

## **L'attitude sectaire ou la négation du droit**

par  
**Jacques MICHEL**

De manière très générale nous voulons signifier en qualifiant certains groupes de *sectes* qu'ils proposent, organisent et font valoir des conduites de rupture radicale et unilatérale avec les institutions de notre société. Nous leur reprochons des modes de vie durs et excessifs mettant en péril les personnes et leurs biens. Nous retenons surtout leurs croyances qui nous rendent perplexes et condamnons des modes d'organisation autoritaires qui s'emparent habilement des esprits et enchaînent des existences au bon vouloir de *gourous*. Ceci dit la notion de secte est manifestement très imprécise et l'on peut douter de son bon usage pour qualifier les groupes divers et nombreux qui se réclament de nouvelles spiritualités et dont les pratiques nous paraissent étonnantes voire choquantes au regard de nos valeurs ou de nos habitudes.

Cependant ces groupements rencontrent le droit, ou plus exactement ils viennent à son encontre dans une démarche paradoxale de demandes parfois d'ignorance, parfois de tolérance, parfois de reconnaissance, qui exigent du droit de prononcer son propre renoncement. L'invite qui est faite au droit n'est même pas de se considérer comme un mode simplement gestionnaire des différends qui naissent inéluctablement entre les hommes soit isolés soit regroupés. La demande est plus radicale. Il s'agit de faire dire que l'organisation des différences suppose des zones de non-droit, des lieux où s'origine la vraie liberté, celle du choix personnel des valeurs de référence.

Aussi peut-on envisager de parler d'une *prétention sectaire* pour désigner celle qui se prévaut d'un droit à échapper au droit. Reprenant des arguments qui sont bien ceux des religions, des groupes que certains ont appelé – et de manière conséquente sur ce point – les nouveaux mouvements religieux se présentent comme relevant d'une autre juridiction que celle de l'ordre commun, comme ayant d'autres références que la loi historique, puisant dans un infra-humain ou un supra-humain tenu pour certain les principes qui inspirent leurs propres règles internes de fonctionnement.

Ces rencontres avec le droit ne sont point à analyser seulement selon la figure simple de l'infraction vis-à-vis de telle ou telle disposition de nos codes. En leur nature elles sont moins des contraventions au droit positif existant que des négations de la possibilité juridique elle-même. Nous voulons soutenir ici que le problème posé au droit par des groupes qui prétendent s'excepter du droit commun – et qui pour ce faire empruntent aux religions traditionnelles leur argument de l'*exception religieuse* – interroge le juridique à sa racine. Car nous pensons qu'il y a dans ces demandes d'exception moins une requête d'aménagement du droit positif qu'une contestation du sens et de la portée de la positivité juridique.

Aussi notre thèse requiert-elle une certaine radicalité quant à la production de la notion de droit. Que visons nous au juste lorsque nous parlons de situation *juridique* ? Qu'est-ce qui est sollicité pour que celle-ci ne se confonde pas avec d'autres configurations normatives telles que la religion et la morale et qu'est-ce qui fait que précisément la référence à la religion – fut-elle instrumentalisée – peut être comprise comme une proposition d'anti-juridisme ? Nous posons que ce qui est mis hors jeu par la prétention religieuse c'est la présence d'un Tiers extérieur, la présence du juge représentant une communauté, et – nous insistons – ce n'est pas la présence de tel juge (empirique) représentant telle communauté historique (toujours évidemment critiquable) qui est contestée mais la situation judiciaire elle-même en tant qu'elle serait inadéquate (incompétente) pour l'examen et le traitement des problèmes posés. A partir de ce refus du jugement (la prétention à n'être jugé soit que par Dieu ou une quelconque instance transcendante soit que par soi-même) nous posons que ce qui est ouvert du même coup pour les individus c'est un avenir d'impossibilité à accéder à une histoire personnelle. Ce que veulent certains groupes ce n'est point participer à l'amélioration d'un droit commun ou d'un système judiciaire ; leurs combats ne sont point des luttes politiques au sens classique du terme, même si la portée de leurs positions possède – et parfois même gravement – des aspects politiques. Ce qui est assez clairement revendiqué c'est, au nom de la liberté de conscience, la possibilité de ne pas avoir à répondre de leurs actes et de leurs pratiques devant des instances sociales considérées comme profanes.

En ce sens les valeurs qui sont souvent mises en avant – et qui constituent le contenu des croyances auxquelles certains voudraient accorder une fonction contestataire ou innovante respectable – ne sont pas à isoler de leur mode de présentation. Elles se présentent effectivement comme des choix, comme tels à référer à la liberté de subjectivités qui s'affirment ou veulent se prolonger dans le monde, des subjectivités qui, comme telles, ne peuvent pourtant pas trouver dans la réalité sociale une satisfaction pour leur particularité et qui de ce fait s'en retirent et s'en séparent. Respecter ce subjectivisme avec un maximum très pervers de scrupules pourrait revenir à ce que la société considère comme indifférent que des personnes aillent de leur propre volonté à leur perte, et il y a là peut-être un idéal du libéralisme qui en prônant la tolérance entend bien en tirer toutes les conséquences. Contre cette perspective c'est bien la prise en considération du caractère à la fois fini et contingent de la subjectivité particulière qui nous interdit d'abandonner celle-ci aux conséquences de ses désirs ou de ses besoins. Mais ce que nous nous interdisons ne relève pas de simples considérations humanitaires ou moralisantes. Si nous nous refusons à une telle dureté c'est parce que nous sentons qu'une telle attitude serait aussi un refus du droit et parce que nous concevons que ce dernier ne peut être seulement un système de règles mises en place par et pour ceux-là seuls qui de manière très calculée les auraient acceptées pour leur sécurité. Soyons plus clair : ce que nous ne pouvons penser c'est précisément l'attitude sectaire que nous reproduirions alors à réserver nos règles pour la gestion de notre bien-être particulier. Ce que nous posons – et dans le fond selon les exigences d'une contrainte autant intellectuelle qu'affective – c'est l'interdit qui nous est prescrit de concevoir les rapports sociaux comme de simples prolongements ou de pures répétitions de nos situations de fait.

Avec la question des sectes le droit est amené à reprendre la question de la nature spécifique de ses normes, à penser l'originalité de sa démarche, à reformuler ses exigences, à examiner sa situation historique et à faire aussi le bilan de ses compromissions inévitables avec les opinions dominantes. Le phénomène qui nous occupe a effectivement le mérite de nous rappeler que souvent une référence que nous voudrions de droit n'est de fait qu'une préférence ainsi que le rappelait Canguilhem. Et l'histoire du droit ne peut être qu'une histoire critique, une critique précisément de ces universalités qui attestent de leur fausseté par la promotion au rang de normes de simples particularités victorieuses. Avec l'attitude sectaire –

dont le caractère élitiste manifeste est plus ou moins grossièrement ou plus ou moins habilement exposé – se manifeste le contraire du droit. Sa référence religieuse – quel qu'en soit le sérieux ou l'authenticité – signale cette inadéquation et, de même, sa prétention à voir dans les interdits juridiques de simples interdictions de fait arbitraires désigne son hostilité à toute idée de droit commun. Reprenons ces deux éléments qui nous paraissent caractériser à la fois les bases et l'horizon antijuridiques du problème que posent les sectes tant selon leurs justifications que selon leurs pratiques.

