

Un conflit complexe : Le droit et les sectes

par
Jacques MICHEL

Le phénomène dit des « sectes », parfois désigné comme étant celui des « nouveaux mouvements religieux » ou des « minorités religieuses », pointe avec une particulière acuité le problème de la régulation des engagements de l'individu vis-à-vis d'une autre personne, physique ou morale. Le fait que par ses engagements un individu puisse se lier à un autre ou à d'autres sur la base de « croyances » c'est-à-dire dans le cadre d'« idées » qui échappent par définition à l'évaluation rationnelle interroge le concept-même de droit commun. Confronté à des « croyances », autrement dit à des systèmes de valeurs prescrivant des comportements et des modes de vie, le droit positif est renvoyé à son propre examen critique. C'est dans sa capacité à faire sens en tant qu'ensemble qu'il est invité à s'interroger, à estimer la qualité de l'équilibre normatif que la société cherche à réaliser entre les exigences de la liberté individuelle et les valeurs communes que son ordre public est censé promouvoir.

L'actualité nous semble bien loin du pronostic formulé par Durkheim en 1907, lui qui pensait pouvoir présumer que « les formes religieuses de l'avenir... seront encore plus pénétrées de rationalité que les religions même les plus rationnelles d'aujourd'hui et que le sens social, qui a toujours été l'âme des religions, s'y affirmera plus directement et plus expressément que par le passé, sans se voiler de mythes et de symboles ». ¹

¹ E. Durkheim : « Remarques sur l'avenir de la religion » in *Textes*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, T. 2, p. 170.

Remarquons donc dès l'abord que sous le terme de « sectes » se trouvent regroupées des réalités fort différentes, de même d'ailleurs que sous la dénomination de « nouveaux mouvements religieux ». Le terme de « secte » a d'ailleurs l'inconvénient discret mais efficace de conférer immédiatement à ceux que l'on désigne ainsi une dimension religieuse ou mystique, quel que soit par ailleurs le jugement (souvent négatif) porté sur leurs doctrines. Il est vrai qu'en la matière on pense rapidement aux distinctions opérées par Weber et Troeltsch entre sectes et églises, à partir d'un cadre pourtant alors très localisé. Mais surtout, ces références théoriques permettent mieux que d'autres de soutenir une *compréhension* de « l'expérience religieuse », une interprétation interne, « avec des critères religieux, puisqu'elle est précisément religieuse »². C'est, nous dit-on, la manière de procéder adoptée majoritairement par les chercheurs en sciences religieuses³. Cela est peut-être la réalité mais ne met pas fin à l'inquiétude qu'on peut ressentir de voir l'explication redoubler la version des acteurs. Plus gravement si l'on entend « constituer la religion en ordre autonome, relevant d'une étude particulière, il faudra la soustraire à ce sort commun des objets de science »⁴.

En bref, avec la notion de « secte » on a affaire à un regroupement ou à une qualification globale dont le caractère incertain apparaît au mieux lorsque l'on examine les typologies qui voudraient structurer et mettre un peu d'ordre dans ce trop vaste ensemble. Malgré cette difficulté proprement sociologique l'unification du phénomène sectaire a cependant un sens dans la mesure où, une fois de plus, est mis l'accent sur le caractère hautement problématique de la notion de liberté de l'individu. Comme le remarquait Engels la volonté de l'individu n'est libre et autonome que tant qu'il ne veut rien⁵, et en parler comme d'une force originariaire est n'en rien dire. Dès que son désir ou son besoin se précisent s'ajoutent à sa nécessité interne ou particulière des contraintes d'ordre social qui sont celles-mêmes des lieux et situations où il pense réaliser ses fins et des personnes avec lesquelles il estime pouvoir parvenir à ses buts. Toutes circonstances où le danger existe de voir s'insinuer le rapport de force, la dissimulation des intentions ou la poursuite de buts illicites.

Mais n'est-ce pas là l'allure commune et le sort commun de la plupart des actions humaines ? Probablement, mais précisément ce qui choque le plus durement c'est que l'on puisse au nom de la liberté de croyance, donc dans un champ qui prétend faire échapper l'individu à un destin social ordinaire, faire exister avec d'autant plus d'efficacité qu'elles

² M. Introvigne : "Sectes et droit de persécution" in *Pour en finir avec les sectes*, Paris, CESNUR, 1998, p. 49.

³ *idem*.

⁴ Cl. Lévi-Strauss : *Le totémisme aujourd'hui* (1962), Paris, PUF, 1980, p. 152.

⁵ Engels : *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, (1877-78), Paris, Ed. Sociales, 1973, p. 131, trad. E. Bottigelli.

mobiliseront la foi, des structures de pouvoir et des techniques d'influence. C'est dans le cadre des modes de production du pouvoir qu'il faut analyser non pas les « sectes » mais ce que peut être une production de pouvoir sectaire entendu comme domination et force unilatérale. En ce sens la question des « sectes » relève bien d'une science politique et finalement d'une théorie des modes de gouvernement ou des modes de domination.

Sur ce terrain Spinoza peut nous aider à préciser notre interrogation. Car ses propos semblent s'adresser à nos sociétés lorsque, caractérisant ces moments historiques de dépression qui rendent les hommes disponibles pour la servitude et accueillants aux superstitions⁶, il met ses contemporains en garde contre ceux qui, « sous couleur de religion » entreprendraient de réduire la puissance politique. Scrupuleusement attaché à la liberté de conscience et d'expression, le philosophe hollandais ne pouvait envisager d'autre foi que celle qui désire la plus grande et la plus puissante communauté civique. D'où sa lucidité de voir le secret du despotisme dans le travestissement de la crainte en religion qui peut amener les hommes à « combattre pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ». ⁷

A notre sens, les propos de Spinoza, pour anciens qu'ils soient, nous conduisent à envisager, dans nos sociétés contemporaines dont il devient banal de dire qu'elles engendrent toujours plus d'individus isolés et à la recherche d'instances symboliques la création de lieux très propices non seulement à l'entretien mais également à la production de la crainte et de l'angoisse, autrement dits de lieux et d'institutions où se structurent des relations de profonde domination.

