

P.A. BLITSTEIN

INALCO–CEC (Paris, France)
UNSAM–CEMECH (Buenos Aires, Argentine)

Max Weber et les rites chinois: une critique méthodologique

Des connaissances qui faisaient partie indispensable de la formation du lettré¹, les rites constituaient l'une des plus importantes, non seulement pour la place qu'ils occupaient dans les affaires de la cour, mais aussi – et surtout – pour leur fonction d'élément organisateur de la vie sociale. Témoignage de cette importance des rites est le *Liji* ou *Mémoire des Rites*², qui enregistre aussi bien des rituels de cour que des rituels à accomplir dans la vie quotidienne : réception d'hôtes, rencontre entre les deux sexes, etc.³ La connaissance des rites – une connaissance «littéraire» dans le sens où elle exigeait une compréhension des textes rituels canoniques – était pour le lettré l'une des sources principales de son prestige : en effet, c'était aussi dans cet aspect-là qu'il avait un rôle unique, soit dans la cour, où il savait comment régler et mettre en pratique l'énorme quantité de rites d'Etat, soit dans le village, où il pouvait conseiller sur les rites à suivre lors des événements majeures de la vie des personnes (mariage, décès, etc). La connaissance des rites était donc une source de légitimité pour la position privilégiée que le lettré occupait dans la Chine impériale.

Cependant, la légitimité de la position du lettré – c'est-à-dire, dans des termes plus weberiens, la légitimité du type de domination qu'il exerçait⁴ – pose par soi-même un problème fondamental : pourquoi la connaissance des rites avait-elle un tel prestige? Quelle était l'importance des rites pour la société impériale, en particulier dans ses premiers siècles de vie, qui faisait que le lettré les considère comme l'accomplissement de sa formation (v. [14, «*Quanxue*», vol. 1, p. 11]), et qu'il y trouve une source de légitimité sociale? Une des réponses les plus élaborées à cette question a été sans doute l'analyse que Max Weber a faite de la figure du lettré. C'est à cause de l'importance de cette analyse, surtout dans le plan méthodologique, que nous proposons de la réviser dans les paragraphes qui suivent ; mais nous ferons aussi une critique des points de vue de Weber, non seulement du contenu, mais aussi, quoique d'une façon plus nuancée, de l'application de sa méthode d'analyse à la Chine

ancienne. Notre critique reprend l'approche d'Arnold Zingerle, qui fait une critique – weberienne elle-même – des travaux de Weber (v. [9])⁵.

Pour Weber, la légitimité du statut supérieure du lettré avait sa source dans le charisme que ses connaissances rituelles et littéraires (surtout littéraires) lui conféraient. Weber l'explique de cette façon-ci : «Dans la tradition la plus ancienne déjà, les écrits anciens passaient pour des objets magiques et les experts en écriture pour des porteurs de charisme magique. Et, comme nous le verrons, les choses n'ont pas changé. Leur prestige ne tenait pas à un charisme de pouvoir magique, mais à la connaissance de l'écriture et de la littérature comme telle et, peut-être à l'origine, à des connaissances astrologiques. (...) Outre la connaissance de l'écriture comme moyen de connaître la tradition, la connaissance du calendrier et des astres et, surtout, celle des dies fasti et des dies nefasti était nécessaire pour élucider la volonté du Ciel et il semble, dans tous les cas, que la position des lettrés se soit développée aussi à partir de la dignité d'astrologue de cour. Connaître cet ordre qui est important au plan rituel (et certainement aussi, à l'origine, pour les horoscopes) et, en fonction de cela, conseiller les pouvoirs politiques habilités, tel était ce que les experts en écriture et eux seuls étaient en mesure d'accomplir» [7, p. 164]. C'était donc la solidarité entre ses connaissances littéraires et rituelles qui permettaient au lettré d'acquérir un prestige, non seulement aux yeux de l'empereur, qui avait besoin de ses conseils pour corriger sa conduite rituelle, mais aussi «aux yeux des masses chinoises», pour lesquelles «il était un porteur éprouvé des qualités magiques» [7, p. 187]⁶.