## **I - La référence religieuse, indice d'un rejet du droit.**

Que les groupes que l'on qualifie de sectes aient excipé d'une dimension religieuse pour bénéficier d'une marge de tolérance voire d'ignorance de la part des instances sociales n'est pas pour surprendre. Religieuses, les sectes le sont non point selon la seule considération de leurs ressemblances de fait (thématiques, doctrinales, culturelles...) avec des religions traditionnelles mais principalement d'un point de vue mondain – et ici politique – dans la reprise qu'elles opèrent d'un système d'argumentation classique mis au point et expérimenté par ces mêmes religions afin de disposer de statuts positivement discriminatoires au regard du droit commun. Point n'est besoin ici d'énumérer les dispositions légales ou réglementaires avantageuses qui sont l'objet de la convoitise de ces groupes et point n'est besoin non plus d'entrer dans le détail de cette *immunité religieuse* ou de cette *immunité institutionnelle des cultes*<sup>1</sup> qui définit et organise le retrait volontaire de l'Etat et de ses instances juridictionnelles des fonctionnements internes des groupements religieux. Il suffit de constater la récurrence de la revendication en notant au passage que si elle ne s'appuie plus sur l'argument de l'ancienneté historique et culturelle elle trouve un fondement nouveau et efficace dans les droits de l'homme. Ce qui nous requiert ce ne sont point les croyances mais les formations de pouvoir qui les sollicitent, ces pouvoirs d'exception qui prétendent se fonder sur le droit incontestablement légitime de la conviction intime à rester à l'abri des inspections de l'Etat.

Risquons ici que c'est le religieux qui supporte l'argument sectaire et que cela n'est point seulement affaire de stricte conjoncture historique ou d'opportunisme. Ne voit-on pas dans l'expérience actuelle le religieux être suscité par l'argumentation juridique pour se présenter comme ce qui se sépare d'elle comme à bon droit, c'est-à-dire sur des bases qui ne se réduisent pas à des justifications historiques ? Ne voit-on pas aussi cette même argumentation suggérer une imitation des cultes traditionnels et de leurs pratiques de dévotion ainsi que de leurs organisations hiérarchiques voire de leurs monuments et de leurs lieux de culte ? N'assiste-t-on pas à la promotion du culte comme caractère distinctif et essentiel du religieux ? La foi se prouverait extérieurement. On se trouve effectivement très loin d'une attitude juridique et politique respectueuse de la ferveur croyante intime et se refusant à intervenir aux confins des interrogations humaines. On est dans l'expertise du religieux.

Curieuse expertise d'ailleurs qui comme toute expertise convient mal au jugement juridique. Expertise qui voudrait faire du religieux un objet qu'on pourrait repérer selon des critères

---

<sup>1</sup> Sur cette notion d'*immunité institutionnelle des cultes* cf. la consultation accordée par le Professeur Jacques Robert à l'Eglise de Scientologie. Cette consultation où l'auteur conclut que la qualité de religion revient à juste titre à cette organisation et qu'à bon droit elle doit bénéficier d'une immunité institutionnelle est évidemment très souvent avancée par l'Eglise de Scientologie. In *Mise au point sur les contrevérités relatives à l'Eglise de Scientologie* dans le rapport Gest (ronéoté). Ce document publié par l'Eglise de Scientologie a fait suite au Rapport parlementaire français de décembre 1995 dit Rapport Gest-Guyard.

objectifs et en même temps lui permettre d'échapper au sort commun des objets de la science<sup>2</sup>. Voudrait-on qu'il en soit du droit de la religion comme de la sociologie religieuse (condamnée à décrire la phénoménalité d'un objet dont elle déclare la structure inaccessible) et qu'il constate des éléments qu'il érigerait en critères déterminant son propre retrait. Droit et non-droit s'opposeraient comme le savoir à la croyance. Et il conviendrait d'*abolir le droit afin d'obtenir une place pour la croyance* au motif qu'elle déborderait le savoir ?

La situation de l'expertise religieuse<sup>3</sup> est intéressante. Elle tend à faire accepter au juge qu'il ne peut intervenir sur des actes qui se réfèrent à des principes extramondains et qui en appellent à des postulats ne relevant pas de l'examen ordinaire et commun. Ainsi c'est le principe même de l'imputabilité personnelle qui est écarté, la cause première des actions n'étant pas la présence historique d'un individu mais une subjectivité hors d'atteinte et éminemment privée, une subjectivité que d'ailleurs on priverait abusivement de son sens à vouloir la déterminer selon des coordonnées spatio-temporelles de nature sociale. Le juge devrait donc limiter la portée du droit et s'incliner devant le fait de la croyance, ne pas apprécier ce fait, seulement le constater comme il se doit s'agissant d'un fait. Fait particulier cependant qui prétend détenir un droit à être considéré *comme* un fait par le droit commun au motif précisément qu'il ressortit d'un système normatif différent du système juridique et judiciaire. Fait qui n'en est pas un car il ne l'est phénoménalement qu'aux yeux des hommes et qui est en vérité un acte – comme tel bien susceptible d'être jugé – mais par la seule instance qui le détermine, Dieu ou ceux qui le représentent ou encore quelque autorité ou quelque force omniagissante ou omnisciente sachant se faire reconnaître de ses élus.

L'expertise religieuse est celle des indices du religieux, celle des preuves objectives (toutes terrestres évidemment) d'une référence qui se cache à des yeux profanes ne pouvant (et c'est là d'ailleurs la marque de leur caractère profane) saisir son évocation que comme la marque de l'irrationalité ou la preuve de la manipulation.

Cette exigence du religieux : voir les instances judiciaires s'incliner devant son fait et s'abstenir d'en connaître, les entendre accepter en conséquence de réserver l'appréciation des actes qui en sont l'expression à d'autres instances de jugement ne va pas sans réagir sur la nature de ce qui peut demeurer de la compétence du juge ordinaire. Que lui reste-t-il en effet s'il n'est plus qualifié pour examiner ce qui est de l'ordre des actes véritablement authentiques et dignes de ce nom si ce n'est les actions considérées comme courantes, prosaïques, liées à une vie biologique ou économique ? Paradoxalement – mais il n'y a là qu'un paradoxe apparent – il est demandé au juge de réserver sa compétence à ce qui peut entrer dans le champ d'une causalité examinable en termes de sciences humaines ou sociales, il lui est suggéré de ne pas juger mais de *gérer équitablement* seulement les situations contingentes et provisoires, seulement celles qui ne sont qu'une sorte de périphérie sociale de la condition humaine. Le droit commun devrait être ce champ-là profane, strictement fonctionnel et sans sens.

Certes le juge pourra résister. Il prétendra connaître autrement les choses, pouvoir imputer véritablement des actes à des sujets en référence à une instance normative autre que le simple état de la société. Il pourra vouloir examiner cette volonté qui prétend se dérober à son

---

<sup>2</sup> Problème posé par Claude Lévi-Strauss à la fin de son ouvrage *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1960, p. 152.

