Georges Bataille

Théorie de la religion



tel gallimard

III

Le sacrifice, la fête et les principes du monde sacré

§ 1. *La nécessité à laquelle répond le sacrifice et son principe.*

On fait les prémices de la récolte ou le sacrifice d'une tête de bétail pour retirer du monde des choses la plante et l'animal, en même temps l'agriculteur et l'éleveur.

Le principe du sacrifice est la destruction, mais bien qu'il aille parfois jusqu'à détruire entièrement (comme dans l'holocauste), la destruction que le sacrifice veut opérer n'est pas l'anéantissement. C'est la chose — seulement la chose — que le sacrifice veut détruire dans la victime. Le sacrifice détruit les liens de subordination réels d'un objet, il arrache la victime au monde de

l'utilité et la rend à celui du caprice inintelligible. Quand l'animal offert entre dans le cercle où le prêtre l'immolera, il passe du monde des choses — fermées à l'homme et qui ne lui sont *rien*, qu'il connaît du dehors — au monde qui lui est immanent, *intime*, connu comme l'est la femme dans la consumation charnelle. Cela suppose qu'il a cessé d'être de son côté séparé de sa propre intimité, comme il l'est dans la subordination du travail. La séparation préalable du sacrificateur et du monde des choses est nécessaire au retour de l'*intimité*, de l'immanence entre l'homme et le monde, entre le sujet et l'objet. Le sacrificateur a besoin du sacrifice pour se séparer du monde des choses et la victime ne pourrait en être séparée à son tour si le sacrificateur ne l'était déjà lui-même à l'avance. Le sacrificateur énonce : « *Intimement*, j'appartiens, moi, au monde souverain des dieux et des mythes, au monde de la générosité violente et sans calcul, comme ma femme appartient à mes désirs. Je te retire, victime, du monde où tu étais et ne pouvais qu'être réduite à l'état d'une

chose, ayant un sens extérieur à ta nature intime. Je te rappelle à l'*intimité* du monde divin, de l'immanence profonde de tout ce qui est. »

§ 2. *L'irréalité du monde divin.*

Bien entendu c'est un monologue et la victime ne peut entendre ni répondre. C'est qu'essentiellement le sacrifice tourne le dos aux rapports réels. S'il en tenait compte, il manquerait à sa propre nature qui est justement l'opposé de ce monde des choses qui fonde la *réalité* distincte. Il ne pourrait détruire l'animal en tant que chose sans nier sa *réalité* objective. C'est ce qui donne au monde du sacrifice un aspect de gratuité puérile. Mais l'on ne peut en même temps détruire les valeurs qui fondent la réalité et en accepter les limites. Le retour à l'intimité immanente implique une conscience obnubilée : la conscience est liée à la position des objets comme tels, directement saisis, en dehors d'une perception confuse,

au-delà des images toujours irréelles d'une pensée fondée sur la participation.

§ 3. *L'association ordinaire de la mort et du sacrifice.*

La puérile inconscience du sacrifice va même si loin que la mise à mort y apparaît comme une manière de réparer l'offense faite à l'animal, misérablement réduit à l'état d'une chose. La mise à mort, à vrai dire, n'est pas nécessaire à la lettre. Mais la négation la plus grande de l'ordre réel est la plus favorable à l'apparition de l'ordre mythique. D'autre part, la mise à mort sacrificielle résout par un renversement la pénible antinomie de la vie et de la mort. En effet, la mort n'est rien dans l'immanence, mais du fait qu'elle n'est rien, jamais un être n'en est véritablement séparé. Du fait que la mort n'a pas de sens, qu'il n'y a pas de différence entre elle et la vie, qu'il n'y a contre elle ni crainte ni défense, elle envahit tout sans avoir suscité de résistance. La durée

cesse de valoir ou n'est là que pour engendrer la délectation maladive de l'angoisse. La position objective, transcendante en un sens, par rapport au sujet, du monde des choses a tout au contraire la durée pour fondement : nulle *chose* en effet n'a de position séparée, n'a de sens qu'à la condition de poser un temps ultérieur, en vue duquel elle est constituée comme objet. L'objet n'est défini comme une puissance opératoire que si la durée en est implicitement entendue. S'il est détruit comme l'est l'aliment ou le combustible, le mangeur ou l'objet fabriqué en conservent la valeur dans la durée comme la fin durable du charbon ou du pain. Le temps à venir constitue si bien ce monde réel que la mort n'y a plus de place. Mais c'est pour cela justement qu'elle y est tout. C'est en effet la faiblesse (la contradiction) du monde des choses, bien que l'appartenance de l'homme à ce monde se lie à la position du corps comme une chose en tant qu'il est mortel, de laisser à la mort un caractère d'irréalité.