C'est significatif que Weber ait fondé sur le charisme la légitimité du statut social du lettré. Le charisme est, tel qu'il le définit, «la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels» [8, vol. 1, p. 320]. Dans le cas du lettré, ses connaissances littéraires et rituelles feraient de lui cet homme extraordinaire, presque surnaturel, qui ne peut que susciter l'admiration et la révérence des hommes ; mais en même temps, il s'agirait d'une forme de domination «moins rationnelle» par rapport à la forme rationnelle ou légale de domination⁷. Mis à part sa formation bureaucratique spécialisée, où il y aurait des éléments de rationalisation pratique (v. [7, p. 177]), Weber refuse au lettré chinois toute forme de rationalité «légale» dans les fondements de son autorité et prestige social, et réduit donc sa légitimité à une forme moins rationnelle de domination.

Mais cette analyse présente plusieurs problèmes, même – comme le remarque Arnold Zingerle – du point de vue strictement weberien. Bien que Weber ait compris – malgré son manque de sources – l'importance des rites et de la littérature dans la formation du lettré, Arnold Zingerle démontre avec un argument très clair qu'il n'a pas poursuivi son analyse jusqu'aux dernières conséquences. En effet – dit Zingerle – si l'éducation du lettré avait comme but, d'après Weber, d'«éveiller» un charisme (v. [7, p. 177]) (même si ce n'était pas toujours possible de l'éveiller) et si ce charisme faisait partie constitutive de la position du lettré-fonctionnaire, il faudrait donc tirer la conséquence que le charisme du lettré était un charisme routinisé (veralltäglich), qui ne pouvait

plus être considéré l'exception mais la règle de sa position (v. [9, p. 91–92]). Après la routinisation de son charisme, le lettré pouvait être charismatique face aux «masses chinoises» du fait de sa formation distincte, mais le charisme en tant que tel, en tant que «qualité extraordinaire» de la personne, ne devait plus constituer la légitimité de son «type de domination». Le charisme n'était plus «une qualité de la croyance en la légitimité dans laquelle le système de domination s'appuie», mais est devenu «une qualité de l'organisation qui garantit le fonctionnement [du système]» [9, p. 92]⁸. En d'autres termes, Zingerle interprète que le charisme du lettré n'est plus à la base de sa légitimité, mais plutôt le fondement du fonctionnement du système bureaucratique dans lequel le lettré trouve sa légitimité sociale: il s'agirait de la routinisation d'une idée et d'un comportement charismatique qui, avec le temps, aurait façonné un système duquel le lettré en est une partie essentielle⁹.

La critique de Zingerle va encore plus loin. Comme le charisme du lettré ne pouvait être qu'un charisme routinisé, comme le charisme n'était plus, en fin de comptes, la source de sa légitimité, il ne reste que deux autres options de légitimité dans le système weberien : «Avec la routinisation [du charisme]», dit Zingerle, «le centre de gravité de la légitimité se déplace à la 'tradition' ou à la 'loi'» [9, p. 91]. En effet, c'est Weber même qui dit que «la domination charismatique, qui n'existe pour ainsi dire, dans la pureté du type idéal, que *statu nascendi*, est amenée, dans son essence, à changer de caractère : elle se traditionalise ou se rationalise (se légalise), ou les deux en même temps, à des points de vue différents» [8, vol. 1, p. 326].

Or, si ce n'est pas le charismatique, quel est donc le type de domination qui correspond au lettré? Est-ce le type «légal» – la seule forme de domination qui a un caractère vraiment rationnel – ou le «traditionnel»? On serait tenté de penser que c'est la tradition, c'est-à-dire, la «croyance en la sainteté de traditions valables de tout temps» [8, vol. 1, p. 289], qui donne au lettré sa légitimité, en particulier en ce qui concerne ses connaissances sur des formes «vides»¹⁰ comme le sont les formes rituelles. Le lettré serait convoqué à un poste, admiré, etc., à cause de sa maîtrise de formes invétérées qui remontent aux anciens sages : voilà ce qui garantirait son prestige. Mais cette interprétation porte un défaut fondamental: elle part des apparences extérieures de l'histoire chinoise, sans faire attention, comme l'exigeait Weber, au sens visé de l'activité sociale. Car en effet, la pratique rituelle, surtout à la fin des Royaumes Combattants (453–221) et plus particulièrement avec la consolidation de l'empire des Han (206a.C. – 220 d.C.), a été soumise à un processus de rationalisation très sophistiqué qui ne peut pas être déduit du poids de la «tradition». Ce sens donné par le sujet à sa propre activité sociale doit être étudié dans un cas particuliers, historiquement défini. Pour cette raison, nous proposons de reprendre un texte fondamental dans la formation du discours impérial sur les rites, le *Xunzi*¹¹, qui dans deux de ses chapitres – la «Discussion sur les rites» et «Enrichir le pays» – expose une théorie rationnelle sur la fonction des rites. Et on verra d'ailleurs que, à moins qu'on prenne le terme «légal» dans un sens large, le caractère rationnel de l'existence et de la connaissance des rites était la base du type de domination exercé par le lettré, sans que cette domination ait pour autant un caractère «légal».

