



Centre canadien
de gestion

Canadian Centre for
Management Development

CONFÉRENCE JOHN L. MANION 2003

LE MYTHE DES VALEURS COMMUNES AU CANADA

Joseph Heath



Ottawa (Ontario)
Le 15 mai 2003

Canada

CONFÉRENCE JOHN L. MANION 2003

**LE MYTHE DES VALEURS COMMUNES
AU CANADA**

Joseph Heath

Ottawa (Ontario)
Le 15 mai 2003

Pour obtenir des renseignements ou des exemplaires supplémentaires, veuillez communiquer avec le groupe de la Recherche et relations universitaires du Centre canadien de gestion.

Téléphone : (613) 947-3682 / 943-8370
Télécopieur : (613) 992-1736
Courriel : publications@ccmd-ccg.gc.ca

Les opinions exprimées dans cette publication sont celles de l'auteur et ne reflètent pas nécessairement les vues du Centre canadien de gestion.

© Centre canadien de gestion, 2003

Données de catalogage avant publication de la Bibliothèque nationale du Canada

Heath, Joseph, 1967-

Le mythe des valeurs communes au Canada

(La conférence John L. Manion)

Texte en français et en anglais disposé tête-bêche.

Titre de la p. de t. addit. : The myth of shared values in Canada.

Comprend des références bibliographiques.

Publ. aussi sur l'Internet

ISBN 0-662-67467-7

No de cat. SC91-4/2003

1. Valeurs sociales - Canada.
2. Canada - Politique sociale.
3. Canada - Conditions sociales, 1991- .
 - I. Centre canadien de gestion.
 - II. Titre.
 - III. Titre : The myth of shared values in Canada.
 - IV. Coll.

FC95.H42 2003

361.6'1'0971

C2003-980214-4F

INTRODUCTION

Jocelyne Bourgon

Présidente

Centre canadien de gestion

Le Centre canadien de gestion (CCG) organise chaque année les conférences John L. Manion. Ces expériences d'apprentissage rassemblent des leaders de la fonction publique et des personnes du monde de l'enseignement qui s'intéressent aux questions de gestion publique et de gestion comparative contemporaines. Ces conférences ont ainsi été nommées en l'honneur du premier directeur du CCG, M. John L. Manion.

Au cours de mon mandat de présidente du CCG, les conférenciers ont traité d'importantes questions de gestion publique et de politique publique qui affectent les rôles et les responsabilités professionnelles des fonctionnaires. Le CCG a invité des conférenciers issus de différents milieux, professions et idéologies. On les a encouragés à contester les idées reçues, à se tourner résolument vers l'avenir et à élargir les horizons des fonctionnaires fédéraux.

Environ 300 fonctionnaires fédéraux ont assisté à la conférence John L. Manion 2003 donnée par le professeur Joseph Heath, titulaire de la Chaire de recherche du Canada en éthique et en économie politique à l'Université de Montréal. Sa conférence était intitulée *Le mythe des valeurs communes au Canada*.

La question des valeurs communes est un sujet d'une actualité très brûlante et fait actuellement l'objet d'un grand débat au Canada. Le ministère des Affaires étrangères et du Commerce international fait la promotion des valeurs canadiennes partout dans le monde; le rapport Romanow, *Guidé par nos valeurs; l'avenir des soins de santé au Canada*, affirme que le Canada est bâti d'après un ensemble de valeurs fondamentales communes à tous les Canadiens; et de nombreux politiciens laissent entendre qu'il existe un ensemble de valeurs communes parmi les Canadiens. Parmi ces valeurs canadiennes « communes », on retrouve la démocratie, le respect universel des droits de la personne, l'équité, la diversité et la solidarité. Il est de plus en plus fréquent que l'on fasse référence aux valeurs canadiennes ou à un

ensemble de valeurs communes à tous les Canadiens dans les médias et dans les secteurs privé et public.

Mais est-ce nécessairement le cas? Les Canadiens ont-ils vraiment un ensemble de valeurs qui leur sont communes? Telle est la question traitée par le professeur Heath qui a débuté sa conférence en explorant l'histoire et la définition de valeurs en philosophie et en sciences humaines. Partant de ces valeurs, le professeur Heath s'est penché sur la notion de valeurs communes et son utilisation abusive au Canada, ce qui a donné lieu à une pluralité de valeurs ou « pluralisme des valeurs » selon la définition du philosophe John Rawls. Le professeur Heath a soutenu que le fait que tant de valeurs soient en cause faisait en sorte que celles-ci devenaient vagues et manquaient de contenu. Si c'est véritablement le cas, à quoi les décideurs du Canada devraient-ils avoir recours pour formuler les politiques gouvernementales? Le professeur Heath préconise le recours à la neutralité et aux principes, ce qui mènera à la neutralité libérale. Des principes tels que l'efficacité, l'égalité, l'autonomie et la non-violence jouissent de l'appui d'un grand nombre de Canadiens, y compris des défenseurs des valeurs communes. D'après le professeur Heath, la neutralité libérale ne signifie pas que les gestes posés par l'État soient neutres mais bien que les actions du Canada ne devraient pas être fondées sur un ensemble de valeurs qui sont contestées. Les mesures adoptées par le Canada devraient plutôt être dictées par la notion de neutralité et un ensemble de principes qui y sont rattachés.

La thèse avancée par le professeur Heath et sa critique à l'égard de la façon dont les politiques gouvernementales sont établies a suscité bien des débats et des réflexions à savoir si le recours au modèle des « valeurs communes » justifiait une évaluation et une réflexion critique. La création d'un tel débat est l'un des principaux objectifs des conférences John L. Manion. Je suis reconnaissante envers le professeur Heath d'avoir permis le lancement de ce débat.

LE MYTHE DES VALEURS COMMUNES AU CANADA

Présentation de M. Joseph Heath lors de la Conférence John L. Manion 2003 tenue le 15 mai 2003 par le Centre canadien de gestion. M. Heath est titulaire de la Chaire de recherche du Canada en éthique et économie politique, à l'Université de Montréal.

Dans les milieux de la philosophie, un vif débat a présentement cours concernant le statut de ce que nous appelons la « psychologie populaire ». Ce terme renvoie à la théorie psychologique que les gens utilisent, dans les contextes de tous les jours, pour interpréter ce que disent et font les autres. Nous supposons tous, de façon générale, que les gens ont des désirs qu'ils veulent satisfaire, des plans qu'ils échafaudent, des croyances concernant la meilleure façon d'atteindre leurs buts, et ainsi de suite. Dans chacune de ces assertions, il y a une théorie psychologique de base implicite. La raison pour laquelle nous avons besoin d'une telle théorie va de soi. Les facteurs qui entrent dans la détermination du comportement humain sont extrêmement complexes et, pour la majeure partie, dissimulés à la vue. Nous avons donc besoin d'un modèle de la façon dont les gens se comportent en général, et de quelle sorte d'états psychologiques informent ce comportement, pour être capables de prédire leurs actions ou d'y répondre.

Il n'y a rien de mal à cette théorie, en autant qu'elle nous aide à vaquer à nos affaires avec un minimum de tracas. Les problèmes surgissent seulement lorsque nous commençons à prendre les choses trop au sérieux. La raison est que la psychologie populaire, interprétée littéralement, est une fausse théorie. Pour ne prendre qu'un exemple, si nous supposons que les gens ont réellement dans la tête une collection de choses appelées « croyances » – comme les états du cerveau — cela nous mène rapidement à l'incohérence. L'immense majorité des gens, sans aucun doute, croient que, dans la nature, les orignaux ne portent pas d'imperméables. Et pourtant très peu de gens auraient en réalité une telle croyance dans le cerveau avant de lire la phrase qui précède, simplement parce que cette idée ne leur est jamais venue à l'esprit. Donc en quel sens peut-on dire qu'ils l'ont cru ?

Loin de moi l'intention d'entrer dans ces débats. J'en fais mention seulement comme façon d'introduire la suggestion que la psychologie populaire a une théorie sœur qui a suscité beaucoup moins d'attention. Je l'appelle la « sociologie populaire ». Tout comme nous vaquons aux affaires de notre vie avec une théorie plus ou moins implicite sur la façon dont les gens sont constitués dans leurs circuits, nous nous engageons dans des interactions sociales avec une théorie plus ou moins implicite de la façon dont fonctionne la société. Là encore, la raison pour laquelle on a besoin d'une théorie dans ce rayon s'impose assez bien d'elle-même à l'esprit. Il y a quelque chose de tout à fait mystérieux concernant la façon dont les sociétés fonctionnent – la façon dont parfois elles se tiennent, parfois elles tombent en pièces, parfois elles sont stables, parfois elles subissent des changements radicaux, etc. Ainsi nous posons le principe d'un ensemble de facteurs explicatifs : institutions, traditions, valeurs, classes, marchés, intérêts et ainsi de suite, comme cadre de compréhension de cette dynamique. Voilà notre « sociologie populaire ».

Là encore, il n'y a rien de mal à cette théorie lorsqu'elle sert de guide grossier pour interpréter les événements politiques et les changements sociaux. Si, toutefois, nous avons l'intention d'utiliser des éléments spécifiques de celle-ci comme un ensemble d'hypothèses de fond dans l'élaboration d'une politique publique, nous serions bien avisés de nous assurer qu'elle est correcte. Notre compréhension de sens commun de la façon dont la société fonctionne ne devrait bénéficier d'aucune présomption spéciale de vérité, pas plus que notre compréhension de sens commun de la psychologie humaine.

Je mentionne cela parce qu'il y a un élément central de notre sociologie populaire de tous les jours qui, tout récemment, a commencé à exercer une influence considérable sur la pensée dans le domaine de la politique publique. C'est également une idée qui, après un examen d'un moment, se révèle fautive. L'idée, dans son expression simple, est que les sociétés sont tenues ensemble par des valeurs communes. En termes plus techniques, ce que l'on prétend c'est que l'intégration sociale est atteinte au moyen d'un consensus sur les valeurs. Lorsqu'on parle avec peu de rigueur, il n'y a rien de mal à une telle assertion. Et il n'y a pas de raison qui interdise aux politiciens en campagne électorale de

faire appel aux « valeurs communes » qui relient les Canadiens les uns aux autres. Mais nous ne devrions pas laisser cette sorte de discours nous induire faussement à penser que les citoyens du Canada – ou d’aucune autre société démocratique libérale – partagent réellement des valeurs communes. Une telle supposition non seulement va à l’encontre de tout ce que nous savons du caractère pluraliste de notre pays, mais elle est aussi en tension avec certains des principes de base qui régissent nos institutions publiques, dont l’engagement à respecter les droits des personnes n’est pas le moindre.

Dans cette présentation, j’aimerais explorer les origines et les conséquences du mythe des valeurs communes. J’allègue que cette idée, lorsqu’elle est formulée en termes concrets, est sujette à une réfutation empirique écrasante. Lorsqu’elle est formulée de façon plus abstraite, elle devient irréfutable, mais également extrêmement inefficace. La structure institutionnelle de base des sociétés démocratiques libérales a été conçue avec l’intention spécifique d’offrir un cadre au sein duquel les citoyens pourraient s’engager dans une coopération mutuellement *bénéfique malgré des mésententes fondamentales sur des questions de valeurs*. Autrement dit, les principes directeurs de nos institutions politiques sont fournis, non pas par quelque ensemble de valeurs communes, mais plutôt par l’objectif visant à donner un cadre qui sera neutre par rapport aux questions discutables de valeur. J’essaierai de montrer avec quelques exemples que penser la politique publique en termes de neutralité plutôt que de valeurs communes, non seulement suit de plus près la logique actuelle de nos institutions politiques, mais également nous sert de guide plus utile lorsqu’on en vient à démêler les questions concrètes de politiques.

1. Les origines du mythe

J’aimerais commencer en disant quelques mots des origines du mythe des valeurs communes. L’ère moderne, comme nous le savons tous, est caractérisée par un niveau sans précédent de changement politique, économique et social. Avant le 16^e siècle, il y avait une forte tendance chez les penseurs européens à considérer l’ordre social comme quelque chose d’intemporel et d’immuable – non seulement faisant partie du plan divin, mais aussi imposé par la volonté divine. Les penseurs modernes, par

ailleurs (et pour des raisons évidentes), ont été beaucoup plus impressionnés par le degré d'instabilité que pouvait avoir l'ordre social. Sous-jacente à cette instabilité, on trouve la caractéristique des êtres humains qu'Immanuel Kant appelait comme notre « sociabilité insociable ». Nous sommes intensément des animaux sociaux, qui dépendons lourdement d'une coopération les uns avec les autres pour nous procurer même les plus rudimentaires des nécessités de la vie. Et pourtant, étant donné que nous sommes tellement dépendants les uns des autres, nous avons également de remarquables difficultés à nous entendre. Un certain degré de maussaderie semble être endémique à toute forme d'association humaine : la religion engendre des schismatiques et des hérétiques, l'État engendre des sécessionnistes et des dissidents, même les familles produisent des moutons noirs et des divorcés.