Si l'on doit parler de mouvements sectaires, ce n'est donc pas d'abord à propos de leurs doctrines⁸, qui ne sont certes pas pour autant arbitrairement élaborées, mais à partir de leurs modalités spécifiques d'organisation et de fonctionnement. Car si doctrines sectaires il y a, et si ces doctrines sont importantes quant à leur contenu c'est essentiellement parce que leurs thèmes ou leurs dogmes se révèlent les plus propices ou les plus aptes à maintenir ou à produire le commandement incontestable de certains et l'obéissance sans faille des autres. S'il y a bien un rapport de quasi nécessité entre le contenu et la forme, entre la doctrine et les règles, entre la fin et les moyens, le seul signe positif visible à partir duquel on puisse

⁶ Spinoza : *Traité des autorités théologique et politique*, (1670), in *Œuvres complètes*, Paris, N.R.F.-Pléiade, 1954, p. 607, trad. M. Francès.

⁷ *idem*, p. 609.

⁸ certains voudraient que l'on commence par là, ce qui constitue un principe de fermeture de l'analyse. Distinguer comportements et doctrines est, nous dit-on, une superstition positiviste" (cf. M. Introigne, o. c.). Mais on ne voit guère dans le positivisme où se logerait cette distinction. Il est cependant vrai que le positivisme part de la vie et des actions mais certainement pas pour "réduire" le religieux à l'économique et encore moins au psychologique. La tradition positiviste rejette fermement un tel empirisme et y voit même une faute majeure.

juger une doctrine ce sont les moyens qu'elle prescrit et par lesquels elle prétend inscrire ses principes dans l'histoire.

Ce qui est reproché aux « sectes » actuelles c'est de faire de l'individu un pur moyen pour un pouvoir dont il est exclu et pour le bénéfice de quelques uns voire d'un seul. C'est également par la promesse de salut (fût-il seulement mondain ou immanent sous la forme de la santé ou de la réussite sociale) d'amener l'individu à acquiescer à un projet qui soumet sa propre personne à un principe de rendement infini. C'est précisément d'utiliser des techniques de pouvoir qui quelque part ont bien un rapport raffiné avec des connaissances physiologiques ou psychologiques. Qu'une connaissance de l'homme et de ses faiblesses puisse être utilisée à des fins de domination, voilà ce qui scandalise.

Envisagé du côté du pouvoir, la croyance ou la foi n'échappent pas à leur possible transformation en superstitions. C'est même, ainsi que nous le dit Spinoza, de la recherche de cette transformation que le pouvoir despotique se nourrit. On trouve chez Kant des remarques similaires, plus précises encore dans la mesure où l'auteur de *La religion dans les limites de la simple raison* accentue sa réflexion en considérant les cultes et la propension qui est la leur à subordonner l'effort moral à un simple effort d'obéissance à des règles statutairement établies⁹. Chez lui, les faux cultes se réduisent donc à des sortes de techniques, sacralisées par certains détenteurs d'autorité, permettant soit un commerce individuel avec la divinité, soit une justification personnelle devant elle. En bref, pour Kant, la croyance au culte remplace la foi, et c'est précisément là que se loge l'élément irrationnel, dans un anthropomorphisme grossier.

Les remarques du philosophe allemand nous semblent prendre aujourd'hui un singulier accent. Les « sectes » sont souvent précises, détaillées, en matière d'observance des obligations qu'elles prescrivent. Elles se prévalent de références exotiques, scientifiques, médicales, elles sont « scrupuleuses » et « riches » de faits probants. Tout un support finalement très empirique leur permettant d'exiger beaucoup en matière de conformité à des règles. Aussi promettent-elles le dégagement d'une élite. Les règles ne sont jamais fautives, seuls le sont ceux qui ne sont pas aptes à les observer. Vieille idée, très efficace, pour peu qu'elle sache se moderniser, ou plus exactement se renouveler en empruntant des thèmes puisés soit dans l'exaspération des idéologies scientifiques, soit dans des références à des cultures passées ou lointaines.

Il est certain que notre temps produit nombre d'occasions concrètes pour de telles exploitations et que le religieux est loin d'être le seul ou peut-être même le premier terrain praticable en la matière ; il est également probable qu'il fournit, au niveau des moyens, des techniques de propagande raffinés. De nombreux domaines, scientifique, médical, psychologique, sont affectés par une transformation du rapport de connaissance en rapport idéologique. Ainsi Georges Canguilhem a pu désigner du terme d'*idéologie scientifique* la

⁹ Kant : *La religion dans les limites de la simple raison*, (1793), Paris, Vrin, 1943, trad. J. Gibelin. Cf. sur cette question J.L. Bruch : *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier, 1968, pp. 191-201.

« croyance qui *louche* du côté d'une science déjà instituée, dont elle reconnaît le prestige et dont elle cherche à imiter le style »¹⁰. De manière voisine peut-être assiste-t-on à la formation de systèmes complexes qui affectent des religions devenues abstraites ou finalement trop proches d'un rationalisme (ainsi que le pronostiquait Durkheim) en empruntant des contenus divers au passé, au lointain, ou à des éléments puisés dans les sciences.

Il est vrai qu'il est banal mais de bon ton de s'en prendre aujourd'hui à un rationalisme accusé d'être à l'origine de tous nos maux. Certaines critiques savent de quoi elles parlent, d'autres ne font qu'une référence allégorique à un monstre rationaliste construit pour des besoins polémiques. Mais l'on peut se demander si ce genre de rejet du rationalisme (assimilé à la version simpliste qu'on en livre et taxé de scientisme ou de positivisme) n'est pas en fait le rejet de l'intelligence intuitive et de la pensée théorique, autrement dit des capacités qui permettent à l'homme de refuser, ou au moins de douter, des définitions qu'on lui propose.

