



PESTIEAU, Joseph, *Guerres et paix sans État : anarchie et ordre coutumier*

André Mineau

Volume 42, Number 1, février 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400225ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400225ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Mineau, A. (1986). Review of [PESTIEAU, Joseph, *Guerres et paix sans État : anarchie et ordre coutumier*]. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 120–122. <https://doi.org/10.7202/400225ar>

causes, mais aussi aux vérités nécessaires concernant les relations causales. L'existence de ce moyen de vérification rend la philosophie, métaphysique incluse, possible en tant que mode de savoir distinct. À l'opposé, toutes les tentatives de réduire la philosophie à une réflexion après-coup (after-the-fact reflection) sur d'autres disciplines est condamnée à des problèmes insolubles, problèmes créés justement par le refus de reconnaître une validité indépendante à la philosophie.

Pour sortir la philosophie du cercle vicieux dans lequel cette réduction à une réflexion après-coup l'a enfermée, l'A. invite les philosophes à « penser l'impensable » (chap. 1: *Thinking the Unthinkable*), c'est-à-dire à accepter des solutions qui ne viennent jamais à l'esprit des penseurs imbus des présupposés véhiculés par l'enseignement philosophique le plus courant aujourd'hui. Traçant son chemin à travers « la broussaille des confusions qui ont poussées autour des racines de l'empirisme » (p. 11), l'A. procède à rien de moins que la reconstruction de la philosophie en mettant de l'avant des idées devenues post-Humement impensables: 1° l'ontologie philosophique s'occupe, ultimement, des choses, de ce qui existe (chap. 2: *Ontology and Language*); 2° il y a en philosophie des vérités nécessaires concernant les choses en tant que choses (chap. 3: *Truth and Necessary Truth*); 3° certaines vérités nécessaires résultent des relations logiques caractérisant soit divers termes (chap. 4: *Logical Necessity*), soit, plus fondamentalement, des choses existantes (chap. 5: *Existence as an Object of Sentential Knowledge*), de sorte que le relativisme linguistique est insoutenable (chap. 6: *Ontological Truth and Linguistic Relativity*); 4° des vérités nécessaires découlent aussi de relations causales, telle cette vérité « tout événement a une cause efficiente » (chap. 7: *Causal Necessity*); 5° la causalité n'est pas simplement une relation logique ou épistémologique, mais une relation entre des réalités (cognition-independent existents), tant dans la connaissance empirique (chap. 8: *Causality and Knowledge 1: Causality and Empirical Knowledge*) que, selon des modalités différentes, dans la connaissance philosophique (chap. 9: *Causality and Knowledge 2: Causality and Philosophical Knowledge*); 6° ces connaissances sont toutes basées sur l'expérience sensible, qui, même si ses objets sont en quelque façon relatifs à l'observateur et à ses états subjectifs, fait néanmoins connaître des réalités qui se présentent comme les causes premières de notre connaissance (chap. 10: *Causality and Knowledge 3: Causality and Sense*

Knowledge); 7° la vérité philosophique existe et nous est connaissable; la confusion et la controverse qui envahissent la vie philosophique n'invalident pas la philosophie comme mode de savoir distinct (chap. 11: *Philosophical Fallibility*).

Voilà pour l'enchaînement des conclusions. Autour de chacune d'elles s'articule une profusion d'arguments et de réfutations des positions contraires. Le tout constitue un travail monumental. Véritable « somme » de philosophie réaliste, ce livre est « un exercice de courage intellectuel », comme le signale l'éditeur dans sa préface. L'A. se donne la peine de vraiment prendre les choses à la base et d'écartier un à un les obstacles qui, depuis Hume, empêchent la plupart des philosophes de comprendre le bien-fondé du réalisme des causes ou même du réalisme tout court en philosophie.

Le ton, plutôt didactique pour un essai, pourra en irriter certains. Mais ceux qui n'aiment pas la forme sont toujours libres de s'occuper du fond, pour leur plus grand profit. Car ce livre est profond. Il effectue un creusage jusqu'aux fondations concernant la méthode de la philosophie et la possibilité d'une intersection entre l'esprit et la nature. Tous les esprits que l'exposition prolongée aux philosophies contemporaines les plus à la mode a teints de subjectivisme, de relativisme et de scepticisme devraient avoir l'honnêteté de lire *Causal Realism*, ne serait-ce que pour voir s'ils ont vraiment quelque chose de sérieux à répliquer aux objections de Cahalan concernant leur conception de la philosophie et de la connaissance.

LOUIS BRUNET

Joseph PESTIEAU, *Guerres et paix sans État*, coll. « Positions philosophiques », Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1984, (22,5 × 15 cm), 132 pages.

