

Le droit comme moyen du bonheur

Law as means of happiness

Résumé

Philosophe du bonheur mais également analyste des enjeux de la justice et du droit, Aristote figure comme le penseur occidental qui a allié les enjeux de deux domaines a priori distincts, mais qui pourtant se conditionnent l'un l'autre. S'il n'y a pas de droit sans amitié, il n'existe pas de bonheur sans une recherche de la justice. Alors que le relativisme de la définition du bonheur semble dominant dans notre société occidentale et empêche la consécration d'un droit au bonheur opposable, un rappel d'une pensée classique et fondatrice de notre modèle occidental apparaît fort utile afin de relier ce qui est défait : le droit et le bonheur.

Summary

A philosopher of happiness but also an analyst of the stakes of justice and law, Aristotle appears as the Western thinker who has combined the stakes of two domains that are a priori distinct, but which nevertheless condition one another. If there is no right without friendship, there is no happiness without a search for justice. While the relativism of the definition of happiness seems dominant in our Western society and prevents the consecration of a right to opposable happiness, a reminder of a classic and founding thought of our Western model appears very useful in order to link what is undone : the law and happiness.

Mots clés :

droit objectif ; droit subjectif ; droit au bonheur ; Aristote ; Justice générale ; justice particulière ; philosophie ; théorie générale.

Keywords : law ; subjective right ; right to happiness; Aristote; General justice; special justice; philosophy ; general theory.

Contact

Marc DUPRÉ

Maître de conférences en droit privé,

Université Catholique de l'Ouest,

Chercheur associé au centre Jean BODIN (EA 4337).

mdupre@uco.fr ;

0660347326

Les termes de bonheur et de droit peuvent sembler antinomiques. Le droit est perçu comme un ensemble de normes à vocation coercitives. Il est parfois critiqué comme lointain, abstrait, technique, sans humanité. Il apparaît difficilement compatible avec le bonheur que chacun apprécie de façon subjective, mais qui apporte une satisfaction concrète, une joie, un accomplissement personnel : l'un mettra en avant la santé, un autre la famille, un autre encore la religion, un autre enfin le plaisir¹. Les rapports entre le droit et le bonheur ne sont donc pas évidents au premier abord. Les relations sont parfois plus proches avec le terme de juste. Ce qui est juste est satisfaisant. Une société reposant sur l'iniquité, la violence ou la soumission ne permet manifestement pas de contribuer au bonheur de ses membres. Au contraire, l'existence de conditions politiques, économiques, sociales perçues comme justes apparaît comme une condition nécessaire à un épanouissement personnel.

La symbolique classique et l'histoire des idées nous apporte quelques éclairages sur la question. Nos plus anciens palais de Justice représentent la Justice sous les traits de Thémis, une épouse divine de Zeus. Elle tient une balance afin de soupeser les arguments respectifs des parties, les yeux bandés afin de faire état de son impartialité, et, symbole plus récent, elle est munie d'une épée comme signe du pouvoir de coercition attaché à la décision de justice.

L'intérêt de Thémis au sein de la mythologie grecque est néanmoins encore plus grand par sa filiation. Par son alliance avec Zeus, elle est la mère des Moires, divinités du destin, mais surtout d'Astrée et des Heures. Astrée est également une personnification de la Justice, chargée de sa diffusion au sein du monde des Hommes. Elle reprend comme attribut la balance. Néanmoins, cette image est pessimiste en ce que, déçue par les Hommes, Zeus accepta sa demande de la retirer du monde. Nous pouvons aujourd'hui encore la contempler dans la constellation de la Vierge, inaccessible bien que visible par tous. S'agissant des autres enfants de Thémis, si les Heures finiront par être au nombre de douze, elles sont originellement trois : Eunomie (l'ordre du monde), Dikè (la justice humaine) et Irénée (la paix). La justice, délicate à mettre en place en ce monde, apparaît chez les grecs comme porteuse de fruits de stabilité de la Cité, mais plus encore comme partie intégrante de l'ordre du Cosmos.

En revanche, lorsqu'il s'agit de se tourner vers le bonheur individuel, le constat est presque décevant. Le bonheur n'est pas symbolisé par un dieu majeur chez les Grecs. Il prend les traits d'Eudémonie qui est l'une des Charites, ces déesses de la vie accomplie qui ne se limitent pas au bonheur en tant que joie ou satisfaction plénière de la personne². Néanmoins, il est intéressant de relever qu'Eudémonie et les Charites sont elles-mêmes les petites-filles de Thémis via leur mère Eunomie. Le lien de filiation existe donc bien entre le respect de la Justice et le Bonheur humain.

¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre I*, trad. J. Tricot (1959), Les éditions du Maquis, 2014, 1095 a : « *Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur : pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse ; à d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée. Certains, enfin, pensent qu'en dehors de tous ces biens multiples il y a un autre bien qui existe par soi et qui est pour tous ces biens-là cause de leur bonté* ».

² Il sera personnifié par Laetitia chez les Romains, mais cette déesse reste mineure dans le Panthéon latin.

Si ces quelques développements ne permettent certainement pas d'appréhender la complexité de la symbolique grecque, demeure cependant l'idée que le bonheur apparaît comme la conséquence de causes qui le précèdent : du principe supérieur de la Justice est issu l'ordre du monde, lequel porte comme fruit le bonheur et plus largement la vie accomplie. Ce n'est ainsi que par enchaînement de causes et de conséquences que le bonheur se relie à la justice.

C'est dans ce cadre symbolique autant que religieux que les philosophes grecs, dès les présocratiques, viendront s'interroger sur la notion de Justice. La recherche de l'ordre du Cosmos permet d'établir les conditions d'une bonne vie³. Pour Héraclite un Dieu unique domine l'ensemble du Cosmos et les hommes se soumettent à sa loi⁴. On retrouve chez lui cette tension d'équilibre et de déséquilibre via le Pólemos, la personnification du conflit qui contient le ferment de tout équilibre. Chez les pythagoriciens⁵, pour lesquels le nombre est l'essence des choses, la Justice passe aussi par un équilibre et elle se personnifie par le chiffre 4 qui est le premier produit de l'égal par l'égal. Les sophistes⁶ feront de leur côté œuvre de relativisme dans l'approche du droit⁷ et dans la possibilité pour l'homme d'accéder à une vérité : chaque Cité dispose de ses propres lois⁸ et l'homme reste la mesure de toute chose⁹. Face à cette conception pessimiste quant aux capacités humaines, il faudra les réponses de Socrate et de son disciple Platon pour rendre à l'homme une aptitude à connaître le vrai et à y accéder.

Chez Platon, comme chez beaucoup de penseurs grecs, la recherche des biens mène au bonheur. Trois types de biens sont distingués, qui peuvent constituer des moyens du bonheur : les biens désirés pour leurs effets, les biens que l'on désire pour eux-mêmes et les biens les plus précieux que l'on vise pour eux-mêmes et pour leurs conséquences. Dans la République, Platon place ainsi la justice parmi ces derniers biens¹⁰. Il distingue par ailleurs au sein du droit entre le nomoi, qui correspond au juste par le biais de l'action humaine et qu'on peut rapprocher du droit positif, et le dikaion qui se rattache au droit juste par nature. En parallèle, Platon insiste particulièrement sur la pratique des vertus¹¹. Seuls des hommes vertueux devront participer à la rédaction des lois positives. Il évoque la finalité de la justice, laquelle « *consiste à rendre à chacun ce qui convient* » (PLATON, *Le politique*, trad. Dacier et Grou, Paris, Charpentier, 1885, p. 85). La justice est ainsi fondamentalement perçue comme une vertu, et les lois doivent

³ J.-F. Pradeau, « Présocratiques (Les) », in L. Cadiet (dir.), *Dictionnaire de la Justice*, PUF, 1^{ère} éd., 2004, pp. 1017-1019

⁴ Fr. 119 : « *Car toutes les lois humaines sont nourries par une unique loi divine. Celle-ci domine comme elle l'entend ; elle subvient à toutes les lois humaines et elle l'emporte sur toutes* », cité par J.-F. Pradeau, précit.

⁵ A. Cresson, *La philosophie antique*, PUF, Que Sais-je ?, n°250, 1957, p. 16.

⁶ O. Reboul, *Introduction à la rhétorique, Théorie et pratique*, PUF, Quadriges, 2^{ème} éd., 2013, pp. 18-31.

⁷ J.-F. Pradeau, précit : « *C'est du moins chez les sophistes que le refus de s'en remettre à l'existence de la déesse Justice (Dikè) ou des décrets divins trouve son expression la plus claire, dès le V^{ème} siècle* ».

⁸ Platon, *Thééthète*, trad. M. Narcy, GF Flammarion, 2^{ème} éd. corrigée, 1995, 167 c : « *Car le genre de choses qui, à chaque cité, paraissent justes et belles, ce sont celles-là qui le sont pour elle, aussi longtemps qu'elle les décrète* ».

⁹ Platon, *Thééthète*, op. cit., 152 a.

¹⁰ Platon, *La République, Livre II*, trad. M. Cousin, 358 a.