Aussi lorsqu'on parle de « sectes totalitaires » on vise la perte de cette capacité de résistance à une définition, autrement dit la perte de l'esprit critique et de doute. On dénonce alors certains groupements en se fondant sur les conséquences destructrices de leurs techniques quant à la simple sauvegarde des intérêts de l'individu. Si nous devons être extrêmement prudent en la matière et nous garder de toute généralisation hâtive, il est vrai que la figure politique du totalitarisme serait la plus apte à caractériser des structures de pouvoir où l'on ne retrouverait plus qu'acquiescement à des consignes de comportement et remise de soi à des personnes, à des structures, ou à des procédés censées détenir et définir les voies certaines du salut ou de la réussite. De telles configurations sociales rappelleraient effectivement « l'attitude spirituelle des régimes totalitaires », attitude si bien caractérisée par Alexandre Koyré lorsqu'il écrit que « si rien n'est plus raffiné que la propagande moderne, rien n'est plus grossier que le contenu de ses assertions, qui révèlent un mépris total de la vérité. Et même de la simple vraisemblance. Mépris qui n'est égalé que par celui qu'il implique des facultés mentales de ceux à qui elle s'adresse ».¹¹

Comme l'écrit le même auteur on en vient même à se demander si dans le cadre du mensonge politique on a encore « le droit de parler de mensonge » dans la mesure où « les philosophies officielles des régimes totalitaires proclament unanimement que la conception de la vérité objective, une pour tous, n'a aucun sens ; que le critère de la « Vérité » n'est pas sa valeur universelle »¹². Système fondé sur le mensonge le totalitarisme est corrélativement expert en matière de production de la crédulité, en matière donc de sélection des « siens ». « Siens » qui ne le seront d'ailleurs jamais authentiquement puisqu'ils sont précisément ceux

¹⁰ G. Canguilhem : *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1981, p. 44.

¹¹ A. Koyré : *Réflexions sur le mensonge* (1943), Paris, Allia, 1996, pp. 13-14.

¹² *idem*, p. 14.

qui ne pensent pas qu'on leur ment et qui, tout au contraire, *croient* qu'ils font partie d'une élite à qui est réservée et confiée une vérité, ce dernier point étant d'ailleurs probablement le moment décisif.

Par cette référence à l'analyse de Koyré, nous suggérons qu'il ne faudrait en fait parler peut-être de « sectes » que pour désigner des groupes dont l'économie de fonctionnement est du même type que celle rencontrée dans le totalitarisme politique. Ce qui d'ailleurs n'est pas sans compliquer ici les choses puisque ce ne sera pas dans le cadre circonscrit du groupe considéré que l'on trouvera plaintes ou récriminations. Il faudra donc bien trouver quelque principe supérieur pour passer du constat au jugement. Ou alors considérer qu'il n'y a rien à ajouter aux estimations individuelles et s'interdire d'en examiner la nature. C'est au cœur de cette difficulté que l'inscription juridique tente de se faire et c'est de cette difficulté que nous voudrions envisager certains aspects.

I – LA TENDANCE PRIVATISTE DU DROIT

Le droit est saisi de cette question par ses tribunaux judiciaires, gardiens de la liberté individuelle. Il est appelé par le dommage et par la plainte. Il doit estimer la faute à partir des traces matérielles admises et retenues juridiquement comme preuves de ces techniques de pouvoir et de production de l'inégalité. Il aura affaire à l'argumentation de la liberté religieuse. D'une certaine manière il va bien traiter des rapports entre la liberté et la religion ; d'une certaine manière il va bien se confronter à cette transformation du religieux en superstition. Il n'en traitera pas explicitement, il ne va en connaître que par ses conséquences sur des individus. Mais quelque part, et par delà les moyens de défense tout sociologiques qui lui seront opposés et qui, sans surprise, mettront le religieux au niveau morne de la stricte répétition de faits, il va devoir trouver un point d'appui qui n'est pas celui de la simple positivité des règles juridiques disponibles mais aussi celui de leur intention normative et de leur histoire.

La plupart des analystes du phénomène « sectaire » nous rappellent la double origine sémantique du terme de secte : se séparer et suivre. Cela est certainement juste mais de peu de profit. Il est vrai que ceux que l'on nomme les adeptes *suivent* quelque personnalité plus ou moins charismatique ou quelque mouvement qui leur paraît original et que, de ce fait, ils se séparent des autres et de la plupart. Mais ce qui nous semble autrement décisif pour l'analyse des « sectes » contemporaines c'est le lieu de la rupture ou de la séparation. Certes, on notera des conséquences cruciales : rejet de la famille d'origine, isolement, rupture avec les valeurs et les comportements communément admis. À notre sens, la rupture fondamentale, par delà ce que peut suggérer l'adhésion, se situe à l'intérieur même du groupe, entre l'adepte et ceux qui le dirigent ou l'« orientent ». Qu'on propose à quelqu'un de se différencier des autres, de s'en séparer, n'a dans la structure sectaire d'autre fonction que d'installer en lui un abîme entre ce qu'il est et ce qu'il doit être, sans qu'il ait quelque

chance de combler ce vide même si des solutions et des techniques lui sont proposées pour ce faire. Bien au contraire, ces recettes ou ces techniques n'ont d'autre fonction que de faire mesurer à l'individu la distance qui le sépare de ceux qui, dirigeants, leaders ou « gourous », sont réputés avoir atteints un degré supérieur de perfection ou de savoir.

Telle est l'une des questions que le droit doit traiter de manière indirecte. Par delà des dommages qu'on imputera à des individus, c'est un type de pouvoir qui sera visé : celui-là même ou s'installe, par des doctrines qui proposent à l'individu une tâche infinie, la possibilité concrète de lier de manière définitive une volonté à une autre. Par son caractère inaccessible la finalité de la secte pourra toujours prétendre à une ressemblance avec la religion et elle ne manquera pas de se servir de cet argument. Elle pourra toujours dire que les règles qu'elle prescrit sont de l'ordre de son « droit sacré » et que la puissance publique n'a pas à en connaître. Reste alors à savoir si la notion de droit commun n'a qu'une fonction pragmatique et doit céder la place dans le champ du sens.

Dans ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, de nombreuses forces tendent à produire une représentation très privatiste du droit où l'idée d'autonomie de la volonté se voit surchargée de réalisme par une référence très spéculative aux droits de l'Homme. L'élargissement du champ religieux à un point tel que le terme même de religion, en désignant trop, ne signifie plus rien, accentue les équivoques de la notion de libéralisme. Et il n'y a rien d'incohérent à considérer que les religions devraient suivre les lois de l'offre et de la demande si l'individu, centre de gravité de l'argumentation libérale, est vu, là, comme exprimant au maximum sa liberté.

