944-1945 dans la revue *Economica* qu'il dirigeait à l'époque.

³³ W. Röpke, *op.cit.* p. 50.

³⁴ *Ibid.* p. 52.

L'effondrement de toutes les institutions existantes nécessita une application immédiate de toute la connaissance, qui fut considérée comme la réalisation concrète de la Raison, déesse de la Révolution.³⁵

Devant la tentation 'scientiste' des sciences sociales, les néolibéraux rappellent que les sociétés humaines ne sont pas analogues aux abstractions mathématiques que l'on pourrait aisément manipuler :

Une société n'est pas une matière indéfiniment malléable et plastique que pourrait malaxer à leur guise les mains souveraines des hommes d'État, comme fait de la matière première amorphe le Démiurge du *Timée* de Platon. La réalité sociale résiste aux entreprises des utopistes, tout comme la réalité physique résiste aux incantations magiques des sorciers. C'est qu'en effet, une société est un organisme complexe, composé d'individus accomplissant des tâches distinctes, groupés en familles, en cités, en syndicats professionnels, en corps sociaux [...].³⁶

Les néolibéraux opposent donc réforme et révolution, l'une pouvant se faire de manière parcellaire et continue, l'autre rompant de manière radicale avec l'ordre établi. Dans *Misère de l'historicisme* publié pour la première fois pendant la Seconde Guerre mondiale, Popper, qui a lui aussi participé à la première réunion de la Société du Mont-Pèlerin, contraste l'horizon utopique d'une reconstruction neuve de la société (*utopian engineering*) avec celui, véritablement libéral, d'une transformation des institutions existantes conçues comme fonctionnelles et instrumentales au maintien de l'ordre social (*piecemeal engineering*). L'erreur rationaliste est de concevoir les institutions comme le pur produit de la raison humaine, alors qu'elles ne représentent souvent que des conséquences inattendues d'une multitude d'actions individuelles. Le point de vue holiste n'est donc scientifique qu'en apparence, une duperie *scientiste* qu'il est nécessaire de corriger. Si la société est conçue comme un ensemble intégré érigé à partir de principes directeurs ou de lois sociales qu'il s'agit de découvrir puis d'appliquer, les néolibéraux insistent au contraire sur le « facteur humain » qui rend chimérique un effacement radical des habitudes et institutions existantes. Au mieux, une véritable politique libérale s'attacherait à les réformer par essai et erreur. Popper cite ainsi *La Cité libre* de Walter Lippmann comme l'exemple le plus abouti d'un programme libéral de réformes, le seul qui soit compatible avec « une véritable attitude scientifique »³⁷.

Chez Rougier, Popper, Röpke ou Hayek, deux choses sont donc visées par ce diagnostic historique. D'une part une perversion historique du libéralisme, qui devient dominé par une conception abstraite des relations entre les individus, sans penser à ce qui faisait le cœur de la tradition libérale : les institutions, les conventions et les structures sociales. D'autre part l'émergence et le succès d'idéologies concurrentes, collectivistes, qui prennent leurs racines dans la même croyance en la nécessité d'une révolution rationnelle

³⁵ F. A. Hayek, *Studies in the Abuse and Decline of Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 175.

³⁶ L. Rougier, *La mystique démocratique*, op.cit. p.121.

³⁷ Tout ce paragraphe, voir K. Popper, *Misère de l'historicisme*, op.cit., p. 85.

contre les traditions et institutions établies. La Révolution Française fait ainsi le lit aussi bien d'une dérive dogmatique du libéralisme que de pensées collectivistes, et de la justification du recours nécessaire à la violence dans les régimes totalitaires sous prétexte de faire advenir un ordre purement rationnel.

La dérive totalitaire de la démocratie : la démocratie illimitée

Les néolibéraux réservent leurs critiques les plus acérées contre le concept d'une souveraineté illimitée qu'ils retrouvent de manière paradigmatique dans la pensée des révolutionnaires français. Louis Rougier le premier, dénonce le « dogme de la souveraineté » comme menant « par une sorte de logique immanente » au socialisme³⁸. Sans principe de limitation qui lui soit extérieur, la primauté d'une souveraineté résidant soit dans une assemblée nationale, soit dans le peuple lui-même mènerait directement à la dictature des majorités. Dépourvue de carcan moral ou constitutionnel, « la volonté du peuple, exprimée par la majorité parlementaire, est absolument maîtresse ; qu'elle n'admet pas de *lex superior* à son bon plaisir ; qu'elle donne des ordres inconditionnés à tous les citoyens ; qu'elle peut léser tous les droits, naturels ou acquis »³⁹. C'est là, écrit-il, « une des conceptions métaphysiques les plus erronées que nous ait léguées l'idéologie révolutionnaire »⁴⁰.

Le principe de la souveraineté du peuple, du suffrage universel, et de la légitimité des décisions majoritaires proviennent chacune d'une croyance faussement rationnelle en « l'égale compétence de tous les hommes en matière de vérité et de morale, de savoir et de pratique »⁴¹. La politique démocratique fait de l'État l'instrument de la réalisation de cette égalité, soit par l'éducation, sinon par la législation, niant ainsi les vertus et qualités particulières des individus. Ce dogme, écrit Rougier, « contient tout le collectivisme »⁴² : « dès que l'on identifie l'idéal républicain avec la justice et que l'on postule l'égalité naturelle de tous les hommes, on est inévitablement conduit au communisme »⁴³. L'interprétation néolibérale de la Révolution, si elle isole plusieurs moments, vise donc à démontrer que dès le départ, le ver collectiviste était dans le fruit révolutionnaire : « Le "glissement vers la gauche" du libéralisme au radicalisme, du radicalisme au socialisme, du socialisme au communisme, est la pente inévitable que suivent les surenchères démocratiques »⁴⁴.

Cette critique trouve un écho particulier chez les ordolibéraux, comme Röpke, qui voient dans les années 1930 la démocratie mener Hitler au pouvoir en Allemagne. Pour Röpke le lien est également direct entre une conception de la souveraineté populaire issue de la Révolution Française, mère de tous les maux comme nous l'avons indiqué précédemment,

³⁸ L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, op.cit. p. 30.

³⁹ *Ibid.* p. 494.

⁴⁰ *Ibid.* p. 51.

⁴¹ *Ibid.* p. 27.

⁴² *Ibid.* p. 494.

⁴³ L. Rougier, *La mystique démocratique*, Paris, Flammarion, 1929, p. 81-82.

⁴⁴ L. Rougier, *La mystique démocratique*, op.cit. p. 82.

et la « crise de la démocratie »⁴⁵ qui mène au totalitarisme. Pour les néolibéraux, leur appréciation de la Révolution française était donc toujours tempérée par le détournement immédiat de son énergie libératrice, un danger qu'ils retrouvent chez les progressistes de leur temps.