¹¹ Platon, *Les lois*, in *Œuvres de Platon, Tome I*, Paris, Société du Panthéon Littéraire, p. 264 : « *Par conséquent, la vie qui a en partage la tempérance, le courage, la sagesse, ou la santé, est plus agréable que celle où se trouvent l'intempérance, la lâcheté, la folie ou la maladie* ».

favoriser cette vertu, laquelle est la condition du bonheur¹². Elles ne peuvent donc, pour remplir leurs fonctions, qu'être rédigées par des hommes présentant des qualités supérieures. Néanmoins, la difficulté irrémédiable de Platon consiste dans les conséquences qu'il tire de son analyse : qui d'autre que le Philosophe pourra gouverner la Cité ?¹³ Et qu'advient-il à son décès ? L'idéalisme platonicien présente ainsi la difficulté d'une absolutisation du rôle du philosophe, et d'une forme de négation de la réalité.

C'est davantage vers son disciple Aristote que nous nous tournerons donc pour envisager les rapports du droit et du bonheur. Dans le Banquet, Platon fait de la rencontre d'un être aimé¹⁴, de l'amitié, le sommet du bonheur. Mais comme le dira Aristote, bien que la citation soit imparfaitement retranscrite¹⁵ : « *Je suis l'ami de Platon, mais plus encore de la vérité* ». Aristote présente en effet la particularité d'avoir consacré un livre spécifique à la Justice au sein de l'Éthique à Nicomaque¹⁶, mais également d'avoir réfléchi en profondeur sur la finalité humaine du bonheur dans ses écrits¹⁷. Or, force est de constater, à l'instar du milieu culturel symbolique dans lequel il évoluait, que droit et bonheur sont en lien, mais que chacun a son propre domaine. Cette approche pourrait-elle être une réponse (2) aux difficultés modernes de concilier bonheur et droit (1) ?

1. LA DIFFICILE CONSÉCRATION D'UN DROIT SUBJECTIF AU BONHEUR

La consécration des droits subjectifs¹⁸, ceux portés par la Révolution française (les droits-libertés) puis les droits-créance du XX^{ème} siècle, font du sujet de droit le cœur du système juridique¹⁹. Néanmoins, cette logique semble consacrer une impossibilité concrète d'établir l'existence d'un droit opposable au bonheur (1.1). Seule une conciliation décevante des intérêts en présence pourrait éventuellement consacrer un droit au bonheur sans réelle portée juridique (1.2).

1.1. L'INTROUVABLE DROIT SUBJECTIF OPPOSABLE AU BONHEUR

¹² Diogène Laërce, *Platon*, Trad. R. Genaille, 1933 : « *La vertu suffit à donner le bonheur, mais elle a besoin, comme soutien, des biens corporels : force, santé, finesse des sens, etc. et aussi des avantages extérieurs : richesse, noblesse, gloire. Toutefois l'absence de ces biens extérieurs ne saurait empêcher le sage d'atteindre le bonheur* »

¹³ Platon, *La République*, op. cit., 376 c : « *Par conséquent le gardien de l'État, pour être excellent, doit être à la fois philosophe, colère, agile et fort* ».

¹⁴ Platon, *Le Banquet*, trad. J. Racine, Mme de Rochechouart et V. Cousin, Paris, Plon, 1868, p.42.

¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre I*, op. cit., 1096 b : « *Vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité* ».

¹⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre V*, trad. J. Tricot (1959), Les éditions du Maquis, 2014.

¹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre I*, op. cit.

¹⁸ La notion demeure un sujet de polémique au sein de la théorie générale du droit quant à sa définition précise. D. Gutmann, « Droit subjectif », in D. Alland et S. Rials (dir), *Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, 2003, pp. 529-533 : « *Au final, un constat simple : il existe sans doute autant de définitions du droit subjectif que d'auteurs pour s'intéresser à la question* »

¹⁹ Cela est un peu moins vrai avec les droits de troisième génération, comme le droit à l'environnement, bien que le bénéficiaire en soit au final le sujet de droit. H. Groud, S. Pugeault, « Le droit à l'environnement, nouvelle liberté fondamentale », *AJDA*, 2005.1357. Il faut également compter avec l'apparition de la notion d'« abus de droit », qui vient limiter leur portée, sans pour autant remettre en cause le principe du sujet comme centre et finalité du système juridique.

À compter de la Renaissance et de la réforme protestante, et plus encore à partir du XVII^{ème} siècle et jusqu'à l'aboutissement que constituera la Révolution française²⁰, le fait que la personne soit prise en qualité d'individu autonome au sein de la réflexion philosophique a fondamentalement modifié les analyses classiques. L'une des conséquences est que la définition objective et universelle du bonheur apparaît presque impossible tant elle va dépendre de la perception de chacun : jouir paisiblement de ses biens, être en bonne santé, bénéficier d'un travail, être assuré en sa sécurité, pouvoir exprimer ses opinions librement, avoir des enfants, être libre d'adhérer à tel ou tel statut, etc.