C'est à vrai dire un aspect superficiel. Ce

qui n'a pas sa place dans le monde des choses, qui, dans le monde réel, est irréel, n'est pas exactement la mort. La mort en effet trahit l'imposture de la réalité, non seulement en ceci que l'absence de durée en rappelle le mensonge, mais surtout en ceci qu'elle est la grande affirmatrice et comme le cri émerveillé de la vie. L'ordre réel rejette moins la négation de la réalité qu'est la mort que l'affirmation de la vie intime, immanente, dont la violence sans mesure est pour la stabilité des choses un danger, et qui n'est pleinement révélé que dans la mort. L'ordre réel doit annuler — neutraliser — cette vie intime et lui substituer la chose qu'est l'individu dans la société du travail. Mais il ne peut faire que la disparition de la vie dans la mort ne révèle l'éclat *invisible* de la vie qui n'est pas une *chose*. La puissance de la mort signifie que ce monde réel ne peut avoir de la vie qu'une image neutre, que l'intimité n'y révèle sa consumation aveuglante qu'au moment où elle fait défaut. Personne ne *la* savait là lorsqu'elle y était, elle était alors négligée au profit des choses

réelles : la mort était une chose réelle entre autres. Mais la mort montre soudain que la société réelle mentait. Ce n'est pas alors la perte de la chose, du membre utile, qui est prise en considération. Ce qu'a perdu la société réelle n'est pas un membre mais sa vérité. De cette vie intime, qui avait perdu le pouvoir de m'atteindre pleinement, et qu'essentiellement j'envisageais comme une chose, c'est l'absence qui la rend pleinement à ma sensibilité. La mort révèle la vie dans sa plénitude et fait sombrer l'ordre réel. Que cet ordre réel soit l'exigence de la durée de ce qui n'est plus importe désormais très peu. Au moment où un élément se dérobe à son exigence, il n'y a pas une entité mise en défaut et qui souffre : cette entité, l'ordre réel, s'est en une fois dissipée tout entière. Il n'en est plus question et ce que la mort apporte dans les larmes est l'inutile consumation de l'ordre intime.

C'est une opinion naïve qui lie étroitement la mort à la tristesse. Les larmes des vivants, qui répondent à sa venue, sont elles-mêmes loin d'avoir un sens opposé à la

joie. Loin d'être douloureuses, les larmes sont l'expression d'une conscience aiguë de la vie commune saisie dans son intimité. Il est vrai que cette conscience n'est jamais si aiguë qu'au moment où l'absence succède soudain à la présence, comme dans la mort ou la simple séparation. Et dans ce cas, la consolation (au sens fort qu'a le mot dans les « consolations » des mystiques) est en un sens amèrement liée au fait qu'elle ne peut durer, mais c'est précisément la disparition de la durée, et avec elle des conduites neutres qui lui sont liées, qui découvre un fond des choses dont l'éblouissement aveugle (en d'autres termes, il est clair que le besoin de la durée nous dérobe la vie, et que seule en principe, l'impossibilité de la durée nous libère). Dans d'autres cas les larmes répondent par contre au triomphe inespéré, à la chance dont nous exultons, mais toujours de façon insensée, bien au-delà du souci d'un temps à venir.

§ 4. *La consommation du sacrifice.*

La puissance qu'a la mort en général éclaire le sens du sacrifice, qui opère comme la mort, en ce qu'il restitue une valeur perdue par le moyen d'un abandon de cette valeur. Mais la mort ne lui est pas nécessairement liée et le sacrifice le plus solennel peut n'être pas sanglant. Sacrifier n'est pas tuer, mais abandonner et donner. La mise à mort n'est qu'une exposition d'un sens profond. Ce qui importe est de passer d'un ordre durable, où toute consumation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consumation inconditionnelle ; ce qui importe est de sortir d'un monde de choses réelles, dont la réalité découle d'une opération à longue échéance et jamais dans l'instant — d'un monde qui crée et conserve (qui crée au profit d'une réalité durable). Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consumation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même. C'est en ce sens qu'il est don et abandon,

mais ce qui est donné ne peut être un objet de conservation pour le donataire : le don d'une offrande la fait passer précisément dans le monde de la consumation précipitée. C'est ce que signifie « sacrifier à la divinité », dont l'essence sacrée est comparable à un feu. Sacrifier est donner comme on donne la houille à la fournaise. Mais la fournaise a d'ordinaire une indéniable utilité, à laquelle la houille est subordonnée, tandis que, dans le sacrifice, l'offrande est dérobée à toute utilité.