Il existe une tradition de longue date en philosophie politique, qui remonte au moins à la *République* de Platon, qui compare la société humaine à une ruche d'abeilles ou une fourmilière. Or, si on peut voir chez les abeilles et les fourmis des systèmes de coopération qui sont comparables en complexité à ceux qu'on trouve chez les humains, on n'a jamais vu des ruches d'abeilles ou des fourmilières se dissoudre dans l'anarchie ou la guerre civile. Il y a quelque chose de mystérieux concernant l'ordre social chez les êtres humains, quelque chose qui rend celui-ci plus un aboutissement et moins une structure innée. D'où la problématique centrale de la théorie sociale : quelle est la « colle » qui fait tenir ensemble les sociétés humaines et qui parfois échoue à le faire ?¹

Bien sûr, il y a toujours eu des penseurs qui étaient prêts à nier qu'une telle colle était nécessaire. À la fin du 19^e siècle particulièrement, l'influence des modes de penser de l'économie avait popularisé l'idée que l'intérêt égoïste débridé, lorsqu'il était réconcilié à travers la main invisible du marché, serait suffisant pour garantir à la fois l'ordre et la prospérité. Le plus remarquable à cet égard était la théorie de « l'ordre spontané » décrit par Herbert Spencer et élaboré par Friedrich von Hayek. Selon cette pensée, étant donné un ensemble de base de droits à la propriété et à la liberté personnelle, on pourrait s'attendre à ce que les gens

¹ Pour discussion générale, voir Jon Elster, *The Cement of Society* (Cambridge : Cambridge University Press, 1989).

établissent leur propre ensemble stable de relations coopératives, sans guide extérieur. Mais le problème de cette théorie, c'est que, en tant qu'explication de l'ordre social, elle esquivait toutes les questions importantes. Étant donné un ensemble de droits, l'ordre peut être possible. Mais comment acquérons-nous ces droits ou, ce qui est plus important, comment persuadons-nous les gens de respecter les droits des autres? L'intérêt personnel seul est manifestement insuffisant, étant donné les incitations individuelles qui existent d'avoir recours à l'usage de la force ou de la fraude. Ainsi la question réapparaît : quelle est la colle qui fait tenir la société en un seul bloc?

La réponse qui a acquis une popularité de plus en plus grande au début du 20^e siècle prend comme point de départ l'observation qu'une des composantes clés de l'état ordonné des interactions sociales est notre volonté de respecter un ensemble de règles de conduite communes, même dans les cas où ces règles imposent un certain désavantage ou préjudice personnel. La question est alors de savoir comment une société peut réussir à motiver les gens à agir d'une façon qui est contraire à leurs intérêts personnels étroits. Si chacun s'assoyait et faisait une analyse coûts-bénéfices avant de décider s'il devait poursuivre une vie de crime, la conséquence serait un effondrement de l'ordre social. Les taux réels d'appréhensions et de punition sont simplement trop faibles pour servir de mécanisme de dissuasion efficace. Ce sur quoi nous nous fions, comme société, c'est simplement la volonté de la vaste majorité de la population de « jouer le jeu » avec les règles, peu importe le fait que chacun puisse dériver un quelconque bénéfice du crime ou de la déviance.

Donc, comment expliquons-nous la dimension volontaire de l'ordre social? La percée théorique essentielle est venue de la suggestion à l'effet que le système des sanctions externes n'avait pas besoin de fournir une dissuasion complète simplement parce que la très grande majorité des individus aura *déjà internalisé ces sanctions par le truchement d'un processus de socialisation*. Pour comprendre l'ordre social, selon ce point de vue, il suffit seulement d'examiner le processus par lequel les enfants sont transformés en adultes. Bien sûr, la socialisation n'est pas qu'une simple question de conditionnement. Contrairement au chien de Pavlov, les dispositions que les enfants acquièrent par la socialisation ont tendance à être extrêmement généralisées et symboliquement

structurées. Ainsi on a conclu que ce que les gens acquièrent à travers la socialisation de la petite enfance n'est pas un ensemble de réponses conditionnées, mais plutôt une *structure de personnalité* qui leur donne une participation dans la préservation et la reproduction d'un certain ordre social. Ils consentent à respecter cet ordre, et même à le défendre à un coût personnel élevé, parce que certains éléments de leur identité personnelle sont rattachés à sa stabilité.

On peut trouver des versions anciennes de cette théorie implicites dans les travaux de Sigmund Freud, chez les psychologues, et d'Émile Durkheim, chez les sociologues. Mais la grande synthèse des deux traditions a été réalisée au début du 20^e siècle par le sociologue américain Talcott Parsons.² Parsons qui commença à utiliser le terme *valeur* pour décrire les éléments de la structure de personnalité qui sont, d'une part, essentiels à l'identité personnelle de l'agent, mais, d'autre part, fonctionnels pour la reproduction des institutions sociales. Du point de vue de Parsons, chaque institution sociale est associée à certains ensembles de valeurs. L'intégration sociale est accomplie lorsque des agents internalisent ces valeurs, puisque c'est ce processus d'internalisation qui leur donne l'incitation à remplir les obligations que l'institution impose sur eux. Ainsi une culture, du point de vue de Parsons, est essentiellement un ensemble de valeurs communes. Ces valeurs communes sont reproduites d'une génération à l'autre en devenant, selon la phrase classique de Parsons, « institutionnalisées dans la société et internalisées dans la personnalité ».

Cette théorie n'est pas sans mérite. En fait, c'est à cause de ses vertus théoriques qu'elle est devenue le paradigme dominant dans les sciences sociales au cours des années 1950 et 60. De plus, toute une génération de théoriciens américains des sciences sociales, qui avaient étudié sous Parsons à Harvard, continuèrent à appliquer ce cadre à l'anthropologie, à la science politique et à la sociologie proprement dite. C'est à travers ces canaux que la théorie de Parsons s'est mérité un degré élevé d'acceptation, au point de devenir la pierre angulaire de notre « sociologie populaire ». C'est pourquoi, ces quelque 40 dernières années, nous avons commencé à rencontrer dans le discours populaire la

¹ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, (New York : McGraw Hill, 1937), aussi Talcott Parsons, *Social Structure and Personality* (New York : Free Press, 1964).

suggestion que les « valeurs » sont la colle qui fait tenir la société en bloc. Bien sûr, il est important de se rappeler que, quels que soient ses mérites spécifiques, l'assertion que les sociétés sont intégrées à travers des valeurs communes est une *théorie* – une théorie qui a été inventée à un moment précis, et à un endroit précis, avec le but d'expliquer un phénomène très précis. Et comme toutes les théories, elle peut finir par s'avérer fausse.

Une des façons dont la théorie des valeurs communes fut appliquée avec le plus de zèle, c'est à l'État-nation. L'attrait premier semblait être qu'elle offrait une explication, non seulement de la façon dont l'intégration politique nationale est réalisée, mais également pourquoi les États et les empires multinationaux ont tendance à être instables, et pourquoi l'intégration politique mondiale reste problématique. Selon la théorie, les institutions politiques nationales enchâssent un ensemble de valeurs particulier qui sont communes à leurs citoyens. C'est précisément parce que les gens s'identifient à la collectivité nationale et aux valeurs qui la sous-tendent qu'il y a peu d'incitation pour l'intégration au-delà de l'État-nation. Le monde est donc divisé en États-nations souverains – ce qui reflète précisément l'absence de valeurs communes à l'échelle mondiale. Ainsi la théorie des valeurs communes explique pourquoi les frontières nationales ont tendance à coïncider avec les groupes culturels, et pourquoi il y a instabilité politique lorsque tel n'est pas le cas.

On peut voir cette théorie jouer un rôle puissant dans la façon dont les Canadiens pensent aux questions d'unité nationale. Par exemple, dans la quête éternelle de l'identité canadienne, il existe une présomption largement répandue que la découverte d'une telle identité dépend de l'identification d'un ensemble quelconque de valeurs appartenant en propre aux Canadiens. La pensée de fond est que, pour justifier notre existence en tant que nation séparée des États-Unis, il est essentiel que nos valeurs soient, d'une façon ou d'une autre, différentes de celles des Américains. L'image ici, à gros traits, représente un monde où différents groupes de personnes ont des valeurs différentes, ce qui fait qu'ils créent leurs propres États-nations de façon à protéger et promouvoir ces valeurs. Les valeurs communes sont ce qui leur donne une cohésion en tant que groupe, mais elles sont également ce qui fournit la justification pour leur souveraineté politique. Nous, en tant que Canadiens, avons besoin de notre

État, est-il alors suggéré, parce que nous avons notre ensemble de valeurs distinct. Si tel n'était pas le cas, nous n'aurions alors aucune raison de maintenir notre indépendance politique et nous pourrions aussi bien nous joindre aux États-Unis.

Il faut noter que cette ligne de raisonnement ne se confine pas aux nationalistes canadiens. Le mythe des valeurs communes domine également presque entièrement le mouvement souverainiste du Québec.³ Chez les souverainistes, la suggestion veut que, parce que les Canadiens en tant que groupe manquent de valeurs communes, ce n'est pas une « vraie » nation et par conséquent elle n'a aucune revendication à l'allégeance de ses membres. Tout récemment l'ancien premier ministre du Québec, Bernard Landry, citait la forte opposition faite à l'attaque américaine contre l'Irak dans sa province comme la preuve que les valeurs des Québécois étaient fondamentalement différentes de celles des autres Canadiens. C'était la preuve, suggérait-il, que nous sommes deux nations différentes, et que nous devrions donc devenir deux États indépendants. Ici Landry répète le même point de vue que des générations de nationalistes canadiens ont colporté : que les nations se définissent par des valeurs communes, que l'État existe pour promouvoir ces valeurs, et que l'absence de valeurs communes crée une barrière à l'intégration sociale. Son désaccord avec les nationalistes canadiens est simplement empirique : il croit que nous avons deux ensembles de valeurs communes, plutôt qu'un seul.

J'aimerais disputer l'hypothèse qui sous-tend les prétentions des deux groupes. Les Canadiens n'ont pas de valeurs communes, et les Québécois non plus. Ni les citoyens d'aucune autre société démocratique libérale. C'est parce que les valeurs communes ne sont ni nécessaires, ni suffisantes pour l'intégration sociale. Non seulement l'idée que nous avons des valeurs communes est-elle un mythe, mais l'idée que nous *avons besoin* de valeurs communes l'est également. Dans ce qui suit, toutefois, je ne vais pas traiter de la question de l'identité nationale. Mon collègue de l'Université de Montréal, Wayne Norman, a déjà donné ce que je considère être une critique décisive du rôle que joue la théorie des

³ Ceci est largement dû à l'influence du sociologue Fernand Dumont. Pour un aperçu d'ensemble du débat auquel il a donné naissance, particulièrement alors que le développement du multiculturalisme a rendu les valeurs communes plus problématiques, voir Geneviève Mathieu, *Qui est Québécois?* (Montréal : VLB Éditeur, 2001).

valeurs communes dans nos débats constitutionnels.⁴ Ici, j'aimerais concentrer mon propos sur la politique publique et sur le rôle que cette théorie a joué dans la structuration de notre réflexion concernant le rôle approprié du gouvernement dans la société.

2. La quête évasive des valeurs

J'aimerais commencer mon argument contre la théorie des valeurs communes avec une petite observation, tirée de la discussion de Norman, qui jette un doute sur la suggestion voulant que des valeurs communes servent de base à l'intégration sociale dans notre pays. Si la théorie était juste, il faudrait dire qu'avant la Révolution tranquille il y avait d'importantes différences de valeurs entre le Québec et le reste du Canada. Même en mettant de côté le rôle de l'Église catholique, il ne serait pas déraisonnable de dire que les valeurs libérales avaient une emprise beaucoup plus tenue dans la culture publique du Québec qu'ailleurs au Canada. Contre cet arrière-plan, la Révolution tranquille était essentiellement un processus de modernisation. Résultat, le Québec et le reste du Canada se ressemblent maintenant beaucoup plus qu'il y a 50 ans. Le théoricien des valeurs communes se voit forcé d'admettre que les valeurs des Québécois et celles des autres Canadiens en sont venues à beaucoup plus se ressembler au cours de cette période.