En parallèle, l'approche moderne du droit²¹ consacrée positivement à partir du XVIII^{ème} siècle et encore davantage avec le développement de l'individualisme²², constitue un renversement total des anciens paradigmes. Le droit se définit comme un ensemble de normes qui se veulent objectives, organisant une coercition particulière²³, et qui permettent à chacun d'exercer son droit au recours au juge²⁴. Le droit ne descend plus de la contemplation de l'organisation d'un Cosmos dont la découverte et la compréhension permettront la satisfaction finale des êtres humains, il est une revendication de droits individuels que le droit objectif se charge ou non de satisfaire.

La difficulté apparaît immédiatement : face à un droit objectif censé accorder aux individus l'exercice de droits individuels, comment parvenir à la consécration d'un droit au bonheur dont la définition est perçue comme relative à chaque individu ?

Une première option consiste en une confiance dans le droit objectif. Ce pur positivisme²⁵, issu indirectement de certaines théories du contrat social²⁶, consiste à affirmer que le Souverain est à même de produire des normes qui vont satisfaire les aspirations des membres de la société. Cette conception qui se veut rationnelle et scientifique apparaît paradoxalement idéaliste. Ainsi, on concevrait mal aujourd'hui les méthodes d'éducation rousseauistes fondées sur un collectivisme absolu et une surveillance de tous par tous²⁷. De même que l'approche hobbesienne ou lockéenne de l'organisation de la société ne peuvent s'analyser sans se référer au contexte politico-religieux dans lequel elles ont été mises

²⁰ On songe facilement à la France, mais déjà l'empereur Joseph II en Autriche avait tenté au cours du XVIII^{ème} siècle, sans que cela dure après son règne, de révolutionner le fonctionnement traditionnel des sociétés d'Europe centrale en se fondant sur les philosophes des Lumières.

²¹ M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Quadrige, 2013.

²² J. Carbonnier, *Droit civil, Introduction*, PUF, Themis, 27^{ème} éd. refondue, 2002, n°162 : « *Le droit objectif est pulvérisé par une multiplicité de droits subjectifs (...). On peut craindre que l'inflation du droit n'en soit exacerbée : chaque droit subjectif entre en lice, gonflé de son ego, armé de surcroît, sans doute, d'une action en justice* ».

²³ Conception française.

²⁴ Conception anglaise.

²⁵ Si le terme a été promu par Auguste Comte, il est néanmoins envisageable de qualifier certaines conceptions antérieures à cet auteur en usant de ce terme. V., par ex., M. Villey, *Philosophie du droit*, I. définitions et fins du droit, Précis Dalloz, 2^{ème} éd., 1976.

²⁶ M. Villey, op. cit., n°77 s. et 83 s.

²⁷ J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Chapitre IV, p. 436, in *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, 1782, t. I.

élaborées²⁸. Même l'approche démocratique soulèverait aujourd'hui la question d'un bonheur imposé aux minorités²⁹.

Une autre optique consiste à s'accorder sur une définition unique du bonheur. À ce titre, Bentham et son approche du bonheur en lien avec la garantie de la satisfaction maximale des plaisirs par le droit relève d'une tentative très intéressante³⁰. Appréhendé de manière unitaire, la satisfaction des plaisirs doit être garantie par le créateur de normes. Mais là aussi les limites apparaissent quant à la consécration d'un droit subjectif au bonheur : en effet, afin d'appliquer son approche, Bentham passe par une critique sans concessions des droits de l'homme, la satisfaction individuelle étant difficilement compatible avec une approche universelle du bonheur³¹. La critique demeure recevable à notre époque : notre système juridique reposant sur les droits subjectifs ne permet pas d'appréhender une notion unitaire du bonheur, préexistante à un pacte unissant les membres de la Cité et que le droit viendrait consacrer.

Dès lors, sauf à accepter une conception unitaire de la notion ou à avoir une confiance dans la définition du bonheur retenue par le créateur de normes, l'apparition d'un droit opposable au bonheur laisse perplexe.

1.2. LES DIFFICILES TENTATIVES DE CONCILIATION ENTRE DROIT ET BONHEUR

Un droit au bonheur semble difficilement pouvoir être garanti par le droit objectif, et ce même dans une optique de droit-créance. Qu'un droit-créance au bonheur soit consacré, cela ne coûte rien et fait part d'une intention louable, quand bien même sa définition ne serait pas bien précise. Mais se pose ensuite la question essentielle pour le sujet de droit de savoir quelles seraient les actions offertes par cette consécration. L'exemple du droit dit « opposable » au logement illustre cette difficulté d'affirmer dans les textes l'existence d'un droit subjectif³² qui n'a concrètement que peu de conséquences véritablement juridiques pour le justiciable³³. La consécration d'un droit au bonheur est-il alors véritablement opportun ? Il traduirait davantage un détournement des outils du droit au profit d'intentions qui ne relèvent pas de la matière. Il convient également de relever dans le cadre du droit au logement, qu'il rentre directement en concurrence avec la propriété, pilier de notre législation civile³⁴. Cela soulève alors une seconde question. Peut-il seulement exister dans notre système juridique un principe supérieur et

²⁸ M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Quadrige, 2^{ème} éd., 2014, p. 141 s.