Voici quelques passages significatifs:

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。

«D'où proviennent les rites? Je dis: dès qu'il naît, l'homme a des désirs, et si ses désirs n'ont pas de satisfaction, il ne peut qu'en exiger. Mais si ses exigences n'ont pas de mesure ni de limite, l'homme se trouve forcément dans la lutte: la lutte produit le désordre, et le désordre la pauvreté. Comme les rois de l'antiquité haïssaient le désordre, ils instituèrent les rites et le sens du juste pour séparer les hommes, nourrir leurs désirs et leur offrir ce qu'ils exigeaient» [14, «Lilun», vol. 2, p. 346].

禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子祿褙衣冕，諸侯玄褙衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。

«Qu'il y a des rites, cela veut dire qu'il y a une différence de rang entre le noble et le méprisable, qu'il y a une distinction entre l'aîné et le puîné, que le pauvre et le riche et le négligeable et l'important ont ce qui est approprié [selon leur statut]. Pour cette raison, le fils du Ciel s'habille avec une robe rouge avec des dessins de dragon et un bonnet mian; les feudataires s'habillent avec une robe noir avec des dessins de dragon et un bonnet mian; les daifu, avec une robe de deuxième rang et le bonnet mian; et les shi, avec un uniforme et un bonnet bian de fourrure. La vertu doit être appropriée à la place assignée, la place assignée doit être appropriée aux émoluments, les émoluments doivent être appropriés à la fonction. Tous les rangs supérieurs à partir du shi doivent être régulés avec les rites et la musique, et le masses contrôlées avec la loi et les règles» [14, «Fuguo», vol. 1, p. 178].

人之生，不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。

«Toute vie humaine se passe en communauté. Mais si la communauté n'a pas de distinctions [entre ses membres], surviennent les luttes, le désordre et la pauvreté. Ainsi, s'il n'y a pas de distinctions, c'est un grand dommage pour l'homme, et s'il y en a, c'est le bénéfice essentiel sous le Ciel. Le souverain est le centre de la régulation de ces distinctions» [14, «Fuguo», vol. 1, p. 179].

Loin d'être des formes qui tirent leur prestige de la tradition, les rites se montrent ici, dans le cadre d'une anthropologie pourrait-on dire «hobbesienne», comme la conséquence nécessaire de la vie en communauté. Face au danger de la guerre de tous contre tous pour la satisfaction des besoins, les rois de l'antiquité auraient créé les rites pour marquer les différences entre les membres de la communauté: des différences non seulement de titre, mais aussi d'émoluments, de fonction et de quantité d'articles somptuaires à montrer en public. Il s'agit d'une notion des rites complètement différente de celle, par exemple, de l'église catholique: les rites, comme on l'a dit, se ressemblent plus à l'idée de «norme de conduite» qu'à l'idée religieuse de communion avec la divinité (bien que ce sens se trouve compris dans le mot chinois que nous traduisons par «rites», le mot 禮). Quant à ceux qui ne participent pas à ce système rituel, les «masses», ils «doivent être contrôlés par la loi et les règles».

