

ROGER CAILLOIS OG DET HELLIGE

"For religionshistorikeren er enhver manifestation af det hellige betydningsfuld", hævder Mircea Eliade, og om det hellige siger han andetsteds, at det er religionens "unikke og irreduktible element".¹ Det vil derfor være afgørende at kunne identificere det hellige, hvis enhver manifestation af det virkelig er så betydningsfuld for religionshistorikeren. At bestemme *hvad* det hellige er, viser sig imidlertid hurtigt at være lige så vanskeligt for religionshistorikeren som for den fromme, der tvivlrådigt søger den religiøse sandhed. I hvert fald kan der ikke gives en eksakt og udtømmende definition, og i den forbindelse citerer Eliade den franske sociolog m.m. Roger Caillois for at have givet den tilnærmelsesvist bedste definition af det hellige: "det eneste man kan sige om det hellige er, at det modsætter sig det profane".² Andre religionshistorikere bemærkede også modsætningen mellem det hellige og det profane, f.eks. indså Durkheim, at der faktisk ikke kan siges andet end at de to termer er radikalt forskellige, absolut *heterogene*, i den forstand at de ikke har noget fælles, men betegner to adskilte domæner.³

Ud fra dette vil religionshistorikerens opgave, i hvert fald som Caillois ser den, nærmest bestå i beskrivelser af de forskellige *typer af relationer*, hvorpå det hellige og det profane modsætter sig hinanden - det helliges *syntaks*. Eliade foreslår at tale om "dialektikken" mellem det hellige og det profane, men uden i øvrigt at indlade sig på denne betegnelses hegelianske implikationer. Det gør Georges Bataille derimod: hvis den hegelske dialektik ikke skal ende i identitetsfilosofi, skulle man måske forsøge at forklare dens *negativitet* ud fra den uforsonlige modsætning mellem helligt og profant.

På denne baggrund viser der sig et noget større billede af de religiøse fænomener: ikke længere reduceret til "overbygningsfænomener", men på færde i en lang række sociale *forhold*. Det var i det mindste det perspektiv, som åbnede sig for de filosoffer, etnologer, religionshistorikere m.m., der inspireret af bl.a. Durkheim, Mauss og Dumézil i 1930'erne dannede *Collège de sociologie*. På programmet var den såkaldte "*hellige sociologi*" - en sociologi, som ville analysere alle de bevægelser, hvorpå det profane samfund kommer i berøring med det hellige, enten ved at afgrænses fra det eller ved periodisk at gennemstrømmes af det, ikke bare i de religiøse institutioner, men også i de politiske magtforhold, i krigsførelsen, i festen, i spil og sport, i erotismen.

Roger Caillois og det hellige

De mest fremtrædende medlemmer af *Collège de sociologie* var Georges Bataille og Roger Caillois; det er sidstnævnte, der skal omtales nærmere i det følgende, dog ikke uden også at behandle den *hellige sociologi* mere indgående, og således at den tidlige, religionsvidenskabeligt mest interessante del af forfatterskabet vil blive trukket frem på bekostning af den øvrige.⁴

I. Roger Caillois (1913-1979)

Roger Caillois var elev af Georges Dumézil, hvis kurser i religionshistorie ved *École des Hautes Etudes* i Paris han fulgte i begyndelsen af 1930'erne, samtidig med at han studerede sociologi og etnologi under Marcel Mauss. Men senere bevægede han sig længere og længere væk fra disse tre discipliner (religionshistorie, sociologi og etnologi), og ser man på hans samlede forfatterskab, er det vist mere passende at betegne det som kulturfilosofisk. Selv karakteriserer Caillois forfatterskabet som en fortsat undersøgelse af *forestillingsevnen* ("l'imagination", "l'imaginai-re").

