



*Nous n'avons volontairement pas corrigé les imperfections de forme qui peuvent apparaître dans chaque copie.*

## Concours externe

3<sup>ème</sup> épreuve d'admissibilité : Question contemporaine

Meilleure copie

Note : 17/20

« Soumis à tous leurs vœux, à mes désirs contraires/  
Suis-je leur empereur seulement pour leur plaire ? »

Dans Britannicus, le Néron de Racine se plaint du hiatus qu'il perçoit entre son bonheur personnel et celui des citoyens de Rome. Il apparaît déchiré entre sa fonction officielle qui lui commanderait de faire le bonheur de ses sujets et son caractère de premier des citoyens- « princes » - dont le bonheur est d'égale importance. Il semble également hésitant sur la légitimité de l'Etat à guider son action par le souci de plaire aux citoyens.

Le bonheur apparaît en effet comme une pure expérience intime, quelle que soit la définition retenue par les Anciens – « le plaisir » au sens d'Epicure et des Cyrénaïques, l' « ataraxie » des Stoïciens – ou les Modernes – l' « utilité » de Bentham ou Mill par exemple. Le caractère fondamentalement idiosyncratique de la « vie heureuse » souligné par la philosophie occidentale s'accommoderait donc mal de l'action de l'Etat, garant d'un intérêt général s'appréciant à l'échelle de la collectivité, Peuple ou Nation. Il apparaît ainsi à première vue impossible de faire du bonheur l'objet d'une « politique publique » : sa définition, sa mesure, sa possibilité matérielle et terrestre même, pour certaines religions, semblent hors de la portée de l'action de l'Etat.

Néanmoins, l'Histoire montre que les Etats modernes ont pleinement intégré la nécessité de rendre heureux leurs citoyens en envisageant leur bonheur, à l'ère démocratique, comme une source de légitimité. Le paradoxe constitué par le caractère individuel du bonheur et le caractère général de l'action de l'Etat ne pouvait dans ces conditions être résolu que par l'élévation du bonheur à l'état de généralité : si l'Etat ne pouvait ou ne devait prétendre satisfaire les aspirations individuelles au bonheur, il pouvait à l' « ère des foules » - selon le mot de Gustave Le Bon – agir sur le « bonheur du Peuple », agrégat nécessairement imparfait des situations particulières.

Cette fiction, ainsi que l'éventualité d'un « bonheur administré » par du « pain et des jeux », semblent toutefois insatisfaisantes : l'identité entre le bonheur de tous et le bonheur de chacun est fuyante. Plus grave encore, elles se traduiraient par un « bonheur normalisé » - tel que l'archétypal « rêve américain » promu dès les années 1920 et avec plus de force pendant les Trente Glorieuses par le gouvernement – alimentant les frustrations et trahissant ainsi son objectif premier.

Dans ces conditions et avec ces limites à l'esprit, l'Etat a-t-il la légitimité – au double sens de droit et d'efficacité – pour intervenir sur ce qui touche à l'intimité même des citoyens et a peut être le caractère le plus « apolitique » qui soit ?

A l'origine perçu comme un obstacle sur la voie de la vie heureuse, l'Etat, à l'ère démocratique, a entendu jouer un rôle actif pour promouvoir le « bonheur du Peuple » (I). Les limites du « bonheur administré » apparaissent pourtant avec le passage de l'âge des foules à celui des individus. Confronté à cette individualité radicale, l'Etat peut néanmoins devenir une « institution d'épanouissement » donnant à chacun la possibilité d'être heureux (II).

\*

\* \*

A l'origine perçu comme un obstacle à la « vie heureuse », expérience intime, apolitique voire spirituelle (A), l'Etat s'est peu à peu intéressé au bonheur du Peuple à la fois en tant que source de légitimité démocratique qu'en tant qu'instrument de gouvernementalité (B).