Et même si la théorie des valeurs communes était juste, on pourrait s'attendre à ce que cette convergence des valeurs aurait accru le niveau d'intégration sociale. La Révolution tranquille s'est étendue sur plusieurs décennies de crise, un bref accès de violence politique intérieure, et une menace sécessionniste crédible et de longue durée à l'ordre politique. Ainsi, de plus en plus, les valeurs communes, loin de promouvoir l'intégration, semblent avoir eu l'effet opposé. Le Canada et le Québec sont loin d'être une exception à cet égard. Les processus de modernisation dans le monde entier ont eu tendance à générer un nationalisme (dans la mesure où certains théoriciens, comme Stéphane Dion, ont suggéré que c'est précisément la convergence dans les valeurs qui génère la menace à l'identité, et qui provoque ainsi la réaction nationaliste, alors que les gens s'efforcent de

⁴ Wayne Norman, « The Ideology of Shared Values : A Myopic Vision of Unity in the Multi-Nation State, » dans Joseph Carens, dir. *Is Quebec Nationalism Just?* (Montreal : McGill-Queen's University Press, 1995).

s'accrocher aux quelques rares choses qui les font encore uniques dans un monde de plus en plus homogène⁵).

Je mentionne cela non pas parce je considère l'exemple décisif, mais simplement pour montrer que la théorie des valeurs communes ne s'impose pas d'évidence. Il y aurait beaucoup de travail à faire pour montrer que ces valeurs font la promotion de l'intégration. Cependant, il est difficile d'évaluer la théorie sans être plus précis concernant les hypothèses qui la sous-tendent. En particulier, nous devons énoncer plus clairement ce qu'est une valeur.

Les philosophes politiques utilisent le terme « valeur » pour renvoyer à une « conception du bien ». Une valeur spécifique non pas ce que nous désirons, mais plutôt ce que nous *devrions* désirer. Autrement dit, elle énonce ce que nous croyons être bon. Ainsi, une valeur sert de norme que nous utilisons pour évaluer nos propres plans et préférences. Par exemple, je peux avoir tendance à être impatient avec les gens, mais mon engagement envers certaines valeurs de civilité m'encourage à supplanter ces impulsions initiales, pour le motif que de me laisser pousser par elles n'est pas bon au bout du compte. Ces conceptions du bien sont intimement liées à notre identité personnelle – les valeurs auxquelles on souscrit pour essentiellement définir quelle sorte de personne on aimerait être.⁶ C'est parce que je ne veux pas être une personne impatiente que j'essaie de maîtriser mes impulsions initiales. En ce sens, les valeurs sont ce qui guide toutes les décisions majeures que nous prenons dans la vie : combien de scolarité se donner, et de quel genre, de poursuivre une carrière et, le cas échéant, de quel genre, quel rôle attribuer à la famille, étendue et nucléaire, où vivre, comment passer notre temps libre, et ainsi de suite.

Et pourtant, si nous réfléchissons un moment sur cette définition de la valeur, il devrait être immédiatement clair que notre société

⁵ Stéphane Dion, « Le nationalisme dans la convergence culturelle : le Québec contemporain et le paradoxe de Tocqueville, » dans Raymond Hudon et Réjean Pelletier, dir. *L'engagement intellectuel : Mélange en l'honneur de Léon Dion*, (Québec : Presses de l'Université Laval, 1991).

⁶ Pour une expression puissante de ce point de vue, voir Charles Taylor, *Human Agency and Language* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985). Selon le point de vue de Taylor, les valeurs servent de base à nos « évaluations fortes ».

est marquée par un énorme pluralisme de valeurs fondamentales. Particulièrement dans un pays multiculturel comme le Canada, il n'y a pas un modèle unique de la façon dont la vie devrait être vécue. Certains entrent sur le marché du travail dès qu'ils le peuvent, d'autres restent à l'école pendant des années. Certains ont des enfants à 18 ans, d'autres les ont à 40 ans. Certains aspirent à acheter un camp dans les bois et à « se retirer de tout », d'autres veulent faire de l'argent pour pouvoir donner à leurs enfants « tout ce qu'ils n'ont jamais eu eux-mêmes ». Certains passent des années dans des relations de droit commun ; d'autres adhèrent aux pratiques du mariage traditionnel. Certains valorisent une vie de service militaire ou dans la fonction publique, d'autres considèrent une telle vie comme une perte. Certains choisissent de respecter les normes sexuelles traditionnelles, d'autres choisissent de les réinventer, en accédant à des métiers qui sont dominés par le sexe opposé. Et la liste n'en finit plus.

Un des grands actifs de notre société, c'est précisément sa capacité non seulement de tolérer, mais même d'encourager de telles « expériences de vie »⁷ si diversifiées. Il y a très peu de pays, dans l'histoire du monde, dans lesquels tant de gens se sont entendus pour ne pas être d'accord sur tant de choses. Mais, étant donné ce pluralisme, il serait un peu surprenant de découvrir qu'il y a quelques « valeurs communes » que ce soit à trouver chez les Canadiens. Par exemple, les valeurs de nombreuses personnes sont profondément rattachées à leurs convictions religieuses. Et pourtant le Canada, comme nous le savons tous, a été remarquablement tolérant du pluralisme religieux pendant pas mal plus d'un siècle. Nombre d'immigrants sont venus ici précisément pour éviter la persécution religieuse en Europe. Alors pourquoi nous attendrions-nous à trouver des valeurs communes, alors que nos institutions sociales encouragent précisément l'opposé?

C'est pourquoi la majorité des sociologues académiques ont maintenant abandonné la théorie des valeurs communes. Dans les années 1970, un sérieux contingent d'études sociologiques très accablantes furent produites, qui montraient que, loin de partager des valeurs essentielles, le public américain en particulier semblait être profondément divisé sur chaque enjeu de substance. En fait, même l'engagement envers les valeurs démocratiques de base n'était pas partagé par de larges segments de la population.⁸

⁷ C'est l'énoncé rendu célèbre par John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianapolis : Hackett, 1978).

Donc, s'il y avait des valeurs communes, personne ne semblait être capable de les trouver, ou de dire ce qu'elles étaient. Au Canada, la situation est passablement pareille. Dans ce qui suit, je vais en donner quelques exemples, bien que je devrais souligner qu'il ne s'agit là que d'exemples. Je crois que l'on pourrait trouver des désaccords de ce genre en tout temps, partout, dans toute société démocratique libérale.

L'environnement a toujours été un des principaux candidats au titre de « valeur commune » parmi les Canadiens. Le rapport du Forum des citoyens sur l'avenir du Canada, en 1991, qui a fait énormément pour populariser le discours des valeurs communes, identifiait « l'attachement à la beauté naturelle du Canada » comme une des sept « valeurs fondamentales » communes aux Canadiens.⁹ Bien sûr, en lisant *Survival* de Margaret Atwood, en regardant une peinture du Groupe des Sept, et en découvrant le rôle que le paysage joue dans l'imagination artistique canadienne, on pourrait raisonnablement assumer que les Canadiens jouissent d'une relation spéciale avec la nature, et que la préservation de cette beauté naturelle pourrait constituer une valeur canadienne particulière. Mais malgré ce consensus d'élites, lorsque nous commençons à examiner les données de l'opinion publique, l'image nous ramène à la réalité.

On ne peut douter un instant que beaucoup de Canadiens font peu de cas de l'idée de la protection de l'environnement. Mais lorsqu'on en vient à l'idée de faire des sacrifices pour protéger la beauté naturelle du Canada, il se trouve qu'ils soient beaucoup moins enthousiastes. Lorsqu'on leur demande s'ils seraient « consentants à appuyer une augmentation des prix de façon à protéger la faune en déclin ou en péril de la pollution de l'air, des pluies acides, des déversements pétroliers et des pesticides », 48 pour cent des Canadiens disent non.¹⁰ C'est là un chiffre plutôt extraordinaire. Plus récemment, lorsqu'on leur a demandé, concernant le Protocole de Kyoto, s'ils « consentiraient à une augmentation d'impôts si l'argent supplémentaire servait à réduire les émissions de gaz de serre et à ralentir le changement climatique, » 40 pour cent ont dit non.¹¹ Si attribuer une valeur à

⁸ L'ouvrage classique ici, c'est celui de Michael Mann, « The social cohesion of liberal democracy, » *American Sociological Review*, 35, (1970) : 423-439.

⁹ Keith Spicer, *Citizens' Forum on Canada's Future* (Ottawa : Supply and Services Canada, 1991), CP32-57/1991.

¹⁰ « The Importance of Wildlife to Canadians, » *Canadian Social Trends* (Été 1995).

quelque chose veut dire consentir à faire un sacrifice au nom de cette chose, ces chiffres nous disent que presque la moitié de tous les Canadiens attribuent une valeur de zéro à l'environnement.

Le cas de l'environnement est tout à fait typique. Il y a un grand nombre d'enjeux qui touchent aux questions fondamentales de valeur et sur lesquelles les Canadiens sont profondément divisés. L'exemple le plus évident est celui de l'homosexualité. Dans un sondage de 2001, lorsqu'on demandait s'ils « approuvaient personnellement » l'homosexualité, 44 pour cent des Canadiens l'approuvaient, et 37 pour cent la désapprouvaient. Quant à « permettre le mariage des couples de gais et de lesbiennes », les Canadiens étaient beaucoup plus polarisés, alors que 29 pour cent l'appuyaient fortement et 34 pour cent s'y opposaient fortement (16 pour cent offrant un appui quelconque et 11 pour cent une désapprobation quelconque).¹² Les Canadiens sont aussi profondément divisés sur la sorte de pratiques sexuelles consensuelles qui devraient être permises, même chez les hétérosexuels. Par exemple, lorsqu'on a demandé si les clubs de sexe entre adultes consentants devraient être légalisés (ce qu'on appelle les « clubs de swingers »), 48 pour cent ont dit oui, 45 pour cent ont dit non.¹³

Il est important de souligner que la distribution de l'opinion révélée dans ces sondages est différente de la distribution qu'on trouve dans de nombreux autres pays. Les Canadiens, par exemple, expriment des niveaux plus élevés de tolérance que les Américains envers l'homosexualité. Mais cela ne s'additionne pas pour donner une sorte de « valeur commune » parmi les Canadiens; à vrai dire, la suggestion qu'elle obscurcit volontairement le fait indique que les Canadiens sont profondément divisés sur la question. (De plus, le simple fait que 5 ou 10 pour cent de plus de Canadiens répondent « oui » dans un sondage d'opinions que les citoyens d'un quelconque autre pays ne montre pas que les Canadiens ont des valeurs

¹¹ « Public Attitudes Towards the Kyoto Protocol, » Ekos Research Group (10 juin 2002), <http://www.ekos.com/admin/articles/10June02KyotoProt.pdf>.

¹² « Most Canadians Favour Gay Marriage; Approval of Homosexuality Continues to Increase, » Environics Research Group, (10 mai 2001), <http://erg.environics.net/news/default.asp?aID=432>.

¹³ « Freedom, Cherished but not Unfettered, » Compass Poll (2 déc. 2002). <http://www.queensu.ca/cora/polls/>.

communes. Cela veut seulement dire qu'un plus grand nombre de personnes sont de cette opinion.)

Comme nous le savons tous, le Canada est une société multiculturelle, et elle accepte présentement un flux d'immigrants qui est, par habitant, beaucoup plus élevé que celui de l'autre douzaine de pays dans le monde qui sont présentement ouverts à l'immigration. Le seul fait que nous laissions entrer des immigrants au pays est relativement unique; le fait que nous les admettions en nombre si élevé, pourrait-on penser, est le reflet d'une valeur propre aux Canadiens. Mais, comme nous le savons, l'immigration est une question extrêmement fractionnelle, et l'appui accordé à la politique d'immigration est faible. Même les normes les plus fondamentales d'impartialité et d'équité dans le système ne jouissent pas d'un appui populaire très large. Par exemple, en novembre 2002, 44 pour cent des Canadiens interrogés dans un sondage étaient favorables à une restriction de l'immigration provenant des pays musulmans (alors que 42 pour cent s'y opposaient).¹⁴

En fait, le récent *Rapport sur l'avenir des soins de santé au Canada* de Roy Romanow s'est très lourdement appuyé sur le discours des valeurs communes, avec sa suggestion qu'il « construisait sur les valeurs ». ¹⁵ Mais s'il y a des valeurs sous-tendant l'approche canadienne envers les soins de santé, il n'y a certainement pas de *consensus* sur les valeurs. Bien qu'il n'y ait pas de doute que le système des soins de santé au Canada soit une des principales différences *institutionnelles* entre nous-mêmes et les États-Unis, cela ne veut pas dire qu'il y ait un seul ensemble de valeurs que le système reflète. Par exemple, si le système public de soins de santé est souvent décrit comme une manifestation d'un engagement envers l'égalité et l'équité entre les Canadiens, seulement 44 pour cent des Canadiens considèrent qu'il est plus important de maximiser la qualité des services fournis.¹⁶

¹⁴ Sondage effectué par Strategic Counsel pour le magazine Maclean, Global TV et le Ottawa Citizen en novembre 2002.