L'aporie de la simple liberté individuelle

Liberté individuelle fondamentale, la liberté religieuse est inscrite dans les droits de l'Homme et les textes nationaux ou internationaux qui la garantissent sont nombreux. En la matière les textes français se donnent pour principe d'ôter les obstacles à la formation d'un authentique droit commun démocratique. Comprises comme des opinions, les idées religieuses bénéficient de la protection des pouvoirs publics dans le cadre de l'ordre public légal. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par cette dernière notion qui, comme l'écrit Jean Carbonnier, « ne se laisse enfermer ni dans une définition, ni dans une énumération ». Si, comme le droit lui-même le déclare, l'ordre public est distinct de la loi¹³, il convient de chercher sous cette notion l'affirmation d'une exigence de conformité des actions individuelles à ce qui fait l'*esprit* des lois, en d'autres termes à leur qualité communautaire. Cette dimension, qui suggère que la société civile est aussi une communauté civique, accorde aux lois positives davantage qu'une simple validité pragmatique. Les lois *expriment* des

¹³ Cf. J. Carbonnier : *Droit civil*, Tome 2, Paris, P.U.F., 1967, pp. 390-392.

valeurs relatives à la conception de la dignité humaine qu'une société historique entend respecter et promouvoir.

Nul doute ici que la référence à l'ordre public puisse aussi valoir comme principe critique des lois positivement en vigueur. L'ordre public n'est pas du domaine du sécuritaire ou de celui de la contention des actions individuelles, une telle réduction de la notion signifierait que le droit abandonne le champ des valeurs, n'ayant rien d'autre à proposer que la correction ponctuelle (et peut-être très rigoureuse) des abus commis dans le cadre d'activités relevant finalement de la liberté contractuelle.

Une position qui se voudrait très libérale en estimant tous les « commerces » entre les individus à l'aune du marché économique pencherait certainement pour une telle réduction de l'ordre public. L'idée n'est d'ailleurs pas neuve, il y a un siècle environ Spencer ne désirait-il pas voir les sanctions pénales remplacées par de simples réparations civiles, afin d'éviter des jugements fondés sur des « valeurs » communes aléatoires ? Aujourd'hui ne trouve-t-on pas des thèmes très voisins dans la doctrine d'un Friedrich Von Hayek ¹⁴ ? Et..., dans le fond, en optant pour l'évolution plutôt que pour l'histoire, on ne voit guère pourquoi en matière de croyances on ne s'en remettrait pas à la première davantage qu'à la seconde en lui laissant le soin de sélectionner les plus aptes à répondre aux besoins individuels. Alors ne conviendrait-il pas, à l'instar de ce qui se fait pour les autres biens et services, de « libérer » le religieux du poids d'un ordre public social vieilli, trop ample et trop pesant ? Et ne serait-il pas enfin temps, dans le cadre d'un Etat rénové, autrement dit plus discret, de laisser (voire de confier) à une spiritualité religieuse devenue plurielle la possibilité de s'engager plus avant dans des initiatives sociales ? Nul doute que l'Etat libéral (en quel sens ?) y trouverait son compte en se libérant de charges devenues bien lourdes, et dans le même temps, en prétendant avancer fermement dans la voie d'un plus grand respect des Droits de l'Homme.

La perspective d'une certes loyale mais néanmoins libre concurrence du marché des biens de salut nous propose une *adaptation* du politique à l'évolution sociale. Sans surprise, elle retrouve la défense de l'individu contre l'Etat, à tel point que l'on peut se demander s'il n'y a pas là son idée directrice. Comme le remarquait Canguilhem la différence entre une organisation humaine et un organisme vivant c'est ce que les crises sociales montrent remarquablement que la première ne dispose pas d'une capacité interne d'autorégulation ¹⁵. Aussi les lois qui entendent régler les rapports des unités qui composent un plus grand ensemble sont-elles forcément modificatrices de ces unités par le fait même qu'elles les coordonnent. Aussi la question est-elle éminemment politique de savoir de quels principes une communauté civique capable d'insérer ses parties dans une unité plus générale

¹⁴ Cf. nos articles : "Libéralisme et Evolution. Les deux versants de l'idéologie d' Herbert Spencer" in *Libéraux et Anti-libéraux*, M. Chrétien éd., Paris, Economica, 1994, pp. 88-89., ainsi que "Le néolibéralisme de Hayek, une représentation procédurale des rapports sociaux" in *Libéralisme et Etat de Droit*, J. Bidet & G. Labica éd., Paris, Méridiens-Klincksieck, 1992, pp. 91-108.

¹⁵ G. Canguilhem : *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, pp. 184-191.

doit s'inspirer. D'autant qu'immanquablement la référence à une norme plus générale et qui ne se veut pas quasi-règlementaire mais porteuse de sens relativise les autres normes sociales et d'une certaine manière les profane.

Cependant, l'idée selon laquelle le moyen de l'accroissement de la liberté individuelle est la diminution du rôle de l'Etat unit deux thèses qui, comme le remarquait Lalande, sont absolument indépendantes car « la liberté de l'individu n'est pas moins restreinte par les associations en tout genre que par l'Etat, si celui-ci n'intervient pas pour en limiter la puissance ». ¹⁶

Ainsi, si dans notre droit la libre constitution des associations est un principe auquel on doit rester fermement attaché ¹⁷, on a pu justement souligner à propos du phénomène des « sectes » qu'« il s'est insuffisamment préoccupé de la protection de la liberté de l'individu au sein des groupes auquel il appartient du seul fait de sa volonté ou obligatoirement ». ¹⁸

Le problème est particulièrement épineux lorsqu'il s'agit d'associations regroupant des individus sur un motif religieux puisque l'on a affaire à ce que ces derniers tiennent pour vrai et juste. Ainsi qu'en sera-t-il, non pas des croyances, mais de ce qui leur est intimement lié : règlements ou ordres internes disposant pouvoirs, autorités, normes et sanctions que le droit ne rencontrera que par leurs effets sur les individus et qu'il devra apprécier comme étant ou non des dommages méritant réparation. Cette question fut bien posée, il y a maintenant longtemps par Santi Romano. Le juriste italien notait fortement que ces règles de type prescriptif et disciplinaire (que tout organisme social instaure inmanquablement) ne valent comme telles que pour l'entité qui les édicte et les pratique, que le droit de l'Etat ne peut connaître de leur légitimité qu'à condition de les transformer en rapports de droit privé, autrement dit à les méconnaître selon leur dimension et leur qualité réelles, ou à les déclarer contraires au droit. Problème général de règles *intra partes* qui s'élèvent au rang de précepte *supra partes* ¹⁹ mais comment apprécier cette seconde dimension de la règle lorsque celle-ci prétend relever d'un ordre extra-mondain.