Cette conception d'une souveraineté illimitée du tout, que ce soit du peuple ou de la Nation, déprive les individus de l'autorité qu'ils peuvent avoir sur eux-mêmes, c'est-à-dire de leur dignité. Hayek, par exemple, fait lui aussi un lien explicite entre le « rationalisme pseudo-individualiste » de la Révolution française et le collectivisme⁴⁶. Le véritable individualisme, lui, fait droit à une souveraineté décentralisée qui réside dans l'agent économique (entrepreneur ou consommateur) et dans l'agent socialement constitué pourvu de désirs et d'intérêts qui lui sont propres. Ce dernier point est exprimé dès 1937 par Lippmann dans *The Good Society*. Le journaliste américain, moins explicitement critique de la Révolution française que Röpke et Hayek, bien qu'il en reprenne les arguments contre la planification sociale, identifie dans la conception rousseauiste de la souveraineté issue de la Révolution Française une dérive autoritaire importante et proprement illibérale en ce qu'elle nie là encore la spontanéité des comportements individuels :

Depuis les guerres civiles d'Angleterre jusqu'à la Révolution française, depuis Hobbes jusqu'à la proclamation des droits de l'homme par l'Assemblée constituante, on eut de plus en plus tendance à retirer toute autonomie à n'importe quelle association. « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu, ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément ». Mais il fut bientôt évident que refuser à tout groupement humain toute autorité qui n'émane pas expressément de la nation, c'est-à-dire de la législature nationale, équivalait à fonder ce que nous appelons aujourd'hui un État totalitaire.⁴⁷

La Révolution française incarne un tournant important dans l'histoire politique moderne en instaurant une conception collectiviste de la souveraineté, qui n'est possible que légitimée par la Nation. Cette revendication est pour Lippmann le déni d'une forme de souveraineté individuelle proprement libérale. On peut lire cette critique de la Révolution Française comme un complément de ce qu'on trouve chez Hayek et Röpke : c'est parce que la Révolution Française est l'illustration d'un individualisme faux, considérant que les conventions n'importent pas, qu'elle est entraînée vers une politique autoritaire. Il y a un lien théorique pour Rougier, Röpke, Hayek et Lippmann entre la non reconnaissance de la spontanéité de la vie sociale et les penchants collectivistes et totalitaires qui pensent pouvoir tout refaire à neuf. Lippmann ajoute ainsi qu'il n'est pas étonnant que Mussolini et Hitler aient repris leur conception de la souveraineté de la Révolution Française⁴⁸.

La critique de la Révolution Française chez les auteurs néolibéraux vise donc plusieurs points. D'une part, la Révolution Française est elle-même issue d'un faux

⁴⁵W. Röpke, *op.cit.* p. 29.

⁴⁶F. Hayek, « Individualism True and False », *op.cit.* p. 6 (nous traduisons).

⁴⁷W. Lippmann, *La cité libre*, *op. cit.* p. 364.

⁴⁸*Ibid.* p. 365.

rationalisme, fondé sur l'idée que les individus peuvent être isolés de leur environnement et la société récréée de toute pièce. Persuadé de ne devoir s'incliner que devant ce qu'il peut saisir intégralement, le rationalisme commet là son péché cardinal. D'autre part, la Révolution Française propage une conception collectiviste de la souveraineté qui nourrit les idéologies illibérales, comme le socialisme et le fascisme ou le nazisme, menant au totalitarisme. Dans les deux cas, elle est perçue comme une origine historique qu'il faut ressaisir pour éclairer en creux la crise contemporaine du libéralisme. Notre hypothèse est que cette critique néolibérale leur permet de justifier une lacune primordiale du libéralisme de leur temps, relatif notamment à sa conception sociale de la rationalité individuelle et à sa théorie des institutions. De ce fait les auteurs néolibéraux vont très largement récupérer un concept important des critiques de la Révolution Française, celui de tradition, et lui faire jouer un rôle positif crucial.

II- Burke et la reprise du concept de tradition.

La critique néolibérale de la Révolution Française n'est pas uniquement un moment de diagnostic mais également de refondation : c'est en se distanciant d'une conception erronée du rationalisme que l'on peut revenir à un libéralisme 'constructeur'. Le retour au moment historique de la Révolution Française marque ainsi une reconsidération positive des arguments de certains critiques de la Révolution de 1789, et en particulier ceux d'Edmund Burke, qui, bien que les néolibéraux se réfèrent également à d'autres auteurs conservateurs, comme de Maistre ou Bonald, est le plus cité⁴⁹. Les premiers néolibéraux retrouvent chez Burke une théorie des institutions qui manquait, selon eux, au libéralisme du XIXème siècle. Ils se détournent d'une radicalisation économiciste du libéralisme 'classique' et privilégie un élargissement historique et sociologique seul à même de s'attaquer à la crise civilisationnelle de leur époque. Dès ses débuts, le néolibéralisme se constitue alors comme une théorie de la société et de l'évolution de son organisation.

Les arguments de Burke dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*⁵⁰, publiées en 1790, sont connus⁵¹ : la Révolution Française est vouée à l'échec car, contrairement à la *Glorious Revolution* de 1688, elle n'a pas privilégiée le respect de la continuité des institutions et du droit. La révolution anglaise n'a en effet pas aboli la monarchie mais l'a conservée sans bouleverser l'ordre social. Le *Bill of Rights* de 1689, c'est-à-dire la déclaration des droits des citoyens anglais n'est pas une déclaration universelle des droits de l'Homme mais un gain progressif qui se situe dans la continuité de l'histoire juridique anglaise depuis la *Magna Carta*. A *contrario* de la *Glorious Revolution*, la Révolution française est, elle, fondée sur des principes abstraits et anhistoriques, un héritage direct des

⁴⁹ Par ailleurs il s'agit aussi de l'auteur phare du renouveau conservateur aux Etats-Unis dans les années 1950, notamment dans le livre fondateur de ce renouveau, voir R. Kirk, *op.cit.*

⁵⁰ E. Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, P. Andler trad., Paris, Hachette, 2004.

⁵¹ Voir F. P. Lock, *Burke's Reflection on the Revolution in France*, Londres, Routledge, 2009 pour une étude détaillée des arguments de Burke.

Lumières françaises et notamment de la pensée mathématique de Condorcet appliquée au politique. Pour Burke, l'anthropologie politique de la table rase contrarie le fonctionnement de la nature humaine et de la rationalité limitée des individus, guidée par des préjugés sociaux. Ces préjugés ne sont pas pensés comme des déficiences mais, bien au contraire, comme les conditions cognitives nécessaires de toute action. Burke défend donc les institutions en place, comme la structure hiérarchique qui organise la société, et les positions d'autorité traditionnelles, comme consubstantielles du bon fonctionnement de l'ensemble de l'ordre social.

Les néolibéraux vont reprendre à leur compte cette ligne d'argumentation. Röpke classe Burke comme un représentant de la bonne doctrine du XVIII^e siècle, opposée à la doctrine rationaliste qui a conduit aux errements de la Révolution. Il reprend assez fidèlement la critique sociologique que fait Burke aux révolutionnaires blâmant leur oubli du poids des traditions et le déchirement du tissu social préexistant. Comme Burke, Röpke insiste également sur la nécessité sociologique des hiérarchies et de l'autorité pour structurer la société :

Cette attitude se traduit d'abord par une ignorance complète des lois régissant la structure de la société, qu'on croit pouvoir organiser selon les simples postulats de la raison, sans tenir compte de l'existence des vraies communautés, dont le lien, de la base au sommet, est l'autorité et la hiérarchie⁵².

On retrouve cette même récupération de l'autorité de Burke chez Hayek qui l'intègre, aux côtés des Lumières écossaises, dans sa généalogie des penseurs dont l'héritage a été oublié⁵³. Dans l'article "Individualism : True and False", Burke figure comme un penseur précoce de l'évolution social et du "bon individualisme"⁵⁴.

Le vrai individualisme que je vais tenter de défendre fut exposé dans sa forme initiale par John Locke, et développé par Bernard Mandeville et David Hume. Il atteint sa pleine maturité pour la première fois dans l'œuvre de Josiah Tucker, Adam Ferguson et Adam Smith, ainsi que dans celle de leur grand contemporain, Edmund Burke (...).⁵⁵

Face à l'individualisme des Lumières françaises (Rousseau, Condorcet, puis Saint-Simon et Comte), il est impératif, pour Hayek, de renouveler cette philosophie individualiste qui représente une véritable "théorie de la société"⁵⁶. Si les références à Tucker, Ferguson ou Smith, des précurseurs libéraux, sont compréhensibles, la référence à Burke, plutôt classé

⁵² W. Röpke, *op.cit.* p. 61.

