

Quand l'abstention est-elle moralement justifiable ?

Pierre-Étienne Vandamme, FWO & KU Leuven

Les taux d'abstention électorale croissants s'accompagnent à chaque nouvelle élection d'une inquiétude de la part des commentateurs politiques concernant la perte de légitimité de l'élection et la désaffection politique de certaines parties de la population. Mais ces débats publics s'accompagnent également souvent d'évaluations morales fortes. Les partisans de la participation électorale invoquent un devoir civique de se rendre aux urnes, tandis que certains abstentionnistes font de leur refus une objection de conscience : un refus de légitimer un système politique ou des candidats qu'ils désapprouvent. Ces attitudes morales sont-elles déplacées ? Après tout, la liberté de choisir ses représentants n'implique-t-elle pas celle de ne pas choisir ? Les principes démocratiques n'autorisent-ils pas les citoyens à déterminer pour eux-mêmes s'ils souhaitent voter, et pas seulement pour qui ils souhaitent voter ?

Dans cette contribution, je propose d'examiner la question de l'abstention¹ et la critique des élections du point de vue de l'éthique du vote en m'appuyant sur des considérations familières dans le domaine de la philosophie morale². Il me semble qu'il est possible de rejeter la conception traditionnelle du vote comme un devoir civique inconditionnel tout en défendant l'idée d'une obligation morale de voter dans un certain nombre de situations (que je préciserai). Plutôt qu'une obligation par rapport à l'État, il s'agit à mes yeux d'une obligation morale *mutuelle*, de quelque chose que nous nous devons les uns aux autres en tant que membres d'une même communauté politique et indépendamment des intentions élitistes des fondateurs de nos régimes représentatifs³.

Dans ce qui suit, je commence par exposer les raisons de considérer le vote comme un acte moralement significatif (section 1). J'introduis ensuite l'idée largement acceptée d'un devoir moral d'assistance à autrui (section 2), puis je l'applique à l'acte de vote et considère les (rares) circonstances dans lesquelles l'abstention peut être moralement justifiable en dépit de ce devoir d'assistance (section 3).

1. Pourquoi l'acte de voter est moralement significatif

Au moins deux types de réflexions empêchent de voir l'acte de vote comme un acte moralement significatif qui engendre des obligations morales : d'abord, l'idée selon laquelle la démocratie protège – par le biais du scrutin secret – la liberté de voter comme on l'entend (et si

¹ J'englobe ici autant le fait de ne pas se rendre aux urnes que celui de rendre un vote blanc ou nul.

² J'appuierai mon propos sur des prémisses largement admises tant parmi les philosophes moraux que parmi les citoyens. Ces prémisses sont les suivantes : P1 – Il est moralement souhaitable de tenir compte des autres quand nous votons ; P2 – Il est moralement souhaitable de venir en aide à autrui au moins quand nous pouvons le faire à un coût raisonnable pour nous-mêmes. Admettre ces prémisses morales n'empêche pas de reconnaître que bon nombre de citoyens, dans les faits, votent d'une façon qui est biaisée par leurs propres intérêts même s'ils s'imaginent voter pour le bien commun.

³ L'idée d'un devoir civique de voter a vraisemblablement été initialement imposée aux électeurs pour les détourner d'autres moyens d'actions (HAUTE Tristan et TIBERJ Vincent (dir.), *Extinction de vote ?*, Paris, PUF, 2022, p. 9) et avait certainement une visée de légitimation de l'ordre existant (DUPUIS-DÉRI Francis, *Nous n'irons plus aux urnes. Plaidoyer pour l'abstention*, Montréal, Lux, 2019).

on le souhaite) ; ensuite, l'idée que l'impact d'un vote individuel sur le résultat final est si faible que l'acte en devient presque moralement insignifiant. Examinons ces deux idées tour à tour.

Effectivement, la pratique du scrutin secret protège les électeurs des influences indues, des consignes de vote et autres tentatives de manipulation⁴. C'est un principe fondamental de la démocratie électorale que le vote doit être libre⁵. Pour autant, cela ne signifie pas que toutes les façons de voter soient moralement équivalentes ou que les électeurs soient exemptés de toutes considérations morales. Par exemple, beaucoup d'entre-nous s'accorderaient sur l'idée que voter *uniquement* pour ses intérêts privés, sans aucune considération pour les intérêts des autres, peut faire l'objet de réprobation morale⁶. De même, si nous apprenions qu'une personne vote à pile ou face, ou choisit systématiquement le candidat possédant la plus belle moustache (ce que fait, ou au moins faisait, une connaissance personnelle), nous aurions des raisons de désapprouver ces manières de voter⁷.

En réalité, le droit *légal* de voter comme on l'entend n'implique pas un droit *moral* de voter comme on l'entend. Ce n'est pas parce que toutes les façons de voter se valent que ce droit légal a été reconnu – on ne trouve pas de traces d'un tel discours dans les débats d'origine sur le secret du vote. C'est plutôt, semble-t-il, parce que l'idéal d'égalité politique nous fournit des raisons de nous soucier de l'autonomie de chaque électeur. Puisque chaque voix doit compter également, nous ne voulons pas que certains électeurs soient sous la tutelle d'autres personnes ou soient tentés de vendre leur vote pour échapper à la misère⁸. Une analogie avec la liberté d'expression permet de mieux saisir la distinction entre droit légal et droit moral. La protection de la liberté d'expression implique que, dans de nombreuses circonstances, les citoyens ont le droit légal de mentir et d'insulter. Pour autant, personne ne pense que dans toutes ces circonstances où l'on a le droit de mentir et d'insulter il est moralement adéquat de le faire. Les considérations morales nous contraignent au-delà de ce qui est permis par le droit. Et c'est pour cette raison que même en démocratie, les citoyens n'ont sans doute pas un droit *moral* de voter absolument comme ils l'entendent. Voter, c'est en effet un acte par lequel on exerce un pouvoir indirect sur autrui, dans la mesure où l'on autorise potentiellement un gouvernement à utiliser la coercition d'État en notre nom⁹. Peut-être que les perdants, lors d'une élection, ne

⁴ MANIN Bernard, « Why Open Voting in General Elections Is Undesirable », in Jon ELSTER (dir.), *Secrecy and Publicity in Votes and Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 209-214.