¹⁵ La Commission sur l'avenir des soins de santé au Canada, *Building on Values : The Future of Health Care in Canada*, (Ottawa : Government of Canada : 2002). CP32-85/2002E-IN.

¹⁶ « The Romanow Report on Health Care, » Ekos Research Group, (6 déc. 2002), <http://www.ekos.com/admin/articles/6dec2002Romanow.pdf>.

Ce sont tous là des exemples de ce que le philosophe John Rawls décrivait comme « le fait du pluralisme ». Notre société est marquée par un ensemble de mésententes fondamentales concernant la nature de la bonne vie. La question est de savoir si nous devrions trouver cela surprenant ou indésirable. Rawls prétend que non. Dans des conditions de liberté et d'égalité, l'exercice du jugement humain et de la créativité tend à produire plus, et non pas moins, de désaccord sur la nature de la bonne vie.¹⁷ La liberté encourage l'expérimentation, et l'expérimentation, à son tour, produit la diversité. Ainsi le pluralisme des valeurs fondamentales qui existent dans notre société n'est pas une conséquence des erreurs qu'auraient pu commettre quelques personnes, que d'autres pourraient espérer corriger. Le pluralisme des valeurs est pour la plus grande partie le produit d'un désaccord raisonnable parmi des citoyens également informés et intelligents. Et comme ce pluralisme des valeurs fondamentales est *promu* par les institutions politiques démocratiques libérales, nous ne devrions pas nous attendre à ce qu'il disparaisse à brève échéance. Le pluralisme des valeurs n'est pas une condition passagère, mais un élément permanent des sociétés démocratiques modernes.

3. Le refuge dans l'abstraction

Face à une telle preuve du pluralisme des valeurs, la réaction standard chez les théoriciens des valeurs communes a été de se réfugier dans l'abstraction. Au lieu de définir les valeurs en termes de biens concrets auxquels les gens sont attachés, on introduit un ensemble de valeurs qui sont suffisamment générales pour être partagées par tous. Ainsi les valeurs se trouvent définies en termes d'idées extrêmement abstraites comme « la diversité », « la collectivité », « la démocratie » ou « le dialogue ».¹⁸ Les valeurs qui émergent d'un tel processus de redescription seront tellement abstraites que presque n'importe quoi peut être classifié comme un engagement envers elles, ce qui fait que, certainement, tous les Canadiens vont se retrouver à les partager. Bien sûr, ainsi en ira-t-il des citoyens de chacune des sociétés démocratiques (qui pourrait s'opposer au « dialogue » ou à la « collectivité »? En

¹⁷ Pour paraphraser les remarques de John Rawls dans *Political Liberalism* (New York : Columbia University Press, 1993), p. xvi.

¹⁸ On peut trouver un exemple particulièrement clair de cela dans le rapport Spicer de 1991, *Citizens' Forum on Canada Future*, pp. 34-45.

fait, si on définit les valeurs de façon si large qu'on masque les désaccords absolument fondamentaux qui existent, par exemple, sur le sujet du mariage entre personnes du même sexe, il s'avérera alors probablement que tout le monde sur la planète a les mêmes valeurs. Nous devons donc perdre le sens que celles-ci sont, d'une façon ou d'une autre, des valeurs propres aux Canadiens, mais nous réussissons à rescaper l'idée que les Canadiens ont des valeurs communes. Si on veut bien accepter cela, alors il n'y a rien *d'intrinsèquement* mal avec le tour de passe-passe verbal qui sert à produire le consensus.

Les vrais problèmes apparaissent seulement si nous manquons de remarquer que, pour justifier un ensemble de valeurs qui sont communes, celles-ci doivent être formulées à un niveau si élevé d'abstraction qu'elles deviennent entièrement dépourvues de substance. Nous disons que les Canadiens « sont unis dans leur désir de changement », tout en négligeant de mentionner que les changements que les gens désirent sont tous différents et incompatibles. Ou nous disons que les Canadiens accordent de la valeur à la « liberté » et au « choix » tout en ignorant le fait que les choix qu'ils font, lorsqu'on leur accorde cette liberté, sont tous complètement différents. Résultat, le discours des valeurs communes crée l'illusion d'un consensus là où, en fait, il n'y en a pas. Cette situation peut causer des problèmes. D'abord, elle court le risque de réduire le discours des valeurs communes à une pure rhétorique. Les valeurs supposées sont si abstraites qu'elles peuvent servir à justifier à peu près n'importe quoi. Ainsi nous perdons tout sens que les politiques devraient être *guidées* par des valeurs. Le second problème est que le discours sur les valeurs descend facilement dans le principe de la majorité. Comme le consensus sur les valeurs est impossible, en pratique les « valeurs communes » en viennent à signifier « la préférence de la majorité ». Là encore il y a de très graves problèmes associés à permettre à la préférence de la majorité de dicter les politiques. Enfin, la théorie des valeurs communes crée une sorte particulière d'inarticulation lorsqu'on en vient au vrai caractère de nos institutions politiques. Malgré qu'il ait été inventé il y a seulement 50 ans, le discours des valeurs communes commence à éclipser le vocabulaire indigène de nos propres traditions constitutionnelles et juridiques, qui remontent à plus de 400 ans. Il en résulte un malheureux état d'amnésie historique.

1. *L'inutilité.* Le premier problème qui entache la stratégie de l'abstraction est, qu'au bout du compte, les valeurs communes qui sont supposées chez les Canadiens sont si abstraites qu'elles ne peuvent plus servir de guides utiles sur aucune question particulière en matière de politiques. Par exemple, les Canadiens disent être engagés à la « diversité ». Considérez maintenant une question litigieuse comme le choix des écoles. Les groupes communautaires devraient-ils être capables de créer des écoles à charte au sein du système d'écoles publiques, pour créer des milieux d'enseignement qui sont plus précisément adaptés à leurs spécifications? Ou devrions-nous établir un système de bons, et privatiser entièrement le système de l'éducation, de sorte que les parents puissent choisir pour leurs enfants l'école qui répond le mieux à leurs besoins? D'un côté, la « diversité » semble favoriser les écoles à charte et un système à bons, sous le prétexte qu'il maximiserait le choix des écoles. Au lieu d'un seul système d'éducation homogène, les groupes communautaires seraient capables de se mettre ensemble pour créer des écoles qui refléteraient leurs traditions culturelles particulières et leurs convictions religieuses propres. Pourtant nous savons aussi que les groupes religieux les plus étroits d'esprit profiteraient de tout mouvement dans cette direction avec le plus grand enthousiasme. Ce choix servirait les intérêts des parents dont le désir premier est de protéger leurs enfants de l'exposition aux modes de vie qui sont différents des leurs. Autrement dit, l'effet net du choix de l'école serait de limiter dans quelle mesure les élèves sont exposés à d'autres cultures et d'autres opinions. Ainsi l'enseignement public universel semblerait être le véhicule le plus efficace pour faire la promotion de la « diversité », puisqu'il réunit réellement sous un même toit des gens de toutes les cultures et de religions différentes.

Alors, comment décidons-nous? Cela reste à voir. Ce dont on peut être certain, toutefois, c'est que le discours des valeurs communes comme la « diversité » ne contribue absolument rien à la discussion. La valeur est si abstraite que les deux parties peuvent y faire appel dans le débat. Ainsi elle ne présente pas de traction dans le vrai monde.

Comme autre exemple de cela, considérons le *Rapport sur l'avenir des soins de santé au Canada*, de Romanow. Malgré la prétention que le rapport se construit sur les valeurs, il n'est pas clair de

quelle façon aucune des prescriptions de politiques découle de ces valeurs. Par exemple, le rapport prétend d'abord que « les Canadiens considèrent que l'égalité d'accès, en temps opportun, aux services de soins de santé médicalement nécessaires sur la base du besoin est un droit que confère la citoyenneté canadienne et non un privilège dû au statut ou à la richesse ».¹⁹ Cette « valeur de base » est ensuite utilisée comme motif pour rejeter un système de soins de santé à « deux vitesses » (dans lequel les gens auraient la capacité d'acheter des soins supplémentaires dans un système privé parallèle).²⁰ Mais le raisonnement ne tient tout simplement pas. Notez que les Canadiens considèrent un accès en temps opportun à la protection de la police, dans les cas où ils sont victimes de voies de fait criminelles, comme un droit de la citoyenneté, et non un privilège conféré par le statut ou la richesse. Mais personne n'a jamais suggéré que, pour cette raison, on devrait interdire aux gens d'acheter des services de gardes de sécurité privés. L'énoncé de « valeur » en question est simplement trop abstrait pour avoir le moindre rapport avec la question.

Seulement pour clarifier : je ne défends pas le système de soins de santé à deux vitesses. Ce que j'essaie de montrer c'est que les appels qu'on fait aux valeurs communes ne sont ni ici ni là lorsqu'on en vient au règlement de telles questions. Au mieux, de tels appels ne servent que de l'emphase rhétorique. Au pire, ils obscurcissent les facteurs qui font réellement partie de la décision de telles questions.

2. *La règle de la majorité.* Un des principaux dangers du discours des valeurs communes est qu'il porte avec lui une logique intrinsèquement liée à la règle de la majorité. Peu importe à quel point d'abstraction on définit les valeurs, il sera généralement impossible d'obtenir un consensus complet. (Même la prohibition de la torture, par exemple, a beaucoup moins qu'un appui unanime.) Par conséquent, lorsque nous parlons des valeurs de la collectivité, ou des Canadiens, ce que nous voulons ordinairement dire est que ce sont les valeurs partagées par la majorité des membres de la collectivité ou du pays. Mais, comme nous le savons, permettre aux valeurs de la majorité de déterminer

¹⁹ *Building on Values*, p. xvi.

²⁰ *Ibid.*, p. xx. Noter que la « valeur » mentionnée est également partagée par pratiquement tout Européen, même dans les États qui ont des systèmes de soins de santé à deux vitesses.

la politique publique est une recette pour infliger des interférences intolérables à la liberté individuelle. Les valeurs communes peuvent facilement devenir une couverture rhétorique pour la « tyrannie de la majorité ».

En général, la fonction des droits dans notre système juridique est précisément d'agir comme atouts, pour empêcher les majorités d'imposer leur volonté aux individus ou aux minorités récalcitrants. Ainsi, tandis ce système puisse vraiment servir le bien commun d'exproprier mes terres, de censurer mes livres, ou de m'enfermer en prison, mes droits à la propriété, à la liberté d'expression, et à un procès équitable me protègent. Pareillement, le point des droits de la personne est d'affecter à certains intérêts minoritaires une priorité sur les désirs de la collectivité dans son ensemble. Peu importe à quel point les blancs sudistes des États-Unis voulaient préserver la ségrégation, les droits des noirs les ont simplement supplantés. Et peu importe combien d'employeurs aimeraient éviter d'embaucher des femmes, les droits des candidates à l'emploi chez les femmes sont plus forts.

Autrement dit, les droits sont essentiellement une institution qui va à l'encontre de la règle de la majorité. Ils ne sont pas le reflet de nos valeurs communes. Ils sont les cartes d'atout que les individus peuvent jouer pour résister à l'obligation de se plier aux valeurs de la collectivité. Les redécrire d'une façon telle qu'ils paraissent être fondés dans les valeurs communes, c'est obscurcir cette qualité de contraire à la règle de la majorité (et implicitement, de donner un pouvoir considérable au domaine judiciaire). Par exemple, une proportion surprenante de 60 pour cent des Canadiens aimeraient voir la pornographie devenir illégale, même si elle ne contient aucune violence ou dégradation. Seulement 29 pour cent sont en faveur de lui garder son statut légal.²¹ Ainsi la liberté d'acheter de la pornographie dont les membres de notre société jouissent n'est pas le reflet de nos valeurs communes. C'est une pratique qui est soutenue contrairement à la volonté de la majorité, et aux valeurs de la majorité, par déférence aux *droits* de la minorité qui veut la consommer.