²⁹ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, 1966.

³⁰ J. Bentham, *Traité de législation civile et pénale (1802)*, préf. M. Bozzo-Rey, A. Brunon-Ernst, E. de Champs, Dalloz, 2010.

³¹ B. Binoche, J.-P. Cléro, *Bentham contre les droits de l'homme*, PUF, Quadrige, 2007 ; G. Tusseau, « Jérémie Bentham et les droits de l'homme : un réexamen », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 2002, pp. 407-431. Pour une approche opposée, v. Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre I*, précit. 1152 b.

³² Il n'est d'ailleurs pas consacré comme un droit fondamental mais uniquement comme un objectif à valeur constitutionnelle, catégorie parfois fort utile pour camoufler sous les appareils du droit des notions qui n'en relèvent pas directement.

³³ C. Wolmark, « L'opposabilité du droit au logement », *D.* 2008.104 : « *La loi nourrit donc l'espoir que l'effectivité du service public du logement soit améliorée grâce au concours actif et juridictionnel des bénéficiaires de l'action publique* » ; « *Le droit au logement opposable serait la promesse d'une politique publique plus effective* ».

³⁴ CEDH, gr. ch., 19 juin 2006, « Hutten-Czapska c/ Pologne », req. n°35014/97, *RTD civ.* 2006. 719, note J.-P. Marguénaud.

extérieur au droit qui soit universellement reconnu et dont découleraient des droits absolus ? Le principe de dignité de la personne, inséré par les lois bioéthiques dans l'article 16 du Code civil, est un exemple assez éloquent de cette autre difficulté relative à l'établissement d'un droit au bonheur. Il peut en effet être apprécié comme un principe supra-constitutionnel, constituant un axiome nécessaire³⁵ et objectif que le droit ne fait que reconnaître. Mais il est également envisageable de considérer que la dignité est relative à la définition qu'en donne chaque individu et qu'elle peut être conciliée avec d'autres impératifs. Dans ce dernier cas la dignité n'est plus préexistante au droit. Face à ce dilemme de la dignité de la personne, le Conseil constitutionnel a tranché en deux temps. Si le principe de dignité de la personne dispose d'une valeur constitutionnelle³⁶, il peut cependant se concilier avec d'autres impératifs juridiques, et notamment le principe de liberté issu de l'article 2 de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen (DDHC)³⁷. Dès lors, le principe de dignité apparaît comme comportant une part de subjectivité.

L'analogie avec un éventuel droit au bonheur est manifeste : soit le bonheur est une finalité du droit qui le dépasse et qu'il ne peut que constater, soit le bonheur est relatif et le droit objectif devra le concilier avec d'autres impératifs, d'autres droits subjectifs. Or, bien plus encore que pour le concept de dignité de la personne, la notion de bonheur apparaît protéiforme. Dès lors, et sous condition de réunir des critères suffisamment consensuels de ce qui constitue le bonheur, seul un droit relatif au bonheur pourra éventuellement obtenir une consécration propre.

Ce travail de mise en balance des droits subjectifs entre et au regard d'impératifs supérieurs est entrepris depuis de longues années au sein des plus hautes juridictions, notamment avec l'utilisation du principe de proportionnalité³⁸, ou l'affirmation de la primauté ou de la plus grande légitimité de faire prévaloir certains principes sur d'autres³⁹. Toutes les plus hautes juridictions nationales ou internationales sont concernées par la rencontre entre des droits subjectifs en partie incompatibles, ce qui entraîne une mise en cohérence pas toujours aisée des principes gouvernant une société libre et démocratique. Les affaires ayant eu à traiter de cette question sont innombrables : la liberté religieuse et sa conciliation avec d'autres

³⁵ M. Fabre-Magnan, « La dignité en droit : un axiome », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 58, n°1, 2007, pp. 1-30.

³⁶ Cons. Const., Décision n° 94-343/344 DC du 27 juillet 1994.

³⁷ Cons. Const., Décision n°2001-446 DC du 27 juin 2001, cons. 5 : « *Considérant qu'en portant de dix à douze semaines le délai pendant lequel peut être pratiquée une interruption volontaire de grossesse lorsque la femme enceinte se trouve, du fait de son état, dans une situation de détresse, la loi n'a pas, en l'état des connaissances et des techniques, rompu l'équilibre que le respect de la Constitution impose entre, d'une part, la sauvegarde de la dignité de la personne humaine contre toute forme de dégradation et, d'autre part, la liberté de la femme qui découle de l'article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ».