⁵ Il y a en revanche une controverse plus importante sur la compatibilité de ce principe avec la pratique du vote obligatoire, qui est une question distincte sur laquelle je n'entends pas me prononcer ici. Voir à ce sujet LACROIX Justine, « A liberal defence of compulsory voting », *Politics*, vol. 27, n° 3, 2007, p. 190-195 ; LEVER Annabelle, « Compulsory voting: A critical perspective », *British Journal of Political Science*, vol. 40, n° 4, 2010, p. 897-915.

⁶ La plupart des gens semblent en effet juger préférable de voter pour le bien de l'ensemble de la société. Voir KINDER Donald R. et KIEWIET D. Roderick, « Sociotropic Politics: The American Case », *British Journal of Political Science*, 11, 1981, p. 129-161 ; ELCHARDUS Mark, « Classical Republicanism and the Contemporary Voter: An Empirical Cultural Sociology of the Relationship between the Private Realm and the Public Sphere », *Poetics*, 39, 2011, p. 407-425. Pour des exceptions et nuances à cette exigence de voter pour le bien commun, voir LEVER Annabelle, « Must we vote for the common good ? », dans E. CROOKSTON, D. KILLOREN & J. TREIRISE (dir.), *Ethics in Politics: The Rights and Obligations of Individual Political Agents*, New York, Routledge, 2016, p. 155-166.

⁷ Au vu du caractère moralement significatif du vote, que j'explique plus loin.

⁸ Voir notamment MILL John Stuart, *Considérations sur le gouvernement représentatif*, Paris, Gallimard, 2009 (1861) ; GUENIFFEY Patrice, *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, Éditions de l'EHESS, 1993, p. 281-291.

⁹ BEERBOHM, Eric, *In Our Name : The Ethics of Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

consentent pas au pouvoir coercitif des gagnants¹⁰, mais la plupart (à l'exception peut-être des anarchistes radicaux) consentent au moins à ce qu'en cas de victoire de leur camp, le gouvernement fasse usage des moyens coercitifs de l'État pour réaliser – dans les limites du droit – leur projet politique. Il s'agit donc bien d'un acte qui peut résulter en l'exercice d'un pouvoir conséquent sur autrui.

Surgit alors la seconde objection : comment un acte (le vote individuel) si peu susceptible d'être décisif peut-il être moralement significatif¹¹ ? La responsabilité pour les résultats électoraux n'est-elle pas tellement diluée entre des millions d'électeurs qu'elle devient extrêmement faible ? Cette façon de voir les choses relève à mes yeux d'une erreur de perception et de jugement. Le vote est fondamentalement une action collective¹². C'est au niveau le plus général une action par laquelle la communauté des citoyens se donne ses propres lois, et à un autre niveau une action par laquelle les partisans d'un projet politique s'unissent pour transformer la société. D'un point de vue moral, c'est à ce niveau collectif que le vote prend sens et c'est une erreur de jugement de se focaliser sur l'impact de son vote individuel lorsque nous réfléchissons aux obligations morales auxquelles nous faisons face en tant qu'électeurs¹³. Cela induit en effet une perte de vue de la dimension collective du vote et des effets profonds sur certaines personnes que les choix électoraux peuvent avoir pour peu qu'on se donne la peine de les examiner de ce point de vue-là. Pris collectivement, les votes sont en effet susceptibles de déterminer les conditions de vie de certains de nos compatriotes, leurs opportunités, leur degré de liberté. Et au-delà de nos compatriotes, nos votes peuvent avoir un impact profond sur les étrangers ou sur les générations futures, au point de mettre des vies en péril. Pensons simplement aux décisions que nous prenons collectivement sur des questions comme les règles migratoires, l'aide au développement ou les politiques environnementales.

Certes, ces décisions ne sont généralement pas directement celles des électeurs¹⁴. Si des représentants élus trahissent leurs promesses ou entreprennent des actions qu'ils n'avaient pas annoncées, leurs électeurs ne peuvent pas en être tenus pour responsables. Néanmoins, les grandes orientations politiques des candidats et partis sont souvent connues des électeurs et ne changent pas radicalement, ce qui fait que leur responsabilité est *généralement* impliquée dans les décisions de leurs représentants. Du fait que le processus de décision passe par une médiation et que les représentants ne sont pas liés par un mandat impératif, cette responsabilité est partagée et limitée, mais réelle. Pour peu qu'on décentre suffisamment le regard et qu'on abandonne une perspective strictement individualiste, il devient très difficile de nier le caractère moralement significatif de l'acte de vote.

¹⁰ ABIZADEH Arash, « Representation, Bicameralism, Political Equality, and Sortition: Reconstituting the Second Chamber as a Randomly Selected Assembly », *Perspectives on Politics*, vol. 19, n° 3, 2021, p. 794.

¹¹ C'est notamment sur cette base que Francis Dupuis-Déri rejette les appels au vote basés sur l'attente de conséquences souhaitables (DUPUIS-DÉRI Francis, *op. cit.*, p. 49 et 54). Voir aussi LOMASKY Loren et BRENNAN Geoffrey, « Is there a Duty to Vote? », *Social Philosophy and Policy*, vol. 17, n° 1, 2000, p. 62-86.

¹² MASKIVKER Julia, *The Duty to Vote*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 205.

¹³ D'ailleurs, la majorité des citoyens ne réfléchissent pas de la sorte, sans quoi tous s'abstiendraient. L'approche du choix rationnel étroit est donc d'un intérêt descriptif limité en plus d'être inadéquate d'un point de vue moral. Voir BLAIS André, *To Vote or Not to Vote : The Merits and Limits of Rational Choice Theory*, University of Pittsburgh Press, 2000.

¹⁴ À cet égard, on pourrait penser que la responsabilité morale des citoyens est plus importante encore dans un référendum que dans une élection. Je remercie Gabriel Gay-Para pour cette suggestion.