⁵³ F. Hayek, *La route de la servitude*, *op.cit.* p. 173.

⁵⁴ L'article se termine d'ailleurs sur une citation de Burke. L'article se réfère aussi abondamment à Lord Acton et Alexis de Tocqueville comme références fondamentales, nous n'avons hélas pas la place ici de développer la lecture hayékienne de ces autres penseurs libéraux ayant tenus des arguments proches de ceux de Burke.

⁵⁵ F. Hayek, "Individualism True and False", *op.cit.* p. 4 (nous traduisons).

⁵⁶ *Ibid.* p. 6.

comme un réactionnaire que comme un libéral, est révélatrice d'une conscience aigüe des limites d'une rationalité toujours située en temps et lieu. Hayek réfléchit les institutions comme le résultat d'une complexité épistémique et sociale qui échappe largement à toute raison positive. Comme chez Popper, elles sont avant tout le résultat non voulu d'actions intentionnelles, produisant, par essai et erreur, un nœud de connaissances, de règles, et d'habitudes irréductible à ses composantes logiques et qu'un esprit isolé ne saurait décomposer ni comprendre⁵⁷. Hayek défend ici un individualisme proprement relationnel et méthodologique, et non pas ontologique ou naturaliste : les individus sont les produits de leur environnement et leur rationalité est contextuelle, structurée par des institutions.

Non seulement il est impossible de récapituler intégralement les fonctions sociales des institutions, mais toute transformation brutale de celles-ci risque de déstabiliser l'ordre social en place. Étant donné qu'une institution est composée d'un réseau d'attentes et d'anticipations individuelles, le danger existe de déformer les fondements cognitifs des comportements et donc de la rationalité des agents. Si l'individualisme rationaliste implique un esprit révolutionnaire, le vrai individualisme que soutient Hayek favorise les évolutions graduelles issues de la libre association entre les hommes :

Alors que les théories constructivistes mènent nécessairement à la conclusion selon laquelle les processus sociaux ne peuvent servir des fins humaines que s'ils sont soumis au contrôle de la raison humaine individuelle - ce qui conduit directement au socialisme -, le vrai individualisme défend au contraire que, s'ils sont laissés libres, les hommes accompliront davantage que ce que la raison humaine individuelle peut planifier ou prédire.⁵⁸

Si les néolibéraux récupèrent la critique burkénne de la Révolution, c'est parce qu'il retrouve chez leurs contemporains le même espoir d'une refonte radicale de la société par l'abolition de toutes les traditions et institutions qui ne trouvent grâce à leurs yeux. Polanyi écrit en 1946 que :

Les penseurs comme H. G. Wells et John Dewey, et toute la génération dont ils reflètent l'esprit [...] sont tous convaincus que nos plus grands ennuis proviennent du fait que nous ne nous sommes pas encore libérés de toutes nos croyances traditionnelles, et ils continuent de placer leurs espoirs en une application plus poussée de la méthode du scepticisme et de l'empirisme radical⁵⁹.

Critiquant constamment le principe et le bien-fondé de toute institution, le libéralisme rationaliste n'a fait que scier la branche sur laquelle il était assis : le premier mouvement révolutionnaire d'une émancipation de toute autorité dogmatique s'est radicalisé en une dénonciation de toute croyance comme étant « irrationnelle ». Pour décrire cette contradiction

⁵⁷ *Ibid.* p. 7.

⁵⁸ *Ibid.* pp. 10-11 (nous traduisons).

⁵⁹ M. Polanyi, *Science, Faith, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, pp. 75-76.

interne du scepticisme radical et anti-traditionnel hérité de la Révolution, Polanyi invente l'expression d'« inversion morale »⁶⁰. Face au danger d'une annihilation totale des fondements moraux de notre raison, Polanyi renoue lui aussi avec la Burke contre une pensée de la liberté conçue comme exclusivement négative. Toute liberté, affirme-t-il, dépend pour son exercice de l'existence d'institutions et d'un ensemble de croyances morales partagées. Le rêve révolutionnaire d'une amélioration sans fin de l'espèce humaine et de la société doit être constamment tempéré en pratique par un attachement, certes irrationnel, à un cadre commun traditionnel qui assure la continuité du partenariat burkéen entre les générations présentes, passées et à venir⁶¹.

Face aux errances du libéralisme, illustrées par les tendances progressistes ou socialistes du nouveau libéralisme qu'incarnent des figures aussi diverses que Dewey et Keynes, les néolibéraux opèrent un redécoupage de la tradition libérale. Un des concepts qui permet de construire cette dichotomie entre un bon libéralisme et un libéralisme dévoyé est celui de tradition. En effet celui-ci permet de souligner l'importance de la continuité sociale nécessaire à la coordination sociale contre les tentations constructivistes. Après avoir critiqué la Révolution française comme un événement introduisant une perversion du libéralisme, les néolibéraux puisent donc dans les critiques de celles-ci des arguments et des concepts leur permettant de prendre une autre voie théorique. Le concept de tradition, repris à Burke, leur permet de construire une théorie des institutions et de l'évolution des règles sociales qui place au cœur de son anthropologie une limitation de la puissance rationnelle à transformer le monde. Néanmoins les néolibéraux ne se contentent pas d'une simple répétition des arguments de Burke, mais proposent à la fois une compréhension nouvelle du concept de tradition et de ses usages possibles, notamment juridiques. La récupération du thème de la tradition se révèle ainsi une des charpentes de leur projet de reconstruction théorique du libéralisme, ce qui justifie pour nous le « néo » de néolibéralisme.

III- Les usages néolibéraux du concept de tradition, entre compréhension fonctionnelle et usage substantiel.

Cette reprise néolibérale du concept de tradition est loin d'être univoque et opère au moins à trois niveaux distincts. À un niveau épistémologique, en premier lieu, la tradition est considérée comme nécessaire à la coordination sociale, enrichissant ainsi l'anthropologie sociale libérale. A un niveau juridique en second lieu, elle apparaît comme un mode possible d'interprétation du droit contribuant à une philosophie positive du gouvernement. Enfin, elle encadre l'existence concrète de la communauté politique par la transmission de valeurs communes. Ces trois conceptions possèdent à la fois une visée descriptive, relativement aux conditions d'une coordination sociale effective, mais aussi une visée normative, relativement à ce que devraient être le droit et les valeurs partagées d'une société politique.

⁶⁰ Cf. M. Polanyi, « Sur l'inversion morale », *Revue du MAUSS*, vol. 51, n. 1, 2018, pp. 227-251.

⁶¹ M. Polanyi, « The Republic of Science: Its Political and Economic Theory », *Minerva*, vol. 1, 1962, p. 70.

De ce fait, la notion de tradition recouvre plusieurs conceptions différentes, ce qui explique que les termes de règles, normes ou conventions ne soient pas explicitement distingués. En effet, les néolibéraux décrivent les traditions d'abord comme des règles implicites et générales, structurant une compréhension commune du monde, puis comme des conventions connues mais non coercitives permettant la coordination et, enfin, comme des règles juridiques coercitives mais légitimées par leur pédrigée historique. Néanmoins, ce ne sont pas ces indistinctions conceptuelles qui sont problématiques mais la contradiction entre la conception évolutionniste de la tradition comme sédimentation de règles et pratiques communes, et celle, normative, de la tradition comme un ensemble de prescriptions et de valeurs substantielles indispensables à tout ordre libéral.