C'est si bien le sens précis du sacrifice, qu'on sacrifie *ce qui sert*, on ne sacrifie pas des objets luxueux. Il ne pourrait y avoir sacrifice si l'offrande était à l'avance détruite. Or, privant dès l'abord d'utilité le travail de fabrication, le luxe a déjà *détruit* ce travail, il l'a dissipé en vaine gloire, il l'a dans l'instant même définitivement perdu. Sacrifier un objet de luxe serait sacrifier deux fois le même objet.

Mais on ne pourrait non plus sacrifier ce qui n'aurait pas été retiré d'abord de l'immanence, qui ne lui ayant jamais appartenu

n'aurait pas été secondairement asservi, domestiqué et réduit à la chose. Le sacrifice se fait d'objets qui auraient pu être des esprits, comme des animaux, des substances végétales, mais qui sont devenus des choses et qu'il faut rendre à l'immanence dont ils proviennent, à la sphère vague de l'intimité perdue.

§ 5. *L'individu, l'angoisse et le sacrifice.*

On ne peut, discursivement, exprimer l'intimité.

L'enflure exorbitée, la malice qui éclate en serrant les dents, et qui pleure ; le glissement qui ne sait d'où il vient ni où il va ; dans le noir, la peur qui chante à tue-tête ; la pâleur aux yeux blancs, la douceur triste, la fureur et le vomissement... sont autant d'échappatoires.

Est intime, au sens fort, ce qui a l'emportement d'une absence d'individualité, la sonorité insaisissable d'un fleuve, la vide limpidité du ciel : c'est encore une définition négative, à laquelle l'essentiel fait défaut.

Ces énoncés ont la valeur vague d'inaccessibles lointains, mais en contrepartie les définitions articulées substituent l'arbre à la forêt, l'articulation distincte à ce qui est articulé.

Je recourrai néanmoins à l'articulation.

Paradoxalement, l'intimité est la violence, et elle est la destruction, parce qu'elle n'est pas compatible avec la position de l'individu séparé. Si l'on décrit l'individu dans l'opération du sacrifice, il se définit par l'angoisse. Mais si le sacrifice est angoissant, c'est que l'individu y prend part. L'individu s'identifie à la victime dans le mouvement soudain qui la rend à l'immanence (à l'intimité) mais l'assimilation liée au retour de l'immanence ne se fonde pas moins sur le fait que la victime est la chose, comme le sacrifiant l'individu. L'individu séparé est de même nature que la chose, ou mieux l'angoisse de durer personnellement qui en pose l'individualité est liée à l'intégration de l'existence dans le monde des choses. Autre-

ment dit, le travail et la peur de mourir sont solidaires, le premier implique la chose et vice versa. Même il n'est pas nécessaire de travailler pour être à quelque degré la *chose* de la peur : l'homme est individuel dans la mesure où son appréhension le lie aux résultats du travail. Mais l'homme n'est pas, comme on pourrait croire, une chose parce qu'il a peur. Il n'aurait pas d'angoisse s'il n'était l'individu (la chose), et c'est essentiellement d'être un individu qui alimente son angoisse. C'est pour répondre à l'exigence de la chose, c'est dans la mesure où le monde des choses a posé sa durée comme la condition fondamentale de sa valeur, de sa nature, qu'il apprend l'angoisse. Il a peur de la mort dès qu'il entre dans l'édifice de projets qu'est l'ordre des *choses*. La mort dérange l'ordre des choses et l'ordre des choses nous tient. L'homme a peur de l'ordre intime qui n'est pas conciliable avec celui des choses. Sinon il n'y aurait pas de sacrifice, et il n'y aurait pas non plus d'humanité. L'ordre intime ne se révélerait pas dans la destruction et l'angoisse sacrée de l'individu. C'est pour

n'y être pas de plain-pied mais à travers une chose menacée dans sa nature (dans les projets qui la constituent) que, dans le tremblement de l'individu, l'intimité est sainte, sacrée et nimbée d'angoisse.