2. Le devoir d'assistance à autrui et le coût du vote

Reconnaître le caractère moralement significatif du vote ne dit encore rien de nos devoirs moraux en tant qu'électeurs. Ceux-ci sont sans doute multiples, et parfois en conflit – comme dans le cas de nos obligations envers nos compatriotes et envers les étrangers lointains qui se trouvent affectés par nos choix. Je souhaiterais ici concentrer l'attention sur un seul devoir, assez général, qui me paraît peu susceptible d'être raisonnablement rejeté¹⁵. Il s'agit du devoir d'assistance à autrui, au moins lorsque nous sommes en position d'aider quelqu'un à un coût raisonnable¹⁶ pour soi. Je ne prétends pas que ce soit le fin mot de la morale, mais peut-être un des principes les plus fondamentaux et les moins controversés¹⁷.

Or, le droit de vote nous place souvent dans une position dans laquelle nous avons la possibilité de venir en aide à certaines personnes – plus précisément, de protéger leurs intérêts ou d'améliorer leur situation – et cela à un coût tout à fait raisonnable pour soi¹⁸. En effet, par nos votes collectifs, nous avons le pouvoir de remédier à certaines injustices, d'atténuer la souffrance de certaines personnes, ou encore d'accroître leurs opportunités de bien-être. Ce n'est peut-être pas la perception que s'en font bon nombre de personnes ne croyant pas ou plus dans la capacité du vote électif à être vecteur de changement social. Il est vrai que pour reprendre la formule de Wolfgang Streeck, la mondialisation et la compétition fiscale internationale qu'elle a entraînée ont fait chuter le « pouvoir d'achat du bulletin de vote »¹⁹. Les États gardent néanmoins la capacité d'augmenter ou diminuer les aides sociales, de régulariser des personnes sans-papiers ou d'augmenter les expulsions, d'investir dans des énergies renouvelables ou de construire de nouveaux aéroports. Et de telles décisions ont un impact significatif sur les personnes affectées (ou sur l'environnement). La capacité d'assistance à autrui liée au vote est donc indéniable, même si l'on peut par ailleurs reconnaître et regretter la perte de capacité redistributive des États ou la convergence idéologique des partis de gouvernement.

Le caractère raisonnable du coût lié au vote, en revanche, peut sembler plus controversé. Si l'on ne tient compte que de l'action de se rendre aux urnes, un jour de congé²⁰, ce coût est extrêmement faible – certainement pas moralement significatif. Si l'on ajoute le coût d'un vote

¹⁵ J'adopte ici la perspective du contractualisme moral selon lequel nous nous devons les uns aux autres d'agir selon des principes que nul ne pourrait raisonnablement rejeter. Voir SCANLON Thomas M., *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.

¹⁶ Bien entendu, ce critère du raisonnable est partiellement indéterminé et ne manquera pas de faire l'objet de controverses. Une manière d'entendre cette exigence est que les personnes n'accordent pas plus de poids à leurs propres intérêts qu'à ceux des autres et se basent sur des raisons largement partagées pour justifier un coût déraisonnable. Voir *ibid.*, p. 191-197 pour une discussion de cette notion.

¹⁷ Ce qui fait l'objet de davantage de controverse, ce sont les conséquences d'un tel principe. Pour des interprétations différentes du poids des prérogatives personnelles dans l'agir moral, voir notamment SINGER Peter, « Famine, affluence, and morality », *Philosophy & public affairs*, vol. 1, n° 3, 1972, p. 229-243 et NAGEL Thomas, *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

¹⁸ Un tel devoir est défendu notamment dans MASKIVKER Julia, *The Duty to Vote*, *op. cit.*

¹⁹ Wolfgang Streeck cité dans HABERMAS Jürgen, « Euroskepticism, Market Europe, or a Europe of (World) Citizens? », dans *Time of Transitions*, Cambridge, Polity Press, 2006.

²⁰ La situation est bien entendu différente pour les travailleurs indépendants. D'ailleurs, au Canada, pas moins de 23 % des abstentionnistes invoquent un manque de disponibilité à cause d'un emploi (DUPUIS-DÉRI Francis, *Nous n'irons plus aux urnes*, *op. cit.*, p. 108). Cela affecte clairement le coût personnel du vote et rend sans doute l'abstention plus acceptable.

effectué « avec soin »²¹, c'est-à-dire en ayant pris le temps de s'informer suffisamment pour poser un choix éclairé, le coût devient déjà plus significatif. Néanmoins, il serait étonnant de juger que notre devoir d'assistance à autrui s'efface au vu de ce qu'il nous coûte de savoir comment bien agir. Nous avons en effet sans doute un devoir indépendant d'être suffisamment informés sur les conséquences de nos actes moralement significatifs. Invoquer le coût de l'information pour refuser un devoir moral ressemble davantage à de la paresse morale qu'à une objection raisonnable²². Cela n'empêche toutefois pas de reconnaître que les citoyens sont inégaux devant le vote et les informations qu'il requiert – une inégalité dont devrait se soucier l'État – et que certains pourraient légitimement s'abstenir par manque d'information²³. Ils ne s'abstiendraient pas, dans ce cas, parce que l'action de voter avec soin est coûteuse, mais parce qu'ils ne se sentent pas (pour le moment) suffisamment équipés pour voter avec soin et reconnaissent un risque de faire du tort à autrui en faisant un mauvais choix.

L'objection du coût, quant à elle, ne prend un peu de consistance que lorsqu'on considère, au-delà de *l'acte* de voter lui-même, les sacrifices qui peuvent être impliqués par les *conséquences* d'un vote. Imaginons une personne aisée qui se demande pour quel parti voter. Le devoir d'assistance à autrui devrait la guider a priori vers le parti dont le projet politique semble le plus à même de réduire les injustices et la souffrance subies par d'autres. Cette exigence morale, toutefois, peut se heurter à l'intérêt personnel de l'électeur. Lorsque nous appartenons à une catégorie sociale privilégiée, une génération privilégiée ou même simplement un pays riche, il y a de bonnes chances pour que les considérations morales demandent que nous sacrifions certains de nos avantages. Et c'est dans ces cas-là que la question du « coût raisonnable » devient plus intéressante. Néanmoins, ici aussi, il est souvent inapproprié de considérer le coût du vote comme déraisonnable. Si nous bénéficions d'une situation d'injustice et reconnaissons cette situation comme injuste, le fait qu'il serait coûteux pour nous-même de remédier à cette injustice ne semble pas moralement pertinent. En effet, s'il nous est coûteux de renoncer à un avantage indu, cela ne change rien au caractère indu de cet avantage. Notre devoir moral semble être d'accepter la correction de cette injustice.