3. *L'amnésie historique.* On ne devrait pas sous-estimer l'incompatibilité entre la théorie des valeurs communes et la démocratie libérale. Ce n'est pas par accident, par exemple, que

²¹ Compass Poll, « Freedom, Cherished but not Unfettered, » *op. cit.*

le gouvernement de Singapour a choisi de légiférer un ensemble de « cinq valeurs communes ». Il l'a fait comme une *alternative* à l'adoption d'un tableau des droits ou d'une constitution démocratique. Autrement dit, cette législation se voulait une répudiation explicite du libéralisme occidental. À mon point de vue, le gouvernement de Singapour est absolument correct dans sa compréhension des implications du discours des valeurs communes. C'est le gouvernement du Canada qui est plus souvent confus.²²

La seule façon de comprendre la Charte canadienne des droits et libertés, et de voir comment elle diffère des Cinq valeurs communes de Singapour, c'est de se rappeler ses antécédents historiques. Toute l'idée des « droits » individuels est sortie de l'expérience des guerres de religion en Europe. La philosophie politique chrétienne médiévale tenait que c'était le devoir de l'État de promouvoir le bien commun, et celui-ci était autorisé à utiliser la force pour le faire. Comme le Singapour contemporain, les anciens États européens étaient tous engagés à ce que les philosophes appellent le « perfectionnisme » — le point de vue que le pouvoir de l'État devrait servir à promouvoir une conception particulière du bien. Cette orientation a fonctionné de façon tolérable en Europe aussi longtemps qu'il y a eu un consensus général sur la nature du bien commun. Préserver ce consensus était, bien entendu, la fonction première de l'Église. Toutefois, avec la Réforme est venu le développement d'un désaccord insoluble concernant la nature du bien commun.

Autrement dit, l'Europe, au 16^e siècle, a vu la première éruption à grande échelle du pluralisme des valeurs. À cette époque, les institutions politiques n'étaient pas toutes équipées pour répondre à ce défi. Comme les dirigeants considéraient qu'il était de leur prérogative d'utiliser la force de l'État de façon à promouvoir leur conception préférée du bien, le pluralisme des valeurs mena assez rapidement à la répression religieuse, à des guerres civiles à grande échelle dans plusieurs nations européennes, et bien sûr à des siècles de guerre entre les États. Il est important de reconnaître que, tout au long de cette période, la plupart des dirigeants européens agissaient avec un sens de profonde conviction. Ils pensaient qu'ils faisaient la promotion du bien.

²² Pour un échange plein d'intuition entre les deux points de vue, voir Daniel A. Bell, *East Meets West* (Princeton : Princeton University Press, 2000).

Brûler les hérétiques était une façon de protéger le peuple, de sauver leurs âmes. En d'autres mots, les guerres de religion étaient causées non pas par le fait que des gens devenaient mauvais, mais par le fait qu'ils avaient des conceptions rivales du bien.

C'est devant ce décor que les propositions pour des institutions politiques libérales furent élaborées et qu'elles gagnèrent en popularité. La protection des droits individuels, la division des pouvoirs de l'État, le gouvernement limité, la séparation de l'Église et de l'État, le droit à la désobéissance civile – tous ces droits furent élaborés comme une façon de pacifier le conflit religieux. L'idée de base sous-jacente à toutes ces institutions fut articulée dans la théorie du contrat social. La pensée était que le gouvernement devrait être limité à exercer des pouvoirs que tous les citoyens auraient été consentants à abandonner. Parce que les gens sont en désaccord sur la nature du bien – parce qu'ils ont des valeurs fondamentalement différentes – ils n'accorderaient jamais à l'État le pouvoir de privilégier une conception particulière du bien par rapport à d'autres, et encore moins de l'imposer par l'usage de la force. Par ailleurs, malgré ces désaccords les gens ont encore un intérêt prédominant à protéger leur sécurité personnelle. Pareillement, les gens ayant des valeurs profondément différentes peuvent encore s'engager dans ces coopérations mutuellement bénéfiques, mais ils ont besoin de faire respecter leurs contrats pour le faire. Ainsi il y a certains pouvoirs qui, lorsqu'ils sont exercés par l'État, engendrent des bénéfices pour tous, malgré les différences dans leurs valeurs. Ceux-ci comprennent la protection de la propriété, la liberté individuelle et le respect des contrats. Ainsi les philosophes politiques libéraux prétendaient que l'État devrait être limité à ces pouvoirs, que tous les citoyens devraient consentir à transférer dans un contrat social. Toutes les autres questions seraient laissées à la sphère du choix individuel.

Ce qui ressort de cette tradition, c'est un État qui s'efforce d'être neutre, autant que possible, par rapport aux questions controversées de valeur. Plutôt que de régner au nom de valeurs particulières, l'État libéral règne par une stratégie de neutralité, en reconnaissance du fait qu'il n'y a pas d'ensemble de valeurs universellement accepté. Ainsi les institutions caractéristiques de la société démocratique libérale – le règne de la majorité, la liberté

de parole et d'association, pour ne pas mentionner la loi contractuelle et délictueuse – sont toutes conçues pour rendre possible l'ordre social en l'absence de valeurs communes. Cela ne veut pas dire que les actions de l'État ont besoin d'être neutres dans leurs effets – ce serait là une recette pour la paralysie. Ce qu'on prétend, c'est simplement que la justification présidant à l'action de l'État doit être neutre. Les gens ne doivent en appeler à des conceptions du bien prêtant à controverse lorsqu'ils réclament des lois qui seront imposées à tous.

4. La neutralité

Lorsque beaucoup de gens parlent de « valeurs », ils n'utilisent manifestement pas le terme dans un sens technique. Ils l'utilisent simplement comme une façon tout-usage de parler de standards normatifs ou de « choses dont nous nous préoccupons ». Ainsi lorsque les gens font des allégations concernant les valeurs communes aux Canadiens, ce qu'ils disent ordinairement n'est pas tellement faux, mais imprécis. Pour être constructif, donc, j'aimerais proposer quelques distinctions terminologiques qui nous aideront à articuler plus clairement la logique sous-jacente de nos institutions politiques.

Les philosophes politiques font normalement une distinction entre les valeurs et les principes. Les valeurs représentent des conceptions du bien – ce qui est plus ou moins désirable. Les principes représentent des règles qui précisent ce qui est bien ou mal – ce qui est permis ou défendu. L'importance de la distinction est que les principes ne correspondent pas toujours directement aux valeurs. Il est possible de formuler des principes qui sont neutres par rapport à un ensemble discutable de valeurs. L'idée est largement répandue que les institutions démocratiques libérales (comme la liberté de pensée, la règle de la majorité et les droits de la personne) sont basées sur des principes de ce genre, et non pas sur des valeurs communes. (En anglais, la distinction entre principes et valeurs est souvent exprimée en termes du contraste entre « le bien » et « le bon ». En français, la distinction ressort le plus clairement dans le contraste qu'on tire souvent entre « *une déontologie* » et « *une axiologie* ».)

Pour illustrer l'importance de la différence, permettez-moi de prendre un exemple très concret. On dit souvent des citoyens des sociétés démocratiques-libérales qu'ils jouissent d'un droit à la vie privée. Est-ce parce que nous accordons tous de la valeur à la vie privée? Ou est-ce parce que, question de principe, l'État doit respecter les choix faits par les citoyens dans le domaine privé? Évidemment, on peut décrire un droit à la vie privée de l'une ou l'autre façon. La question est de savoir laquelle des descriptions caractérise le plus adéquatement la logique de nos institutions.

Dans ce contexte, il est utile de se rappeler que le soi-disant « droit à la vie privée » a ses origines dans des débats américains sur la réglementation juridique du comportement sexuel. Avant le 20^e siècle, la législation dans ce domaine était entièrement dominée par une approche de « valeurs communes ». La réglementation juridique de la conduite sexuelle fut déterminée d'abord en demandant quel « bien » était promu par la sexualité. Pourquoi lui accordait-on une valeur? La réponse traditionnelle était la « reproduction ». Le but de l'activité sexuelle était de faire des enfants. Ainsi l'État assumait lui-même la promotion de cette conception particulière du bien – essentiellement en rendant illégale toute forme d'activité sexuelle qui ne concourait pas à cette fin. Cela comprenait non seulement l'homosexualité et la pédophilie, mais même la sodomie, la fellation et l'usage de contraceptifs chez les couples mariés.

Le problème avec cette stratégie est qu'il y a une quantité considérable de désaccord raisonnable sur la nature du bien dans ce domaine de la vie. Il n'est pas évident que la reproduction est la seule valeur qui devrait être servie par les relations sexuelles. Le développement d'une contraception sûre et efficace a naturellement augmenté le degré de désaccord. L'expérimentation de styles de vie des années 1960 a détruit une fois pour toute l'illusion que nous pourrions être capables d'en arriver à une sorte de consensus concernant la valeur de l'activité sexuelle.

Mais cela veut-il dire que la société doit jeter les bras au ciel et s'empêcher de légiférer totalement dans ce domaine? Loin de là. Tout ce que cela veut dire, c'est que nous ne devons pas chercher à légiférer au nom de valeurs particulières. C'est le décor sur lequel se détache la phrase de Pierre Trudeau, à savoir que « le

gouvernement n'a rien à faire dans les chambres à coucher de la nation ». Sa suggestion était que l'État devrait rester neutre vis-à-vis des choix que les citoyens font dans ce domaine, et ne devrait pas « prendre parti » lorsqu'on en vient aux questions de bien. L'État devrait se restreindre à imposer des principes que tous peuvent accepter malgré les différences qui existent sur les questions de valeur. Par exemple, que l'État privilégie la reproduction violerait la neutralité, parce que c'est un but qui n'est pas partagé par la plupart des couples non mariés, pour ne pas mentionner les homosexuels. Mais quelle que soit la raison pour laquelle les gens peuvent choisir de faire l'amour, que ce soit d'avoir un enfant ou non, tout le monde peut être d'accord que ces relations doivent être libres de contrainte. Donc, s'il n'est pas raisonnable pour l'État d'exiger que toutes les relations sexuelles soient orientées vers la reproduction, il est parfaitement légitime d'exiger que toutes les relations sexuelles soient consensuelles. Même dans l'ère post-Trudeau, nous nous attendons à ce que le gouvernement enfonce la porte de la chambre à coucher lorsqu'on y commet un viol.

Ainsi, ce que nous avons vu dans les politiques sexuelles du dernier siècle a été un éloignement du catalogue traditionnel des vices, qui était bien centré sur l'application du but de la reproduction, et vers une moralité sexuelle basée sur des principes neutres, comme le consentement. C'est pourquoi le viol est ressorti comme la catégorie la plus importante de crime sexuel, suivi des voies de fait et du harcèlement sexuel. La pédophilie a été retenue comme crime sexuel, non pas parce que de telles unions sont stériles (ce qui a été l'objection traditionnelle), mais plutôt parce que le consentement fait défaut. En fait, la pédophilie a été essentiellement redéfinie comme des rapports sexuels avec quelqu'un qui est au-dessous de l'âge de consentement (par opposition aux relations avec des personnes pubères). Donc, ce que nous appelons la « libéralisation » des lois relatives à la sexualité n'est pas simplement une décriminalisation; elle renvoie à un éloignement de l'approche des « valeurs communes » et à un rapprochement vers un ensemble de principes neutres.

Les conservateurs sociaux parlent souvent contre la tolérance de l'homosexualité sous prétexte que, si nous permettons une perversion sexuelle, ce n'est qu'une question de temps avant que nous ne les permettions toutes. En particulier, on prétend que

l'acceptation sociale de l'homosexualité mènera à la prolifération de la pédophilie. Cet argument découle tout à fait naturellement d'un point de vue de valeurs communes. En pourtant, du point de vue de la neutralité libérale, il existe une distinction claire entre les deux cas. Les relations homosexuelles sont parfaitement libres et volontaires. Avec la pédophilie, par ailleurs, le consentement fait défaut. Ainsi la tolérance de l'une est parfaitement cohérente avec la prohibition de l'autre. Et, bien entendu, si nous examinons le développement de la moralité sexuelle dans notre société, c'est précisément ce que nous avons vu au cours des deux dernières décennies. L'augmentation de la tolérance de l'homosexualité a coïncidé avec le développement de restrictions beaucoup plus sévères sur la sexualité juvénile, pour ne pas mentionner des attitudes plus portées à la censure.