Ce discours sur les rites et sur leur fonction va à l'encontre de tout caractère «charismatique» de la légitimité sociale du lettré. Si dans la dynastie des Han le lettré tirait une partie de sa légitimité sociale de sa connaissance des rites, ce n'était pas à cause du «charisme» que lui conférait cette connaissance, mais plutôt parce qu'il pouvait justifier avec un discours rationnel, fondé sur des arguments aussi bien pratiques que spéculatifs¹², les conduites rituelles convenables à chaque position sociale. Le caractère rationnel de ce discours a une explication historique. A l'époque dans laquelle ce texte a dû être écrit – la période des Royaumes Combattants – le système rituel de Zhou (1046a.C.? – 221a.C.) était en déclin. Ce déclin accompagnait la décomposition plus vaste de la forme «féodal» d'organisation socio-politique, qui commençait à être remplacée par une forme bureaucratique centralisée et éloignée de plus en plus du ritualisme. Dans ce contexte, les défenseurs d'un système rituel comme Xunzi (et comme les ru en général) ont dû fonder rationnellement – et non par référence à une tradition en voie d'extinction – la nécessité des rites. En d'autres mots, si la connaissance des rites est devenue une partie essentielle de la légitimité sociale du lettré dans la Chine impériale, c'est à cause de la rationalité dans laquelle cette connaissance s'est fondée depuis les Royaumes Combattants¹³.

Ce discours est d'autant plus «rationnel» qu'il se rapproche des deux formes de rationalité propres du type de domination légal: la rationalité en valeur et la rationalité en finalité. En effet, bien que l'attribution de privilèges entre les différents rangs dans le texte du Xunzi soit basée sur une hiérarchie arbitraire de titres, et bien que la différence de système établie entre ceux qui sont au-dessous et ceux qui sont au-dessus du shi ait un limite également arbitraire, il faut dire qu'il s'agit d'une hiérarchie fondée sur des valeurs. C'est à partir de la considération qui correspond à tel ou tel dignitaire selon son rang que les biens symboliques et matériels sont attribués: il s'agit d'une organisation rationnelle de la distribution de ces biens en suivant des valeurs déterminées sur le mérite de chacun. Mais si cette distribution est faite selon une rationalité en valeur, les rites en soi mêmes sont conçus comme des activités rationnelles en finalité: ils ont le but d'éviter la guerre de tous contre tous. Et si la référence aux rois de l'antiquité semble justifier les rites avec une référence à la tradition, cette référence n'est pas le fondement de l'argumentation (comme le serait dans le cas d'une légitimation par tradition), mais est au contraire un appui supplémentaire de l'argumentation (les rois de l'antiquité auraient compris rationnellement l'utilité des rites). Ce qui implique que la reproduction de l'activité rituelle telle qu'elle a été créée n'est pas une répétition aveugle des commandements du passé, mais plutôt la reproduction constante du but rationnel – déjà présent dans la création – d'éviter les conflits¹⁴.

Si la connaissance des rites devait se trouver au fondement de la légitimité sociale du lettré, ce n'était pas à cause du «charisme» qu'il l'en tirait, mais plutôt du caractère rationnel que cette connaissance avait aux yeux des Chinois du début de l'ère impériale. Les ressemblances entre la conception chinoise des «rites» et notre conception de «loi» est frappante, surtout du fait que les rites sont aussi des normes et des règles de conduite. Mais la différence entre le contenu «plein» des dispositions légales et le «vide» des formes rituelles (telles que les explique Léon Vandermeersch¹⁵) suffit pour écarter la rationalité rituelle

de la rationalité légale. Ainsi, le type «rationnel – légal» de domination de Weber ne saurait pas rendre compte de la rationalité spécifique des rites, dont la légitimité n'est ni légale, ni traditionnelle, ni un mélange des deux¹⁶. C'est vrai que Weber insiste sur le fait que les types idéaux sont des constructions méthodologiques qui n'existent pas d'une façon «pure» dans la réalité¹⁷; mais même du point de vu strictement méthodologique, aucun des trois types idéaux de domination – le charismatique, le rationnel – légal et le traditionnel – servirait à décrire la spécificité de la rationalité des rites; le plus proche, le rationnel-légal, ne sert pas non plus à rendre compte de cette spécificité.