Også tidligt i 30'erne frekventerer han kredsen omkring surrealisterne, og en vedvarende interesse for litteratur, billedkunst og generelle æstetiske problemer præger ligeledes forfatterskabet. Hos surrealisterne stifter han bekendtskab med Georges Bataille, med hvem han bevarer et vist åndsslægtskab, og de er f.eks. sammen i opgøret med surrealisternes leder André Breton. Senere danner de forskellige tidsskrifter og foreninger, herunder det nævnte *Collège de sociologie*.⁵

I slutningen af 30'erne går *Collège de sociologie* stille i opløsning, dels p.g.a. visse uoverensstemmelser, dels fordi Caillois, ved udsigten til det forestående krigsudbrud, forlader Europa og bosætter sig i Argentina til krigens afslutning. I Argentina knytter han forbindelser til den derværende kreds af surrealister omkring tidsskriftet SUR og især forfatteren Jorge Luis Borges.⁶

Hjemvendt til Frankrig efter krigen beskæftiger Caillois sig med forlagsaktiviteter og litterære udgivelser (fantastiske fortællinger, latinamerikansk litteratur, fransk litteratur, bl.a. Lautréamont og Saint-Exupéry), ligesom han foretager lange rejser til den nære og fjerne Orient og Sovjetunionen. Han viderefører også det kulturfilosofiske forfatterskab, og inspireret af den hollandske kulturhistoriker Johan Huizingas ambitiøse forsøg på, f.eks. i bogen *Homo ludens*, at lægge kategorien *spil* til grund for en syntetiserende forståelse af kulturelle fænomene-

ner, også uden at de umiddelbart fremstår som spil, udgiver han i 1958 *Les Jeux et les Hommes*, hvori han foretager en nærmere *klassifikation* af spil-formerne, i og for sig i en strengt videnskabelig ånd, kendt fra den sociologi, som han er udgået fra. Bogen er først og fremmest en indledende begrebsafklaring, og dens kategorisering har vundet en vis udbredelse (*svimmelhedskategorien* i André Glucksmanns seneste bøger er f.eks. hentet fra bl.a. Caillois⁷), men det synes som om der stadig ligger et stort område at udforske for en kulturanalyse, sådan som Caillois skitserer den.

I 1950'erne starter Caillois også det internationale tidsskrift *Diogenè*, et tidsskrift for "diagonale videnskaber". Idet han erindrer om Leonardo da Vinci, på én gang renæssancemaleriets pionér og konstruktør af fuglelignende flyvemaskiner, som ikke kunne flyve, efterlyser Caillois en videnskabelighed med indgående kendskab til både de eksakte videnskaber - og ikke nødvendigvis deres umiddelbare teknologiske anvendelse - og de humanistiske discipliner, og denne "diagonale videnskab" synes da også inden for den sidste snes år at have fået en arvtager i f.eks. Ilya Prigogines "nye alliance" mellem eksakte og humane videnskaber - og Prigogine henviser da også tilbage til Caillois.

Mod slutningen af sit liv beskæftigede Caillois sig mere og mere med (hvad man inden for æstetikken nærmest ville kalde) "naturskønhed", dvs. symmetri i naturen - f.eks. modsætningen mellem højre og venstre - sommerfuglevingernes uendelige mangfoldighed af mønstre, mineralerne og stenedes indviklede, labyrintiske "skrift" - hele tiden med sammenhængen mellem den træge materies former, den strenge videnskabelighed og drømmenes sirlige forskydninger for øje.

II. Totemismen

I den sidste halvdel af det 19. århundrede, på det tidspunkt hvor *etnologien* begynder at konstitueres som en videnskab, mere eller mindre i opposition til missionærer og opdagelsesrejsendes opsigtsvækkende indsamling af eksotiske dokumentationer om de primitive kulturer, fremkommer religionshistorikere og etnologer med nogle overvældende hypoteser om *totemismen*, som i et eneste teoretisk system synes at kunne redegøre for en lang række fænomener i de primitive samfund, såsom totem-systemerne og de primitives opfattelse af slægtskabsrelationerne, deres tilsyneladende uvidenhed om deres biologiske afstamning, de forskellige ofringsritualer, "totemmåltider", og deres betydning for stam-

mefællesskabets enhed, forskellige former for fester og ceremonier og meget mere. Nævnes skal her blot religionshistorikeren J.G. Frazer og dennes kollega, W. Robertson Smith, specialist i semitiske religioner, hvis opfattelse af totemismen ikke undgår at blande den sammen med *ofringen*: for at genoplive ("revitalisere") og befæste de bånd, der smeder klanen sammen i respekten for et bestemt, tabuiseret totemdyr, blev dette ved periodisk tilbagevendende hellige fester, som alle forpligtedes til at deltage i uden forbehold, ofret og fortæret råt, hvorved blodsfællesskabet bekræftedes, ikke blot klanmedlemmerne indbyrdes, men også med forfædrene, ånderne, som repræsenteredes ved klanens ældste.