§ 6. *La fête.*

Le sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes en violence. Sans trêve il menace de briser les digues, d'opposer à l'activité productrice le mouvement précipité et contagieux d'une consumation de pure gloire. Le sacré est précisément comparable à la flamme qui détruit le bois en le consumant. C'est ce contraire d'une chose qu'est l'incendie illimité, il se propage, il irradie la chaleur et la lumière, il enflamme et il aveugle, et celui qu'il enflamme et qu'il aveugle, à son tour, soudainement, enflamme et aveugle. Le sacri-

fice embrase comme le soleil qui lentement meurt du rayonnement prodigue dont nos yeux ne peuvent pas supporter l'éclat, mais il n'est jamais isolé et, dans un monde d'individus, il invite à la négation générale des individus comme tels.

Le monde divin est contagieux et sa contagion est dangereuse. En principe, ce qui est engagé dans l'opération du sacrifice est comme une entrée en jeu de la foudre : il n'est pas en principe de limite à l'embrasement. La vie humaine y est favorable et non l'animalité ; c'est la résistance opposée à l'immanence qui en ordonne le rejaillissement, si poignant dans les larmes et si fort dans l'inavouable plaisir de l'angoisse. Mais s'il s'abandonnait sans réserve à l'immanence, l'homme manquerait à l'humanité, il ne l'achèverait que pour la perdre et c'est à la longue à l'intimité sans éveil des bêtes que la vie retournerait. Le problème incessant posé par l'impossibilité d'être humain sans être une chose et d'échapper aux limites des choses sans revenir au sommeil animal reçoit la solution limitée de la fête.

Le mouvement initial de la fête est donné dans l'humanité fondamentale, mais il n'atteint la plénitude d'un rejaillissement que si la concentration angoissée du sacrifice le déchaîne. La fête assemble des hommes que la consommation de l'offrande contagieuse (la communion) ouvre à un embrasement toutefois limité par une sagesse de sens contraire : c'est une aspiration à la destruction qui éclate dans la fête, mais c'est une sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite. D'un côté, toutes les possibilités de consumation sont réunies : la danse et la poésie, la musique et les différents arts contribuent à faire de la fête le lieu et le temps d'un déchaînement spectaculaire. Mais la conscience, en éveil dans l'angoisse, incline, en un renversement commandé par une impuissance à s'accorder au déchaînement, à le subordonner au besoin qu'a l'ordre des choses — enchaîné par essence et de lui-même paralysé — de recevoir une impulsion du dehors. Ainsi le déchaînement de la fête est-il en définitive, sinon enchaîné, borné du moins aux limites d'une réalité dont il est la négation. C'est dans

la mesure où elle réserve les nécessités du monde profane que la fête est supportée.

§ 7. *La limitation, l'interprétation utilitaire de la fête et la position du groupe.*

La fête est la fusion de la vie humaine. Elle est pour la chose et l'individu le creuset où les distinctions se fondent à la chaleur intense de la vie intime. Mais son intimité se résout dans la position réelle et individualisée de l'ensemble en jeu dans les rites. C'est en vue d'une communauté *réelle*, d'un fait social donné comme une chose — d'une opération commune en vue du temps à venir — que la fête est limitée : elle est elle-même intégrée comme un maillon dans l'enchaînement des œuvres utiles. En tant qu'ivresse, chaos, orgie sexuelle, ce qu'elle est à la limite, elle noie dans l'immanence en un sens ; elle excède alors même les limites du monde hybride des esprits, mais ses mouvements rituels ne glissent au monde de l'immanence que par la médiation des esprits. Aux esprits portés par

la fête, auxquels le sacrifice est offert, et à l'intimité desquels les victimes sont rendues, est attribuée comme à des choses une puissance opératoire. La fête elle-même est envisagée à la fin comme opération et son efficacité n'est pas mise en doute. La possibilité de produire, de féconder les champs et les troupeaux est donnée à des rites dont les formes opératoires les moins serviles ont pour fin, par une concession, de faire aux redoutables violences du monde divin la part du feu. De toute façon, positivement dans la fécondation, négativement dans la propitiation, c'est d'abord comme chose — individualisation déterminée et œuvre commune en vue de la durée — que la communauté apparaît dans la fête. La fête n'est pas un retour véritable à l'immanence mais une conciliation amicale, et pleine d'angoisse, entre les nécessités incompatibles.