<sup>3</sup> Nous pensons précisément là aux nombreux experts qui sont cités tant par la défense que par les parties civiles afin d'attester ou de contester le qualité de religion de certains mouvements, par exemple dans le fameux procès dit de l'Eglise de Scientologie d'octobre 1996 (1<sup>ère</sup> instance). Cf. *Le procès de l'Eglise de Scientologie*, Albin Michel, 1997.

jugement. Il voudra l'établir et rencontrera inévitablement les motifs de la conviction dite religieuse. Un piège lui est alors tendu, car il pourra pour ce faire convoquer d'autres experts afin d'établir ce qu'est la volonté par contraste avec ce que dit la psychologie des défaillances de celle-ci. Il soumettra alors l'applicabilité des normes à un pathologique scientifiquement authentifié. Mais craignons qu'il n'y ait là que simulacre de droit commun où le qualificatif *commun* ne voudra plus dire que moyen, banal et trivial sans faire un quelconque signe vers ce qui est de l'ordre du partagé, vers ce *sensus communis* dont parlait Kant, vers ce sens de la communauté<sup>4</sup>.

Ce qui est ainsi dénié à l'ordre juridique c'est précisément sa capacité normative, sa capacité à ordonner et à produire des liens de sens. Ce qui est suggéré c'est son cantonnement à la gestion du négocié et du contractuel, sa réduction à un droit privé, en fait sa libération d'un encadrement par des valeurs publiques. Car il ne faudrait pas nous méprendre, cette proposition de droit commun comme simple droit privé est en fait une négation du droit. Encadré d'une part par l'expert ès religions pour rabaisser sa référence au législateur et d'autre part par l'expert ès sciences psychologiques pour trouver empiriquement l'individu libre on peut se demander non seulement à qui le juge s'adresse désormais mais quel est le lieu d'où il parle. Que peut-il dire à cet individu entièrement libre et certifié tel, et qui manifeste légitimement sa liberté intime dans le religieux ? Quelle genre d'autorité invoquera-t-il ? Il y a fort à craindre que ce ne soit plus que celle d'un ordre public n'ayant que son actualité pour s'imposer autoritairement. Pris dans cette configuration le droit pourra être présenté comme une pure force devant laquelle on cède éventuellement par nécessité ou par prudence<sup>5</sup>, mais auquel on résiste lorsque l'on a de vraies convictions.

Et il est vrai que le droit ne peut plus être perçu que comme force pure si on lui dénie toute autre dimension que celle d'être « la formulation d'un état social donné » selon l'expression de Jean Michel Leniaud<sup>6</sup>. Formulation d'un état social donné le droit l'est bien sûr, mais, contrairement à l'argumentation qui voudrait l'y réduire et que les sectes affectionnent, nous pensons qu'il n'est pas que cela. Davantage, nous pensons qu'il n'est pas cela *du tout* si l'on veut bien le considérer selon son intention normative et selon les conditions judiciaires qui lui conservent sa dimension éthique.

L'argumentation religieuse des sectes insiste sur l'idée d'un système juridique comme simple transcription d'un état social, et les points d'appui historiques ou sociologiques ne manquent évidemment pas pour conduire à cette appréciation empiriste. Qui en effet contesterait que le droit est historique et social et même déterminé par ces qualités positives ? Reste cependant à savoir ce que l'on entend par histoire et par société. Le droit est-il à leur remorque, rationalisation plus ou moins réussie de leurs exigences ? Ou l'effort juridique est-il celui de conserver la trace – dans l'histoire et dans la société et en même temps contre elles parce qu'en elles et par elles – d'une exigence supérieure et inéquivable de délivrance de nos conditions empiriques d'existence autrement dit de nos particularités psychophysiologiques et aussi sociologiques. En nous inspirant de Jacques Derrida ne nous faut-il pas comprendre que le Droit et l'idée de justice qu'il conduit dans son procès – *jus est quod justum est* – ne fléchit pas à s'incarner dans l'histoire et dans des lois positives mais y trouve les conditions d'une sortie de la vérité hors de ses formations et de ses formulations psychosociologiques<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Sur la position kantienne cf. H. Arendt : *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 115

<sup>5</sup> Nous évoquons bien évidemment ici Rousseau et le chapitre 3 du Livre 1 du *Contrat social*.

<sup>6</sup> Cf. J.M. Leniaud : « L'Etat et les cultes » in *Administration*, n° 161, 1993, p. 35.

D'aucuns verront dans ces propos un réalisme, une référence à une essence du droit et une possible justification abstraite du droit positif existant. Mais rien n'est plus faux ou plus exactement n'est plus falsificateur que cette objection qui cherche à déloger la tâche de justice du droit de l'historicité de son effort au motif que ce dernier serait vain et vaniteux. Ce que l'objection ne comprend pas et veut en réalité écarter c'est bien l'histoire et le projet, de fait elle applique au droit humain l'argumentation religieuse en y voyant une prétention démesurée, illégitime et rivale. La dépréciation du droit passe par sa disqualification comme projet de justice, par la critique de son ambition – perçue comme religieuse – d'ouverture à une vérité<sup>8</sup>. Et c'est sur cette base qu'est proposée cette réduction du droit aux seules activités dites profanes. Reste à savoir ce qu'il faut comprendre par ces activités *seulement* profanes.

Une telle position entre en conflit avec les modalités modernes – mais non nouvelles – de l'intervention juridique. Celle-ci ne se fait plus – comme l'a analysé Habermas – par l'imposition globale d'un cadre formel dont le droit civil classique des contrats pouvait fournir le modèle, mais par l'injection précise dans le droit « de points de vue relevant de la justice matérielle »<sup>9</sup>, le droit du travail et tout l'ensemble impressionnant du droit social matérialisant ce mouvement. D'une certaine manière ce qui ressortit aux valeurs est exprimé tout autant – voire davantage – dans des règles très liées quant à leur production à des législatures politiques particulières que dans des grands principes généraux à portée rationnelle et universelle manifeste et explicite. D'aucuns voient bien sûr dans cette orientation une sortie du politique hors de son champ légitime de compétence, préférant qu'il se maintienne dans un rôle d'énonciateur de principes suffisamment larges pour pouvoir permettre et valider tous les contenus que la liberté choisit de se donner. On reconnaît là la position libérale qui pense que c'est la liberté elle-même qui se trouve profanée par une intervention effectivement politique. Et il est vrai, comme nous le dirons plus loin, que les interventions juridiques dans ces domaines contribuent à valider cette idée en insistant plus sur leur fonction que sur leur sens.

Aussi ce qui de fait est proposé c'est de *civiliser* le droit, c'est de le cantonner au règlement de différends d'ordre civil, plus exactement d'envisager les rapports sociaux comme de simples rapports entre individus empiriquement cernables sous leur aspect civil. Ce droit civil-là – droit de gestion comme nous l'avons déjà dit – est vu comme strictement privé. Privé de quoi ? comme l'aurait demandé Marx. Privé d'une authentique référence légale, l'état de la société faisant office de référence suffisante. Mais pourra-t-on alors encore parler de politique si l'on pose que « le pouvoir législatif ne fait pas la loi (mais qu') il la découvre et la formule seulement »<sup>10</sup>. Découvrir, surtout ne pas inventer, insister de manière tautologique et selon les consignes sociales sur le monde tel qu'il est. Bref n'envisager juridiquement et légalement

---

<sup>7</sup> Nous nous inspirons ici de l'Introduction donnée par Derrida à *L'origine de la géométrie* de Husserl. Dans ce texte l'auteur qualifie de condition *juridique* la qualité *constituante* de la parole entendue dès lors non plus comme l'expression d'objets déjà-là mais comme la délivrance du transcendantal par rapport aux formations empiriques. Il ne nous semble pas impertinent de rapprocher ce dispositif des analyses du juriste autrichien Hans Kelsen, nous y reviendrons.