La tradition comme cadre de coordination épistémique

La fonction épistémologique des traditions est explicite chez Hayek, chez qui la question de la coordination sociale acquiert un rôle extrêmement important à partir de 1937 et de son article "Economics and Knowledge". Dans son article de 1945 "The Use of Knowledge in Society", Hayek développe l'idée du prix concurrentiel comme pourvoyeur d'information permettant de répondre à la "division de la connaissance" qui caractérise la société moderne. De manière schématique, les traditions jouent pour la société un rôle analogue à celui des prix sur le marché pour les agents économiques : elles véhiculent de l'information aux individus pour coordonner leurs attentes et comportements⁶². Ce rôle épistémologique des traditions est ainsi exprimé clairement dès 1946 :

Il est un aspect du fonctionnement d'une société individualiste qui a tout autant d'importance. Ce sont les traditions et les conventions qui évoluent dans le cadre d'une société libre et qui, sans être imposées, établissent des règles souples mais communément observées qui rendent le comportement des autres personnes hautement prévisible⁶³.

Les traditions, c'est-à-dire des règles d'action implicites, non nécessairement codifiées et soutenues par un appareil disciplinaire, servent principalement à la production d'anticipations par les individus. Elles transforment un monde caractérisé par l'ignorance, du fait des limitations cognitives des individus, en un univers relativement prévisible. Elles représentent la continuité d'un ensemble intangible de connaissances ou des maximes générales dont nous faisons quotidiennement usage sans même nous en rendre compte, ce qui permet une coopération spontanée entre individus sans que des règles prescriptives soient nécessaires⁶⁴.

⁶² Sur la théorie des prix hayékiennes on pourra se référer à N. Colin-Jaeger et T. Delcey, « When efficient market hypothesis meets Hayek on information : beyond a methodological reading », *Journal of Economic Methodology* (à paraître).

⁶³ F. Hayek, "Individualism True and False", *op.cit.* p. 24 (nous traduisons).

⁶⁴ F. Hayek, *Studies in the Abuse and Decline of Reason*, *op. cit.*, pp. 146-147. Sur la dimension tacite de la connaissance sociale chez Hayek on pourra lire F. Oguz, « Hayek on tacit knowledge », *Journal of institutional economics*, vol. 6, n. 2, 2010, pp. 145-165.

Ces fonctions de prédiction et de coordination tacites de la tradition attirent également l'attention de Karl Popper. Dans son article de 1948 « Pour une théorie rationaliste de la tradition », Popper souscrit à l'idée que les traditions sont essentielles pour nous aider à nous orienter : elles dérivent de notre « anxiété » et « terreur » devant la nouveauté de notre environnement et satisfont notre désir rationnel de régularité⁶⁵. Les traditions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, obligatoires ou non, fournissent ainsi un ordre préalable à partir duquel nous pouvons opérer. Elles constituent un tissu social indispensable à tout projet individuel, à l'entreprise scientifique, ou à la réforme de la société : le rationaliste aveugle ou l'ingénieur utopiste, voulant en faire table rase, se fourvoient entièrement « car si ce rationaliste efface l'ancienne société ainsi que la tradition, il efface nécessairement sa propre personne, toutes ses idées et tous ses plans d'avenir »⁶⁶. Non seulement, la tradition nous fournit les cadres épistémiques indispensables pour agir, mais elle représente le seul socle à partir duquel un mode de réforme véritablement scientifique peut s'exercer.

Hayek dans *La Constitution de la liberté* en 1960 développe très largement cette conception et l'applique au développement historique de l'économie de marché⁶⁷. Le chapitre 4, intitulé « Liberté, raison et tradition », revient sur l'idée que la principale différence entre le libéralisme rationaliste français et le libéralisme anglais repose dans le traitement de la tradition :

La plus grande différence entre les deux écoles, néanmoins, est dans leurs idées respectives sur le rôle des traditions, et sur la valeur de tous les autres facteurs de croissance inconsciente qui sont à l'œuvre au long des âges⁶⁸.

Le concept de tradition est donc employé non seulement de façon négative pour critiquer les excès de la Révolution Française, mais surtout positivement, comme critère fécond d'un libéralisme renouvelé. Hayek met au jour et retourne dans ce passage un paradoxe apparent : comment réconcilier la tradition et le libéralisme si la tradition est un ensemble de règles venant du passé qui contraignent et limitent les comportements individuels ? Comment le libéralisme qui est une idéologie de libération des individus peut-il s'appuyer sur des traditions qui sont le fruit du monde que l'on cherche à quitter ou à transformer ? Les fonctions épistémologiques de la tradition viennent résoudre ce paradoxe : c'est parce que les

⁶⁵ K. Popper, *Conjectures et réfutations*, M.-I. et M. Delaunay trad., Paris, Payot, 1979, p. 198.

⁶⁶ Ibid., p. 200

⁶⁷ F. Hayek, *La constitution de la liberté*, trad. R. Audouin, Paris, Institut Coppet, 2019. Par la suite Hayek va systématiser sa conception des traditions comme des règles dirigeant l'action des individus, notamment dans F. Hayek, *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, C. Piton trad., Paris, Belles Lettres, 2009, F. Hayek, *Nouveaux essais de philosophie, de science politique, d'économie et d'histoire des idées*, trad. C. Piton, Paris, Belles Lettres, 2008 mais aussi F. Hayek, *Droit, législation et liberté*, R. Audouin trad., Paris, Puf, 2013. Ce livre n'est pas uniquement à considérer comme un ouvrage individuel mais aussi comme une élaboration collective, systématisant les remarques que l'on retrouvait auparavant dans des textes éparpillés, comme l'indiquent les remerciements de la *Constitution de la liberté* dans sa version anglaise, ceux-ci n'ayant pas été retranscrits dans l'édition française et qui expriment en un sens que le livre est le fruit d'une élaboration collective au sein de la Société du Mont-Pèlerin. Voir F. A. Hayek, *Constitution of Liberty*, Chicago, Chicago University Press, 1960, pp. 415-416.

⁶⁸ F. Hayek, *La Constitution de la liberté*, *op.cit.* p. 88.

comportements humains sont informés et encadrés par des traditions qu'ils sont rendus possibles et compréhensibles. Sans elles, il n'est pas possible pour un individu ni de concevoir ni d'arriver à ses fins ; leur respect, loin d'inhiber la liberté, constitue ainsi un facteur indispensable de liberté :

C'est cette soumission à des règles et conventions non fabriquées à dessein, dont le sens et l'importance nous sont largement incompréhensibles, c'est cette révérence pour le traditionnel, que le type d'esprit rationaliste trouve si antipathiques, alors qu'elles sont indispensables au fonctionnement d'une société libre⁶⁹.

Pour les néolibéraux, le bon fonctionnement de la société et de l'économie de marché dépend d'un nombre d'institutions - définies comme des règles de conduite, ou bien issues de l'accord entre les individus, ou bien rendues meilleures scientifiquement – dont la tradition fait partie. De façon primordiale la tradition joue ici deux rôles fondateurs. D'une part elle explique la coordination sociale en général, et donc répond à la question centrale de la philosophie politique qui est celle de la constitution d'une société. D'autre part elle possède un rôle économique, en ce qu'elle permet de produire l'arrière-plan cognitif pour le fonctionnement effectif du marché et notamment de règles de conduite reconnaissables par tous les agents. Le marché ne peut montrer son génie, qui consiste à faire échanger des individus porteurs d'intérêts très divers, que si ceux-ci obéissent à certaines règles communes de coordination.