Faudrait-il donc abolir la méthodologie weberienne ou créer un nouveau type idéal spécifique pour le processus de rationalité qui a donné origine au système chinois des rites? Une solution – weberienne – possible à ce problème serait de ne pas construire le type idéal de domination rationnelle à partir du concept de «loi». Cela permettrait d'inclure d'autres formes de rationalités non-légales qui s'appuient néanmoins sur des activités rationnelles en valeur et en finalité.

Notes

¹ Je parle ici du «lettré» de la même façon que Yu Yingshi 余英時 parle du *shi* 士 dans son livre *Shi yu Zhongguo wenhua* (Le *shi* et la culture chinoise) (v. [15]), c'est-à-dire, comme un «type idéal» weberien qui, bien qu'il corresponde à l'auto-représentation de cette couche sociale, a pris des formes historiques concrètes très diverses, plus ou moins éloignées du «type idéal» (voir, par exemple [15, p. 99]).

² Selon le récit traditionnel (v. [13, juan 32, p. 925]), le premier compilateur serait Liu Xiang 劉向 (77–6 a.C.), qui aurait repris des textes écrits par les disciples de Confucius. Ensuite le texte aurait été remanié par Dai De 戴德 et puis par Dai Sheng 戴聖. Pour une discussion plus précise sur les questions de compilation et datation de ce texte, v. [5, «Li chi», p. 294 et ss.] .

³ Voir, par exemple, le chapitre «Quli» (Petits Rites) pour les rituels quotidiens et le chapitre «Yue ling» (Commandements mensuels) pour les rituels mensuels à accomplir par la cour. Sur le lettré et les rites, voir [15, p. 118–119]; pour une synthèse de la position sociale et les activités du *ru* 儒 dans différents cadres politiques et sociales (le village, la cour, etc.) avant la dynastie des Han et dans les Han antérieures, voir [1, p. 50–51].

⁴ Lorsque je parlerai de la «position» et du «prestige» social du lettré, je ne ferai pas forcément référence à sa *Herrschaft* («domination» ou «autorité»), que Weber définit comme «la chance, pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres) de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus» [8, vol 1, p. 285]. Mais en même temps, la position et le prestige s'appuient sur une légitimité, et c'est le caractère de cette légitimité ce qui détermine en même temps la forme de *Herrschaft* du lettré (v. [8, vol. 1, p. 289]). C'est pour cette raison que la question sur la légitimité du prestige et de la position sociale sera en même temps une question sur le type de domination qui lui correspond.

⁵ Un ouvrage plus général sur le charisme, avec des contributions diverses, est [2].

⁶ Nous nous limiterons dans ce travail à discuter la théorie du caractère charismatique du type de domination du lettré, en particulier en ce qui concerne ses connaissances rituelles. Pour cette raison, toute autre problématique (comme l'acquisition du charisme à travers la formation littéraire, beaucoup plus importante pour Weber que les rites) ou toute erreur ponctuelle dans les affirmations de Weber ne seront pas traitées ici.

⁷ Weber explique de cette façon la rationalité spécifique du charisme, opposée à celle de la domination bureaucratique (type pur de la domination légale – rationnelle): «La domination bureaucratique est spécifiquement rationnelle en ce sens qu'elle est liée à des règles analysables de façon discursive, la domination charismatique est spécifiquement rationnelle en ce sens qu'elle est affranchie de ces règles» [8, vol. 1, p. 323]. Mais cette rationalité de la domination charismatique est toujours *inférieure* à la rationalité de la domination légale (appelée aussi, et non par hasard, «rationnelle»): «L'administration purement bureaucratique (...) est, de toute expérience, la forme de pratique de la domination *la plus rationnelle* du point de vu formel» [8, p. 297–298]. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer les idées de Weber sur le développement de cette forme de domination en Chine. Il faut seulement dire que, du fait que le charisme aurait occupé une place importante dans la sélection des candidats pour l'administration, Weber ne voit pas un développement complètement rationnel de la bureaucratie chinoise. Or, comme on verra plus bas, le problème de Weber était qu'il ne pouvait pas concevoir dans le type de domination bureaucratique une rationalité différente de la «légale». Cette rationalité différente est précisément celle qui se trouve à la base des connaissances rituelles du lettré.

⁸ Cfr. [8, vol. 1, p. 326].