<sup>8</sup> N'a-t-on pas entendu la laïcité qualifiée de religion laïque par certains et souvent par les mêmes qui voudraient la ramener à des proportions plus « humaines » en la comprenant comme tolérance. Voir sur ce point l'intéressant article de Geneviève Koubi « Du principe de laïcité : à propos de la circulaire du 29 février 1996 relative à la lutte contre les mouvements sectaires », *Juris-classeur, Droit administratif*, 1996.

<sup>9</sup> J. Habermas : *Droit et morale* (1986), Paris, Le Seuil, 1997, p. 20.

<sup>10</sup> C'est par cette phrase que Marx résumait les perspectives politiques de la bourgeoisie allemande en 1843 et y voyait en même temps le programme du libéralisme. Cf. *Critique du droit politique hégélien*, Paris, PUF, 1975, p. 105, trad. A. Baraquin.

aucune rupture ni aucune négation, celles-ci étant réservées à ce qui est la seule référence normative légitime : une instance de l'au-delà ou de l'en deçà des hommes et de leur histoire. Que le droit civil ne se perde donc plus à devenir un droit social, autrement dit que le social ne soit saisi par le droit que sous son aspect contractuel et ne soit régulé que par la liberté des volontés individuelles. Que ce qui ressortit aux contraintes morales ou aux obligations éthiques relève enfin d'autorités autrement qualifiées que par l'histoire et le politique.

L'un des résultats de cette présentation est que tend à prévaloir aujourd'hui la notion de dommage sur celle d'infraction aux normes. Ce résultat est en fait une esquivance de la question. En réalité il avère l'idée que dans nos sociétés dites complexes ou pluriculturelles il ne peut plus être question de juger – eu égard à la multiplicité des références normatives concurrentes (spécialement religieuses) – par rapport à des valeurs publiques qui ne sont que des préférences particulières provisoires et contingentes. S'il reste pensable d'évaluer les dommages objectifs de la victime d'un contrat abusif il est beaucoup plus risqué de mettre en cause des convictions au nom d'un ordre public social qui n'a plus l'assurance nécessaire pour soutenir une accusation. La *désobéissance* doit être pensée comme *civile* au sens très affaibli où l'on ne doit en retenir que les effets civils<sup>11</sup>. Autant dire que la confrontation avec la législation n'a pas franchement lieu, que celle-ci n'est vue que comme un règlement de type administratif où l'on ne doit pas trop faire intervenir la dimension subjective des intentions de l'auteur du dommage. Non point que celle-ci manquerait mais l'examen de ses motifs ne pourrait relever que d'une instance de nature différente de celle des tribunaux. Nous nous trouvons alors très loin des objectifs démocratiques tels qu'un Rousseau pouvait les formuler dans son *Contrat social*<sup>12</sup>.

Ceci est particulièrement net dans de nombreuses affaires de sectes où sont relevées des infractions aux règles du droit social (instruction, travail, santé publique...). Ces dernières qui ne manquent pourtant pas généralement d'être assorties de sanctions pénales ne jouissent pas du prestige accordé aux dispositions du Code pénal proprement dit. Comme si ce qu'elles ordonnent était d'un rang inférieur, plus ordinaire et moins décisif parce que relatif à des aspects courants de la vie ; comme s'il ne s'agissait que d'une exigence de conformité à une banale réglementation.<sup>13</sup> On ne s'étonnera pas de voir lesdites sectes investir ces secteurs laissés vides de sens. D'une certaine manière elles les revalorisent ou en déplacent la valeur. Alors que les règles qui régissent ces domaines fondamentaux et élémentaires de la vie ne sont que trop perçues sous l'angle de leur fonctionnalité et sont comme ajustées aux impératifs de l'efficacité, les sectes proposent pour ces mêmes domaines d'autres règles pour d'autres objectifs et selon une autre dimension. Pour reprendre un concept de Foucault c'est d'autres biopouvoirs qui s'installent sur l'homme, à partir de là où il apprend, travaille, aime. Car c'est dans ces activités concrètes qu'il se construit une existence et un monde et éprouve un besoin d'unification et de totalité. Ce sont sur ces lieux-là que se déroule le combat entre les valeurs publiques et les valeurs sectaires. Les sectes savent ancrer les actes qui s'y forment à une dimension communautaire, plus exactement elles savent persuader les individus du

---

<sup>11</sup> Toute une partie de la défense des accusés dans le procès pénal dit de l'Eglise de Scientologie s'est fondée sur de telles considérations : évacuer l'aspect subjectif pour ne retenir que des dommages d'ordre matériel, en fait tenter de rendre illégitime le caractère pénal du procès. Cf. *Le procès de l'Eglise de Scientologie*, o. c.

<sup>12</sup> cf. spécialement le Chapitre XII du Livre II où l'auteur tente de penser le nécessaire aspect pénal de la relation entre l'homme et la loi.

<sup>13</sup> Cf. sur ce point le jugement sévère de Pierre Lascoumes sur le nouveau Code pénal qui n'insère pas dans son texte les infractions en matière de santé, d'éducation et de travail, comme s'il s'agissait de registres de moindre gravité, « L'ordre public partiel du Nouveau Code Pénal », in *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n°18 - 1994, p. 102.

caractère communautaire de leurs actes. Notre droit – trop ajusté à des soucis immédiats – n'accroche ses commandements qu'à une factualité sociale qui en corrode la valeur. Et l'on n'a pas tort de voir dans les adhésions aux sectes des protestations plus ou moins conscientes contre cette évacuation du normatif, contre cette plus-value accordée au monde existant par nos règles en vigueur<sup>14</sup>. Mais cette protestation s'exprime sous la forme de la négation de la capacité normative du droit ; il ne s'agit pas d'une critique du droit mais d'un nihilisme juridique. Il ne s'agit pas de la contestation de telle ou telle disposition du droit positif, il s'agit d'objecter au droit qu'il n'est qu'un droit *de fait* destiné à gérer au mieux la coexistence des multiples références normatives dans le respect de la supériorité *de droit* de ces dernières par rapport aux règles juridiques.

Des attitudes sectaires extrêmes expriment cette position et consistent en un retrait de la communauté civique autrement dit de celle-là même qui requiert de l'individu sa participation à l'élaboration du droit commun, conclusion conséquente d'une position de non-compromission et d'un idéal angoissé de pureté. La dévalorisation du juridique est le point d'appui mondain nécessaire à la promotion d'une autre instance qui n'est même plus supérieure ou critique mais étrangère et hautaine. Pour être d'un logicisme froid ce radicalisme de rupture nous fait voir l'attitude sectaire comme étant celle du refus de toute juridicité. Ce sont les conditions de possibilité du droit lui-même qui se trouvent écartées et l'accès à l'histoire individuelle qui est raturé.