La tradition comme règle juridique évolutive

Cette conception positive de la tradition comme nécessaire à l'existence et au fonctionnement de la société produit des effets théoriques importants. Comme l'a bien remarqué Foucault⁷⁰ pour l'ordolibéralisme, ce qui caractérise le néolibéralisme est son interventionnisme juridique, par opposition à l'interventionnisme économique touchant au système des prix. L'insistance portée sur le concept de tradition et sur l'évolution graduelle des sociétés a pour conséquence de favoriser chez certains néolibéraux une certaine conception du droit caractérisée par la règle du précédent, par la coutume : la *common law*. Certains néolibéraux n'auront donc cessé d'opposer au modèle français d'une coupure juridique entre l'Ancien Régime et une société révolutionnaire d'autres modèles caractérisés par la stabilité du régime juridique et le progrès graduel. Le recodage néolibéral du concept de tradition produit ainsi une théorie positive de l'organisation sociale par les règles qui se matérialise dans une théorie du droit. En effet la valorisation de la *common law*, composée de règles issues de la coutume,

⁶⁹ *Ibid.* p. 91. On trouvait déjà chez Hayek des positions similaires auparavant, F.Hayek, "Individualism True and False, *op.cit.* p. 24: "La coercition ne peut probablement être gardée à un minimum que dans une société où les conventions et traditions ont rendu le comportement des individus prévisible dans une très large mesure" (nous traduisons).

⁷⁰ M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris, Le Seuil, 2004.

est une des transcriptions juridiques de la théorie néolibérale⁷¹, à savoir que les règles juridiques nécessaires pour le fonctionnement du marché se trouvent elles-mêmes être le fruit d'un ordre spontané, c'est-à-dire d'une sélection historique et anonyme par essais et erreurs.

Même un ordolibéral comme Röpke favorise la continuité des règles contre les ruptures positivistes : les modèles anglais et suisses, sans “nouvelle ère” ou “nouveau calendrier”, permettent une “croissance naturelle” des règles et des institutions. La *Magna Carta*, le *Bill of Rights*, les constitutions suisses de 1848 et 1874, la Fédération néerlandaise de 1579, sont autant d'évènements qui participent d'un respect de la tradition permettant ainsi le progrès harmonieux de la société humaine⁷². Ces différents pays sont marqués par une tradition évolutionniste, la coutume du droit ayant plus d'autorité qu'une raison juridique positive et désincarnée qui invoque de brutaux changements.

Le premier à développer explicitement la théorie de la *common law* est Walter Lippmann. La *common law* est présentée comme le mode de gouvernement adéquat à la société libérale dans *La Cité Libre*⁷³ car elle y remplit deux fonctions. D'une part, la *common law* incarne la continuité historique et la légitimité sociale de la *rule of law* : l'obligation de gouverner par les lois et non par volonté personnelle. Un déplacement radical s'opère donc dans l'histoire des sociétés occidentales : l'ordre juridique organise à la fois le politique, mais également les relations économiques. Il borne les attributions et propriétés de chacun et fournit un mécanisme d'arbitrage. D'autre part la force de la *common law*, contre d'autres modèles juridiques positifs, est d'être issue d'une tradition, c'est-à-dire qu'elle peut être considérée comme extérieure à la volonté du souverain. En effet la *common law* est un système juridique fondé sur le précédent et la coutume auxquels doivent se référer les juges (droit jurisprudentiel). Défendre une telle théorie ne revient pas à abandonner la fonction politique gouvernement et céder à l'anomie, mais à défendre un mode de « contrôle social libéral », et donc une nouvelle forme de gouvernementalité :

C'est le contrôle social exercé non pas par une autorité supérieure qui donne des ordres, mais par une *common law* qui définit les droits et les devoirs réciproques des personnes et les invite à faire appliquer la loi en soumettant leur cas à un tribunal. Je prétends que cette méthode de contrôle social est la seule qui convienne à un peuple démocratique⁷⁴.

⁷¹On pourrait noter néanmoins que cela ne vaut pas pour l'ordolibéralisme et sa tradition davantage marquée par le positivisme juridique. Néanmoins il faut noter que la théorie du droit fondée sur la *common law* traverse tout aussi durablement l'histoire du néolibéralisme, de Lippmann à, pour prendre des participants plus tardifs de la Société du Mont-Pèlerin, Posner et l'analyse économique du droit. Voir R. Posner, *Economic Analysis of Law*, Boston, Little, Brown and Company, 1973, ou est développée la thèse de l'efficacité de la *common law*. Pour une défense du fait qu'il y a bien une reconnaissance de l'évolutionnisme des règles de droit même chez les ordolibéraux on peut se référer à V. Vanberg, « The Freiburg School : Walter Eucken and ordoliberalism », *Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik* 04/11, 2004, disponible : <https://www.econstor.eu/handle/10419/4343> (consulté le 17 février 2020).

⁷²W. Röpke, *op.cit.* p. 54.

⁷³ Les remerciements du livre sont d'ailleurs en partie adressés à Roscoe Pound pour son livre sur l'esprit de la *common law*

⁷⁴W. Lippmann, *La cité libre*, *op. cit.* p. 319. Traduction modifiée, nous avons conservé l'expression de « common law » plutôt que la traduction inexacte en français de « loi commune ».

Lippmann insiste très largement sur le fait que le gouvernement, y compris en démocratie, ne doit pas être exercé par le peuple légitimé par une souveraineté nationale. Le gouvernement doit être celui de la loi, et les représentants ne doivent veiller qu'au bon fonctionnement de la loi et l'amender si cela est nécessaire⁷⁵. La *common law*, à savoir le champ juridique, prend la place du gouvernement politique conçu avant tout comme une instance de planification et de contrôle social illibéral. Un vrai libéral est « en faveur de l'extension de la *common law* et opposé à l'extension de l'autorité gouvernementale »⁷⁶.

On retrouve chez Lippmann l'idée d'une coévolution sociale des lois et de la rationalité individuelle⁷⁷ où la loi peut donc être ressaisie comme le récipiendaire de la lente sédimentation des pratiques sociales et culturelles. Pour Lippmann, les lois sont devenues générales et justes au fur et à mesure que les communautés s'élargissaient, et que la division du travail et la différenciation individuelle s'approfondissaient. Aucun de ces éléments ne pourrait fonctionner seul, car :

la division du travail, la démocratie et la méthode de la *common law* sont organiquement liées, qu'elles doivent subsister ou disparaître ensemble, parce qu'elles sont des aspects différents d'un même genre de vie⁷⁸.

Si la loi est elle-même critiquable et qu'on peut l'amender lorsqu'elle entre en crise, ce que Lippmann exprimait dès le *Public fantôme* en 1925, elle préexiste pourtant à l'individu et informe sa rationalité. Dès lors il est impossible pour chaque individu de se situer en dehors de son environnement pour le transformer, il doit le modifier par amendements successifs s'il veut préserver l'équilibre social fondé sur les anticipations des individus. Dans le monde de la Grande Société, la *common law* est donc consubstantielle à la division du travail et au *self-government* qu'est la démocratie. Dans un monde caractérisé par une masse d'information importante et une complexité rendant la planification impossible, du fait d'une division du travail accrue, le respect de la *common law*, comme processus immanent à la société des individus, est une façon de réaliser l'idéal libéral du gouvernement de soi par soi.

Ce développement n'est pas propre à Lippmann mais est perpétué dans *La constitution de la Liberté* en 1960⁷⁹. Hayek écrit d'ailleurs à Lippmann que ce livre signe la

⁷⁵*Ibid.* p. 320.

⁷⁶*Ibid.* p. 374. Traduction modifiée pour conserver « common law ».

⁷⁷ *Ibid.* p. 381 : « Un idéal de lois égales et certaines serait à peine concevable dans une époque de petites collectivités autarciques, et il y aurait certainement été irréalisable. Cet idéal s'est enraciné peu à peu dans les esprits des hommes au fur et à mesure qu'ils ont éprouvé le besoin de voir leurs nécessités véritables exprimées sous forme de principes rationnels. »

⁷⁸ *Ibid.* p. 432. Traduction modifiée pour conserver « common law » également.