Denne totemismeopfattelse vandt hurtigt udbredelse - blandt teologiske spekulanter, der så analogier til kristendommens hellige nadver, blandt psykoanalytikere, der så disse massepsykologiske mekanismer som bekræftelse på individuelle identifikationsprocesser, og blandt spejder- og drengbevægelserne, som dybt inde i skovens mørke blandede blod og svor hinanden evig troskab. Det var en totemisme, hvor alle tog del i enheden, var "af samme blod", og endnu i dag flourerer opfattelsen af de primitive kulturer som behersket af en særlig animistisk samhörighed og pagt med naturen, beseglet ved blodet, der flyder, som billede på altets vitale strømmen.

I 1960, knap hundrede år efter, hævdede Lévi-Strauss, at denne totemisme-hypotese var en *illusion*, som amalgamerer forskellige kulturelle fænomener og fænomener fra vidt forskellige kulturer i en euforisk samlingsbestræbelse, som mere gælder forskerne inden for en bestemt periode af den vestlige kultur end de primitive samfunds religion.⁸

Imidlertid begyndte, stadig iflg. Lévi-Strauss, tidligt i det 20. århundrede forskellige teoretiske bestræbelser at adskille og systematisere de således grundigt amalgamerede fænomener. Lévi-Strauss fremhæver mange forskellige, men i vores sammenhæng kan man nævne Durkheim og Mauss' metodiske analyser af de etnografiske observationer og den deraf resulterende systematiske typologi over de primitive religioner.

Durkheims religionsanalyser baseredes på de totemistiske systemer hos de australske "aborigines" - et af de eneste kendte eksempler på totemisme -, som iflg. Durkheim udgjorde religionen i dens simpleste elementarform, dvs. at den tillod Durkheim at placere de religiøse forestillinger, der henviser til guddommelige eller mystiske, overnaturlige væsner, som religionshistorisk relativt sene fænomener, der må afledes af elementarformen.

I totemismen er troen og kulten derimod rettet mod selve de religiøse forestillinger, dvs. *totem-navnene* og *totem-emblemerne* (som Durkheim kalder dem), hvilket igen vil sige *billederne* på totemerne - og til sammenligning nævner Durkheim heraldikkens våbenskjold, som til overflod kan anbringes over borgporten, på krigsudrustningen, på standarter, segl m.m. Durkheim mente således, at en klans fællesskab ikke så meget beroede på medlemmernes fælles fortæring af totemdyret som på *navnets* hellighed, som frygtedes og respekteredes af alle. Selv når totemdyret eller totemplanten døde, holdtes frygten uforandret i live, og forklaringen er netop, at det er navnet og emblemet, og ikke selve tingen, som frygtes. Totem-emblemet var indgraveret på et lille stykke træ eller en poleret sten, en '*churinga*', og omgikkes med megen andagt - det holdtes f.eks. skjult for kvinderne, som blev forbudt at se det -, og ligeledes blev navnet kun sjældent nævnt og i så fald med lav stemme. Alle religioners distinktive træk, modsætningen mellem helligt og profant, er således i totemismen knyttet til disse emblemer og navne, og de er udgangspunkt for opbygningen af alle det totemistiske systems øvrige forestillinger.⁹

I totemismen bliver tingen (totemdyret eller totemplanten) blot materiel bærer for den immaterielle kraft, den diffuse energi, som er knyttet til totem-emblemerne, og som følgelig er yderst kommunikerbar, kan overføres overalt og til alt. Durkheim gentager gang på gang: det helliges kraft er *tilføjet* ("surajouté") tingen, er *ydre* i forhold til tingen. Næsten som i fysikken, hvor energien, i modsætning til de træge legemer, kan omdannes fra den ene form til den anden, opfattes det hellige som flygtigt, flakkende og omskifteligt - Durkheim taler også gerne om, at det hellige udbredes som *smitte*. Fra totem-emblemerne udstråler det hellige til alle andre forestillinger, breder sig mere og mere, "penetrerer" og "kontaminerer" forestillingslivet, og at det hellige spredes på denne måde er iflg. Durkheim ikke et tilfældigt epifænomen, men det helliges egentlige bevægelsesmåde - det er snarere undtagelsen, hvis det hellige fikses til bestemte ting, bygninger eller personer.