## II - La secte ou l'exclusion du Tiers

Les sectes sont très précises dans leurs commandements. Leurs autorités imposent des comportements et les relations entre les adeptes sont sanctionnées. Ces prescriptions pourraient apparaître comme des systèmes de droit minoritaires ou en formation, potentiellement susceptibles de constituer des alternatives à nos règles juridiques positives. Or rien n'est moins discutable que cette perception. Ni par leur production (leur origine) ni par leur administration (leur justice) les règles imposées – et même acceptées – ne relèvent du droit, elles en constituent même la négation. Peut-être – et on peut parfois le craindre – constitueront-elles dans le futur un mode d'administration des rapports sociaux, mais on peut douter que cette administration sera de type juridique. Et l'on ne peut ici à nouveau que considérer que ces règles ordonnées, ces modes de vie proposés rejettent le juridique comme leur antithèse en reprenant des structures qui écartent le juridique de la même manière qu'un « droit divin » a pu le faire par le passé.

N'en déplaise à certains qui verront dans ce rapprochement un errement sacrilège on doit bien relever que c'est sur le terrain de l'antijuridisme que se forme une affinité religieuse pour la justification de pouvoirs bien humains. *Affinité* religieuse sur fond d'intention antijuridique, l'intention n'étant pas ici à prendre en un sens subjectif mais constitutif, l'opposition au droit étant à la fois le but et le fondement, le terme et la limite. Allons au bout de notre position en considérant que le refus du droit trouve dans le raisonnement religieux sa modalité obligée d'exposition et sur ce point la secte ne peut qu'être religieuse ; pour fonder le caractère

---

<sup>14</sup> Jacques Derrida montre le rôle d'immunisation du religieux contre les réquisitions sociales qui s'adressent toujours davantage à un individu qu'elles voudraient isoler et saisir individuellement. « Le désenchantement du monde (est) la ressource même du religieux » écrit-il. Phrase que nous voudrions ici rapprocher des propos de Spinoza (*Traité théologico-politique*, Préface) montrant comment le pouvoir religieux insiste sur l'isolement de l'individu, isolement générateur d'angoisse, afin de le ressaisir dans une perspective communautaire dont il peut maîtriser la direction. Nos sociétés modernes n'économiseraient-elles pas aux pouvoirs religieux la fabrication de cette angoisse et de cette crainte qui fonde l'autorité religieuse ? cf. J. Derrida « Foi et savoir » in J. Derrida & G. Vattimo : *La religion*, Paris, Le Seuil, 1996, pp. 59 & 85.



exécutoire de ses règles elle n'a en quelque sorte pas le choix de ses moyens mondains. Et son moyen mondain c'est l'opposition à la situation juridique car celle-ci ne se soucie et ne s'occupe que des relations entre les hommes.

C'est ainsi que dans son *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Alexandre Kojève distingue de manière radicale la situation juridique et la situation religieuse. Selon cette analyse la situation juridique se singularise en ce qu'elle est relative à des situations interhumaines, ce qui n'est pas le caractère de la situation religieuse où l'homme est en rapport avec une autorité ou une force qui le dépasse en puissance, qui n'est pas de même nature. Pour la religion les relations entre les hommes sont des occasions d'un rapport d'obéissance à cette puissance. Que les religions aient tendu à revêtir des formes juridiques ne dément pas l'analyse mais la confirme. « La Religion, écrit le philosophe, ne s'intéresse au Droit proprement dit que dans la mesure où elle devient une Eglise, c'est-à-dire en se réalisant dans le monde. Mais une réalité mondaine n'est plus une entité religieuse. C'est une entité sociale ou politique comme toutes les autres »<sup>15</sup>. C'est sa réalisation dans le monde qui impose à la religion de se juridiciser, ce qu'elle fait sans trop de résistance tant que cette juridicisation n'exige pas la démocratie politique comme sa condition adéquate de réalisation historique. Elle le fait en maintenant que l'homme *n'est pas seulement* en rapport avec le monde ou ses semblables, c'est-à-dire en maintenant une réserve variable d'antijuridicité qui lui conserve sa qualité religieuse proprement dite<sup>16</sup>. Mais dans un milieu démocratique l'autorité religieuse ne peut plus s'affirmer qu'en avouant explicitement son extériorité au droit, son incapacité à concevoir les rapports interhumains à partir d'eux-mêmes et pour eux-mêmes. Il lui faut renoncer à être un pouvoir mondain, il lui faut accepter que le juridique se libère et construise sa propre autorité autonome.

Comme le remarque encore Kojève – et il s'agit là d'un point très important – cette autonomie du Droit n'est pas à penser par rapport aux motifs des justiciables<sup>17</sup>. Il ne s'agit pas d'envisager un droit en quelque sorte neutre, médian ou moyen, fonctionnel et factuel. Il s'agit bel et bien de poser la normativité et donc la justice sur un plan d'immanence aux rapports sociaux, il s'agit bien d'envisager l'immanence d'une transcendance. Il s'agit plus radicalement de reconnaître que la normativité est un phénomène strictement humain. Cette reconnaissance s'accomplit dans le droit et plus particulièrement sûrement dans son moment judiciaire<sup>18</sup> ; elle n'est pas libre de sa structure. Et il n'y a là bien sûr – mais faut-il insister ? – aucun acquiescement, tout au contraire, à quelque droit positif existant, puisque ce qui s'affirme par cette position c'est une exigence historique infinie. Mais ce que le moment judiciaire exige comme sa condition même de possibilité c'est un droit commun, un droit applicable à tous parce qu'issu de tous, autrement dit un droit où chacun ne se voit plus du point de vue de sa seule particularité. Pour dire les choses de manière peut-être plus exacte le

---

<sup>15</sup> A. Kojève : *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (1943), Paris, Gallimard, 1981, p. 214.

<sup>16</sup> Cf. *idem*, p. 211.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 209.

<sup>18</sup> « le tiers, écrit Kojève, n'est pas seulement Législateur ou Police. Il est aussi, et même surtout Juge ou Arbitre. En effet, la police ne fait qu'exécuter les décisions du Juge. Et le Législateur édicte ses lois juridiques en vue de leur application par ce même Juge. Si donc la situation n'est juridique que parce qu'elle implique un tiers « impartial et désintéressé », ce tiers lui-même n'est une entité spécifiquement juridique que dans la mesure où il implique un aspect de Juge et d'Arbitre. Et c'est surtout en tant que Juge qu'il est censé être vraiment un « tiers », c'est-à-dire « impartial et désintéressé » (p ; 192). Nous nous permettons d'accentuer la portée de la dernière phrase de cette citation dans la mesure où en droit, effectivement, si l'on peut choisir son arbitre l'on ne choisit pas son juge.

droit offre à chacun la possibilité de ne plus envisager sa particularité du point de vue de sa pure répétition idéalisée. Et c'est bien ce qu'envisageait Rousseau pour un vrai droit capable de s'opposer à la folie et de proposer les modalités concrètes « du refus d'identification à soi-même, c'est-à-dire (du) refus de tout ce qui peut rendre le moi acceptable »<sup>19</sup>. Sur ce point la secte offre à ses adhérents une crispation sur une définition et cette définition s'avère n'être qu'empirique au moment même où elle prétend se hausser à un niveau supérieur. En effet, ce prétendu niveau supérieur n'est qu'une répétition idéologique et quantitative, et en ce sens il n'est décidément pas un niveau juridique.