L'objection du coût déraisonnable s'applique plutôt à des situations où l'on nous demanderait de faire davantage que notre juste part. Imaginons une personne à qui l'on demanderait des sacrifices plus importants en raison du fait que les autres refusent de faire leur part. Par exemple, une médecin à laquelle on demanderait de faire davantage d'heures d'aide bénévole aux plus démunis parce que ses pairs refusent de travailler gratuitement. Cette personne pourrait raisonnablement faire valoir que le sacrifice demandé est excessif, qu'elle accepte de faire sa part dans la lutte contre les injustices, mais pas de prendre sur elle la part des autres. De la même manière, une personne pourrait raisonnablement refuser de sacrifier sa vie de famille ou sa santé mentale à la lutte contre les injustices, le coût pouvant être considéré comme largement excessif.

²¹ MASKIVKER Julia, *The Duty to Vote*, op. cit.

²² Pour un examen d'un certain nombre de cas exceptionnels dans lesquels le coût d'un vote « avec soin » peut sembler excessif, voire où voter avec soin peut sembler impossible, voir Häggrot Marcus, « Must all citizens vote ? », manuscrit non publié. Sur cette base, il semble préférable de considérer que le devoir moral de voter s'adresse à beaucoup d'entre nous, mais pas nécessairement à tous.

²³ *Ibid.* On pourrait considérer que 1) mieux on est informé plus forte est l'obligation morale de voter ; 2) chacun a le devoir de s'informer ; et 3) en raison des inégalités sociales, certaines formes de manque d'information (et donc d'abstention faute d'informations suffisantes) sont plus excusables que d'autres.

Face à l'urne, toutefois, il n'est généralement pas question de tels sacrifices. D'abord, il s'agit de soutenir des projets de lois s'appliquant à l'ensemble de la population. On peut donc tout à fait veiller à un juste partage des responsabilités et des efforts dans la lutte contre les injustices. En outre, pratiquement aucun parti politique ne propose un projet politique impliquant un degré de sacrifice tel que consacrer l'entièreté de son temps à la lutte contre les injustices. Le seul coût serait donc présomptivement de renoncer collectivement à des avantages indus – un coût qu'on peut difficilement considérer comme déraisonnable.

Le devoir d'assistance à autrui semble donc pouvoir s'appliquer dans bien des situations de vote. Si nous ne votons pas pour nous-mêmes, pour défendre nos aspirations légitimes, nous pouvons au moins reconnaître des raisons de voter pour autrui – en particulier pour les personnes en situation de vulnérabilité, pour lesquelles notre aide n'est pas superflue.

3. Voter pour réduire les injustices

Appliqué à l'acte de vote, le devoir d'assistance à autrui impliquerait un devoir de voter pour le candidat ou parti le plus susceptible de réduire les injustices ou la souffrance²⁴ dès lors que le coût d'un tel acte semble tout à fait raisonnable. Cela implique d'être suffisamment informé sur les différents programmes politiques en compétition et d'être apte à juger de leur crédibilité et conséquences les plus plausibles. Selon l'éducation politique qu'on a reçue et le degré de fiabilité et d'accessibilité des médias, ce devoir peut s'avérer plus ou moins compliqué à honorer – et pourrait dès lors s'imposer avec une force variable selon les personnes et selon les contextes. Qui plus est, dans bon nombre de systèmes électoraux, cela implique également souvent un choix stratégique difficile et frustrant entre le parti le plus soucieux de justice et celui qui se soucie le plus de justice (ou créerait moins d'injustice) parmi ceux qui ont le plus de chances de gouverner²⁵. Quoi qu'il en soit cependant de la difficulté de l'honorer pleinement, ce devoir d'assistance peut être *l'idéal* guidant les réflexions des électeurs. Il semble difficile de nier que c'est une des considérations – peut-être la principale – qui doivent entrer dans la balance lorsque les citoyens délibèrent intérieurement pour savoir s'ils vont voter et pour qui. Étant donné que les résultats électoraux peuvent entraîner des conséquences significatives pour autrui, il semble en effet prioritaire de s'interroger sur ces effets sur autrui, même si c'est difficile.

Un devoir conditionnel

Cela ne signifie pas pour autant que le devoir de voter soit inconditionnel. Il existe en effet des situations dans lesquelles il semble acceptable, voire préférable de s'abstenir, même en tenant compte de cette exigence morale d'assistance à autrui. Jason Brennan, par exemple,

²⁴ Je me concentrerai ici sur les injustices, mais mon propos est compatible avec une approche utilitariste centrée sur la maximisation du bien-être et la minimisation de la souffrance.

²⁵ À cet égard, le vote par évaluation (LASLIER Jean-François, *Voter autrement*, Paris, Presses de l'ENS, 2019) ou le jugement majoritaire (BALINSKI Michel et LARAKI Rida, *Majority judgment: measuring, ranking, and electing*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2010), qui permettent d'évaluer l'ensemble des candidats ou partis, rend plus aisée la réalisation pratique de ce devoir d'assistance.

a fait valoir qu'il valait mieux s'abstenir que de voter mal²⁶. Or, pense-t-il, beaucoup de citoyens étant mal informés sur les questions politiques dans les démocraties de masse, ils feraient mieux (ou font bien) de s'abstenir. Toutefois, comme je l'ai mentionné auparavant, notre devoir d'assistance à autrui s'accompagne vraisemblablement d'un devoir de s'informer sur les manières dont nous pouvons venir en aide à autrui. Plutôt que de s'abstenir, les citoyens mal informés auraient plutôt des raisons morales de s'informer au moins minimalement²⁷, pour pouvoir voter en connaissance de cause. Ce que l'on peut néanmoins concéder, c'est que si une personne ne se sent pas suffisamment informée pour avoir confiance dans le fait que son vote promeut la lutte contre les injustices, ses raisons de voter disparaissent et l'abstention devient plus légitime du point de vue de son éthique personnelle (même si cette décision peut être regrettable sachant que ce sont souvent des personnes désavantagées qui s'abstiennent et que les plus privilégiés ne se gênent pas pour instrumentaliser le vote dans leur intérêt). De ce point de vue, le devoir de voter ne peut pas être inconditionnel.