Sur ce point la référence à certains éléments de la définition classique de la secte telle que Weber et Troeltsch ont pu la produire accroît la difficulté pour saisir juridiquement la réalité dans son ensemble. Ainsi que l'explique Jean Séguy, selon Weber « l'Eglise s'oppose à la secte comme une institution de salut à un groupe contractuel », ce que Troeltsch précise en disant que la secte est constituée par « un groupement contractuel de volontaires,... le corps

¹⁶ A. Lalande : *Vocabulaire de la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 558.

¹⁷ Cf. la décision du Conseil Constitutionnel du 16 Juillet 1971.

¹⁸ P. Soler-Couteaux : "Quelle liberté pour les sectes ?", note sous l'arrêt du Conseil d'Etat du 1er Février 1985, Association chrétienne "Les témoins de Jéhovah de France", in *Rev. Fr. Droit Administratif*, Juillet-Août 1985, p. 574.

¹⁹ Santi Romano : *L'ordre juridique (1917-18)*, Paris, Dalloz, 1975, trad. L. François & P. Gothot, pp. 92-93.

ainsi formé (tenant) sa légitimation des liens volontairement créés entre ces croyants »²⁰. Ces définitions idéaltypiques produites à partir d'un contexte précis nous font essentiellement voir la difficulté qu'il y a à retrouver dans la réalité actuelle des distinctions claires. Elles semblent trouver un écho juridique, mais la réponse n'est qu'approximative. L'institutionnel se mêle à l'associatif et au contractuel et il est bien difficile de dire dans quelle structure se situent les obligations consenties et/ou les droits acquis par un individu lorsqu'il adhère à de tels groupes. Le problème est que la notion de consentement vaut dans les deux registres sans signifier la même chose.

Dans sa *Théorie pure du droit*, Kelsen marque bien cette différence. Lorsqu'une adhésion à un groupe, nous dit-il, n'est possible qu'avec l'accord d'un organe de ce groupe, on peut considérer qu'il y a contrat. Par contre, lorsque l'adhésion peut être effective par la simple déclaration du sujet concerné, il n'y a là qu'un acte unilatéral qui s'analyse comme une soumission aux règles du groupe et même comme une « création de ces normes en tant que normes valables pour ce sujet »²¹. Il s'agit bien de deux formes de manifestation de la volonté que l'on retrouve imbriquées, ou plus exactement qui cohabitent, l'une prenant le pas sur l'autre selon les situations. Et la référence spirituelle brouille les catégories en débordant ce que l'on a pu désigner, dans d'autres domaines d'activité (celui du travail, par exemple), par la notion de contrat d'adhésion.

Ce qui apparaît lorsque l'on examine les plaintes d'adeptes qui s'estiment victimes d'une « secte » c'est la demande faite au juge de considérer qu'il y a eu à leur rencontre manoeuvres frauduleuses, tromperies. Ils réclament la restauration de l'égalité et la punition de celui qui l'a, selon eux, brisée. Perception contractualiste du consentement qui a son champ de pertinence, et aussi ses limites.

En effet, ce qui sera opposé à ces plaignants ce sera l'autre perception du consentement, celle qui voit dans la volonté individuelle l'origine quasi unilatérale de la situation. On pourra soutenir que la prétendue victime s'était ralliée à des normes, qu'elles les avait faites siennes, et qu'elle est malvenue de les dénoncer ensuite. Et l'on pourra d'autant plus avancer ce moyen de défense que ces normes seront dites religieuses, autrement dit en rapport on ne peut plus étroit avec le choix individuel.

Ce cadre qui pense l'autonomie de la volonté à son maximum ramène certainement le débat au niveau de l'appréciation des règles internes des groupes. Mais c'est précisément en localisant le débat à un niveau doctrinal que l'on pourra prétendre qu'il n'a pas lieu d'être. Une boucle semble se fermer : de l'individu qui n'a qu'à assumer les conséquences de sa liberté aux doctrines qui par leur qualité religieuse doivent échapper au regard profane, toujours inadéquat, il reste un espace vide où le droit n'a pas lieu d'être.

Bien sûr cette organisation du vide juridique ne peut satisfaire et nul ne la souhaite,

²⁰ Jean Séguy : "Eglises et sectes" in *Encyclopaedia Universalis*, 1979, T. 5, pp. 1010-1011.

²¹ Hans Kelsen : *Théorie pure du droit* (2ème éd. 1960), Paris, Sirey, 1962, trad. Eisenmann, p. 348.

semble-t-il. L'idée de la communauté civique reste une référence mais qui semble manquer aujourd'hui de points d'appui sûrs. L'idée d'ordre public sur laquelle nous reviendrons devrait-elle devenir un simple règlement gestionnaire de la cohabitation des divers systèmes symboliques et de la correction de leurs éventuels abus ?

Le recours à une compréhension psychologique

La liberté individuelle mise à nue et conçue comme point d'origine entraîne donc ces graves difficultés qui n'ont plus pour s'atténuer que le recours aux explications psychologiques. En l'absence de référence à une communauté civique susceptible de proposer ou de débattre à partir de ses propres valeurs normatives la tentation est grande de se porter vers l'évaluation des croyances à l'aune de quelque normalité de nature psychologique. De manière assez classique on se porte vers la détection des signes auxquels on pourrait reconnaître des volontés défailtantes ou contrariées.

Les motifs d'une telle recherche ne sont pas tous sans fondements : ruptures familiales, endettements excessifs, modes de vie durs et choquants ou parfois dangereux paraissent devoir aller de pair avec des croyances surprenantes et qui semblent naïves voire délirantes. Cependant, une objection vient assez vite à l'esprit : ce qui est déraison pour le profane peut être sagesse pour le croyant. Un examen des motifs qui ont présidé à des choix dans le domaine de la croyance est incertain et aléatoire, souvent arbitraire. Les fortes obligations auxquelles un adepte se soumet sont-elles le signe matériel permettant de faire douter de l'authenticité de son consentement ? Ne doit-on pas y voir au contraire la preuve de leur dimension religieuse ? Certaines congrégations fort anciennes entendent bien témoigner de leur spiritualité par des disciplines très dures, et s'il peut nous venir à l'esprit d'en rendre compte psychologiquement nous nous refusons à douter de leur validité. Il ne serait guère admissible d'opérer quelque police des consciences ou des modes de vie au seul motif qu'ils seraient des défis à la raison ou au bon sens.