Sur le plan idéologique l'idéal qu'offre la secte à ses adeptes, pour apparaître très élevé et difficile d'accès, n'en est pas moins précis ou du moins précisé par les procédures et les disciplines qui en matérialisent la représentation. L'organisation sectaire joue sur cette distance infranchissable et l'entretient comme motif de rendement. Mais ses stratégies élitistes flatteuses soumettent le Moi à des limites strictes. Si l'adepte peut certainement trouver une jouissance à se sentir l' élu d'une proposition de perfection, cette dernière pour être lointaine n'en est pas moins déterminée et définie à l'intérieur du groupe<sup>20</sup>. Ce qui est proposé à l'individu c'est précisément, grâce à l'observance des règles du groupe, de se dépouiller de qualités accessoires ou accidentelles et de faire advenir un Moi épuré, essentiel, susceptible de trouver dans le groupe les conditions de sa répétition. Le fait que la secte sache tirer parti de tendances à l'omnipotence et soit habile à les canaliser vers la dépersonnalisation et vers la servitude relève d'autres analyses que la nôtre. Ce que nous notons ici c'est que ce Moi épuré, où une qualité – réelle ou fictive – est retenue, accentuée et privilégiée, fournit le support d'une identification de l'individu à la norme dans le moment même où il s'y plie avec zèle. En proposant des définitions et non point des identités, en organisant des itinéraires de coïncidence personnelle avec celles-ci, l'autorité sectaire bâtit un pouvoir de type totalitaire.

Bien évidemment l'organisation sectaire justifie ses commandements par l'idée qu'ils ne sont pas autre chose que l'affirmation d'une particularité personnelle dans laquelle ses adhérents se reconnaissent intimement. En ce sens elle satisfait l'orgueil de la particularité qui prétend déduire le droit à partir d'elle-même. Elle prend à sa charge la représentation institutionnelle (le *gourou* peut remplir cet office) de cette prétention illusoire – mais qui ne paraît pas manquer d'avenir – de la subjectivité à l'autodétermination<sup>21</sup>. En ce sens elle promeut cette subjectivité au rang de puissance divine. Là est certainement la distinction à maintenir entre la conscience authentiquement religieuse et la situation sectaire. Là est la différence qui a permis à la première d'aménager en elle un cheminement du juridique ainsi que nous l'avons dit plus haut tandis que la seconde nous reconduit hors du droit. Si la conscience religieuse en raison de ses exigences spirituelles de rupture avec un monde empiriquement compris a pu faire *historiquement* signe au droit et à la justice, la conscience sectaire opère en sens inverse et insiste (arbitrairement) sur des qualités empiriques qu'elle s'imagine et prétend spiritualiser en rassemblant ceux qui les possèdent. Cette extension purement quantitative est tout le contraire d'une rupture spirituelle et juridique.

Ceci dit – et nonobstant ces différences – s'agissant de son autorité et de ses droits particuliers la conscience sectaire reprend à son compte et réactive l'argumentation du pouvoir religieux pour faire valoir comme religieuse sa particularité. Elle radicalise cette argumentation dans le

---

<sup>19</sup> Cf. Lévi-Strauss : « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale* 2, Paris, Plon, 1973, p. 52. Cf. notre commentaire : « La folie ne fait pas droit », in *Le citoyen fou* (N. Robatel, dir.), Paris, PUF, 1991, pp. 45-62.

<sup>20</sup> Cf. M. Delage : « Psychiatrie, sectes et société », in *Rencontres thématiques régionales*, Toulon, 1996

<sup>21</sup> Dans ses *Principes de la philosophie du droit* (1821) Hegel aborde précisément cette question aux § 129-140.

sens d'un refus de toute perspective de droit commun. Elle prétend que des modes de vie déduits de croyances ne relèvent pas de l'appréciation juridique. Sur ce point la secte n'a pas tort et sa position antisociale est parfaitement conséquente. La structure de la secte est fondée sur la répétition du même, sur la priorité accordée à ce qui n'est même pas commun mais identique, sur un fait primordial. Là où le droit nomme et institue (pose, crée et invente) des contraires pour une unité nouvelle, la secte enregistre les situations positives comme autant de contradictions à raturer au profit d'une réalité ontologiquement supérieure. Là où le droit invente des contraires, la secte administre des contradictions. Rien d'étonnant à ce que la lutte antijuridique soit sa tâche essentielle en tout ce qui tient à la différence des sexes ou des générations, en un mot à la filiation. Et c'est bien là, sur le lieu du juridique, que s'étend une argumentation de type religieux du pouvoir qui n'entend pas céder aux hommes la capacité normative pour leur vie.

On peut à ce propos aller vers les écrits de Pierre Legendre<sup>22</sup>. Car la question est bien celle du réglage des rapports entre d'une part celui qui demande une identité qui lui revient et qui est pour lui un droit et d'autre part celui qui a le pouvoir de l'octroyer. Cette interrogation n'est pas sans rapport avec la prétention de vouloir faire dériver les normes des faits, prétention qu'à la suite de Kant un juriste comme Kelsen a dénoncée comme étant une grave méprise quant à la nature des règles juridiques et le principe même du pouvoir absolu. Car il s'agit bien de liquider la question du pouvoir, de prétendre à sa résolution. Le pouvoir absolu est toujours un pur pouvoir de fait au sens où il prétend qu'il n'existe aucun écart, aucun travail, aucun reste, entre le désir et sa satisfaction. Le seul travail – antijuridique – du pouvoir absolu est précisément celui de gommer l'interrogation et de s'opposer à ce qui en constitue les supports positifs historiques à savoir les rencontres interhumaines fondatrices et structurantes. Pierre Legendre rapporte cet état au refus d'un savoir de la mort et donc de l'historicité, au refus de « mourir à la prétention incestueuse », ce que nous rapprochons de la définition générale de l'inceste telle que la formule Claude Lévi-Strauss : « obtenir par soi-même et pour soi-même, au lieu d'obtenir par autrui, et pour autrui »<sup>23</sup>.

« Comment traduire la prétention incestueuse en termes politiques ? » demande Pierre Legendre. « Très exactement par ceci : la prétention fusionnelle, c'est-à-dire le désir de ne faire qu'un avec le pouvoir, de s'identifier comme étant soi-même un prolongement indifférencié de l'absolu »<sup>24</sup>. Le pouvoir absolu acquiesce à cette prétention, il l'organise et l'utilise rendant possibles les fanatismes d'une subjectivité condamnée à s'opposer à sa propre demande d'historicité et transformant cette opposition en une lutte perçue comme légitime et inconditionnelle contre tout ce qui est extérieur à elle. L'arrogante assurance de la subjectivité ne se risque pas dans une perspective de droit commun qui ne peut que démentir ses prétentions et le groupe lui offre cette sécurité antijuridique moyennant remise de soi. La solution est donc le groupe clos, ce qui ne veut pas forcément dire quantitativement restreint. La figure du totalitarisme politique nous montre au contraire que la clôture n'est pas de cette ordre-là. L'absorption de l'individualité par le pouvoir totalitaire est la conclusion normale de la prétention de chacun à « être un mini-Etat », elle est l'accomplissement mécanique du « règne inconditionnel du sujet, c'est-à-dire (du) règne des fantasmes individuels »<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. P. Legendre : *Le désir politique de Dieu*, Paris, Fayard, 1988, pp. 174-185 spécialement.