⁹ Cette interprétation du charisme des idées ou de pratiques comme source d'un développement historique, implicite chez Weber, se trouve aussi chez, par exemple, Stefan Breuer, qui utilise le concept de «charisme de la raison» pour expliquer le développement historique du monde moderne. Voir le chapitre «Der Charisma der Vernunft» dans [2, p. 159–181].

¹⁰ Voir Léon Vandermeersch, «Ritualisme et Juridisme», dans [6, p.143, p. 209–220]. Le rituel quotidien de la salutation, par exemple, est une forme «vide», parce qu'elle n'a pas de contenu (c'est en soi un acte de «pure forme»). La figure légale du «contrat», par contre, est une forme «pleine», parce qu'elle a un contenu saisissable et transposable à des actions qui ont des formes différentes (mais qui ont le sens de «contrat»).

¹¹ Le *Xunzi* est un ouvrage compilé par Liu Xiang (77–6 a.C.) qui rassemble les écrits de Xunzi (ou Xun Kuang, 310–238 a.C.). Pour une étude sur le texte et une traduction en anglais, v. [3].

¹² A la différence de ce que dit Weber (voir [7, p. 186–187]), la rationalité chinoise n'était pas seulement de caractère pratique, mais aussi spéculatif. Cette erreur de Weber doit être attribuée à son manque de sources.

¹³ Les textes cités du *Xunzi* représentent un moment fondamental dans la formation de ce discours sur les rites. Et comme preuve de la prolongation de ce discours dans la dynastie des Han, on pourrait citer la monographie sur les rites du *Shiji*, qui reproduit presque littéralement des passages du chapitre «Discussions sur les Rites» du *Xunzi* (cfr. [12, juan 23, p. 1161]). Et – ce qui est encore plus important – cette conception peut être retrouvée partout dans le *Liji* (Mémoire sur les Rites).

¹⁴ C'est vrai que les rites, comme le dit Léon Vandermeersch (v. [6, p. 143]), privilégient la forme sur la finalité. Mais cette affirmation peut être précisée. Dans le passage cité du *Xunzi*, la création des rites est conçue comme une activité rationnelle en *finalité*: ils ont été créés et sont reproduits *pour* éviter la guerre. Très peu reste donc d'une légitimation des rites par la tradition: s'il y reste des arguments avec une allure de tradition («les rois de l'antiquité les ont institués»), ce n'est que comme

appui à la *rationalité en finalité* de l'activité rituelle. En effet, dans une époque où les traditions s'écroulaient, où les références légitimes se multipliaient et dispersaient selon la région et le souverain et où le légisme s'imposait, seul un discours fondé dans une telle rationalité pouvait être persuasif (surtout dans le cas de Xun Kuang, un «lettré itinérant» (*youshi* 遊士) à la recherche d'un souverain qui veuille mettre en pratique ses idées). Or, la création mythique des rites par les rois de l'antiquité doit être considérée une activité rationnelle en finalité plus pure que la mise en acte de ces mêmes rites. En effet, la mise en acte des rites a comme but la *mise en acte par soi même* (du fait qu'elle reproduit des formes plus ou moins vidées de sens) et a aussi comme but, *en même temps*, la conservation de l'harmonie sociale. «Privilégier la forme sur la finalité» voudrait dire, dans le cas du *Xunzi*, que les formes deviennent *une finalité en soi*, et qu'elles ont *aussi une finalité extérieure*. Telle rationalisation du formalisme rituel n'implique pas la perte ni de la finalité de l'activité sociale ni de sa rationalité.

¹⁵ Voir le chapitre «Ritualisme et Juridisme» de [6, p. 209 à 220, et *supra*, note 19].