Cet ouvrage, qui inclut des textes publiés en première version dans *Dialogue*, dans *Philosophiques* et dans un ouvrage antérieur, se présente comme le fruit d'une réflexion philosophique confrontée aux données de l'ethnologie. Il y a, nous dit M. Pesticau, des sociétés traditionnelles égalitaires qui réussissent à établir, à maintenir ou à rétablir la paix tout en se passant d'un Léviathan. Comment procèdent-elles? Comment la paix à l'intérieur a-t-elle parfois pour condition la guerre à l'extérieur? Quel est le rôle des

coutumes eu égard à l'établissement et au maintien de la paix ? M. Pestieau essaie de voir comment on peut répondre à ces questions, dans le contexte de quelques sociétés traditionnelles qu'il étudie.

Dans l'introduction se trouvent condensées les thèses principales de l'ouvrage. L'État, pense l'auteur, n'est pas une condition sine qua non de l'ordre et de la paix. « Entre l'état de nature et l'état de civilisation, garanti par un Léviathan, se dessineront des possibilités intermédiaires, illustrées par des peuples divers » (p. 9). Ces possibilités reposent sur les vertus unificatrices des usages établis, lesquels, lorsqu'on y adhère strictement, suffisent à garantir l'ordre au sein de sociétés non stratifiées (pp. 9-10). Le pouvoir de la coutume est sans doute contraignant, mais il est en fait celui de tous et de personne (p. 10). Et lorsque des leaders ou des arbitres émergent pour résoudre des conflits, ils n'ont pour rôle que de chercher à persuader en rappelant la coutume (p. 11). Un ordre sans État n'est possible cependant qu'à l'intérieur de groupes sociaux relativement petits (p. 15). Aussi, étant donné que la taille d'un groupe peut varier, et que différents facteurs peuvent agir de l'extérieur, aucune société n'est définitivement à l'abri du Léviathan.

Ses thèses principales ayant été formulées, l'auteur essaie ensuite de clarifier certaines notions de base : la société, la politique, l'État (chap. 1). Si les idées présentées dans ce chapitre m'apparaissent soutenables, elles auraient pu cependant être développées davantage. L'auteur a raison d'écrire qu'« il n'y a pas de société sans organisation politique » bien qu'il y ait des sociétés sans État (p. 17), ce qui implique que la notion de politique ne se confond pas avec celle d'État. Mais sa conception de la politique est à peine esquissée dans les quelques phrases qu'il lui consacre. De même, il n'offre pas de définition suffisamment claire de l'État, bien qu'il en énumère quelques caractéristiques, et semble finalement s'en remettre à la thèse marxiste (p. 23).

Les chapitres suivants portent sur les conditions de la paix et de la guerre au sein de sociétés sans État ayant fait l'objet d'études ethnographiques relativement détaillées. Au chapitre 2, l'auteur se penche sur le cas des Nuer (Soudan), en se basant sur les travaux d'Evans-Pritchard. Dans un jeu d'alliances qui se font et se défont au gré des circonstances, les Nuer forment des unités qui s'identifient par opposition à d'autres unités, et qui trouvent dans la guerre à l'extérieur le moyen de la paix à l'intérieur (p. 43). Ils par-

viennent ainsi à s'unir tout en se passant de chefs (p. 45). L'auteur précise toutefois que si la guerre à l'extérieur peut constituer un moyen d'unification pour une société sans État, elle n'en est pas la condition sine qua non pour toutes les cultures (p. 46). Il y a à cet égard d'autres possibilités.

Au chapitre 3, M. Pestieau fait la critique de la thèse de René Girard, d'après laquelle une communauté trouverait la paix en canalisant son agressivité vers la figure d'un bouc émissaire. Si la présence d'une telle figure peut renforcer l'unité d'un groupe, elle ne peut cependant créer cette unité là où celle-ci n'existe pas. M. Pestieau discute alors le cas des Yanomami et des Kaingang (Amérique du Sud), « chez qui la violence semble ne pouvoir être conjurée » (p. 49). Se basant sur les études de J. Lizot, de N. Chagnon et de J. Henry, il nous décrit ces peuples comme étant incapables de s'unir de manière durable, à cause d'une confusion au niveau des allégeances qui découlent des relations de parenté.

Après un quatrième chapitre consacré au rôle de l'échange dans les sociétés sans État, l'auteur nous présente une étude intéressante portant sur un peuple des Philippines : les Kalinga. Ces derniers ont recours à des arbitres pour chercher à mettre un terme à leurs conflits (p. 83). Mais, nous explique M. Pestieau, les Kalinga courent le risque de voir leurs arbitres s'élever au-dessus du commun, et les fondements de leur société égalitaire se trouvent menacés par la combinaison de différents facteurs (pp. 97-98).

Au chapitre 6, l'auteur insiste sur le conservatisme rigide inhérent aux sociétés sans État. Puisque les coutumes y sont le seul principe d'ordre, elles ne sauraient par conséquent être remises en question. « C'est la conservation des usages qui permet à ces sociétés de se passer d'un pouvoir séparé d'elles-mêmes » (p. 103). Le chapitre se termine par un rapprochement très intéressant entre les sociétés sans État et les projets constitutionnels de Rousseau (pp. 109-114), ce dernier ayant compris d'après l'auteur « qu'une société pouvait se passer d'un gouvernement qui la contraindrait, à condition d'être déjà bien ordonnée par des traditions et à condition de les conserver scrupuleusement » (p. 109).