Nous ne pouvons pas prendre tout ce qui nous paraît exorbitant comme l'expression d'une volonté inauthentique. Comme nous l'avons dit plus haut si nous devons douter ce ne peut être qu'à partir de preuves objectives attestant de l'usage par des groupes ou par des individus de moyens d'influence qui sont, eux, condamnables parce que susceptibles de causer des dommages tant à l'individu influencé qu'à des tiers. Car en admettant qu'un certain terrain psychologique soit requis pour qu'un individu entre dans un groupe abusant de lui ou de ses biens, encore faut-il montrer comment ce groupe mobilise des moyens pour approfondir, développer et en définitive user de cet état psychologique qui n'aurait pas à lui seul suffi à engendrer des conduites dommageables.

Contrairement à certains nous ne pensons pas que « l'individu dans sa conscience profonde, reste libre en définitive de sortir ou non du système qu'on tend à lui proposer » et

que « s'il y reste c'est qu'il y trouve une satisfaction »²². La volonté est toujours libre mais pas toujours éclairée. Certes on peut toujours dire qu'une croyance participe à l'équilibre de l'économie psychique de l'individu mais alors comment maintenir le propos dans le cadre de la liberté ? Il est vrai cependant que créer une nouvelle infraction qu'on qualifierait de « viol psychique » ou de « captation de consentement » est problématique. Si ces qualifications désignent de manière assez correcte le problème, il n'est pas sur qu'elles apportent de vraies réponses. Leur mérite est de se tourner vers l'aspect objectif des choses afin de distinguer clairement le licite de l'illicite en matière d'influence d'une personne sur une autre. Afin aussi de ne pas poser de manière abstraite la volonté subjective mais plutôt de tenter de la situer ; afin également d'atténuer, comme le souhaitait Tarde, la représentation juridique moderne de l'individu libre « délibérant » comme en une sorte de « chambre du conseil intime » avant de s'engager dans une action ou de la poursuivre²³. A ignorer « les procédés de conversion » ou « les techniques de conditionnement psychique » on aboutit, ainsi que l'écrit Patrick Boinot, « à cette situation paradoxale que les victimes qui s'estiment conscientes et libres refusent d'être défendues et que les coupables ne sont pas inquiétés. Pourtant ces victimes méritent protection ». ²⁴

Notre nouveau Code Pénal, en établissant le délit d'abus de faiblesse psychologique crée un instrument certain dont on attend de voir l'usage par les tribunaux. Il y a là certainement une possibilité de sanctionner diverses techniques de manipulation de la volonté. Mais on comprend aussi que dans un souci d'éviter une pathologisation des victimes on ait pu envisager d'incriminer spécifiquement certains procédés. Il demeure que ces propositions trouvent de sérieuses limites dans le cadre d'une répression pénale. Et puis, comme l'écrit encore Patrick Boinot, il convient « d'éviter deux écueils : une incrimination trop précise qui laisserait impunis des faits blâmables... et un excès de répression ».

La normativité juridique, nous l'avons dit, ne peut s'adosser à un pathologique psychologiquement ou médicalement déterminé. Ce n'est pas à partir de références de cette nature qu'elle puise sa légitimité. L'accentuation portée sur la liberté individuelle déborde même le cadre du contractualisme privatiste et des mécanismes de responsabilité qui lui sont liés. On aboutit à une sorte de *surjuridisme* qui montre combien la marginalisation des références à la communauté civique et politique peut rendre l'individu vulnérable au moment même où on lui confère idéalement une autonomie jamais égalée. Les groupes que l'on qualifie de sectes font voir des problèmes plus généraux, spécialement ils questionnent la notion d'ordre public sur laquelle nous voudrions maintenant nous arrêter.

²² Ph. Gast : "Pour une charte des mouvements spirituels", in *Les petites affiches*, n° 90, 1995, p. 30.

²³ G. Tarde : *Etudes pénales et sociales*, Lyon/Stock & Paris/Masson, 1892, p. 325.

²⁴ P. Boinot : "Sectes religieuses et droit pénal", *Revue de sciences criminelles et de droit comparé*, 1983-3, p. 432.

II - REPENSER ET RETROUVER L'ORDRE PUBLIC

Le totalitarisme est un défi au droit. Les groupes dont nous avons envisagé la structure n'ont finalement de rapport avec les « sectes » que par la référence religieuse qui est la leur. Conserver le terme a donc un réel inconvénient, le seul avantage que l'on puisse trouver à cet usage étant de suggérer la difficulté qu'il y a à comprendre juridiquement leur structure qui emprunte, comme nous l'avons dit, à plusieurs modèles de regroupement des individus. Aussi les « sectes » posent-elles avec le maximum d'acuité la question des rapports de la communauté civique avec les groupes qui se forment en son sein.

De manière plus générale ce qui est signalé c'est l'éventuelle rupture de l'équilibre juridique public/privé susceptible de libérer des rapports de force. Aussi le *mérite* des "sectes" est-il de manifester les tendances de notre société. Car ces groupes sont bien les nôtres, ils empruntent d'ailleurs souvent le thème général du développement personnel²⁵ qui colle très précisément aux problèmes engendrés par l'individualisme dominant. Penser que ces mouvements sont, dans leur origine, issus de stricts phénomènes individuels n'est certainement pas faux. Et c'est bien d'ailleurs là le problème de situations où un excès d'individualité cherche de lui-même les systèmes de régulation aptes à répondre à ses besoins et à son équilibre. Si les questions sont individuelles, les réponses sont de l'ordre du collectif ou du communautaire. On retrouve ici les interrogations soulevées par Durkheim et le message général de son oeuvre.

En effet, le thème très général de la liberté individuelle engage l'analyse soit dans une métaphysique de l'individualité soit dans un psychologisme, deux tendances que nous avons vu être des principes de neutralisation du droit, comme d'ailleurs d'une véritable sociologie. Ainsi on retiendra davantage la croyance que l'organisation de cette croyance, on se portera davantage vers le croyant (l'adepte) optant pour telle ou telle valeur que vers la valeur elle-même, et on pourra éventuellement conclure à un déséquilibre interindividuel entre l'adepte et celui qu'on nomme le « gourou ».