⁷⁹ Ce point est bien évidemment commun dans la littérature secondaire sur Hayek. Voir P. Boettke, *op.cit.* p. 287 : « La loi elle-même est le produit d'un processus évolutionnaire, et elle doit être distinguée de la règle discrétionnaire produite par une autorité centrale, fut-elle celle d'un roi, d'une reine, de sénateurs ou de députés. » (Nous traduisons). Voir également Caldwell, *op.cit.* pp. 288-319 pour le développement de la thèse de l'évolution des règles et de l'ordre spontané chez Hayek.

fin d'un processus de réflexion qu'il avait amorcé à la lecture de *La Cité libre*⁸⁰. Si Hayek entend dans le livre faire une théorie de la *rule of law*, la *common law* comme règle juridique marie un ancrage juridique traditionnel et jurisprudentiel avec une efficacité et légitimité sociale :

Il est incontestablement vrai que la justification de toute règle de droit doit résider dans son utilité – même si celle-ci n'est pas démontrable par un raisonnement, et s'est simplement révélée, dans la pratique, supérieure à toute autre.⁸¹

Si l'utilité d'une règle juridique n'est pas démontrable rationnellement c'est parce que cette utilité ne peut être éprouvée que par la pratique passée, c'est-à-dire le résultat qu'elle produit ou, pour reprendre le vocabulaire hayékien, l'ordre auquel elle participe. Là encore, le primat de la pratique se substitue à une rationalité désincarnée. Hayek insiste sur la nécessité pour la loi d'être inscrite dans la "tradition morale de la communauté" sur laquelle elle légifère, qui constitue le fondement normatif de l'autorité de toute règle :

L'Etat de droit ne sera effectif que si le législateur se sent tenu par lui. En démocratie, cela veut dire qu'il ne prévaudra que tout autant qu'il sera intégré dans la tradition morale de la communauté, qu'il représentera un idéal commun partagé et accepté sans réserve par la grande majorité.⁸²

Cela n'est donc pas un hasard lorsque Hayek reprend des cas appartenant à l'histoire de la *common law* anglaise⁸³ pour illustrer les « origines de la *rule of law* »⁸⁴. Le fondement normatif des règles se trouve ainsi non pas dans la constitution de l'Etat mais, plus profondément, dans la tradition morale de la communauté, qui est issue d'une lente évolution permettant la coordination efficiente des actions.

Les néolibéraux mettent donc en cohérence leur lecture de l'histoire, faisant le diagnostic de la faillite du libéralisme, et une théorie du gouvernement fondée sur la « *rule of law* », prenant la forme d'une règle traditionnelle, évoluant graduellement au cours du processus historique, illustrée par la *common law*. Le concept de tradition, que les néolibéraux tirent en partie de leur usage de Burke, renvoyant aux règles de coordination issues de passé, devient donc un concept central de ce libéralisme renouvelé, en produisant l'instrument d'une nouvelle rationalité gouvernementale par une théorie du droit.

⁸⁰ Lettre de Hayek à Lippmann le 18 décembre 1959, *Archives Lippmann*, dossier 1011 : « Ce livre est le résultat final d'une réflexion qui peut être dite avoir été amorcée à la lecture de *La cité libre*, il y a vingt-ans. » (Nous traduisons).

⁸¹ *Ibid.* p. 209.

⁸² *Ibid.* p.286.

⁸³ *Ibid.* p. 224sq.

⁸⁴ *Ibid.* p. p. 213. Traduction modifiée pour conserver 'rule of law' plutôt que « Etat de droit ».

La tradition comme substrat culturel : des valeurs substantielles

Mais les néolibéraux n'en demeurent pas à une lecture fonctionnelle de la tradition. Michael Polanyi, et avec lui Röpke, Rüstow, et dans une certaine mesure Hayek, entrevoient un rôle clef dans la théorie néolibérale pour les valeurs morales que les traditions insufflent aux membres d'une même communauté politique. En plus de faciliter la coordination entre les agents économiques, ce fonds commun constitue *in fine* le lieu même où la signification morale de l'ordre social et économique repose. Le libéralisme, bien plus qu'une méthode, représente alors une tradition en lui-même, porteur de certaines valeurs que tout individu doit adopter et respecter.

Pour se convaincre de l'importance de valeurs communes pour refonder la tradition libérale, il suffit de lire la Déclaration écrite par Lionel Robbins lors de la première réunion de la Société du Mont-Pèlerin, qui énonce que « les valeurs centrales de notre civilisation sont en danger »⁸⁵. Le huitième point de cette déclaration ajoute ainsi que « toute société libre présuppose un code moral largement accepté. Les principes de ce code moral gouvernent aussi bien l'action collective que l'action privée »⁸⁶. Les néolibéraux emploient ainsi le concept de tradition aussi bien pour appuyer le fonctionnement pratique de l'ordre social et de l'économie de marché que pour donner un contenu substantiel au code moral qui caractérise, selon eux, une société libérale. Dans ce double emploi repose une ambiguïté constitutive de la pensée néolibérale que l'on peut résumer ainsi : dans quelle mesure le contenu des valeurs et traditions libérales importe-t-il pour le bon fonctionnement de l'ordre social ? Comment interpréter la défense néolibérale des valeurs de la civilisation occidentale contre les attaques rationalistes ou culturaliste dont elle serait l'objet ? Ces valeurs, qui structurent la société selon eux, doivent-elles être défendues pour elles-mêmes, comme des fruits accomplis de l'histoire⁸⁷ ?

Une valeur substantielle : le marché

La première des traditions que les néolibéraux défendent ainsi comme une valeur positive pour la civilisation est l'économie de marché elle-même, qui est défendue comme un vecteur de modernité⁸⁸ et comme une des forces impersonnelles qui constitue une société complexe caractérisée par la différenciation. En effet le marché possède la grande vertu d'organiser et de discipliner les comportements individuels sans faire appel à une autorité individuelle. En ce sens le marché est un élément central du processus de civilisation menant à la liberté des individus puisqu'il détruit le pouvoir que possèdent des individus particuliers en proposant des choix aux individus et en contraignant les individus à être rationnels⁸⁹. Cet ordre spontané est un cas typique de ce que Hayek défend comme constitutif de la culture, caractérisée par des normes, du langage, ou des conventions qui sont plus importantes que ce

⁸⁵ Déclaration de la Société du Mont-Pèlerin reproduite, dans ses deux versions, par O. Innset, *op.cit.* p. 241. Nous traduisons la citation. La référence à la civilisation est constante chez les néolibéraux, voir par exemple F. Hayek, *La constitution de la liberté*, *op.cit.* dont le premier chapitre ne cesse de rappeler l'importance de la civilisation libérale pour expliquer les progrès de l'Occident.

⁸⁶ O. Innset, *op.cit.* p. 237. Nous traduisons.

⁸⁷ Nous reprenons cette idée de C. de Salle, « Fin de l'histoire et légitimité du droit dans l'œuvre de F. A. Von Hayek. *Revue française de science politique*, 2003, vol. 53(1), pp. 127-166.

⁸⁸ On trouve cette thèse défendue longuement dans la thèse d'O. Innset, *op.cit.*

⁸⁹ E. Dekker, *op.cit.* pp 138-139.

qu'aucun individu ne peut produire lui-même⁹⁰. Ainsi dans l'ensemble des traditions qu'il s'agit de conserver les néolibéraux vont-ils défendre le marché comme un « processus civilisateur »⁹¹, puisque celui-ci produit deux choses fondamentales. D'une part il permet de faire se rencontrer des individus qui n'ont a priori rien en commun, d'autre part il garantit la liberté de chacun en soustrayant les individus à une autorité discrétionnaire. La civilisation progresse donc sous le règne de l'impersonnalité, ce qui constitue une des intuitions fondamentales de la sociologie néolibérale⁹². Cette découverte historique du marché, datant du XVIIIème siècle, est un résultat de l'évolution qui devient chez les néolibéraux un critère pour juger de la pertinence de la tradition.