L'antiquité classique, puis le christianisme, ont constaté une hétéronomie radicale entre la sphère publique et le bonheur intrinsèquement lié à une expérience individuelle, philosophie ou spirituelle. Sénèque, pourtant conseiller de Néron, estime dans son De vita beata que le bonheur réside essentiellement hors de la cité, bien que l'action publique puisse y contribuer. La conception stoïcienne du bonheur nourrira la conception chrétienne d'une « Cité de Dieu », foyer du bonheur vrai – la « joie » des Evangiles – opposé à une « Cité de l'Homme » dans laquelle le bonheur ne peut être que factice. Les fresques de Giotto représentant Adam et Eve chassés du Paradis terrestre illustrent avec force cette conception du passage d'un Eden apolitique à la condition du malheur terrestre incarné dans le travail et la cité. L'Etat est ce qui corrompt, détourne de la contemplation ou de l'« otium » classique – Cincinnatus est contraint par ses concitoyens de participer à la vie publique. La joie civilisée qu'il peut procurer – le « pain et les jeux » - ne constituerait ainsi qu'un divertissement, qu'un plaisir vulgaire très éloigné d'un bonheur naturel et simple, celui d'un « état de nature » observé – c'est le « bon sauvage » de Bougainville – ou fantasmé – c'est l'hypothèse rousseauiste dans Le Contrat Social. Etienne Thuau dans La raison d'Etat à l'époque de Richelieu, montre en outre que le poncif du « roi veillant au bonheur de ses sujets » figurant sur les actes officiels ne constitue en fait qu'une « aspiration au moindre malheur » : il s'agit de répondre aux doléances des Parlements réclamant moins d'impôts et de guerre, de soulager le poids que l'Etat, source de calamités, fait peser sur les individus. Dans ces conditions, l'action de l'Etat est supposée détourner les citoyens du bonheur privé ou apesantir sur lui le fardeau du malheur.

Cette conception a alimenté la tradition philosophique selon laquelle il faudrait fuir l'Etat pour être heureux. Si lorsque l'Etat s'occupe du bonheur des citoyens il les corrompt, les détourne ou y substitue des activités contraires à leur nature, il est légitime pour l'homme de se retirer de la Cité et de former des communautés réglées sur le modèle du bonheur authentique. Lucien Jerphagnon décèle dans cette aspiration les causes de l'émergence du monachisme dans les premiers temps du christianisme – sous forme cénobitique ou anachorétique – et du refus des premiers chrétiens de participer à la vie citoyenne de l'empire, comme à ses loisirs. L'idée d'échapper à l'action corruptrice de la Cité est également palpable dans le projet de « Platonopolis » de Plotin dans les Ennéades ou dans les utopies fleurissant à partir de la Renaissance : l'Utopie de Thomas More, mais également les phalanstères de Fourier ou les colonies de Cabet et Owen aux Etats-Unis sont des exemples d'un courant de pensée déniait à l'Etat toute légitimité pour s'occuper du bonheur des citoyens, persistant dans certaines communautés autarciques aux Etats-Unis notamment. Enfin, la sécularisation de l'Etat moderne à partir du XV<sup>ème</sup> siècle n'a pas été concomitante du déclin du sentiment religieux enseignant aux masses à supporter leur malheur terrestre pour attendre le bonheur céleste. La fin de cette attente constitutive de l'homme médiéval pour Alfred de Musset dans l'introduction de ses Confessions d'un enfant du Siècle marque l'entrée dans l'angoisse moderne. Ne pouvant plus s'écrier « A eux la terre, à moi le ciel ! », les citoyens sont livrés à la seule immanence – dont l'Etat est la forme paroxystique – pour être heureux.