<sup>23</sup> Cl. Lévi-Strauss : *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris, Mouton, 1967, p. 561.

<sup>24</sup> P. Legendre, o.c., p. 178-179.

<sup>25</sup> Idem

L'adhésion sectaire doit être analysée selon cette perspective de la croyance en la toute puissance du sujet. Dans le fond l'adepte adhère à des conditions institutionnelles qui lui permettent d'entrevoir, et ainsi lui promettent, un état d'*adhérence* parfaite à une définition issue de lui-même. La liberté s'exprime de manière toute libérale sous la forme de sa négation. Dans le fond ce que l'on a parfois désigné par l'idée de « captation du consentement » désigne assez bien ces mécanismes par lesquels la subjectivité devient captive d'elle-même, autoréférée<sup>26</sup>. Dans cette prise de congé du droit – d'un droit qu'on ne peut penser que comme droit commun –, dans cette privatisation extrême du langage<sup>27</sup>, la subjectivité et la secte qui s'en fait le porte-parole rencontrent la communauté civique qu'elles nomment tout simplement et commodément l'Etat. Cette dénomination est davantage d'ordre polémique que critique, elle n'est pas un appel juridique, encore moins est-elle une sorte d'appel quasi judiciaire devant l'instance de ce *sensus communis* dont nous avons parlé en évoquant Kant.

L'alliance de la prétention subjective particulière et des stratégies de pouvoir qui la flatte trouve malheureusement dans une invocation instrumentale des Droits de l'Homme des ressources idéologiques. De l'homme isolé on ne peut pourtant rien déduire en matière de droit et les Déclarations historiques dans la veine de Rousseau l'avaient bien compris qui faisaient des droits de l'homme un principe régulateur mais non point constituant. D'une certaine manière c'était la société qui était protégée par les droits de l'homme, et précisément contre le despotisme des pouvoirs politiques ou autres. Se profile aujourd'hui un solipsisme qui rend tout droit commun impossible.

Ce solipsisme se répercute au niveau de l'organisation sectaire elle-même qui se présente dans son rapport au droit commun de la collectivité civique selon une revendication de souveraineté plus ou moins complète. Il n'est pas sans intérêt à ce sujet de rappeler ce que Max Weber, sur le terrain historique des XVII et XVIIIèmes siècles, avait pu de manière idéaltypique établir. Quand la secte s'approche de son type pur, écrivait le sociologue, elle se présente comme un appareil de sélection exigeant qui entreprend de réduire la part de l'individu privé, telle est sa *tendance*. « Les sectes qui sont conséquentes avec elles-mêmes, nous disait-il, appliquent le principe de la souveraineté absolue du groupement communautaire puisque seules les personnes qui sont en contact journalier et qui se connaissent mutuellement peuvent juger de leur qualification religieuse réciproque... la secte nourrit l'idéal de l'*ecclesia pura* »<sup>28</sup>. Et c'est selon cette même logique que la secte revendique pour elle une tolérance inconditionnelle et apparaît comme promouvant les droits de l'homme sur la base de la liberté de conscience, « le premier droit de l'homme sur le plan des principes,

---

<sup>26</sup> cf. C. Roy : « Les séquestrés de la croyance », in *Nouvelle revue de psychanalyse*, 1978, n° 18, pp. 99-111.

<sup>27</sup> Cette question est importante car on doit envisager certains retraits sectaires comme la recherche de garanties d'un langage non mensonger et donc comme sa mise à l'abri des instrumentalisation sociales. Alexandre Koyré fait cette remarque au sujet des Quakers et des Wahhabites qui s'interdisent tout mensonge envers qui que ce soit. Il demeure que cette suspicion portée contre la communication sociale nous rapproche de l'idée que le droit n'est rien d'autre qu'une forme de communication sociale à usage utilitariste et comme telle douteuse. Ce doute critique contre le droit positif peut se radicaliser en hostilité décisive. Cf. le remarquable ouvrage de Koyré : *Réflexions sur le mensonge* (1943), Paris, Allia, 1996.

<sup>28</sup> Max Weber : « L'Etat et la hiérarchie » (1911-1913), in *Sociologie des religions*, Paris, PUF 1996, trad. et présentation J.P. Grossein. pp. 319-320. On trouve également des indications en ce sens dans « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme » (1906), texte reproduit en annexe de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905) et dont il est cependant à nettement distinguer, Paris, Plon, 1967, trad. Chavy.

parce qu'il est celui qui va le plus loin, celui qui englobe la totalité de l'action conditionnée par l'éthique »<sup>29</sup>.

Quelles que soient les distances historiques qui séparent les phénomènes examinés par le sociologue allemand et ceux qui sont aujourd'hui les nôtres on ne peut que relever des convergences en ce qui concerne les tendances qui orientent ces groupes. C'est bien en insistant sur le caractère volontaire de l'adhésion de ses membres que la secte se justifie et c'est bien par là qu'elle considère ses règles comme davantage valides que celles des collectivités non choisies par les individus. Elle n'envisage pas que les règles juridiques communes – et précisément parce qu'elles sont communes – puissent être vraiment choisies ; leur caractère commun est une gêne, une concession faite aux autres et une compromission regrettable que l'idéal de pureté ne peut envisager. C'est sur cette pureté que veille le groupe et c'est ce qui caractérise son rapport à l'environnement juridico-politique qui est le sien.

On le voit bien : la question dite des sectes est juridiquement complexe parce que le mode d'être de la secte n'est pas la juridicité. Elle n'a qu'un *droit propre* qu'on ne peut même pas dire un droit interne, et les questions qu'elle pose à son environnement – qui lui apparaît non pas comme un droit externe, mais comme un droit étranger – ressemblent à celles qu'un Etat politique pose à son environnement international, c'est-à-dire le plus souvent à partir du solipsisme de sa souveraineté. La secte qui ne reconnaît que ses règles propres a une relation avec l'extérieur qui est d'ordre politique. Elle peut négocier, traiter, même reconnaître la validité d'une règle émanant de l'extérieur, mais elle ne peut admettre qu'une communauté plus large et supérieure soit l'origine normative de commandements.