Je prétendrais donc que la libéralisation de notre législation dans le domaine de la sexualité est incompréhensible à moins que nous ne la comprenions comme une tentative de réagir au fait du pluralisme. C'est précisément l'absence de valeurs communes dans ce domaine qui fait du consensus un principe d'une importance si prépondérante. Le manque de valeurs communes dans le grand public est ce qui a conditionné la législation et les politiques pendant trois décennies. Décrire l'aboutissement de ce processus comme une vision qui est conditionnée par les valeurs de « consentement » ou de « vie privée » ou de « tolérance », c'est cacher les forces qui donnent naissance au changement social. Le consentement et la vie privée ne sont pas des valeurs, ce sont des principes – principes qui ont été élaborés avec l'intention précise de réglementer la conduite dans des domaines qui sont marqués par un conflit insoluble sur les questions de valeur.

Ce n'est pas un accident si, dans la discussion de la sexualité, j'ai mentionné Trudeau. Le concept de neutralité était au centre de sa conception d'une société juste, et pas seulement dans le domaine de la moralité sexuelle. La perspective neutraliste trouve sa plus haute expression dans la Charte des droits et libertés. Mais son impact le plus durable peut bien être dans le domaine du multiculturalisme. Ce qui a fait de la politique du multiculturalisme de 1971 une innovation sans précédent, c'était précisément l'engagement explicite à suivre la doctrine de la neutralité de l'État (articulé on ne peut plus clairement dans le préambule, qui déclarait que l'État canadien n'aurait « aucune culture officielle »).

Avant ce temps, la politique d'immigration avait été dominée par ce qu'on appelle maintenant le modèle « d'anglo-conformité ». Non seulement on s'attend à ce que les immigrants s'intègrent à la structure institutionnelle de base de la société, mais aussi qu'ils se conforment à sa culture dominante et à ses valeurs. Autrement dit, on s'attendait à ce qu'ils s'assimilent.

L'ambition de la politique de multiculturalisme a toujours été d'enfoncer un coin entre ces deux processus, de suggérer qu'on peut s'intégrer dans la société – de respecter les principes fondamentaux sous-tendant ses institutions publiques – sans nécessairement venir partager toutes et chacune des valeurs particulières endossées par les membres de la culture majoritaire. Tout comme on peut devenir un bon citoyen du pays sans adopter toutes les convictions religieuses de la majorité, on peut devenir un bon citoyen sans accepter toutes les valeurs de la majorité. Aussi longtemps qu'on est prêt à jouer selon les règles, et à respecter les principes sous-jacents à la structure institutionnelle libérale de base, on a satisfait aux exigences de la citoyenneté. Ainsi, le but de la politique de multiculturalisme a été de rendre possible « l'intégration sans l'assimilation ».²³

L'ambition de la politique du multiculturalisme assume implicitement une distinction entre les principes et les valeurs – qu'on peut avoir un État, et un ordre social, basés sur un ensemble de principes communs, qui sont indépendants des désaccords fondamentaux qui existent sur la question de valeur. C'est ce qui fait qu'il est possible d'avoir une intégration sans assimilation. Pourtant, selon le mythe des valeurs communes, un tel aboutissement est impossible. La seule façon d'assurer une intégration sociale est de créer des valeurs communes, et cela veut dire s'assimiler à la culture. Cette nécessité a mené plusieurs théoriciens des valeurs communes à conclure que la politique de multiculturalisme est vouée à l'échec. Neil Bissoondath, par exemple, allègue que, à moins que l'État fasse plus pour promouvoir les valeurs communes, « le centre ne tiendra pas » et la société canadienne tombera dans le désordre et la méfiance.²⁴ Sans valeurs communes, les gens manqueront de motivation pour respecter les institutions publiques.

²³ Pour la discussion définitive de ces questions, voir Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford : Oxford University Press, 1996).

²⁴ Neil Bissoondath, *Selling Illusions* (Toronto : Penguin, 1995).

Si le multiculturalisme provoquait une crise d'intégration sociale au Canada, le premier endroit où elle apparaîtrait serait sous la forme d'une augmentation de la criminalité. Et pourtant, Toronto, la ville la plus multiculturelle au monde, a un faible niveau de criminalité presque gênant. Pourquoi alors quelqu'un trouve-t-il ces arguments crédibles, étant donné la richesse de la preuve évidente du contraire? C'est le mythe des valeurs communes qui fait tout le travail. « La société est fondée sur des valeurs communes », raisonnent les critiques. « Ces immigrants ne partagent pas nos valeurs, et leur arrivée va donc mener à un effondrement de la société ». Le fait qu'aucun effondrement de cette nature ne se soit produit devrait nous donner suffisamment raison de mettre en question l'idée que la société est intégrée par le truchement des valeurs communes.

Mais cette confusion surprend à peine. Le langage des valeurs communes oblitère beaucoup des distinctions terminologiques dont nous avons besoin pour saisir ce qui est en cause dans les débats contemporains sur l'immigration et le multiculturalisme. Par exemple, Bissoondath ne fait aucune distinction entre l'exigence voulant que les immigrants acceptent la « tradition culturelle judéo-chrétienne », et celle qu'ils acceptent la « charte des droits ».²⁵ Celles-ci sont toutes subsumées sous la catégorie des « valeurs communes », nécessaires pour promouvoir l'ordre social. Mais une charte des droits n'est pas un système de valeurs. Nous pouvons très facilement respecter les droits de nos concitoyens sans en venir à partager leurs valeurs. C'est précisément pourquoi nous avons droit à nous attendre que les immigrants affirment la Charte des droits et libertés dans ce pays. La suggestion qu'ils doivent accepter la « tradition culturelle judéo-chrétienne », par ailleurs, est scandaleuse. Dans la mesure où le discours des valeurs communes estompe de telles distinctions cruciales, il devient une source d'intolérable méfait dans notre discours public.

²⁵ Bissoondath, *Selling Illusions*, p. 206-207.

5. Principes

Un des défauts les plus profonds dans le point de vue des valeurs communes, ai-je suggéré, est l'incapacité de quiconque de réellement spécifier quelles sont les valeurs communes. La raison de cela, ai-je suggéré, est que ces valeurs communes n'existent pas. Cependant, pour être entièrement persuasif, il m'incombe de montrer que ma propre proposition n'est pas sujette aux mêmes défauts. C'est pourquoi j'aimerais décrire brièvement certains des principes que je tiens comme sous-jacents à la structure institutionnelle de base de notre société, et montrer comment ils sont structurés par un engagement vis-à-vis la neutralité libérale.

1. *Efficacité*. Si un ordre social particulier est capable d'améliorer le sort d'au moins une personne sans que ce soit au détriment de personne d'autre, on dit qu'il est plus efficace. Par exemple, lorsque deux personnes échangent volontairement des biens sur le marché, chacune d'elles est mieux une fois la chose faite – c'est précisément ce qui motive l'échange – chacune préfère la propriété de ce qu'elle a acheté à celle de ce qu'elle a vendu. En autant qu'aucune tierce partie n'a été lésée par l'échange, la transaction résulte en une allocation des biens plus efficace dans l'économie. Le point important est que les deux parties à l'échange n'ont pas besoin de s'entendre sur la valeur intrinsèque des biens – en fait, c'est précisément la différence entre leurs évaluations des biens qui crée la possibilité d'un échange mutuellement avantageux. Tout ce sur quoi ils ont besoin de s'entendre est un prix. Une fois l'échange conclu, chacun en ressort gagnant *selon ses propres lumières*. Ainsi l'efficacité est un principe qui est neutre par rapport aux valeurs des gens. Chacun préfère un arrangement plus efficace à un moins efficace, chacun pour ses raisons personnelles. (L'efficacité est pour cette raison parfois appelée simplement « coopération ».)

Notez que ce n'est pas seulement le marché qui génère des gains d'efficacité. Un gain d'efficacité est essentiellement un résultat où tout le monde sort gagnant. Les marchés sont très efficaces à permettre la coopération lorsqu'on en vient à certains genres de projets. Mais les droits de propriété sont souvent très encombrants et difficiles ou coûteux à faire appliquer. Dans de telles circonstances, le marché peut manquer d'offrir la garantie de réciprocité nécessaire pour susciter une coopération. Par

exemple, il est très difficile de réclamer aux gens certains genres de biens et services – comme les avantages du contrôle des animaux nuisibles, ou le contrôle des maladies contagieuses, ou l'utilisation de l'infrastructure comme les routes et les ponts. Dans de telles circonstances, l'État est souvent capable d'offrir la garantie appropriée de réciprocité, en relevant le revenu d'impôt et en finançant directement la prestation du bien. Des résultats semblables peuvent également être réalisés par le biais d'interventions réglementaires, comme celles qui visent la protection du poisson et de la faune, ou le contrôle des émissions de gaz. Ce faisant, l'État génère des gains d'efficacité. Ainsi l'État est en mesure de promouvoir le bien public sans s'en remettre à aucun consensus de valeurs sous-jacent. Lorsque l'État propose un ensemble équilibré de biens publics à tous les citoyens, chaque personne y gagne plus, de ses propres lumières, qu'elle ne l'aurait fait en l'absence de telle disposition. Ainsi l'efficacité est un des principes les plus importants qui structurent nos institutions à la fois dans le secteur privé et dans le secteur public.²⁶

2. *L'égalité.* Un des principes fondamentaux qui régissent la vie publique, c'est l'impératif que l'État, dans toutes ses actions, traite les citoyens en égaux. Non seulement les citoyens sont-ils tous égaux devant la loi, mais chaque domaine d'activité de l'État est régulièrement scruté de façon à garantir que les intérêts d'un groupe de citoyens ne sont pas arbitrairement privilégiés par rapport à certains autres. En fait, cet engagement à respecter l'égalité des citoyens est l'une des caractéristiques les plus distinctives d'un ordre politique libéral. En pourtant, lorsque nous disons que l'État doit traiter tous les citoyens avec égalité, cela ne veut pas dire que chacun doive être traité de façon identique. On pense plutôt que le but et les projets de chaque personne doivent être affectés d'un poids égal dans les délibérations publiques. Les intérêts de personne ne doivent être escomptés. Ainsi l'État s'efforce d'être neutre par rapport au *contenu* de ces projets. Dans l'espace d'un désaccord raisonnable, il ne distingue pas entre des formes de vie plus ou moins valables. C'est ce qui rend le principe de l'égalité si attrayant dans une société libérale. Pour traiter tous les gens en égaux, nous avons besoin non pas de juger du

²⁶ J'ai développé ce thème beaucoup plus longuement dans Joseph Heath, *The Efficient Society* (Toronto : Penguin, 2001). Un bref *mea culpa* : dans ce livre, je réfère à l'efficacité comme une valeur, par déférence pour les conventions de la sociologie populaire. À strictement parler, c'est un principe, et non une valeur.

contenu de leurs préférences, ou de déterminer la valeur de leurs intérêts, nous n'avons besoin de leur donner la même occasion de réaliser ces plans. Parce que nous ne pouvons nous entendre sur les valeurs fondamentales, nous nous contentons de consentir à donner aux valeurs de chacun un poids égal. Ainsi, par exemple, dans le système d'éducation, chaque étudiant est encouragé à formuler son propre projet de vie en fonction de son propre patrimoine culturel et de ses valeurs propres. Le système d'éducation s'efforce de dispenser seulement les ressources générales et les capacités nécessaires pour formuler et exécuter de tels projets.

3. *L'autonomie.* Comme nous l'avons déjà vu, le consentement joue un rôle énorme dans un ordre politique libéral. Le fait que deux personnes aient consenti volontairement à une transaction particulière génère une énorme présomption en sa faveur. Cette présomption n'est pas toujours décisive, mais en général l'État essaie d'intervenir dans de tels arrangements seulement dans les cas où le consentement est d'une certaine façon défectif – lorsqu'il est obtenu d'une manière coercitive, à travers une fausse représentation frauduleuse, ou à travers quelque autre mécanisme qui rend l'entente moins que pleinement volontaire. Dans l'ensemble, l'État libéral essaie de ne pas interférer dans les cas où des observateurs extérieurs ne font que s'objecter à l'entente pour des raisons de fond, soit parce qu'ils la considèrent défectueuse pour une des parties, soit qu'ils trouvent des objections éthiques dans son contenu. Autrement dit, l'État s'efforce de respecter l'autonomie des citoyens – leur droit à prendre leurs propres décisions, et le devoir de vivre avec les conséquences.