Pour conclure, nous pouvons dire que M. Pestieau a produit un très bon ouvrage. Il y a bien sûr quelques défauts mineurs, mais ceux-ci ne sauraient en rien gâcher le beau travail accompli. L'auteur a réussi à atteindre le but qu'il se proposait au départ. Il a réussi à bien intégrer les

résultats d'enquêtes ethnographiques à la philosophie politique, tout en entraînant celle-ci à l'extérieur de ses lieux habituels.

André MINEAU
Université de Sudbury

GRUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la Confession. Des Pères du Désert à Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, (14,5 × 23,5 cm), 298 pages.

La présente étude n'est pas une étude dogmatique du Sacrement de Pénitence mais plutôt une recherche, au plan historique, sur la confession. Le titre d'ailleurs, au pluriel, délimite déjà cette recherche : *Pratiques de la Confession*, depuis l'antiquité chrétienne, soit du IV^e siècle à nos jours où la confession subit une crise dont elle a peine à se remettre et ceci, précisément, « explique peut-être en partie qu'elle devienne objet d'histoire » (p. 14).

Il n'est peut-être pas inutile de présenter l'équipe responsable de cette publication, le *Groupe de la Bussière* qui, pour la première fois, prend affiche sous ce nom malgré ses vingt-cinq ans d'existence dans le champ de la recherche en histoire religieuse. Jusqu'ici il publiait sous des noms individuels les résultats annuels de ses travaux.

Autre détail préalable à cette étude, c'est l'intention des Auteurs de se situer « du côté de celui qui "va à confesse" et non du côté de celui qui administre le sacrement de pénitence ».

Ouvrage collectif, l'étude présentée ici couvre sinon en totalité du moins dans ses principales articulations l'histoire de la confession depuis le temps de la pénitence publique antique au passage à la pénitence privée, d'origine irlandaise, au VII^e siècle, période plus ou moins longue de tâtonnement qui en sera une d'association des deux, la première pour les fautes publiques, l'autre pour les fautes cachées.

Le Concile de Latran IV, en 1215, ouvre une deuxième étape où apparaît le précepte de la confession annuelle obligatoire et auriculaire. La prédication devint le grand moyen d'en répandre la coutume. Les prédicateurs usaient, à cette fin, de ce que l'on appelait alors les « exempla », historiettes groupées en recueils, vers le milieu du XIII^e siècle, où puisaient les prédicateurs et où, sous diverses rubriques comme : accusation, adul-

tère, ambition, démons, Marie, mère de Dieu, ils pouvaient trouver des traits qui leur étaient utiles. C'était par là que la prédication devenait instrument de persuasion. Le maître général des dominicains du temps, Humbert de Romans (+1277) disait : « Rien ne vaut autant pour hâter la pénitence que la prédication ». « On sème par la prédication, ajoutait-il, mais on en récolte les fruits par la confession ».

La troisième étape, du XVI^e au XX^e siècle, soit jusqu'à la crise contemporaine, a retenu de la pratique médiévale la confession individuelle.

Mais à travers cette longue histoire, une chose est frappante, c'est que déjà, depuis les siècles les plus lointains, s'esquisse la structure traditionnelle de la pratique du sacrement du pardon. Celui-ci comporte un aveu *spécifique* et non seulement général, à la manière du publicain : « Mon Dieu, prends pitié du pécheur que je suis » (Luc 18,13). C'est un aveu *précis* : orgueil, vol, calomnie, etc.

Dans la vie cénobitique, l'aveu portait sur des points de vie commune : briser un objet, arriver en retard à un exercice. L'aveu se faisait non à un prêtre mais à un « ancien » c'est-à-dire non pas nécessairement quelqu'un âgé mais dont l'expérience spirituelle pouvait être utile et aider à progresser. La sagesse passait avant l'âge. Parfois, dans le cas où la notoriété de celui qui devait s'accuser ou la gravité de sa faute aurait occasionné un scandale par sa divulgation, l'aveu se faisait directement à Dieu.

En certains cas même, pour mieux gagner un coupable craintif d'avouer ses fautes, celui qui en recevait l'aveu s'accusait lui-même de fautes non commises — ce que l'on appelait de pseudo-aveux — et qui était une stratégie efficace pour débloquer le timide.

La sévérité des pénitences pouvait aller jusqu'à une année de jeûne au pain et à l'eau. Mais de même qu'il y avait le partage de l'accusation par un ancien, il y avait aussi celui de la pénitence, au sens où celui qui recevait l'accusation faisait aussi une partie de la pénitence en demandant par exemple au coupable de ne jeûner qu'un jour sur deux, lui, acceptant d'accomplir l'autre moitié !

Dès le XVI^e siècle jusqu'au début du XVII^e une pratique courante, en France, était celle de l'absolution générale qu'un manuel appelait « *generalis absolutio gallicana* » que l'on traduisait par la « grant absoute » ou encore par « absolution et confession générale du jour de Pâques ». Elle se donnait le jour de Pâques, avant la communion.