Même ceux qui, comme Röpke et Rüstow, insistent sur les effets de désintégration sociale et morale de l'économie de marché qui isole les individus et corrode leurs attaches communautaires défendent l'idée du marché comme processus de civilisation à réaliser. Pour eux, les traditions morales et religieuses sont à même d'apporter un contrepois au matérialisme croissant de la société qui, s'il n'est pas contrebalancé par un lien social et spirituel puissant, conduira les masses à la « prolétarianisation », la « massification », ou au « nihilisme », préludes au communisme⁹³. Bref le marché doit être encadré et structuré pour exprimer son plein potentiel. Surtout, ce n'est pas de lui que découle le sens de l'activité économique, celui-ci est avant tout le produit de valeurs sociales qui tissent entre les agents des liens moraux qui résistent à l'impersonnalité des échanges économiques.

Les néolibéraux insistent donc sur le caractère central des valeurs pour le succès d'une économie de marché, des valeurs sans lesquelles le sens général de l'activité économique serait largement écorné. De manière paradigmatique, Polanyi annonce ainsi que le libéralisme bien loin de répondre d'une éthique de la société ouverte, représente au contraire une société réglée par l'autorité de certaines traditions dont l'autorité doit être acceptée sans condition (*uncritically*). Si pour Popper par exemple, les seuls principes positifs du libéralisme, en plus du marché, doivent être la tolérance et la libre discussion, pour Polanyi, une société libérale est immanquablement dévouée à la poursuite de certains idéaux comme la vérité, la beauté, la justice, la divinité, etc. Si pour l'un l'universalité de la critique doit être la valeur première d'une société libérale, pour l'autre, une société libérale doit s'assurer de la continuité de ses croyances par l'éducation de ses nouveaux membres. Une société libre, écrit Polanyi, « n'est pas une Société ouverte, mais une société pleinement engagée dans un certain ensemble de croyances »⁹⁴.

S'interroger sur la reprise néolibérale du concept de tradition fait alors apparaître une contradiction interne entre une lecture fonctionnelle, juridique et universaliste qui ne confère pas de priorité morale à la substance de ces traditions, et une lecture davantage particulariste où l'ordre social libéral ne saurait exister sans un attachement profond à certaines valeurs et traditions qui forment le cadre de nos jugements moraux et de notre culture qu'il s'agit de conserver.

⁹⁰ *Ibid.* pp. 122-123.

⁹¹ *Ibid.* p. 119.

⁹² Ce thème est largement repris dans la sociologie d'Alfred Schütz, présent à la fondation de la Société du Mont-Pèlerin et proche des néolibéraux autrichiens.

⁹³ Pour Röpke, voir J. Solchany, *op. cit.*, p. 476sq.

⁹⁴ M. Polanyi, *La logique de la Liberté*, *op.cit.* p. 26

Le cas du christianisme comme valeur substantielle

Comme on l'a vu, Hayek lui-même n'était pas pleinement convaincu qu'une économie libre puisse s'épanouir sans un attachement aux traditions. Si, comme il l'annonçait aux néolibéraux réunis au Mont-Pèlerin en 1947 : « Le vieux libéral qui adhère à une croyance traditionnelle *simplement* par tradition ne nous sera pas d'une grande utilité, quelque admirable que soient ses opinions »⁹⁵ la tradition joue un rôle central dans son libéralisme. En effet dans la même conférence d'ouverture à la première réunion de la Société du Mont-Pèlerin, Hayek avertit ses compagnons de route qu'une des tâches premières d'un néolibéralisme fondée sur « l'humilité intellectuelle » est de renouer avec les forces religieuses du Christianisme avec lequel il partage un antimatérialisme et une conception sceptique de la rationalité humaine :

Je suis convaincu qu'on ne peut espérer de renaissance des forces libérales si cette fracture entre les convictions véritablement libérales et les convictions religieuses n'est pas réduite. Il y a beaucoup de signes en Europe qui montrent qu'une telle réconciliation est plus proche aujourd'hui qu'elle n'a été depuis longtemps, et que bien des peuples y voient le seul espoir de préserver les idéaux de la civilisation occidentale⁹⁶.

Il est donc indéniable qu'au-delà d'une lecture libérale du concept de tradition, c'est bien la substance même de la tradition libérale que les néolibéraux tentent de ramener hors de la sphère d'influence du rationalisme porté par les révolutionnaires français et leurs épigones. Dans une interview donnée à la fin de sa vie Hayek admet ainsi que bien que n'étant pas lui-même chrétien sa position consistant dans le fait de devoir accepter des principes moraux de façon acritique était une forme de croyance religieuse⁹⁷. Il ajoute de plus qu'il n'a jamais critiqué la religion puisque celle-ci permettait de conserver des traditions nécessaires au bon fonctionnement de la société. Quand on demande ce qui vient justifier cette croyance dans l'établissement de bonnes traditions, Hayek lui-même met en avant le parallèle avec la foi religieuse pour expliquer son positionnement. Par définition la morale se trouve hors de portée de la raison puisque « comme toutes les autres valeurs, notre morale n'est pas un produit, mais un préalable de la raison »⁹⁸. Le contenu de la tradition n'est pas indifférent aux néolibéraux : les traditions établies et les codes moraux en place sont souhaitables dans la mesure où ils s'accordent avec l'économie de marché et l'éthique individualiste qu'elle suppose. Le christianisme est valorisé en tant qu'il partage un nombre de qualités épistémiques comptables avec le marché, comme un scepticisme à contrôler l'ordre social et la nécessité de s'en remettre à des dogmes produits par l'histoire. En revanche dans les cas de contradictions entre la tradition et le marché, par exemple dans le cas de l'interdit de l'usure

⁹⁵ F. A. Hayek, « Allocation d'ouverture d'un colloque au Mont-Pèlerin », in Id., *Essais de philosophie, de science politique et d'économie*, C. Piton trad., Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 235

⁹⁶ Ibid., p. 240 (traduction légèrement modifiée)

⁹⁷ F. Hayek, « Interviews with Hayek », 1979. Disponible sur http://mises.org/books/hayek_oral_history.pdf.

⁹⁸ F. Hayek, *La constitution de la liberté*, op.cit. pp. 91-92.

dans la doctrine catholique, il est fort probable que les néolibéraux privilégieraient le marché. C'est ainsi le marché qui doit fonctionner comme critère de sélection des bonnes traditions.

Polanyi souligne lui aussi, dans les écrits de la même période, l'affinité entre le sentiment religieux diffus qui perdurait dans le monde anglo-saxon, un attachement aux traditions institutionnelles et aux valeurs morales, et l'emprise limitée du rationalisme français et donc du totalitarisme⁹⁹. Hayek, Polanyi, et Eucken expriment ainsi qu'un programme libéral ne dispose d'aucune chance si le fossé entre libéraux et Chrétiens ne pouvait être comblé. Dans les deux cas, néolibéralisme et religion chrétienne, les principes qui commandent notre respect ne peuvent faire l'objet d'une démonstration explicite, puisqu'ils sont premiers : ils demeurent tacites, incarnés, de l'ordre de la foi et doivent être acceptés comme des préconditions à toute action rationnelle. Pour éviter le risque toujours présent d'une anomie sociale, la souveraineté de l'individu sur ses choix économiques doit être liée socialement par une métaphysique commune qui s'incarne, sans que nous puissions l'expliquer, dans la tradition devant laquelle nous devons nous incliner. De manière cruciale, les néolibéraux suggèrent dans leur grande majorité que la stabilité de l'ordre social exige que les traditions qui le traversent ne peuvent être critiquées que de manière interne, en vue de leur amélioration partielle, plutôt que de manière externe, depuis un point de vue épistémologiquement impossible.