¹⁶ On pourrait penser que la légitimité des rites a un caractère légal et traditionnel à la fois: l'élément traditionnel apporterait les formes, l'élément légal sa rationalisation en finalité. Sans doute, ces deux éléments sont présents dans la légitimité des rites; mais leur combinaison n'arrive pas à expliquer les mécanismes spécifiques de la rationalité rituelle. D'abord, l'élément traditionnel est bouleversé pour le simple fait que les formes sont rationalisées *en soi mêmes*: il y a des formes plus «appropriées» que d'autres à telle ou telle situation; cela est évident, par exemple, dans la réforme rituelle entreprise par Shusun Tong 叔孫通 au tout début des Han Antérieures, qui «coupe» consciemment avec la tradition en essayant de récupérer l'essentiel (v. [10, juan 43, p. 2127]). Et l'élément légal, présent dans le fait que les rites sont aussi des règles à suivre, trouve ses limites dans le manque de contenu des formes rituelles (voir *supra*, note 14). Ni la «tradition» ni la «loi» sont déjà visibles dans les mécanismes de la rationalité rituelle qu'on a vue dans les passages du *Xunzi*. Or on pourrait dire aussi, pour soutenir l'idée d'une combinaison entre légitimité légale et légitimité traditionnelle, qu'il s'agit dans l'activité rituelle d'une «légalisation» de la tradition (les formes rituelles deviennent des règles) et, en même temps, d'une «traditionalisation» de la loi (les règles rituelles sont adoptées parce qu'elles sont anciennes). Mais si on admet la validité de ce raisonnement, ne serait-ce également valable de changer de perspective et de dire qu'une figure légale comme le contrat est la «ritualisation» d'un compromis entre deux parties, c'est-à-dire, la ritualisation de l'acceptation d'une obligation mutuelle entre deux parties? Pourquoi choisir une perspective et pas l'autre? Si ces exercices de combinaison peuvent être très riches, ils risquent aussi d'anéantir la spécificité des processus de rationalisation.

¹⁷ Pour la construction des types idéaux chez Weber, voir [6, §1, A. «Fondements méthodologiques», surtout pp. 28-32].

Bibliographie

1. Ebrey P. «Toward a Better Understanding of the Later Han Upper Class», dans : Dien, Albert (ed.), *State and Society in Early Medieval China*. Stanford, 1990. P. 49–72.
2. Gebhardt W., Zingerle A., Ebertz M. *Charisma : Theorie – Religion – Politik*. Berlin, New York, 1993.3.
3. Knoblock J. *Xunzi: A Translation and study of the Complete Works*. Stanford University Press, 1988–1994. 3 vols.

4. *Lewis M.E.* Sanctioned Violence in Early China. State University of New York Press, 1990.
5. *Loewe M.* (ed.). Early Chinese Texts: a Bibliographical Guide. Berkeley, 1993.
6. *Vandermeersch L.* Etudes Sinologiques. Paris, 1994.
7. *Weber M.* Confucianisme et taoïsme. Paris, 2000.
8. *Weber M.* Economie et Société. Paris, 1995.
9. *Zingerle A.* Max Weber und China. Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft. Berlin, 1972.
10. *Ban Gu.* Hanshu. Dans: Ershisi shi (Les vingt-quatre histoires dynastiques). Beijing, 1997.
11. Liji zhengyi. Dans: Shisanjing zhushu (Edition annotée des Treize Classiques), Ruan Yuan (comp.). Shanghai, 1997.
12. *Sima Qian.* Shiji. Dans: Ershisi shi (Les vingt-quatre histoires dynastiques). Beijing, 1997.
13. Suishu. Dans: Ershisi shi (Les vingt-quatre histoires dynastiques). Beijing, 1997.
14. Xunzi jijie (Compilation d'explications du *Xunzi*), édité par Wang Xianqian. Beijing, 1988. 2 vols.
15. *Yu Yingshi.* Shi yu zhongguo wenhua (Le *shi* et la culture chinoise). Shanghai, 1996.

Summary

In the 20th century, Max Weber's sociology of domination has been very influential, and his insights on Chinese society have been greatly appreciated in the scholarly world. My text intends to measure the appropriateness of a weberian notion such as "charisma" to explain the social legitimacy of the literati's prestige in the first centuries of the Empire. If the knowledge of rites, one of the main sources of literati's social prestige, was just one element among others to actualize the charisma of the literati, how can we explain the imperial discourses – such as that of the *Xunzi* – that tend to rationalize the social utility of rites? What sorts of problems does this "ritual rationality" imply for weberian sociology of domination? Without attempting to arrive to a definitive conclusion, my objective is to show an example of the aporias which can be produced by an uncritical application Weber's ideas to the study of imperial China.