Par ailleurs, voter pour venir en aide à autrui n'a de sens que dans des contextes où les élections sont minimalement compétitives (ou dans le cas d'un référendum dont l'issue n'est pas dictée par le gouvernement²⁸) et où les gouvernements s'efforcent d'honorer certaines de leurs promesses²⁹. Le vote ne devient en effet moralement significatif que dans une situation de choix véritable, c'est-à-dire avec aux moins deux options distinctes et toutes deux susceptibles de l'emporter. S'il n'y a qu'un seul candidat susceptible de gagner l'élection, ou si aucune opposition sérieuse n'est tolérée, la plupart de nos obligations morales face à l'urne s'estompent. Et il est bien possible que dans de telles situations la morale nous enjoigne plutôt à l'abstention, voire au boycott électoral³⁰ pour ne pas soutenir un régime autoritaire qui instrumentalise le vote pour légitimer son pouvoir injuste. Il en irait de même dans un contexte où les élus ne tiendraient *aucun* compte de l'opinion publique et trahiraient *systématiquement* leurs promesses.

Une telle objection de conscience peut-elle également s'appliquer à des contextes d'élections minimalement mais faiblement compétitives et où beaucoup de promesses sont bafouées par les gouvernements³¹ ? D'un côté, on pourrait penser que le devoir d'assistance s'applique dès qu'une option électorale crédible semble préférable aux autres du point de vue de la lutte contre l'injustice. Dans ce cas, nous aurions des raisons fortes de voter même dans des contextes d'élections minimalement compétitives. D'un autre côté, on pourrait chercher à

²⁶ BRENNAN Jason « Polluting the polls: When citizens should not vote », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 87, n° 4, 2009, p. 535-549. Voir aussi LOMASKY Loren et BRENNAN Geoffrey, « Is there a Duty to Vote? », *op. cit.*

²⁷ Notons que la responsabilité pour l'information n'incombe pas aux seuls individus. C'est aussi une responsabilité collective, de la communauté politique, de s'assurer que chaque citoyen puisse bénéficier d'informations de qualité, que ce soit par le biais de l'éducation civique ou de la régulation des médias.

²⁸ Je me concentre dans cet article sur le vote électoral, mais la plupart des réflexions s'appliquent également au vote référendaire.

²⁹ MASKIVKER Julia, *The Duty to Vote*, *op. cit.*, p. 22.

³⁰ HANNA Nathan, « An argument for voting abstention », *Public Affairs Quarterly*, vol. 23, n° 4, 2009, p. 275-286 ; DUPUIS-DERI Francis, *Nous n'irons plus aux urnes*, *op. cit.*, p. 63-65.

³¹ Contrairement à la perception répandue, il semble que les partis au pouvoir s'efforcent généralement d'honorer leurs promesses, surtout quand ils gouvernent seuls. Voir NAURIN, Elin, *Election Promises, Party Behaviour and Voter Perceptions*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2011 ; GUINAUDEAU Isabelle et PERSICO Simon, « Tenir promesse », *Revue française de science politique*, vol. 68, n° 2, 215-237. Cela ne signifie toutefois pas qu'ils les honorent toutes, ni qu'ils satisfont les principales aspirations de leurs électeurs.

étendre l'objection de conscience à de telles situations et refuser de légitimer un système qui ne serait que minimalement démocratique, ou même un système impliquant la coercition d'État. C'est d'ailleurs dans cette perspective que beaucoup d'anarchistes défendent l'abstentionnisme³², de même que les Amish ou certains aborigènes en Australie qui en font explicitement une objection de conscience³³.

Toutefois, pour que l'abstention soit moralement acceptable, il n'est pas suffisant de considérer le système politique comme injuste ou insuffisamment démocratique³⁴. Il faudrait encore avoir des raisons de penser que notre abstention va contribuer à des résultats moralement préférables à un vote de minimisation des injustices. L'idée n'est pas ici de défendre une position purement conséquentialiste qui ferait fi de toute considération de principe. Mais aucune théorie morale plausible ne peut faire fi des conséquences³⁵. Or, les conséquences de l'abstention n'ont rien d'évident. Pour que l'abstention collective ait des conséquences, il faudrait d'abord qu'elle soit massive, comme dans le roman *La lucidité* de José Saramago, où pas moins de 83% des électeurs déposent un bulletin blanc dans l'urne³⁶. Ensuite, rien ne dit que les conséquences d'une abstention massive seront positives. Cela pourrait certes amener à une remise en question du système politique existant, mais pas forcément vers un progrès de la démocratie. Une abstention massive peut tout aussi bien résulter en un évidement plus important encore de la démocratie, ou même à l'accession au pouvoir de gouvernements autoritaires plus injustes encore.

La question à se poser, dans l'incertitude, est la suivante : « Avons-nous des raisons de penser qu'une abstention massive est plus susceptible de mener à des conséquences positives que négatives ? » Je ne vois pas quelles seraient ces raisons (du moins dans les régimes minimalement démocratiques), mais il se peut qu'il y en ait. Je suis prêt à me laisser convaincre. En attendant, il me semble que nous avons au contraire des raisons de penser que nous pouvons produire des conséquences positives par le biais du vote. Dès lors, outre le fait que l'abstention n'est sans doute pas le moyen d'action le plus efficace pour contester un système politique³⁷, ce n'est sans doute pas non plus le plus adéquat d'un point de vue moral. En effet, en nous abstenant de participer à des élections minimalement compétitives, nous renonçons à agir d'une façon qui pourrait réduire les injustices. Et c'est une attitude que les victimes d'injustices pourraient raisonnablement nous reprocher.