Une théorie normative des valeurs : néolibéralisme et conservatisme

Les néolibéraux développent leur théorie sociale, mettant l'accent sur le concept de tradition, en opposition à un rationalisme constructiviste qui prétend surplomber l'évolution et reconstruire l'ordre social et les valeurs. Cela a pour conséquence une conception évolutionnaire de l'évolution culturelle, où les traditions doivent être respectées en ce qu'elles permettent la coordination sociale mais aussi en ce qu'elles produisent un ordre social qui n'est soumis à aucune volonté particulière si ce n'est celle, impersonnelle, de l'histoire collective.

Néanmoins le contenu substantiel des traditions importe aux néolibéraux. Le marché et les valeurs libérales de la propriété privée par exemple sont des produits de l'histoire, et doivent être défendues, au même titre que le christianisme et les hiérarchies sociales en vigueur, comme participant de la culture occidentale qu'il s'agit pour les néolibéraux de préserver. En effet les néolibéraux conduisent un véritable redécoupage théorique, qui redéfinit les frontières du libéralisme¹⁰⁰, permettant d'isoler une bonne tradition libérale non pervertie, d'une mauvaise tradition aux relents nauséabonds. Dans ce travail de redéfinition le libéralisme se trouve rapproché du conservatisme. En effet nous avons défini le conservatisme en introduction, en suivant la définition de Russell Kirk, comme reposant sur six piliers. Sur ces six piliers les néolibéraux partagent la croyance en un ordre transcendant, à savoir l'économie de marché comme ordre dépassant les volontés individuelles, une

⁹⁹ M. Polanyi, *Logique de la liberté*, op. cit., pp. 134-135.

¹⁰⁰ Nous reprenons le concept de "boundary work" à T. Gieryn, 'Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science', *American Sociological Review*, vol. 48, 1983, pp. 785-795.

défense de l'anti-fondationnalisme et sur la nécessité pour l'action d'accepter des principes qu'on ne peut fonder rationnellement, la croyance que certains principes issus de l'histoire sont irrévocables, comme la propriété privée, ou encore la fois dans les traditions pour guider l'action et l'impossibilité de les réformer toutes ensemble. La restructuration du libéralisme en réintroduisant des frontières internes au sein des doctrines libérales redessine ainsi les frontières conceptuelles entre libéralisme et conservatisme¹⁰¹. Les deux théories valorisent les traditions passées, les deux théories favorisent l'émergence de nouveaux usages si et seulement si ceux-ci ne remettent pas en question les anciens de façon radicale. Ce faisant les deux théories essentialisent certains produits indépassables en un ensemble de valeurs substantielles qu'il faut conserver. Loin donc de n'avoir qu'une conception descriptive et fonctionnelle des traditions, les néolibéraux proposent, et c'est ce qui fait l'originalité de leur démarche, une théorie normative des traditions, permettant de trier le bon grain de l'ivraie. Cette théorie repose sur le critère de la conformité au marché, puisque les traditions sont jugées en fonction du caractère compatible ou non avec le marché, comme c'est le cas avec le christianisme, qui partage des similarités épistémiques avec le libéralisme.

Renouant avec le concept de tradition, le néolibéralisme est donc aussi le procès d'une certaine modernité et, avec elle, d'un libéralisme qui s'est émancipé du cadre moral et spirituel qui lui a insufflé ses premières énergies. Dès ses origines, le néolibéralisme exige, de la même manière que toute religion, un acte de foi envers l'ordre traditionnel d'une société, à la fois pour des raisons épistémologiques (révérence devant la complexité épistémique des traditions), juridiques (la supériorité d'une *common law* évolutive), et culturelle (renouer avec les valeurs « occidentales »). Bien que militants d'une économie internationale libre et du cosmopolitisme du doux commerce, les néolibéraux tentent d'équilibrer dans leurs écrits l'individualisme entrepreneurial au fondement de l'économie de marché et l'inscription du marché concurrentiel au sein d'un cadre social et culturel qui en garantit la possibilité et la stabilité. De ce fait le marché lui-même est placé au cœur de la théorie néolibérale non seulement pour sa neutralité en tant qu'allocateur de biens et de service ou en vertu de ses effets civilisationnels mais aussi et surtout parce qu'il est le critère permettant de déterminer quelles sont les bonnes traditions. L'alliance possible entre libéralisme économique et conservatisme social, si typique du néolibéralisme américain, est donc actée dès la naissance du néolibéralisme¹⁰².

Remarques conclusives

¹⁰¹ En cela le fameux texte de Hayek, prononcé à la Société du Mont-Pèlerin en 1957, « Pourquoi je ne suis pas conservateur », reproduit dans *La constitution de la liberté*, *op.cit.* pp. 519-536, ne se distingue du conservatisme qu'au prix d'une déformation de la théorie conservatrice. En effet Hayek défend que la différence entre les libéraux et les conservateurs réside dans la confiance dans les ordres spontanés, produisant de la nouveauté de façon graduelle. Or cela correspond au sixième pilier conservateur défendu par Kirk. La différence selon nous tient bien davantage dans le rôle octroyé au marché dans les deux théories.

¹⁰² Voir J. Solchany, *op.cit.* pp. 467-501 pour la description d'un Röpke à la fois « néoconservateur » et « néolibéral ». S. Audier, *Néolibéralisme(s), une archéologie intellectuelle*, *op.cit.* pp. 389-398 développe également cette jonction, lors des années 1960, entre conservatisme et néolibéralisme.

Les variétés des théories néolibérales partagent un socle commun cohérent. La situation de crise qui caractérise les années 1930 conduit à une refonte profonde de la théorie libérale de la part des premiers néolibéraux. Cet article montre sur quels fondements cette refonte s'est opérée. L'historiographie néolibérale relève ainsi les applications politiques désastreuses de ces conceptions philosophiques aussi bien envers la démocratie, pensée comme souveraineté populaire illimitée, qu'envers la théorie sociale holiste, qui pense reconstruire la société *de novo*. L'idée d'un ordre politique rationnel reconstruit sur des fondations neuves est diamétralement contrastée avec celle d'une continuité d'habitudes et de traditions qui servent de cadre cognitif et conventionnel au développement d'ordres sociaux « spontanés ». En particulier, le fonctionnement effectif du marché est rattaché à la prégnance de règles, de valeurs et de traditions communes issues d'une lente maturation. Cela conduit les néolibéraux à un véritable travail de démarcation des frontières de la théorie libérale, en distinguant un vrai d'un faux individualisme, en assainissant le bon du mauvais libéralisme. Nous avons montré que c'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la récupération de la figure de Burke et de ses arguments.

Si les néolibéraux mettent très largement en cohérence leur critique du constructivisme et leur théorie sociale fondée sur l'évolution lente des traditions ces deux positions entrent en friction, entre d'une part une conception formelle du rapport à la tradition comme moyen de coordination épistémologique et juridique, et d'autre part une conception substantielle qui ne peut être justifiée à l'intérieur de la théorie elle-même.

De ce fait le néolibéralisme, dès ses origines, en reprenant des arguments des critiques conservatrices de la Révolution Française, est amené à en reprendre certains de ses présupposés théoriques. Plus encore dans leur défense de la tradition comme condition nécessaire à l'établissement d'une communauté politique, les néolibéraux réintroduisent une dimension d'évaluation de la tradition qui rompt avec leurs propres principes critiquant le rationalisme constructiviste. Si en effet on peut juger normativement des traditions, en distinguant d'une bonne tradition, libérale, d'une mauvaise tradition, socialiste par exemple, c'est qu'il existe une possibilité d'évaluer les normes fondamentales qui structurent notre rationalité, ce qu'interdisait épistémologiquement la critique des néolibéraux.