Un important effet de cet engagement à l'autonomie est une contrainte sur l'application d'une législation paternaliste. En général, l'argument « c'est pour votre bien » n'est pas considéré comme suffisant pour justifier la coercition des citoyens par l'État. Pour justifier l'intervention de l'État, il est nécessaire de montrer que l'action proscrite impose un préjudice tangible à une personne autre que celle qui l'accomplit. Il y a bien sûr des exceptions à cela, le plus remarquablement dans le cas d'enfants et de personnes dont on peut démontrer que le jugement est handicapé. Et pourtant, dans l'ensemble, la neutralité des valeurs veut dire que l'État doit s'empêcher de juger de la valeur des projets des

gens, même lorsque d'autres ont le sentiment que la personne en question est en danger d'être exposées à des préjudices par ses propres choix.

4. *La non-violence.* L'importance de la consensualité dans les relations interpersonnelles veut dire que le seuil de tolérance pour la violence et la coercition dans la vie privée est nécessairement beaucoup plus bas dans un ordre politique libéral que dans un ordre traditionnel. Parce qu'il y a présomption de rectitude donnée en présence de consentement – *violenti non fit injuria* – l'État exige une solide garantie que ce consentement a été obtenu librement. Ainsi il est plus important que jamais que l'État exerce un monopole sur l'utilisation de la force dans la société. Cela veut dire que les citoyens dans une société démocratique libérale doivent abandonner entièrement leur droit à l'utilisation privée de la force (et accepter des restrictions sur l'accès à des armes de toutes sortes).

Plusieurs de ces principes sont implicitement reconnus par ceux qui sont engagés au discours des valeurs communes. En fait, dans les différentes listes de valeurs communes qui ont été proposées, la majorité des valeurs ne sont habituellement que des principes déguisés. Par exemple, le Bureau des valeurs et de l'éthique a produit une liste des valeurs qu'on trouve dans la Fonction publique fédérale canadienne.²⁷ Parmi les « valeurs démocratiques » apparaissant en liste, chacun d'elles est en fait une instance de ce qu'on pourrait communément appeler un principe, et non une valeur. (Pour rendre les choses encore plus confuses, la « neutralité » est identifiée comme une valeur, même si elle est définie comme « l'exigence selon laquelle l'État s'empêche d'imposer ou de souscrire à une conception particulière du bien ».) On peut voir que ce sont des principes énoncés le plus clairement dans les cas où ils sont en conflit entre nos valeurs, ou avec la volonté du grand public. Lorsqu'il y a un conflit dans les valeurs, la solution habituelle est de les pondérer l'une contre l'autre. Mais lorsque les principes entrent en conflit avec les valeurs, les principes jouent le rôle d'atouts.

²⁷ Secrétariat du Conseil du Trésor du Canada, Bureau des valeurs et de l'éthique, « A Brief Lexicon of Values in the Canadian Federal Public Service, » (http://www.tbs-sct.gc.ca/veo-0bve/petitlexique_e.asp).

Considérez, pour l'exemple, le taux extraordinairement élevé de divorces dans notre société. Cela offense les valeurs de presque tout le monde (dans le sens où nous aimerions tous vivre dans un monde dans lequel moins de couples verraient la nécessité d'un divorce.) Mais nous pourrions facilement éliminer le problème, simplement en rendant le divorce légalement impossible à obtenir. Nous ne le faisons pas parce que nous ne voulons pas laisser la valeur que nous associons à la stabilité de la famille prendre le dessus sur notre respect pour les choix que les individus font. Ou considérez le fait que, malgré notre énorme richesse comme société, nos villes sont sous la plaie d'une itinérance persistante. Pourquoi? Nous avons les ressources pour éliminer le phénomène plutôt facilement. Le problème est que, le faire, exigerait des violations de l'autonomie individuelle que la plupart des gens considèrent intolérable (comme de forcer ceux qui abusent de substances de façon chronique à suivre des programmes de désintoxication, ou d'institutionnaliser des gens qui ont des problèmes de santé mentale non débilissants). Ainsi le simple fait que l'itinérance soit un affront à nos valeurs ne donne pas un permis pour utiliser des mesures coercitives ou paternalistes afin de le corriger.

Et pourtant la liste des valeurs produite par le Bureau des valeurs et de l'éthique invite à une terrible confusion à ce propos. Par exemple, « la règle de loi » est identifiée comme une des 48 valeurs qui « caractérise la fonction publique fédérale du Canada » (mélangée avec de véritables valeurs comme la « débrouillardise », « l'innovation » et la « collégialité »). Et pourtant un fonctionnaire débrouillard pourrait, à l'occasion, avoir à agir d'une façon contraire à la collégialité, afin d'amener l'innovation. L'à-propos de cette conduite serait évalué en déterminant si, tout compte fait, la valeur a été maximisée. Et pourtant peu importe à quel point débrouillard le fonctionnaire puisse être, ou innovateur, les violations de la règle de loi ne sont jamais acceptables, même si, dans l'ensemble le résultat est bon. Pourquoi? Ce n'est pas simplement parce que la règle de loi est une valeur extrêmement importante, plus importante que la débrouillardise ou l'innovation. C'est parce que la règle de loi est un principe fondamental, un principe qui crée le cadre dans lequel chaque citoyen peut agir à la poursuite de ses valeurs particulières. Elle est non négociable, et inviolable, précisément parce qu'elle est indépendante de toutes nos valeurs.

C'est pour ça qu'on l'appelle la « règle » de loi, et non pas la « valeur » de loi.

6. Quelques applications

Il vaut la peine de souligner à nouveau que la « neutralité libérale » n'exige pas que les actions de l'État soient neutres dans leur effet. Ce qui compte, c'est que la justification pour les actions de l'État ne soit pas fondée dans un ensemble particulier de valeurs, où il y a un désaccord raisonnable sur la pertinence de ces valeurs. Les lois qui sont adoptées d'une telle manière peuvent avoir un impact différentiel sur différents groupes dans la société, et cela peut avoir comme résultat que certaines valeurs deviennent moins largement partagées. Par exemple, la loi de la famille « libérale » fait qu'il est beaucoup plus difficile de reproduire certaines sortes de valeurs familiales traditionnelles. Mais que ces lois comptent ou non comme neutres ne dépend pas de ces effets. Ce qui compte, c'est que leur justification ne dépende pas du fait de privilégier un ensemble particulier de valeurs sur un quelconque autre.

J'aimerais clarifier cette affirmation au moyen de quelques exemples pour montrer comment on peut utiliser l'idée de neutralité, et l'ensemble de principes associé, pour réfléchir à certaines questions de politiques concrètes.

1. *L'environnement.* Comme nous l'avons vu, les Canadiens sont profondément divisés sur l'ampleur du sacrifice qu'ils sont consentants à faire au nom de la protection de l'environnement. Entre les écologistes profonds et les exploitants forestiers, il n'y a pas beaucoup de terrain d'entente. Alors, quels intérêts vont prévaloir? La première étape pour réfléchir à cette question est de reconnaître le fait d'un désaccord raisonnable lorsqu'on en vient à la valeur de l'environnement. Certains retirent une énorme appréciation esthétique de la nature sauvage. Ils sont intéressés à sa préservation principalement à des fins récréatives : marche dans le bois, camping, canotage. D'autres voient le monde naturel principalement comme une source de ressources et de matières premières. Leur appréciation est moins esthétique et plus utilitaire. Ils sont intéressés à exploiter des mines, des fermes ou des pêcheries. Ainsi leur première préoccupation est (ou devrait être) la durabilité. Enfin, il y a ceux pour lesquels la nature est

essentiellement un inconvénient. Ils sont intéressés à nettoyer la forêt à blanc pour faire place à de nouveaux développements de banlieues ou pour construire de nouvelles autoroutes. Ils n'ont aucun intérêt particulier à préserver l'environnement le moins possible.

Chacune de ces trois attitudes reflète un ensemble fondamentalement différent de valeurs. Contrairement à la sagesse populaire, je crois que c'est une erreur d'approcher la politique environnementale en essayant de déterminer lesquelles de ces valeurs sont correctes ou non. Il est préférable de traiter le problème comme un simple conflit d'intérêt. Parce que la ressource est limitée, et dans beaucoup de cas vulnérable, chacun de ces groupes crée un coût pour les autres lorsqu'il cherche à satisfaire ses préférences. Une terre qui a été le site de mines à ciel ouvert, ou tournée en terrain de stationnement, ne sert plus à rien pour faire de bonnes randonnées. Mais du même souffle, une terre qui est mise de côté comme réserve naturelle ne peut pas être utilisée pour la culture des arbres. Ce que le gouvernement devrait essayer de faire, dans de telles circonstances, ce n'est pas de décider qui a raison ou qui a tort, mais simplement d'assurer que les décisions prises par chacun de ces groupes reflète le coût que leurs activités imposent aux autres.

Cela veut dire, par exemple, que lorsque le mécanisme du marché sert à l'allocation des ressources, il doit y avoir une internalisation complète de toutes les externalités. Une entreprise qui pollue une rivière, en rendant le poisson impropre à la consommation, et par conséquent moins attrayant pour les pêcheurs sportifs, ne paie pas le plein prix que ses activités imposent à la société. Il en résulte que son empreinte environnementale sera plus grande que le justifierait sa contribution à la société. Nous ne pouvons pas arrêter la pollution, et nous ne le voulons pas. Ce que nous devrions nous efforcer d'atteindre, c'est le niveau de pollution socialement optimal (c.-à-d., le plus efficace). Cela ne peut se faire qu'au moyen d'un système de comptabilité « plein coût » – ce vers quoi tend le présent système de réglementation environnementale, mais qu'il ne réussit manifestement pas à atteindre.

Selon ce point de vue, il y a très peu de problèmes environnementaux qui ne sont pas, en bout de piste, des problèmes d'externalités.

Notez toutefois que l'internalisation des externalités fera nécessairement monter les prix. Ainsi les 48 pour cent des Canadiens qui ne consentent pas à payer des prix plus élevés afin de protéger l'environnement joueront simplement de malchance. La neutralité libérale n'a pas besoin d'être neutre dans ses effets. La préférence de ceux qui s'opposent à la protection de l'environnement se fait damer le pion, non pas parce que leurs valeurs sont fausses, mais parce que le système actuel contient un subside implicite de leur consommation, et comme tel, échoue lorsqu'il s'agit de traiter tous les citoyens avec un respect et un soin égaux.

2. *Les unions de même sexe.* La question des droits des gais et, en particulier, de la reconnaissance par l'État des unions maritales de même sexe, est un domaine où la règle de la majorité implicite des perspectives de valeurs communes devient la plus troublante. Considérez, par exemple, la suggestion de Ralph Klein à l'effet que la province de l'Alberta pourrait tenir un référendum sur le sujet des droits des homosexuels. Une telle proposition révèle une incompréhension profonde du rôle que les droits jouent dans la protection de la liberté individuelle. Il est fondamental à la nature des droits qu'on n'en jouit pas selon la bonne volonté de la majorité. Les hétérosexuels ne vont pas voter pour savoir si on devrait leur permettre de faire de la discrimination contre les homosexuels pour la même raison que les blancs ne vont pas voter pour savoir s'ils devraient avoir la permission de faire de la discrimination contre les noirs.

Et pourtant si les droits des homosexuels étaient fondés dans rien de plus que nos valeurs communes, il serait difficile de dire en quoi la proposition de Klein ne va pas. Si les droits des homosexuels reflétaient un engagement largement partagé à la « tolérance » ou à la « diversité », par exemple, alors il n'y aurait rien à craindre d'un référendum. Le problème est qu'une partie considérable de la population ne souscrit pas à ces valeurs. C'est précisément parce que l'homosexualité offense les valeurs de tant de gens que les homosexuels ont en premier lieu besoin de droits anti-discriminatoires.

Ainsi la bonne façon de penser à la question, c'est en terme de neutralité, et non pas de valeurs. Ce qui est en cause dans ce débat, ce qui le rend politiquement saillant, c'est le fait que la

capacité de se marier donne aux hétérosexuels accès à une large gamme d'avantages (à la fois évidents, comme les déductions fiscales pour un(e) époux/épouse à charge, et non évidents, comme la présomption juridique d'une relation fiduciaire dans plusieurs domaines de la prise de décisions). Comme le mariage n'est ouvert qu'aux hétérosexuels, ce ne sont qu'eux qui peuvent avoir accès à ces avantages. Ainsi on a besoin d'une certaine justification pour expliquer cette violation *prima facie* de l'égalité. Et pourtant cette justification doit être neutre par rapport aux conceptions du bien. Autrement dit, l'affirmation que l'hétérosexualité est dans un certain sens « meilleure » que l'homosexualité ne peut pas être considérée comme une contribution valide à la discussion. C'est aux individus de décider, l'État doit rester neutre sur cette question.