³⁸ G. Xynopoulos, « Proportionnalité », in D. Alland et S. Rials (dir), *Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, 2003, p. 1251 : « *mécanisme de pondération entre des principes juridiques de rang équivalent, simultanément applicables mais antinomiques* ».

³⁹ Cass. Civ. 1^{ère}, 9 juillet 2003, n°00-20289 : « *Mais attendu que les droits au respect de la vie privée et à la liberté d'expression, revêtant, eu égard aux articles 8 et 10 de la Convention européenne et 9 du Code civil, une identique valeur normative, font ainsi devoir au juge saisi de rechercher leur équilibre et, le cas échéant, de privilégier la solution la plus protectrice de l'intérêt le plus légitime* ».

libertés⁴⁰ ; la liberté d'expression et ses limites⁴¹ ; droit à la connaissance de ses origines et accouchement sous le secret⁴² ; droit à la vie privée et ses frontières⁴³, etc.

L'admission d'un droit opposable au bonheur apparaît décevante. Qu'en conclure ? Le principe même d'une approche unitaire du bonheur étant presque impossible à définir, la reconnaissance d'un droit au bonheur semble compromise. Mais quand bien même des éléments communs du bonheur seraient dégagés, rien ne garantit l'effectivité juridique de ce droit ni qu'il ne soit mis en balance, voire contrarié par d'autres droits et principes. Face à cette difficulté, il convient de se demander si le droit a fondamentalement vocation à traiter directement du bonheur⁴⁴, ou si sa place dans la participation du bonheur ne doit pas être réduite.

2. LE BONHEUR COMME FINALITÉ ULTIME DU DROIT

C'est notamment grâce à sa définition de la Justice (2.1) que le Stagirite parvient à mettre en lien les deux aspects *a priori* contradictoires : le droit est l'un des instruments possibles du bonheur (2.2).

2.1. LA POLYSÉMIE NÉCESSAIRE DU MOT JUSTICE

La force d'Aristote réside dans sa distinction de plusieurs acceptions du terme justice⁴⁵. Ce que nous entendons aujourd'hui par justice recouvre chez lui deux réalités distinctes. D'une part la justice générale est l'aboutissement de la vertu dans les rapports avec autrui, c'est la somme des vertus, la kalokagathie. L'homme juste, ou dikaïos, est la personne qui pratique cette vertu particulière et supérieure⁴⁶. Il vise en cela la dikaïosuné, la justice générale. Le terme dikaïos demeure néanmoins en grec à double sens selon qu'il est un adjectif ou un nom propre : est dikaïos l'homme juste au regard de la pratique des vertus, mais le dikaïos constitue également l'approche subjective de la personne quant à ce qu'il convient de faire. Ainsi, une personne peut considérer subjectivement que la limitation de vitesse à 80 kilomètres par heure sur les routes départementales est une mauvaise règle (il aurait préféré conserver la vitesse à 90 kilomètres par heure et se trouve plus à l'aise à une telle vitesse). En respectant néanmoins cette

⁴⁰ CEDH, gr. ch., 27 juin 2000, « Cha'are shalom ve ssedek c. France », req. n°27417/95 ; CE, 15 décembre 2006, « association United Sikhs, Mann Singh », n° 289945 ; Cass. crim., 14 février 2006, *Bull. crim.* n° 42 ; *Dr. pénal* 2006. comm. 67, note M. Véron ; *Légipresse* 2006, n°232, III, p. 117, note A. Tricoire ; *AJ Pénal* 2006, p. 219, obs. PR ; *D.* 2006, IR p. 886, *RSC* 2006.625, obs. J. Francillon.

⁴¹ Cons. Const., 16 mai 2012, n°2012-248 QPC : JO 17 mai 2012, p. 9154 ; CEDH, gr. ch., 13 février 2003, « Odièvre c. France », req. n° 42326/98 ; CE, 19 juin 1953, « Houphouët-Boigny », Rec. 298 (sur la liberté de réunion).

⁴² Cass. Civ. 1^{ère}, 7 avril 2006, n°05-11285, *Bull. civ.* I, n°195 ; article 8 de la CEDH.

⁴³ CEDH, 5 septembre 2017, « Aff. Barbulescu/Roumanie », req. n°61496/08 ; Cass. Civ. 1^{ère}, 22 février 2000, n°98-12338, *Bull. civ.* I, n°54.