³² DUPUIS-DÉRI Francis, *Nous n'irons plus aux urnes*, op. cit., p. 95-98.

³³ Häggrot Marcus, op. cit.

³⁴ C'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire que le système soit parfaitement juste ou démocratique pour que nous ayons des raisons fortes de voter. Il peut suffire qu'il soit minimalement démocratique, voire minimalement juste.

³⁵ Voir RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2009 [1971], p. 56. Comme l'approche rawlsienne, le contractualisme de Scanlon s'intéresse aux conséquences de différents principes, mais en introduisant la contrainte déontologique selon laquelle ces conséquences doivent être acceptables par toutes et tous (ou plus exactement non-rejetables). Pour une bonne introduction, voir MARDELLAT Victor, « *Rightness as Justifiability* : le contractualisme moral de Thomas Scanlon », *Politika*, 2017, <https://doi.org/10.26095/qjcc-yz08>.

³⁶ Voir SARAMAGO José, *La lucidité*, Paris, Points, 2007, ainsi que l'analyse proposée dans CREPON Marc, *Élections. De la démophilie*, Paris, Hermann, ch. 1.

³⁷ Du moins tant que le taux d'abstention ainsi que de votes blancs ou nuls n'a pas d'implications institutionnelles directes. Il en irait autrement, par exemple, si l'on décidait d'attribuer des sièges à des personnes tirées au sort en proportion du taux de votes blancs (REUCHAMPS Min, « Combiner élections et tirage au sort à tous les niveaux de pouvoir », *Le Vif*, 25 février 2020) ou d'abstentions (HÄGGROT Marcus et DESTRI Chiara, « Democratic inclusion and proportional sortition », manuscrit non publié).

Si les abstentionnistes peuvent difficilement faire valoir un raisonnement de type conséquentialiste, peuvent-ils se prévaloir d'une objection de conscience, comme évoqué plus haut ? Dans la première section, j'ai mentionné le fait que le vote est un acte par lequel on exerce un pouvoir indirect sur autrui, dans la mesure où on autorise potentiellement un gouvernement à utiliser la coercition d'État en notre nom. Une personne (anarchiste, Amish ou autre) hostile à toute forme de coercition, pourrait refuser, en conscience, un acte pouvant être interprété comme légitimant la coercition d'État. Il me semble toutefois que cela reviendrait soit à accorder un poids excessif à soi, à sa propre pureté morale, par rapport aux intérêts des autres, soit à une forme de rigidité morale peu plausible. En effet, que cette personne vote ou non, la coercition existe. Non seulement la coercition peut exister – et peut-être d'une façon plus importante encore – en l'absence d'État, mais en plus, en s'abstenant de voter, on prend le risque de voir s'imposer un candidat ou parti qui ferait un usage plus important ou plus injuste encore de la coercition d'État. Dès lors, soit l'abstentionniste par objection de conscience accorde plus d'importance à la préservation de sa pureté morale qu'à la lutte efficace contre la coercition (injuste), soit il ferme les yeux sur toute considération conséquentialiste pour s'accrocher à un principe moral catégorique, ne souffrant aucune compromission. Dans les deux cas, il me semble qu'il s'expose à des objections raisonnables. Les victimes de la coercition – celles dont le point de vue importe le plus si la coercition nous interpelle moralement – pourraient raisonnablement faire valoir que leurs souffrances pèsent plus dans la balance morale que la pureté militante de l'objecteur, et que même si son abstention est motivée par un projet de justice, les actes de ce dernier contribuent bien peu, dans les faits, à la lutte contre les injustices ou contre la souffrance. Autrement dit, le principe catégorique d'abstention par objection de conscience pourrait être raisonnablement rejeté. Et ce non pas parce que seules les conséquences comptent, mais parce qu'il n'accorde pas une attention suffisante aux conséquences et à la charge qu'il fait peser sur les victimes de la coercition injuste.

Cela étant dit, j'aimerais apporter quelques nuances supplémentaires à l'obligation morale – conditionnelle – de voter. Certaines formes d'abstention peuvent faire l'objet d'une réprobation morale moindre que d'autres. Par exemple, on ne soupçonnera pas une personne qui fait l'effort de se déplacer et dépose sciemment un vote blanc³⁸ dans l'urne de s'abstenir par paresse ou par égoïsme. En outre, les comportements non électoraux des abstentionnistes peuvent en partie excuser leur abstention quand celle-ci semble injustifiée. Ainsi, bon nombre d'abstentionnistes préfèrent des formes plus directes d'engagement contre les injustices³⁹. Il est même probable que certains en fassent davantage dans la lutte contre les injustices que la plupart des votants – auquel cas il serait déplacé de les blâmer. Mon propos se concentre ici exclusivement sur le vote, mais cela n'implique pas de considérer ce moyen d'action comme le plus important ni le plus efficace. Cela n'implique pas non plus de considérer de manière générale les personnes qui votent comme plus louables que celles qui s'abstiennent ! Mon propos consiste simplement à suggérer que dans bien des cas (élections minimalement compétitives ; informations suffisantes pour poser un choix basé sur des raisons ; absence de

³⁸ Sur les implications philosophiques du vote blanc par rapport au non-vote, voir CREPON Marc, *op. cit.*, ch. 1 ; MASKIVKER Julia, *op. cit.*, p. 151-152.

³⁹ MUXEL Anne, « L'abstention : déficit démocratique ou vitalité politique ? », *Pouvoirs*, vol. 120, n° 1, 2007, p. 43-55 ; PORTOS Martín, BOSI Lorenzo et ZAMPONI Lorenzo, « Life beyond the ballot box : The political participation and non-participation of electoral abstainers », *European Societies*, vol. 22, n° 2, 2020, p. 231-265.

raison majeure de s'abstenir⁴⁰), nos raisons de voter sont plus fortes que nos raisons de ne pas le faire. D'autant que voter ne nous empêche pas de lutter de mille autres manières contre les injustices, puisqu'il n'est généralement pas nécessaire de choisir entre différentes formes d'action politique.