Le seul argument plausible en défense des dispositions présentes est que les avantages associés au mariage ne sont pas faits dans l'intention d'être un subside de l'État pour l'hétérosexualité, mais plutôt comme un subside pour élever des enfants. Les avantages qui découlent du mariage, selon ce point de vue, visent en fait les enfants. Le couple marié représente seulement le mécanisme de prestation de ces avantages à l'enfant. Ainsi on peut plaider de façon plausible que, en autant que les unions homosexuelles sont sans enfants, les partenaires de même sexe n'ont pas droit à ces avantages. Mais, même en mettant de côté le cas de couples homosexuels qui ont effectivement des enfants, l'argument est faible. Il y eut un temps où la famille comme institution avait une fonction précise : la reproduction. Or la révolution sexuelle et, en particulier, le développement de méthodes sûres et efficaces de contrôle des naissances, l'entrée des femmes sur le marché du travail, et la disponibilité largement répandue du divorce, ont enfoncé un coin entre l'institution du mariage et le but d'élever des enfants. L'État a choisi de rester neutre quant à ces choix. Mais il en découle que beaucoup d'hétérosexuels décident de se marier en poursuivant des buts et des projets qui, fondamentalement, n'offrent aucune différence de ceux que poursuivent les homosexuels. Ainsi les dispositions actuelles ne réussissent pas à montrer une neutralité envers les homosexuels.

Que faire? La solution la plus évidente, pour l'État, est simplement de se retirer des affaires de mariage. La situation difficile présente provient du fait que le mariage est à la fois un sacrement et une

institution juridique. Si on permet aux contraintes qui ont traditionnellement régi le sacrement de déterminer le caractère de l'institution juridique, alors la neutralité sera presque certainement violée. La solution adoptée au Québec, où l'État ne reconnaît que des « unions civiles », tout en rendant essentiellement le « mariage » aux organisations religieuses privées, fait un travail admirable de restauration de la neutralité.

3. *Les soins de santé.* S'il y a un domaine où on a fait appel au mythe des valeurs communes le plus souvent dans ce pays, c'est dans les débats sur les soins de santé. Comme je l'ai déjà mentionné, les valeurs en question, même si elles existent, manquent manifestement de justifier la structure du système actuel. En particulier, ils ne peuvent expliquer pourquoi le gouvernement devrait exercer un monopole dans le secteur de la santé. Après tout, les Canadiens ont des préférences immensément différentes lorsqu'on en vient aux soins. En l'état actuel des choses, nous dépensons chacun en moyenne 10 pour cent de notre revenu à vie durant sur des services de soins de santé. Il y a sans aucun doute un grand nombre de gens qui aimeraient dépenser plus (et certains qui dépenseraient moins). Or un système public universel impose un ensemble « toutes grandeurs » à tous les citoyens. L'absence d'un système privé parallèle, dans lequel ceux qui ont un désir supérieur à la moyenne de consommer des soins de santé peuvent acheter des services supplémentaires, impose une perte tangible de bien-être à ce groupe. Ainsi l'arrangement existant charrie avec lui un fardeau de preuve substantiel. Qu'est-ce qui est si important concernant la structure du système actuel, que nous nous sentions avoir le droit à nier aux gens la liberté de s'engager dans de telles transactions privées?

Comme je l'ai déjà indiqué, je ne crois pas qu'un appel aux valeurs communes soit suffisant pour décharger ce fardeau de la preuve. Le fait qu'une majorité de Canadiens croient que les soins de santé ne devraient pas être gérés comme une entreprise, ou que les soins de santé devraient être distribués en fonction du besoin et non pas de la capacité de payer, n'explique simplement pas pourquoi nous devrions empêcher la naissance d'un système privé parallèle. De plus, les gouvernements du Canada pour la plupart n'offrent pas de soins de santé directement à leurs citoyens. Ce qu'ils offrent, c'est une assurance santé. (Les soins de santé sont

dispensés presque entièrement par le secteur privé – soit par des médecins individuels, travailleurs autonomes, ou par des hôpitaux privés à but non lucratif.) Or tous les systèmes d'assurance, qu'ils soient privés ou publics, distribuent les biens selon le besoin et non pas selon la capacité de payer. L'assurance automobile donne de nouvelles voitures à ceux qui en ont « besoin », c.-à-d., ceux qui viennent de subir une perte totale de leur vieux véhicule. L'assurance incendie donne de nouvelles maisons à ceux dont l'ancienne maison a brûlé. Mais dans aucun cas l'intervention de l'État est nécessaire. Donc il n'aide pas la cause de la prestation *publique* des soins de santé en faisant appel à des « valeurs » telles que la distribution en fonction des besoins.

La raison pour laquelle l'État dispense l'assurance santé au Canada a très peu à voir avec nos valeurs. Elle a à voir avec nos principes : d'abord et avant tout, notre engagement vis-à-vis l'efficacité. Les marchés de l'assurance santé privée sont sujets à des asymétries d'information extrêmement graves. Cela mène à d'importants problèmes de sélection adverse (les assureurs attirent les mauvais risques, ce qui force les sociétés à refuser l'assurance à certains groupes, et institue des pratiques de souscription pour d'autres), et un danger moral (les contrôle des coûts est difficile parce qu'il est très cher pour les assureurs de déterminer si les réclamations qu'ils reçoivent sont justifiées). Ces deux problèmes génèrent d'énormes coûts de transaction au mieux et un échec complet du marché au pire. Le système canadien de « payeur unique » élimine le problème de sélection adverse d'un seul tenant en créant un régime universel obligatoire unique. Il minimise également le danger moral, en centralisant les négociations sur les structures d'honoraires, et en éliminant le problème de l'action collective dans l'application. Ainsi la raison pour laquelle il dispense une assurance santé est principalement le fait que les marchés ne réussissent pas à le faire de façon efficace.

La seule façon de comprendre la raison d'un monopole d'État dans le secteur des soins de santé est également, à mon avis, d'examiner ses propriétés d'efficacité. Les gains d'efficacité qui justifient le rôle du secteur public proviennent en premier lieu de l'élimination du problème de sélection adverse sur les marchés privés. Autrement dit, c'est la mise en commun obligatoire de la population entière dans le système d'assurance qui génère le gain

d'efficacité. Ainsi la justification pour le monopole du gouvernement est précisément qu'il empêche « l'écémage » chez les assureurs privés – ce qui revient à dire qu'il empêche l'État de devenir lui-même la victime d'un problème de sélection adverse. Les systèmes à deux vitesses soulèvent donc des objections en autant qu'ils minent l'intégrité du *mécanisme d'assurance* public. Par exemple, le problème des comptes d'épargne à des fins médicales n'est pas qu'ils permettraient aux riches d'acheter une qualité de soins supérieure, le problème est qu'ils éliminent ou repoussent le mécanisme d'assurance qui est au cœur du système actuel. Un certain nombre d'autres propositions permettraient à des formes perverses de subventions croisées de sortir entre le système public et le secteur privé.

Malheureusement, la suggestion que la structure du système actuel soit un reflet de nos valeurs rend presque impossible d'énoncer clairement ce qui cloche dans ces propositions. De plus, il fait qu'il est impossible de distinguer entre les formes de privatisation qui méritent véritablement qu'on s'y objecte, et celles qui prolongent simplement la logique de la séparation acheteur/pourvoyeur qui est déjà au cœur du système actuel. Cet état de fait crée une rigidité idéologique dans le débat public qui est, en bout de piste, une menace à la viabilité continue du système.

7. Conclusion

Je ne vais pas m'attarder inutilement sur ce point plus longuement. J'aimerais conclure simplement en notant explicitement quelque chose que j'ai essayé de démontrer implicitement tout au long de cette présentation. Le rejet des valeurs communes ne signifie pas le rejet d'un engagement envers le bien public. L'État n'a pas besoin de se retirer dans le rôle d'un observateur passif, ou de se borner à agir comme le gardien des droits individuels. L'État peut assumer un rôle actif dans la société. La seule contrainte est que, lorsqu'il agit effectivement, il doit le faire en reconnaissant que, dans une société pluraliste, le « bien commun » n'est pas constitué d'une seule chose. Promouvoir le bien public veut dire se servir de l'action collective pour promouvoir ce que chaque individu considère comme bien à son propre point de vue. Cela veut dire créer des résultats où tout le monde y trouve son compte, dans des conditions de liberté et d'égalité, mais sans essayer de

spécifier ce qui devrait compter comme gagnant et ce qui devrait compter comme perdant.

Bien sûr, la plupart des théoriciens des valeurs communes ne sont pas intéressés à imposer une conception particulière du bien à leurs concitoyens. Lorsqu'ils sont pressés de préciser ce qu'ils veulent dire par valeurs, ce qu'ils donnent, ce sont soit des platitudes morales, soit des redescriptions de principes politiques libéraux. Cela importe-t-il donc réellement si nous appelons ces concepts valeurs ou principes? Je pense que oui. La confusion terminologique obscurcit plusieurs des caractéristiques les plus importantes de nos institutions politiques. Dans ce contexte, il est utile de se rappeler le contraste entre les Cinq valeurs communes de Singapour et la Charte des droits et libertés du Canada. Il est impossible d'articuler clairement la différence entre ces deux documents, tant et aussi longtemps que nous insistons pour décrire quelque chose qui soit vaguement désirable comme une valeur.

Enfin, je ne peux pas résister au désir d'attirer l'attention sur une grande ironie dans la popularité du discours des valeurs communes. L'accent sur les valeurs obscurcit ce qui est, en essence, la plus grande réussite de notre société. Le Canada a réussi à créer une société multiculturelle extraordinairement bien intégrée, avec un État-providence ayant le sens de l'humain, en même temps qu'une société civile fortement gouvernée par des normes de décence et de respect mutuel, et il l'a fait en l'absence de valeurs communes ou d'une culture homogène comme toile de fond. C'est précisément la capacité de nos institutions sociales de nourrir une coopération mutuellement bénéfique *en l'absence de valeurs communes* qui constitue leur génie particulier. C'est également ce qui sous-tend nos plus grandes réussites historiques comme nation.

LA COLLECTION DE CONFÉRENCES JOHN L. MANION

Toutes les publications sont gratuites sauf indication contraire. Les publications avec un astérisque (*) après le numéro de commande sont disponibles sur le site internet du CCG à l'adresse <http://www.ccmd-ccg.gc.ca>.

Code	Titre	Auteur(s)	Date de publication
------	-------	-----------	---------------------

Les conférences John L. Manion

P118B*	Manion 2003 : Le mythe des valeurs communes au Canada	Joseph Heath	2003
P111B*	Manion 2002 : Les défis pour la fonction publique sud-africaine dans le contexte de la nouvelle initiative africaine	Hon. Geraldine Fraser-Moleketi	2002
P102B*	Manion 2001 : Une nouvelle gestion pour un nouvel État : libéral, social et républicain	Luiz Carlos Bresser-Pereira	2001
P93B*	Manion 2000 : Seattle : Des leçons pour bien gouverner à l'avenir	Pierre S. Pettigrew	2000
P80B	Manion 1998 : Moralité administrative	James Q. Wilson	1998
77B	Manion 1997 : L'essence de la fonction publique	Peter Hennessy	1997
P66B*	Manion 1996 : Le déclin de la société : pourquoi? Et après?	Robert D. Putnam	1996
P56B	Manion 1995 : Pour s'adapter : tourner en rond... mais dans la bonne direction	Pierre De Celles	1995
P36B	Manion 1994 : Mondialisation, gouvernement et compétitivité	Nancy J. Adler	1994
P20B*	Manion 1993 : Partenaires de la gestion du Canada : l'évolution des rôles du gouvernement et de la fonction publique	Marcel Massé	1993
P11E	Manion 1992 : Le gouvernement à l'ère du postmodernisme	Richard D. French	1992
P2B épuisée	Manion 1991 : La gestion dans le secteur public : emblème de réforme pour la fonction publique canadienne	J.E. Hodgetts	1991

BON DE COMMANDE

On peut obtenir des publications en s'adressant au :

Groupe de la recherche et relations universitaires
Centre canadien de gestion
373, promenade Sussex, Bureau B-404
Ottawa (Ontario)
K1N 6Z2

No de téléphone : (613) 947-3682
No de télécopieur : (613) 992-1736
Courriel : Publications@ccmd-ccg.gc.ca

CODE	Quantité	CODE	Quantité

Nom et adresse

Numéro de téléphone