⁴⁴ D. Gutmann, précit. : « *La définition du droit subjectif ne peut être donnée en référence à une quelconque réalité objective. Elle procède d'une réflexion sur la fonction qui pourrait être conférée à cette notion dans la réalité juridique* ». S'agissant d'un droit au bonheur, cette fonction nous apparaît très limitée, sinon inutile.

⁴⁵ À la différence d'un Platon, par exemple. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2009, p. 69. Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre V*, op. cit., 1129 a et s.

⁴⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre V*, op.cit., 1129 b : « *Dans la justice est en somme toute vertu* ». On retrouve une idée analogue, bien que le sens en soit nécessairement plus religieux, dans la figure de l'homme juste de l'Ancien Testament (ajouter référence psaume), qui obéit aux commandements divins. Ici le support n'est pas une loi religieuse mais davantage la pratique des vertus dites « naturelles ».

règle, il ne pratique pas les vertus et il n'obéit pas davantage à sa conscience (il lui semble raisonnable de rouler plus vite sans être dangereux). Il ne fait que respecter la règle objective de droit, coercitive, le dikaïon, qui lui fait craindre une amende. Dans cette situation, il n'est donc pas un homme dikaïos, mais il ne fait qu'appliquer la règle positive en vigueur au moment où il roule, laquelle peut aller à l'encontre de son dikaïos.

Par ailleurs, la justice générale n'est pas respectée au sein de la société. La violence, les jalousies, la volonté de porter préjudice à autrui sont autant d'exemples de l'action des personnes qui ne respectent pas la justice générale. Bien davantage, le résultat de ces actes peut entraîner des inégalités que la justice générale ne peut corriger puisqu'elle n'est qu'un aboutissement d'une conduite personnelle. C'est dans ce cadre qu'intervient l'innovation majeure d'Aristote par la découverte de la justice particulière⁴⁷.

Aristote se réfère ici non plus à la justice générale, mais à la recherche des moyens permettant d'établir un équilibre, soit par la distribution, soit par la correction. Dans le premier cas il ne s'agit pas de rechercher une égalité arithmétique, mais une égalité au regard de situations identiques⁴⁸, qui est qualifiée de proportionnelle et géométrique. La règle est toujours appliquée en droit positif. La Cour européenne des Droits de l'Homme (CEDH) précise ainsi que le mariage vise la fondation d'une famille et l'établissement d'une filiation⁴⁹. Au regard des situations différentes entre les personnes de sexes différents et celles de même sexe, l'ouverture du mariage à ces derniers ne constitue pas une obligation pour les États adhérents⁵⁰.

De son côté la justice correctrice visera à corriger des inégalités selon une proportion arithmétique⁵¹. En tant que justice correctrice, la justice particulière devra user d'outils : le plus important d'entre eux est le dikastès, le juge⁵², chargé de trancher les litiges et qui doit viser la part juste de ce qui revient à chacun, à savoir l'équité. Mais Aristote n'en oublie pas pour autant la norme, non en tant que source de droit objectif (le terme lui est inconnu), mais davantage en tant que solution qui, en général, permet d'attribuer à chacun ce qui doit lui revenir et qui offre

⁴⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, op. cit., 1130a et 1130 b : « On voit ainsi que, en dehors de l'injustice au sens universel, il existe une autre forme d'injustice, qui est une partie de la première et qui porte le même nom, du fait que sa définition tombe dans le même genre, l'une et l'autre étant caractérisées par ce fait qu'elles intéressent nos rapports avec autrui. Mais tandis que l'injustice au sens partiel a rapport à l'honneur ou à l'argent ou à la sécurité (ou quel que soit le nom dans lequel nous pourrions englober tous ces avantages), et qu'elle a pour motif le plaisir provenant du gain, l'injustice prise dans sa totalité a rapport à toutes les choses sans exception qui rentrent dans la sphère d'action de l'homme vertueux ».

⁴⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, op. cit., 1131 a : « Si, en effet, les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales ; mais les contestations et les plaintes naissent quand, étant égales, les personnes possèdent ou se voient attribuer des parts non égales, ou quand, les personnes n'étant pas égales, leurs parts sont égales ».

⁴⁹ CEDH, 9 juin 2016, « Chapin et Charpentier c. France », req. n° n°40183/07.

⁵⁰ La solution est émise sous réserve néanmoins d'un consensus futur des États sur la question. La solution, dans l'optique de la CEDH, pourrait néanmoins s'avérer cohérente mais devrait, en toute logique amener la solution suivante : un consensus sur le mariage ouvert aux couples de même par les États indiquerait une modification de la particularité du mariage et de sa définition actuelle par la CEDH.

⁵¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, op. cit., 1132 a.