Le cas de l'élection présidentielle de 2022 en France

Afin de ne pas rester dans la pure abstraction, considérons maintenant, parmi d'autres exemples possibles, celui des élections présidentielles françaises de 2022 du point de vue des électeurs de gauche (qui ne sont pas pour autant les seuls auxquels s'adresse l'éthique du vote présentée ici). Je me focalise d'abord ici sur un cas où les raisons de voter me semblent l'emporter sur celles de s'abstenir (car mon argumentation s'adresse surtout aux abstentionnistes), puis j'évoque un cas plus compliqué où la balance des raisons est un peu plus incertaine. En conclusion, je reviendrai sur les cas où l'abstention semble particulièrement justifiable.

Au premier tour des présidentielles françaises de 2022, on peut dire sans trop d'hésitation que les élections étaient compétitives et que les électeurs faisaient face à un choix moralement significatif. Il y a en effet une différence fondamentale de projet politique et d'attitudes face à certaines injustices entre les candidatures d'Eric Zemmour et de Jean-Luc Mélenchon, pour ne considérer que ces deux-là. Dès lors, les raisons morales de voter semblent fortes. Que l'on aime un candidat ou qu'on n'en aime aucun, que l'on aime les élections ou pas⁴¹, que l'on soit enthousiaste ou sceptique : cela n'est pas moralement pertinent si l'on accepte de ne pas accorder à soi-même et à ses sentiments plus d'importance qu'aux intérêts des autres. L'abstention, dans un tel cas, ne semble pouvoir être justifiée que par un manque significatif d'information (motif légitime d'abstention) ou par un refus *de principe* de prendre part aux élections, que nous aurions du mal à justifier devant les victimes des injustices auxquelles nous n'apportons pas notre assistance. Comme indiqué plus haut, aucune théorie morale plausible ne peut faire fi des conséquences. L'évaluation des conséquences respectives de l'abstention et du vote doivent donc impérativement entrer dans la réflexion sur ce que nous nous devons les uns aux autres en tant qu'électeurs et personnes sujettes aux lois – et être mises en balance avec d'autres considérations éventuelles, qui peuvent être de type déontologique.

Passons au second tour, qui a opposé Emmanuel Macron à Marine Le Pen. Beaucoup d'électeurs de Jean-Luc Mélenchon au premier tour se sont interrogés sur l'opportunité de voter au second tour pour faire barrage à Marine Le Pen. Ceux qui hésitaient le faisaient essentiellement parce qu'ils étaient profondément hostiles aux deux candidats ou ne voyaient pas de différence moralement significative entre les deux. Toutefois, il était difficile, à l'examen de leurs programmes respectifs, et même en comparant le programme de l'une avec les politiques effectivement menées par l'autre, de ne pas voir de différences moralement

⁴⁰ Je reviens plus loin sur ce point.

⁴¹ Notre position sur l'éthique du vote peut être indépendante de notre position sur le caractère désirable des élections en démocratie. On pourrait sans incohérence juger que les élections devraient idéalement être remplacées par le tirage au sort et qu'en attendant, malgré tout, il est préférable de voter que de s'abstenir. En effet, ce n'est pas parce qu'on ne vote pas qu'on fait progresser la cause du tirage au sort (sauf dans le scénario évoqué en note, plus haut). Et le fait de ne pas aimer les élections n'enlève rien à notre devoir d'assistance à autrui.

significatives. Certes, ces électeurs pouvaient avoir des raisons d’être atterrés par le résultat du premier tour, d’être profondément insatisfaits de l’alternative qui s’offrait à eux au second et même d’une différence trop faible entre ces deux candidats. Mais cela n’empêche pas qu’il puisse y avoir des différences moralement significatives – même si on souhaiterait qu’elles soient encore bien plus importantes. Sur des questions telles que la préférence nationale dans l’accès à l’emploi, l’aide médicale aux candidats à l’asile, ou encore l’usage des énergies renouvelables, par exemple, les différences étaient nettes⁴² – et il est difficile de ne pas les considérer comme moralement importantes. De sorte que même dans un tel contexte, une abstention serait difficile à justifier d’un point de vue moral. Il faudrait par exemple parvenir à montrer qu’il existe des raisons de s’attendre à des conséquences moralement préférables (y compris pour les plus vulnérables) en cas d’abstention – et donc pas seulement des conséquences bénéfiques pour l’électeur qui éviterait ainsi de se salir les mains ou de perdre la face au sein de son milieu de référence qui ne lui pardonnerait pas de voter pour Emmanuel Macron. Ou il faudrait invoquer un principe moral qui pèserait davantage dans la balance que la minimisation des injustices. Cela me paraît à tout le moins difficile dans ce cas-là.

Imaginons maintenant un scénario hypothétique plus difficile : si le second tour avait opposé Marine Le Pen à Eric Zemmour, les raisons de participer auraient-elles encore été plus importantes que les raisons de s’abstenir, pour les électeurs de gauche ? D’un côté, il existait des différences entre les programmes de ces deux candidats, notamment sur certains aspects socio-économiques, mais aussi des différences moralement significatives dans leurs discours et leur degré d’hostilité assumée par rapport aux étrangers et à l’Islam⁴³. De l’autre côté, les raisons de s’abstenir ne seraient pas négligeables non plus. On ferait face à deux candidats aux tendances autoritaires et illibérales – et donc à une vraie menace pour la démocratie. Le refus de contribuer à légitimer un tournant illibéral gagnerait en crédibilité, non pas par pure objection de conscience, mais en tant que forme de résistance collective à un glissement autoritaire. L’abstention serait plus défendable dans un tel cas. Et malgré tout, une fois encore, il y aurait des raisons de voter – pour autrui, pour les personnes qui souffriraient le plus de la présidence d’une personne comme Eric Zemmour. Voter pour Marine Le Pen n’empêcherait pas de s’opposer fermement et activement – et sans doute plus efficacement qu’en s’abstenant – à son gouvernement pendant la durée de son mandat. Voter pour un candidat, en effet, n’implique pas de lui donner un blanc-seing et de renoncer à tout pouvoir de contestation. Il s’agit simplement d’exprimer une préférence comparative du type : je préfère x à y (tout en étant en désaccord profond avec les deux). La liberté de l’opinion publique entre les élections est un trait fondamental des gouvernements représentatifs⁴⁴ ; les électeurs ne renoncent pas à tout pouvoir d’agir et de contester en votant. Et c’est notamment pour cela qu’un désaccord politique avec les candidats en présence, même s’il est profond, n’est pas une raison suffisante pour s’abstenir.