La configuration ainsi produite privilégie le subjectif, l'engagement personnel, la volonté autonome, la liberté. Et ce n'est pas la mise en avant des itinéraires personnels ni l'examen des techniques d'influence qui pourront vraiment compenser l'unidimensionnalité de l'analyse. Le privilège accordé à la volonté se retrouvera sur l'autre versant, celui de la défaillance de cette volonté ou celui de sa manipulation. Dans tous les cas, à ne rester que sur cette problématique, on transformera la représentation rationaliste du sujet juridique en une définition réaliste surchargée d'éléments empiriques. Ce qui était conçu comme une présomption destinée à fonder la validité des actes d'une personne, devient une définition qui prouve à chaque fois sa valeur. Cette accommodation du droit à un psychologisme le prive de son cadre d'argumentation et lui impose des contraintes extrêmement fortes. Dans le

²⁵ Cf. sur ce thème M. Lacroix : *La spiritualité totalitaire*, Paris, Plon, 1995.

cadre de la croyance ce dispositif trouve ses meilleures conditions d'efficacité par la tendance à l'éviction ou à la simplification de l'idée d'ordre public et le "rognage" progressif de la légitimité du juridique.

Les Droits de l'Homme

De manière facile mais efficace la notion d'ordre public est souvent présentée aujourd'hui comme un prélude à l'autoritarisme étatique voire à son totalitarisme potentiel. Chargé d'histoire, de culture, de luttes politiques, l'ordre public apparaît comme devant rester à bonne distance des options personnelles, spécialement religieuses. Cette méfiance n'est pas sans fondements ni références historiques mais elle ne peut permettre d'esquiver l'approfondissement d'un concept qui n'a de sens et de réalité que restitué dans son lien avec la qualité du régime politique qui lui donne son contenu. Il n'y a pas d'ordre public en soi sauf pour le solipsisme subjectiviste évoqué plus haut. Faisant référence aux principes qui permettent la concorde entre les individus, l'ordre public envisage la paix non point comme chez Hobbes qui définit cette dernière par l'absence de guerre mais plutôt comme Spinoza qui se refuse à le comprendre sur le simple plan sécuritaire.

On a raison du point de vue des Droits de l'Homme d'envisager l'ordre public avec circonspection. Si celui-ci ne devait consister qu'en une pacification toute extérieure des rapports humains il y aurait certainement là un terrible danger. Cette représentation n'est d'ailleurs pas aussi étrangère qu'on pourrait le croire à une vision individualiste de la société et n'a rien à voir avec une conception collective du bien commun. Ce qui est visé c'est la production de rapports d'ignorance entre les individus ou les groupes par la menace de répression sur les comportements ou les idées qui pourraient déranger leur autonomie. Le développement d'une telle logique ne peut que finir par la négation des individualités qu'on prétend protéger et la production d'une autorité plus administrative que politique, sélectionnant les entités susceptibles de lui procurer un soutien.

Face à ce risque on a tendance à remplacer l'argumentation classique fondée sur l'idée de liberté publique par la référence aux Droits de l'Homme. L'idée de liberté publique qui a été au principe de nos grandes lois républicaines n'a plus l'aura qui était la sienne dans un passé somme toute récent. Certes ces grands textes législatifs servent encore de référence (Loi de 1905, par exemple) mais on voudrait les voir repris ou au moins recompris et réinterprétés sur des principes ménageant davantage les particularités et plus soucieux de coller aux réalités sociétales. L'idée de liberté publique apparaît comme trop statutaire, trop référencée à la puissance étatique, trop unilatérale. Et il est vrai qu'elle peut devenir telle lorsqu'elle ne se nourrit pas d'une communauté civique dynamique. Aussi les Droits de l'Homme peuvent-ils prendre une fonction nouvelle qui n'est pas sans risques d'effets négatifs. De principes régulateurs d'une législation les Droits de l'Homme peuvent être instrumentalisés en un système de répétition législative de l'état de fait. Face aux règles du

droit positif produites de manière *simplement* historique et politique les Droits de l'Homme peuvent constituer un puissant instrument de leur neutralisation.

Dans le cadre de la liberté religieuse, qui est effectivement une sorte de maximum de la liberté individuelle, l'invocation des Droits de l'Homme peut donner aux doctrines une dimension qui n'en permet plus l'examen. L'exception religieuse se double d'une exception individualiste qui n'autorise guère le droit commun à prétendre au rang de norme supérieure. Et les Droits de l'Homme qui voulaient être le principe d'interdiction de toute discrimination servent une cause contraire en remettant à la société, ou plus exactement aux groupes qui s'y forment, des possibilités nouvelles d'œuvrer à des distinctions qui sont bien, elles aussi, des discriminations au regard d'un droit commun rendu inopérant. Les Droits de l'Homme s'adresseraient-ils à un individu dont la définition s'épuiserait dans des critères sociologiques voire psychologiques ? On retrouve ici la question, plus haut évoquée, de la fonction du droit en matière de protection de l'individu vis-à-vis des groupes. Le problème de l'ordre public est en réalité celui de savoir dans quels domaines il est apte à se faire reconnaître comme étant le lieu d'une opposition non pas aux Droits de l'Homme mais à leur instrumentalisation et à leur perversion.

L'ordre public social

Posons par rapport à ce schéma que l'ordre public est le point d'appui véritable d'une authentique protection des droits de l'Homme et que ce n'est que dans la positivité et le concret des législations qu'ils prennent leur vraie dimension. Retrouvons Spinoza qui nous mettait en garde contre ceux « qui s'efforcent d'arracher à la Souveraine Puissance l'essentiel de son droit et de détourner d'elle, sous couleur de religion, le cœur de la masse ». « Ne voit-on pas, disait-il, que leur manœuvre nous ramènerait à la servitude ? »²⁶ Retrouvons Spinoza mais, bien sûr, par delà nos organisations politiques actuelles, ou plus exactement dans la critique qui leur est aussi portée, car il est bien clair que les propos du philosophe ne leur apportent aucun soutien.

L'ordre public c'est l'ensemble des valeurs qu'une société entend protéger de l'estimation individuelle et de la négociation privée. Dans cette idée elle résume sa conception de la dignité humaine dans une temporalité historique. Mais il y a là valeur et non point déficit. Par cette référence les tribunaux entendent dépasser la stricte fonctionnalité et donner un sens à leurs jugements. Comme l'a écrit très heureusement Raphaël Draï, « les décisions de justice doivent pouvoir récapituler une histoire et ouvrir des perspectives ».