L'hétéronomie entre le champ du politique et le champ du bonheur a fait l'objet d'une remise en question radicale à la Révolution. Dans son chapitre dédié à la « question sociale » dans De la Révolution, Hannah Arendt analyse la multiplication des références par Sieyès, Saint-Juste ou Robespierre au « peuple malheureux ». Ce syntagme figé irrigue les discours révolutionnaires et trouve un écho dans le « droit au bonheur » consacré par la Constitution américaine. Lorsque Saint-Just affirme : « Je ne connais que la question sociale » il induit en filigrane que la question du bonheur des citoyens est devenue une question politique centrale. La légitimité de l'Etat démocratique à veiller au bonheur de ses citoyens est ainsi double : en tant que garant des droits fondamentaux de l'Homme et en tant que responsable de l'unité nationale. En effet, la question du bonheur est étroitement liée au spectre de la révolte, de la sédition, de la guerre civile (la stásis analysée par Giorgio Agamben) : en frappant une fraction du peuple, le malheur menace sa cohésion. C'est le sens des nombreux loisirs révolutionnaires analysés par Mona Ozouf dans La Fête révolutionnaire, 1789-1799 : il s'agit d'obtenir une « homogénéité joyeuse » de la communauté nationale, tendance que l'on retrouve dans les grands événements festifs organisés par l'Etat comme par exemple la fête de la musique de Jack Lang. A l'extrême, cette vision englobante du bonheur du peuple peut se mesurer, s'analyser, s'évaluer pour devenir entre les mains de l'Etat un outil de « gouvernementalité » pour reprendre un terme cher à Michel Foucault.

L'Etat moderne bascule ainsi dans la mesure et la manipulation de la « satisfaction » des citoyens, terme utilisé en statistique et par les instituts de sondage depuis leur invention par Gallup dans les années 1920. Dans un contexte démocratique, le bonheur des citoyens devient ainsi un enjeu électoral majeur, mesuré par des enquêtes d'opinion et influençable par le biais des « mass média » comme l'affirme Pierre Bourdieu dans Sur la télévision. Tout l'enjeu pour l'Etat est alors de « divertir » les citoyens des enjeux politiques pour mieux établir son contrôle. Selon Michel Foucault, cette capillarité du pouvoir envahissant l'intimité des individus transforme l'illusion du bonheur en anesthésie béate. Julien Gracq, dans l'ultime chapitre du Rivage des Syrtes, intitulé « Les instances secrètes de la Ville », montre ainsi comment les dirigeants d'Orsenna, République imaginaire, maintiennent le peuple dans des plaisirs fictifs pour qu'ils ne se rendent pas compte de la catastrophe qui vient.

\*

Le passage de l'ère des masses à celle de l'individu consacre les limites du « bonheur administré » et en révèle les dérives (A). Confronté à cette individualité radicale, l'Etat peu néanmoins constituer une « institution d'épanouissement » donnant à chacun la possibilité d'être heureux (B).

Dans Au pays du mensonge déconcertant, Anton Ciliga raconte son expérience en Union soviétique où il a pu observer deux formes de bonheur : un bonheur factice, simulé, « de cliché » et un bonheur authentique se déployant à l'écart des regards dans l'intimité la plus totale. Le poncif du bonheur constitue ainsi la façade publique des régimes autoritaires, comme le montrent les affiches chinoises des années Mao où les sourires satisfaits sont omniprésents. Ces Etats ont créé un bonheur archétypal rejaillissant sur toute la société puisqu'ils se confondent avec elle selon les analyses de Claude Lefort sur le totalitarisme. Néanmoins, cette propension de l'Etat à créer un bonheur normatif n'est pas propre aux régimes autoritaires : elle est consubstantielle à l'action de l'Etat sur le bonheur des citoyens. Ne pouvant s'occuper des cas particuliers, l'Etat crée un bonheur archétypal devenant l'étalon imitable par l'ensemble des individus. Le cas du « rêve américain », où l'idéal du bonheur est exprimé comme l'accession à la propriété et la constitution d'un ménage stable, a déjà été évoqué. Ce bonheur normatif oriente alors les politiques publiques qui incluent ce biais comportemental dans leur formulation (fiscalité, allocations etc...). Ce bonheur archétypal, selon un effet analysé en économie par T. Veblen à la fin du XIXème siècle conduit à une « course au bonheur » et à l'imitation – le phénomène qualifié en sociologie de « keeping up with the Jones' » - dont les perdants subissent les conséquences sociales.