⁴² Ce choix des différences de programmes les plus moralement significatives trahit bien entendu la conception de la justice particulière qui est la mienne. On peut tout à fait ne pas partager cette conception particulière de la justice et néanmoins accepter l’éthique du vote que je défends.

⁴³ Même s’ils menaient le même type de politiques, on pourrait considérer la xénophobie décomplexée d’un Eric Zemmour comme symboliquement beaucoup plus violente encore pour les personnes racisées que la xénophobie plus hypocrite d’une Marine Le Pen.

⁴⁴ MANIN Bernard, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 2012 [1995], p. 214-223.

Un biais conservateur ?

Cette exigence morale de voter pour le moindre mal cache-t-elle un biais conservateur⁴⁵ ? Faudrait-il toujours privilégier les petites améliorations aux grandes transformations, au risque de rendre ces dernières impossibles ? Je ne pense pas. En effet, le devoir d'assistance ne dit pas qu'il faut privilégier le court-terme. Si nous avons des raisons de penser qu'une action alternative n'entraînant pas de conséquences souhaitables à court-terme améliorera néanmoins le sort d'un plus grand nombre de personnes ou apportera des gains plus significatifs dans la lutte contre les injustices à long terme, c'est cette action qui devra être privilégiée. Pour cette raison, il n'est pas nécessairement souhaitable de voter pour les candidats ou partis les mieux placés dans les sondages. On peut aussi faire le choix de soutenir un parti dont le projet de lutte contre les injustices est plus radical, dans l'espoir (rationnellement fondé) que ces idées progressent dans le débat public et que ce parti soit un jour dans une position de gouverner. Ce qui compte, en d'autres termes, c'est ce que dans le langage utilitariste on appelle l'utilité attendue (*expected utility*) et qu'on pourrait reformuler dans un langage non utilitariste comme les *perspectives attendues de justice*. Ces perspectives *attendues* plutôt que simplement *espérées* doivent être basées sur des raisons. Si nous privilégions une action dont les effets bénéfiques ne se manifesteront qu'à long-terme (par exemple : préserver la démocratie plutôt que de minimiser les injustices ; voter pour un parti qui a peu de chances de gouverner pour le moment), nous devons avoir des raisons de penser que ces effets bénéfiques existeront bel et bien.

La difficulté, c'est l'incertitude qui affecte nécessairement ce type de jugement prospectif. Cette incertitude *pourrait* nous faire préférer des améliorations à court-terme qui paraissent plus certaines que des améliorations plus incertaines à long-terme. Cela me semble être le cas, par exemple, face aux effets bénéfiques très incertains de l'abstention en contexte d'élections compétitives. Mais cela ne reflète pas un biais en faveur du statu quo. C'est simplement une préférence rationnelle : si nous voulons agir de façon moralement adéquate, il semble rationnel de privilégier les actions dont nous avons des raisons plus fermes de penser qu'elles seront moralement adéquates – et donc, toutes choses égales par ailleurs, des actions aux effets moins incertains.

4. Conclusion

Considérer le vote comme un devoir inconditionnel et l'abstention comme une forme d'incivisme indéfendable est une erreur. On peut concéder aux critiques les plus fervents des élections qu'il s'agit sans doute d'une idéologie électoraliste visant à renforcer la légitimité des gouvernements représentatifs. L'abstention, dans certains cas, peut être moralement justifiée et même souhaitable. C'est notamment le cas quand les élections ne sont pas minimalement compétitives, quand elles servent *uniquement* à légitimer un pouvoir autoritaire en place, quand on n'a pas de raisons de penser qu'une option électorale est préférable aux autres (par exemple par manque d'information ; pas par mauvaise foi ou incapacité de percevoir des petites

⁴⁵ Je remercie Valéry Giroux et Ryoa Chung pour avoir suscité ma réflexion sur ce point, ainsi qu'Emil Andersson et Jules Salomone-Sehr pour les réponses qu'ils m'ont suggérées.

différences moralement significatives) ou quand, pour des raisons qui échappent à notre contrôle, le coût d'un vote préparé avec soin nous paraît difficilement surmontable.

Néanmoins, j'espère être parvenu à montrer qu'il existe bien souvent des raisons fortes de ne pas s'abstenir. Celles-ci ne viennent pas d'un devoir civique imposé par le haut, par les autorités étatiques, mais d'obligations mutuelles entre concitoyens – et plus largement entre humains –, telle que celle de venir en aide à autrui, au moins quand nous pouvons le faire à un coût raisonnable pour nous-même. Le vote est un moyen (certes limité et très imparfait) de contribuer à l'amélioration du monde, ou de ne pas être complice de sa détérioration. Quand on décentre le regard, qu'on abandonne la perspective du choix rationnel étroit et qu'on l'envisage dans la perspective d'une action collective susceptible d'affecter profondément autrui, le vote est un acte moralement significatif. Il n'est dès lors pas nécessaire d'aimer les élections ni les options politiques en présence pour avoir des raisons fortes de voter. Bien souvent, nous le devons aux victimes des injustices existantes et des injustices futures⁴⁶.

⁴⁶ Je remercie Gabriel Gay-Para, Marcus Häggrot et la personne qui a relu anonymement le texte pour leurs commentaires critiques, qui m'ont été fort utiles.