Bien entendu, la communauté dans la fête n'est pas uniquement posée comme un objet, mais plus généralement comme un esprit (comme un sujet-objet), mais sa position a la valeur d'une limite à l'immanence de la

fête et, pour cette raison, le côté chose est accentué. Si elle n'est pas encore, ou n'est plus, le lien de communauté à la fête est donné dans des formes opératoires, dont les fins principales sont les produits du travail, les récoltes et les troupeaux. Il n'y a pas de *conscience* claire de ce qu'est *actuellement* la fête (de ce qu'elle est dans l'instant de son déchaînement) et la fête n'est distinctement située dans la conscience qu'intégrée dans la durée de la communauté. C'est ce que la fête (le sacrifice incendiaire et l'incendie) est consciemment (subordonnée à cette durée de la chose commune, qui l'empêche elle-même de durer), mais ceci montre bien l'impossibilité propre de la fête et la limite de l'homme, liée à la conscience claire. La fête a lieu pour le rendre à l'immanence, mais la condition du retour est l'obscurité de la conscience. Ce n'est donc pas l'humanité — en tant que la conscience claire justement l'oppose à l'animalité — qui est rendue à l'immanence. La vertu de la fête n'est pas intégrée dans sa nature et réciproquement le déchaînement de la fête n'a été possible qu'en raison

de cette impuissance de la conscience à le prendre pour ce qu'il est. Le problème fondamental de la religion est donné dans cette fatale méconnaissance de la fête. L'homme est l'être qui a perdu, et même rejeté, ce qu'il est obscurément, intimité indistincte. La conscience n'aurait pu devenir claire à la longue si elle ne s'était détournée de ses contenus gênants, mais la conscience claire est elle-même à la recherche de ce qu'elle a elle-même égaré, et qu'à mesure qu'elle s'en rapproche elle doit égarer à nouveau. Bien entendu ce qu'elle a égaré n'est pas en dehors d'elle, c'est de l'obscure intimité de la conscience elle-même que la conscience claire des objets se détourne. La religion dont l'essence est la recherche de l'intimité perdue se ramène à l'effort de la conscience claire qui veut être en entier conscience de soi : mais cet effort est vain, puisque la conscience de l'intimité n'est possible qu'au niveau où la conscience n'est plus une opération dont le résultat implique la durée, c'est-à-dire au niveau où la clarté, qui est l'effet de l'opération, n'est plus donnée.

§ 8. *La guerre : les illusions du déchaînement de la violence au-dehors.*

L'individualité d'une société, que fonde la fusion de la fête, se définit d'abord sur le plan des œuvres réelles — de la production agraire — qui intègrent le sacrifice dans le monde des choses. Mais l'unité d'un groupe a de cette façon le pouvoir de diriger la violence destructive au-dehors.

Précisément la violence extérieure s'oppose en principe au sacrifice ou à la fête dont la violence exerce au-dedans ses ravages. Seule la religion assure une consumation qui détruit la propre substance de ceux qu'elle anime. L'action armée détruit les autres ou la richesse des autres. Elle peut s'exercer d'ailleurs individuellement, à l'intérieur d'un groupe, mais le groupe constitué peut l'exercer au-dehors et c'est alors qu'elle commence à développer ses conséquences.

Elle a dans les combats meurtriers, dans les massacres et les pillages, un sens voisin de celui des fêtes, en ce que l'ennemi n'y est

pas traité comme une chose. Mais la guerre n'est pas limitée à ces forces explosives et, dans ces limites mêmes, elle n'est pas comme le sacrifice une action lente, conduite en vue d'un retour à l'intimité perdue. C'est une irruption désordonnée dont la direction au-dehors dérobe au guerrier l'immanence qu'il atteint. Et s'il est vrai que l'action de guerre tend à sa manière à dissoudre l'individu par la mise en jeu négatrice de la valeur de sa propre vie, elle ne peut éviter dans la suite du temps de l'accentuer au contraire en faisant de l'individu survivant le bénéficiaire de cette mise en jeu.