Ces remarques nous sont inspirées par ce que le juriste Hans Kelsen remarquait des compréhensions du droit international où s'opposent d'une part ceux qui considèrent que ce droit n'existe que lorsqu'il est reçu selon les procédures du droit interne et d'autre part ceux qui, à l'inverse, estiment que c'est le droit international qui fournit sa validité à l'ordre interne. Plus précisément l'auteur remarquait que ce conflit n'existe que pour l'Etat qui considère que seul son ordre juridique interne est valable, détruisant de ce fait toute possibilité de droit international, que celui-ci soit conçu comme autorité juridique suprême ou comme limite à l'autorité étatique. Mais il notait surtout qu'un tel conflit tient essentiellement aux équivoques de la notion même de souveraineté, équivoques qui permettent de saisir un sujet soit du côté de son universalité soit du côté de sa particularité, la faiblesse de la seconde option tenant à son réalisme qui lui interdit de saisir les autres sujets comme tels<sup>30</sup>. Les enseignements de Kelsen nous sont profitables : la secte n'est-elle pas au droit commun ce qu'un Etat n'est que trop souvent au droit international ?

Ainsi la tendance sectaire ne peut-elle que nous faire penser à l'Etat crispé sur sa souveraineté et qui n'entend avoir avec son environnement qu'un rapport instrumental, un Etat qui veut bien, à la rigueur, établir des rapports d'Etat à Etat mais qui n'entend pas relever d'une instance communautaire supérieure et qui surtout veille à ne pas être jugé par quelque tiers ayant une figure judiciaire. Cet Etat-là se déjuridicise, c'est-à-dire se supprime en tant qu'unité *juridique* élémentaire d'une communauté. *Mutatis mutandis* ce qui est reproché à la dérive sectaire c'est d'aller vers cette destruction globale du juridique tant pour ce qui concerne le statut de ses membres qu'en ce qui touche son unité institutionnelle. Il est bien clair que ce qui se profile ici c'est la réalité du groupe totalitaire et il nous faut bien voir qu'en

---

<sup>29</sup> Idem, p. 327.

<sup>30</sup> Cf. H. Kelsen : *Théorie pure du droit* (2<sup>ème</sup> éd. 1960), Paris, Sirey, 1962, trad Eisenmann, pp. 430-452 ; cf. également *La théorie générale du droit et de l'Etat* suivi de *La doctrine du droit naturel et le positivisme juridique*, Paris, LGDJ, 1997, pp. 428-433.

ce sens la secte n'a pas plus d'existence juridique que l'Etat totalitaire. Pour la secte la communauté civique n'est pas un manque, de la même manière que l'Etat totalitaire n'est pas dans l'attente d'une communauté internationale.

Comment conclure sur cette question délicate qui demanderait que notre analyse soit plus longue et aussi plus technique. Disons que nous n'avons pas à envisager le contenu des croyances mais seulement leurs expressions mondaines autrement dit leurs rencontres avec le droit commun. Et cela même si notre regard se sait abstrait. Ce que nous appelons sectes est un ensemble varié et hétéroclite qui, envisagé du point de vue des doctrines défie tous les classements sociologiques. Ce que nous pouvons construire c'est le sectarisme selon ses tendances et ses lignes de forces, c'est surtout le figure du *pouvoir* sectaire qui se présente positivement sous la forme de prescriptions de comportements que le droit appréhende comme des infractions. Ces infractions au droit commun ne sont pas des propositions de règles juridiques nouvelles que l'on pourrait inscrire telles quelles dans un débat dynamique d'ordre juridique. La secte ne se propose pas un tel but et cela est visible par l'analyse des moyens, tant objectifs que d'argumentation, qu'elle utilise. Dans un espace plus ou moins local elle reconduit les justifications et les prétentions du pouvoir religieux et de la religion d'Etat et ce, très classiquement, par une restriction du juridique qui est en son fond une dévalorisation radicale.

Que cette dévalorisation du droit soit en son fond une dévalorisation de la pensée et de ses conditions d'exercice n'est pas pour surprendre. Nous sont proposées des variantes doctrinales « d'une anthropologie totalitaire (qui) n'admet pas l'existence d'une essence humaine une et commune à tous »<sup>31</sup>. C'est surtout cela que manifeste l'hostilité au droit. Car la conscience sectaire ressent la raison comme son ennemi, à maîtriser et à contenir. D'où la priorité et la prééminence accordées aux exigences de la croyance sur une raison qui cherche par le droit commun ses voies historiques d'expression. Et s'il s'agit d'envisager la raison on l'énoncera sous la forme de son contraire, comme raison réservée. Cette anthropologie totalitaire estime, ainsi que le dit Koyré, « que la pensée, c'est-à-dire la raison, discernement du vrai et du faux, décision et jugement, est une chose très rare et très peu répandue dans le monde. Une affaire de l'élite et non de la masse ». Et ceci peut fort bien inclure le projet de faire de la masse l'élite. Mais à ce titre il ne peut être question d'envisager le droit comme une procédure adéquate à la production de quelque justice.

Répetons le : nous n'entendons évidemment pas dire que le droit en tant qu'ensemble de règles positives actuelles détient la vérité. Le droit positif n'est aussi – et nécessairement – que ce qu'il est, incomplet et déficitaire quant à sa juridicité même. En ce sens il est tout le contraire des règlements sectaires qui absorbent les questions dans leurs réponses. Pour le droit, ce sont ses procédures démocratiques de production qui lui confèrent le dynamisme de la raison critique. Comme *processus* rationnel et *perspective* de vérité il est une procédure qui nous contraint à *déposer*<sup>32</sup> les différences pour tenter d'aboutir à un point de vue supérieur non définitif. Non que les différences soient négligeables car elles sont bien ce à partir de quoi un problème se pose, mais elles ne peuvent être ce à partir de quoi il se résout. Il est une modalité de référence à la différence qui interroge le droit positif et vise la norme, il en est une autre qui s'installe dans sa particularité et prend congé du droit.

Et l'on ne peut alors qu'évoquer la question lancinante de la laïcité. Cette question est bien celle de la persistance de la perspective juridique, de la capacité politique de cette dernière à insister sur ses exigences intrinsèques. En ce sens la laïcité n'est point un concept descriptif mais véritablement normatif. Elle n'est pas vraiment une règle mais ce à partir de quoi les

<sup>31</sup> A. Koyré, o. c., p. 46.

<sup>32</sup> Nous empruntons cette expression à Alain Badiou, cf. son ouvrage *L'éthique*, Paris, Hatier, 1993, p. 27.

règles s'énoncent et à quoi elles font signe. Ceux qui voudraient la définir ou la préciser, l'encadrer dans un statut se situent en dehors d'elle, et peut-être même en dehors d'une perspective vraiment juridique. Notre droit positif – quelles que soient ses insuffisances – l'a bien compris qui n'a pas de loi sur la laïcité mais fait de son principe une norme constitutionnelle. La question des sectes, leur nombre et leur variété, fournit l'occasion d'un traitement empirique de la question laïque. Les adversaires du principe de la laïcité l'ont bien compris qui croient faire œuvre de dynamisme ou de créativité en s'immiscant dans des propositions législatives nourries d'informations sociologiques en vue d'une reprise réaliste de la question. Que le dossier des sectes soit instrumentalisé en vue d'une corrosion des exigences du droit n'est pas pour nous surprendre. Et nous ne sommes pas surpris non plus de constater combien la résistance est grande à reconnaître et à assumer que ce qui est véritablement de l'ordre du sacré ressortit entièrement de la tâche historique des hommes, en bref d'une tâche juridique.

Jacques MICHEL