Ainsi, le « bonheur administré » conduit-il peut-être à une forme de « Royaume de la conformité » selon le titre du dernier chapitre du livre de Bartolomé Bennassar sur l'Inquisition espagnole. L'action de l'Etat créerait paradoxalement une société duale où se combinerait l'idéal d'un bonheur bourgeois et des poches exclues de cet idéal, le premier étant visible dans le cinéma d'Ingmar Bergmann et devenant rapidement une routine où l'illusion du bonheur ne peut plus être séparée de ses manifestations véritables. Ce bonheur normal laisse peu de place à la

contestation, à la création, à l'art qui sont autant de manifestations de déviances. Ainsi Botticelli dut-il immoler ses œuvres sur la place de la Seigneurie de Florence en 1498 pour respecter les normes de l'utopie de Savonarole. S'intéressant au bonheur des citoyens, l'Etat échoue donc souvent du fait de l'inadéquation de son échelle d'action avec le caractère profondément individuel du bonheur : l'intérêt général peut servir au cas par cas les destinées individuelles, il ne saurait en recouvrir la somme arithmétique et, souvent, promouvoir le bonheur de tous fait le malheur de beaucoup. Dans un contexte d'individualité marquée, où chacun réclame un droit à un bonheur qui lui ressemble, les leviers jouant sur le « bonheur du Peuple » semblent perdre de leur pertinence.

Dans ce contexte, l'Etat demeure un acteur du bonheur individuel mais sous une forme moins intrusive et plus légitime dans nos sociétés contemporaines. Admettant la diversité des voies vers la « vie heureuse », il peut avoir une action de « capacitation » selon le mot de Pierre Rosanvallon dans Le Bon gouvernement : incapable de fixer la norme du bonheur, l'Etat peut en favoriser la diverse expression par des politiques visant à encourager l'égalité des chances et à promouvoir l'autonomie des individus. Dans La pensée, la poésie et la politique, l'ancien ministre de la Culture Jack Ralite affirme ainsi que la démocratisation de la culture et la facilitation de son accès permettent de diversifier les horizons des populations dans les quartiers les plus difficiles et contribuent à ouvrir des opportunités. L'autonomie des individus peut également être renforcée par des aides pécuniaires ou des programmes de formation permettant de préserver la diversité des choix de vie. Enfin, l'Etat peut reconnaître que dans une société individualiste, le malheur existentiel véritable provient, selon le mot de Jules Romains, de la solitude de l'individu moderne : « Nous sommes si seuls. Ce dont nous avons besoin c'est... Oui, d'une Eglise ! ». Ainsi, paradoxalement l'Etat doit agir selon le double axe de l'autonomisation des individus et de leur mise en relation, la recréation d'espaces de débat physique, d'agoras modernes, comme le préconise Jurgen Habermas dans L'Espace public. Une telle politique agissant sur l'« épanouissement » des individus dans le cadre d'une société à la fois atomisée et démocratique remplacerait avantageusement les anciennes interventions sur le bonheur des citoyens.

\*

\* \*

L'Etat moderne devrait admettre le caractère profondément intime du « bonheur », mais également réaliser le caractère collectif du « pessimisme », régulièrement mesuré à des niveaux élevés chez les Français. Le pessimisme, expression collective d'un malheur par anticipation, peut être conjuré par l'Etat en donnant aux citoyens de l'espoir. L'esprit est ainsi selon Romain Gary dans Une éducation européenne la marque de l'achèvement politique occidental, la façon qu'ont les Européens déchristianisés de changer leurs malheurs présents en bonheur futur. L'Etat peut ainsi in fine être un vecteur de projet, de changement, d'avenir meilleur : la construction européenne peut retrouver cette vocation que ses pères fondateurs lui prêtaient. L'Etat peut alors, à sa manière, combler un besoin de transcendance inhérent à la modernité et source de son angoisse. Comme le dit le pasteur Smithson dans La Condition humaine de Malraux : « Quelle foi politique soulagera la souffrance du monde ? »