⁵² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V, op.cit., 1132 a. : « Par conséquent, cet injuste dont nous parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge s'efforce de l'égaliser : en effet, quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales ; mais le juge s'efforce, au moyen du châtement, d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu »

par ailleurs une stabilité nécessaire pour l'action des juges au sein de la Cité⁵³, et évite l'apparition du tyran⁵⁴. La fonction de la justice apparaît forcément limitée : il ne s'agit que de s'occuper des relations sociales qui peuvent occasionner un déséquilibre et de tenter de parvenir à un équilibre de répartition des biens et des charges entre les membres de la Cité.

La logique aristotélicienne peut alors déployer toutes ses conséquences quant à la notion de bonheur. Aristote, tout comme Platon, voit dans le bonheur la finalité humaine. Ce bonheur résulte des choix habituels posés par la personne, qui conditionnent l'existence de vices ou de vertus. Ces choix permettront de parvenir au souverain bien, recherché pour lui-même, les autres biens étant recherchés à cause de ce bien souverain⁵⁵. Or, nous l'avons envisagé, la pratique des vices va porter atteinte à la justice générale, cette kalokagathie, et elle peut entraîner des déséquilibres que la justice correctrice va avoir vocation à corriger. Ainsi, c'est indirectement, par la correction apportée par la justice particulière, que seront mises en place certaines conditions du bonheur.

2.2. LA JUSTICE PARTICULIÈRE COMME MOYEN INDIRECT DU BONHEUR

En rattachant la justice particulière à l'idée de correction d'une situation anormale et d'établissement d'une répartition équilibrée, Aristote nous indique également que le droit possède un objet limité mais qui est indispensable à la vie de la Cité.

La distinction, et non la séparation stricte, de la justice et du bonheur chez Aristote permet de répondre à la problématique des relations qui existent entre les deux notions. Si le bonheur est la finalité par excellence, la justice et ses outils apparaît comme l'un des moyens pour y parvenir, mais pas le seul ni nécessairement le plus important : bienséance, courtoisie, honneur, usages civils (pourboire), civilité, citoyenneté, éthique (chartes d'entreprise), sont autant d'autres voies pour favoriser la recherche de la justice générale au sein de la Cité⁵⁶.

En ces temps où le droit tend à appréhender toujours davantage les relations humaines et sociales, cette approche présente deux avantages. Le premier consiste à ramener les outils du droit à leur place. Outil d'harmonisation et de légitimation d'une solution, moyen de correction des atteintes à la Justice générale, la loi et la jurisprudence font partie intégrante des moyens de chercher le souverain bien. Ce n'est ainsi pas au droit de définir le bonheur, mais il n'y aura pas de bonheur sans un examen de la finalité du droit et une application des outils du droit. Le

⁵³ Platon, *La Politique*, Arvensa éditions, p. 83 : « Croyons donc que le législateur, à son tour, qui doit imposer aux troupes d'hommes ses décisions sur le juste et sur leurs rapports mutuels, ne sera jamais capable, en commandant à la foule entière, de prescrire à chacun en particulier, précisément ce qui lui convient »

⁵⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre V*, précit., 1134 a, 1134 b : « C'est la raison pour laquelle nous ne laissons pas un homme nous gouverner, nous voulons que ce soit la loi, parce qu'un homme ne le fait que dans son intérêt propre et devient un tyran ; mais le rôle de celui qui exerce l'autorité est de garder la justice, et gardant la justice, de garder aussi l'égalité ».

⁵⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque, Livre I*, op. cit., 1094 a. : « Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain Bien »

⁵⁶ B. Beignier, *L'honneur et le droit*, LGDJ, Anthologie du droit, 2014. Du même auteur en collaboration avec C. Bléry, *Introduction au droit*, Montchrestien, 2011, p. 13 et notes de bas de page. O. Pfersmann, « Morale et droit », in D. Alland et S. Rials (dir), *Dictionnaire de la culture juridique*, PUF, 2003, pp. 1040-1046.

second avantage consiste en un dépassement de la conception absolutiste distinguant entre les droits subjectifs et les droits objectifs. Le paradigme apparaît même renversé : le sujet de droit n'a pas une créance au bonheur tandis que le créateur de la norme objective n'est pas davantage maître de la définition de ce bonheur. En revanche, le sujet de droit, en tant qu'individu destiné au bonheur, dispose des outils juridiques pour permettre la correction des situations particulières injustes et donc le recouvrement des conditions de mise en place de la justice générale, qui lui offrira les moyens de son bonheur.

Face à une conception nécessairement décevante de l'opposition entre droits subjectifs et droit objectif en la matière, la démarche aristotélicienne invite le juriste à viser la finalité propre du droit, à savoir l'attribution juste. En revanche, elle lui déconseille de s'aventurer sur le terrain piégé du dépassement de ses finalités, à savoir l'établissement direct d'un droit au bonheur.