Certaines décisions de jurisprudence – ou plus exactement les argumentations qui leur sont liées – tentent de préciser la notion. Exemple en ce sens furent les conclusions du Commissaire du Gouvernement Francis Delon dans une affaire qui suscita beaucoup d'émoi

²⁶ Spinoza : *o.c.*, p. 610.

en 1985 et où certains virent une tentative d'immixtion illégitime de l'autorité publique dans l'interprétation des doctrines religieuses²⁷. Pouvait-on opposer l'ordre public social, en l'occurrence des principes sanitaires, à des prétentions d'adoption d'enfant émanant de personnes n'admettant pas ces principes au nom de leur croyance ? En d'autres termes, existe-t-il des principes supérieurs aux croyances et quelle est leur nature ou leur légitimité ? Ce qui est remarquable en l'espèce c'est que cette question ait pu être plus facilement traitée s'agissant d'enfants sous la garde de l'État, comme si ce dernier devait retrouver son sens dans un conflit relatif aux valeurs. Car il s'agissait bien aussi de consentement, mais de celui de l'État contraint de retrouver son sens et de s'élever au delà des particularités en es jugeant. En l'espèce, c'était bien le droit sacré d'un groupe qui se trouvait interprété et relativisé par rapport au droit commun, ce que n'aurait probablement pas désapprouvé Spinoza²⁸. Mais par delà cette question de l'interprétation du droit sacré des groupements religieux, l'idée d'ordre public trouvait un terrain lui permettant de préciser son sens.

Dans un commentaire très sévère du Nouveau Code Pénal Pierre Lascoumes écrit qu'aujourd'hui l'ordre public est une peau de chagrin. Cette appréciation n'est pas de type quantitatif. Comme le dit l'auteur, un « Code pénal énonce les valeurs et les intérêts fondamentaux, les *états forts de la conscience collective* dont parlait Durkheim. A contrario, ce qui n'y figure pas relève pour le législateur d'un registre de moindre gravité »²⁹. En l'occurrence tout un contenu positif très fort de l'ordre public se trouve absent du texte, comme si ce contenu n'était pas décisif. Nous pensons ici aux domaines touchant essentiellement l'éducation, la santé et le travail. Ces domaines qui sont ceux sur lesquels opèrent un grand nombre de mouvements considérés comme sectaires seraient-ils subalternes ? Ainsi que l'écrit encore Pierre Lascoumes « les atteintes à l'intégrité physique sont différenciées selon des critères implicites et confus, les unes relevant de la pénalité lourde, les autres réduites à un simple non respect de la réglementation »³⁰. Que sert alors de dénoncer des croyances si par ailleurs des champs décisifs de l'activité humaine profane sont considérés comme mineurs ? Mais on reconnaîtra dans ces lieux délaissés, à la fois les terrains abandonnés ou en voie de l'être par la communauté civique telle quelle est représentée et les secteurs souvent revalorisés par les croyances religieuses.

Dans ces domaines convient-il de localiser le problème à partir de la seule appréciation subjective pour s'interroger a posteriori et en cas d'événement scandaleux sur la validité de

²⁷ Cf. Conseil d'Etat, Assemblée, 1er Février 1985, "Association chrétienne Les Témoins de Jéhovah de France", *Revue de Droit Public*, 1985-2, pp. 483-509, conclusions F. Delon, et l'intéressante note du Professeur Jacques Robert.

²⁸ Spinoza : *o.c.*, pp. 882-883.

²⁹ P. Lascoumes : "L'ordre public partiel du nouveau Code pénal", in *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n°18, 1994, p. 102.

³⁰ *idem*, p. 104.

cette appréciation. La question est de savoir à quel rang l'on place les dispositions juridiques concernant les domaines évoqués. S'agit-il de règles mineures auxquelles on peut déroger sans trop de problèmes ou s'agit-il de normes plus impératives ? A notre sens la question cruciale se situe là. Si de telles règles doivent représenter la conception qu'une société se fait de la dignité humaine, alors la question du consentement n'est plus un problème premier et isolé.

La notion de vide juridique qui occupe tant de place dans les discours n'est que le symptôme d'un ordre public détourné des lieux lui permettant de faire sens. Si, dans le droit lui-même, comme on a pu l'écrire, « l'homme est devenu la mesure égoïste des valeurs sociales plus civiles que politiques »³¹, alors il n'y a pas à s'étonner de le voir chercher ailleurs que dans la communauté civique l'intelligence de son identité. Le vide juridique n'existe pas, c'est le juridique qui est vidé de son sens par sa réduction extrême à une vision subjectiviste.

L'individu apprend, vit, travaille. C'est à partir de ces activités concrètes qu'il éprouve un besoin d'unification et de totalité. Il a donc par ailleurs ses valeurs auxquelles il est attaché. Si le droit n'a pas à examiner les croyances, faut-il, pour ce motif, qu'il abandonne à celles-ci l'appréciation des règles qui régissent la vie concrète. Encore une fois, la question est bien politique. Les dites « sectes » nous permettent de voir le problème. Il ne s'agit pas de produire un *surdiscours* autoritaire qui prétendrait pouvoir faire face au *surjuridisme* que nous avons dénoncé. Mais le droit devrait-il n'avoir qu'une fonctionnalité, tout comme la communauté politique, en se cantonnant dans un rôle gestionnaire ?

En réalité y a-t-il un problème des sectes ? Oui et non. Oui, bien sûr, quand l'on constate certains drames. Mais l'on doit aussi répondre non. Car à isoler ce phénomène, à en faire un problème en soi, ainsi qu'y réussit si bien la problématisation religieuse, on finit par en traiter dans le cadre de ses propres prétentions. C'est parce que les « sectes » offrent des réponses qu'elles nous font problème. Il reste à profiter de leur présence pour mieux tenter de poser une difficulté qui les dépasse largement. Et puisqu'il est devenu à nouveau de bon ton de citer Marx nous nous demanderons avec lui si "la contradiction dans laquelle se trouve le sectateur d'une religion particulière vis-à-vis de sa qualité de citoyen (est autre chose) qu'une partie de l'universelle contradiction entre l'État politique et la société bourgeoise ». ³²

³¹ *idem*, p. 103.

³² Marx : *La question juive* (1843), Paris, UGE, 1968, p. 33.