La guerre détermine le développement de l'individu au-delà de l'individu-chose dans l'individualité glorieuse du guerrier. L'individu glorieux introduit, par le moyen d'une négation première de l'individualité, l'ordre divin dans la catégorie de l'individu (qui d'une façon fondamentale exprime l'ordre des choses). Il a la volonté contradictoire de rendre durable une négation de la durée. Ainsi sa force est-elle pour une part une force de mentir. La guerre représente une

avancée hardie, mais c'est la plus grossière : il ne faut pas moins de naïveté — ou de sottise — que de force pour être indifférent à ce qu'il surestime et pour se vanter de s'être compté pour rien.

§ 9. *La réduction du déchaînement des guerres à l'enchaînement de l'homme-marchandise.*

Ce caractère mensonger et superficiel a de lourdes conséquences. La guerre n'est pas limitée à des formes de ravages sans calcul. Encore qu'il maintienne obscurément la conscience d'une vocation qui exclut la conduite intéressée du travail, le guerrier réduit son semblable en servitude. Il subordonne ainsi la violence à la plus entière réduction de l'humanité à l'ordre des choses. Sans doute le guerrier n'est pas l'initiateur de la réduction. L'opération qui fait de l'esclave une chose supposait l'institution préalable du travail. Mais le travailleur libre était une chose volontairement et pour un temps. L'esclave seul, dont l'ordre militaire a fait

une marchandise, tire entièrement les conséquences de la réduction. (Même il est nécessaire de préciser que sans l'esclavage le monde des choses n'aurait pas eu sa plénitude.) Ainsi la grossière inconscience du guerrier joue-t-elle principalement dans le sens d'une prédominance de l'ordre réel. Le prestige sacré qu'il s'arroge est le faux-semblant d'un monde réduit en profondeur au poids de l'utilité. Il en est de la noblesse du guerrier comme d'un sourire de prostituée, dont la vérité est l'intérêt.

§ 10. *Le sacrifice humain.*

Les sacrifices d'esclaves illustrent le principe selon lequel *ce qui sert* est voué au sacrifice. Le sacrifice rend l'esclave, dont la servitude accentue l'avilissement de l'ordre humain, à la néfaste intimité du déchaînement.

En général, le sacrifice humain est le moment aigu d'un débat opposant à l'ordre réel et à la durée le mouvement d'une vio-

lence sans mesure. C'est la contestation la plus radicale du primat de l'utilité. C'est en même temps le plus haut degré d'un déchaînement de la violence intérieure. La société où ce sacrifice sévit affirme principalement le refus d'un déséquilibre entre l'une et l'autre violence. Celui qui déchaîne ses forees de destruction au-dehors ne peut être avare de ses ressources. S'il réduit l'ennemi en esclavage, il lui faut, d'une façon spectaculaire, faire de cette nouvelle source de richesse un usage glorieux. Il lui faut détruire en partie ces choses qui le servent, car il n'est rien d'utile près de lui qui ne doive répondre, d'abord, à l'exigence de consumation de l'ordre mythique. Ainsi un dépassement continuel vers la destruction nie en même temps qu'il l'affirme la position individuelle du groupe.

Mais cette exigenee de consumation porte sur l'esclave en tant qu'il est *sa* propriété et *sa* chose. Elle ne peut être confondue avec les mouvements de violence qui ont le dehors, l'ennemi, pour objet. A cet égard le sacrifice d'un esclave est loin d'être pur.

Il prolonge en un sens le combat guerrier, et la violence interne, essence du sacrifice, n'est pas satisfaite en lui. La consumation intense exige au sommet des victimes qui ne soient plus seulement la richesse utile d'un peuple, mais ce peuple lui-même. Du moins tels éléments qui le signifient et qui seront cette fois voués au sacrifice, non par un éloignement du monde sacré — par la déchéance — mais, bien au contraire, par une exceptionnelle proximité, comme le souverain ou les enfants (dont la mise à mort réalise enfin l'accomplissement d'un sacrifice en deux fois).

On ne saurait aller plus loin dans le désir de consumer la substance vitale. On ne saurait même aller plus imprudemment. Un mouvement de consumation aussi intense répond à un sentiment de malaise en créant un malaise plus grand. Ce n'est pas l'apogée d'un système religieux, c'est plutôt le moment où il se condamne : au moment où les formes anciennes ont perdu une partie de leur vertu, il ne peut se maintenir que par des excès, par des innovations trop onéreuses. Des

signes nombreux indiquent que ces exigences cruelles étaient mal supportées. La tricherie substituait au roi l'esclave auquel une royauté temporaire était conférée. Le primat de la consumation ne put résister à celui de la force militaire.