Både for Durkheim og Mauss er denne bestemmelse af det hellige afgørende for at forklare de primitive religioner. Når f.eks. mange etnologer bemærker, at tilsyneladende forskellige genstande kan optræde som objekter, der skal ofres, - at de vilkårligt kan substitueres i offerets sted - er det netop, fordi de primitive religioner ikke forveksler tingen med den hellige egenskab. Når det hellige ligeledes opfattes som en

kraft, der kan ændre, transformere, det, som kommer i berøring med det hellige - som om en mystisk nåde begunstigede det - er det igen fordi det hellige, som ydre og heterogent i forhold til tingenes stabile og uforanderlige kosmologiske orden, er det eneste, der kan åbne denne orden mod forandringen.

Bestemmelsen af det hellige som en kraft indeholder en *dobbelthed*: det hellige er afgørende for det heldige udfald i alle livets aspekter, det er kilden, hvorfra alt det gode stammer, men det er også årsagen til, at noget falder uheldigt ud, det er også kilden til det onde. Effekterne af berøringen med det hellige er ubestemt og risikabel, og derfor karakteriseres det hellige ved forskellige modsætninger - godt/ondt, rent/urent, ophøjet/forbandet osv. Denne dobbelthed går igen i de *ambivalente* følelser og affekter, som det hellige vækker: mennesket både tiltrækkes og frastødes af det hellige - fascineres og drages mod det, samtidig med at det frygter det med alle tegn på afsky.

Durkheim og Mauss fremsætter forskellige spekulative forklaringer på oprindelsen til forestillingerne om de hellige kræfter - idet de erindrer om, at den moderne fysiks kvantificerede kraftbegreb ligger fjernt for de primitive religioner - og de hævder, at de i sidste instans må være kollektivets forenede kræfter, der møder det hypostaseret i form af det hellige. Det helliges ambivalens, dets effekters mystiske ubestemthed og dets anonymitet peger på en kraft, der er mægtigere end individet, og for Durkheim og Mauss kan det derfor kun være kollektivet, samfundet.

Eftersom han opfatter sig som Durkheim og Mauss' legitime arvtager, er det ikke underligt, at Lévi-Strauss ikke omtaler *Collège de sociologie*, og altså hverken Caillois eller Bataille. Imidlertid er der visse problematikker i totemismekomplekset, som Caillois og Bataille har viet yderligere overvejelser, og som er for interessante til at springes over - det gælder: totemismens mærkelige enhedsstiftende funktion, ritualerne (ofringen og festen) og følelsesambivalensen over for det hellige.

III. Collège de sociologie

I betragtning af *Collège de sociologie*'s kortvarige, knap toårige levetid (1937-39) er det et overvældende antal problemer af sociologisk, religionsvidenskabelig, etnologisk, psykologisk, politisk og filosofisk art, som behandles af de forskellige teoretikere ved den række af konferencer, som er kollegiets primære aktivitet.¹⁰ Her skal vi derfor kun koncentrere os om de to hovedaktører, Caillois og Bataille, som beskæftiger sig

med forskellige "metafysiske" - det er Batailles nødtvungne betegnelse - overvejelser om sociologiens genstand. "Metafysik" forstået som undersøgelser af sociologiens grundlæggende konstitutive problematikker, og blandt disse det kendte "ontologiske" spørgsmål om *det sociales væren*. Er samfundet en individuel, udelelig ting? - en "organisme", hvor helheden ("mere end delene") kontrollerer delene? - en samling individer, som ved kontrakter slutter sig sammen med et historisk projekt som mål? Spørgsmål, som samfundsfilosoffer har rejst gang på gang, og som Caillois og Bataille rejser igen på basis af forskellige tendenser i 30'ernes intellektuelle situation: den franske sociologi, etologiens (dyreadfærdsforskningen) studier af dyresamfund, genopdagelsen af Hegel i Frankrig (foranlediget af den russisk-franske filosof Alexandre Kojève's navnkundige Hegel-forelæsninger) og ikke mindst mellemkrigstidens politiske begivenheder (den fremmarcherende fascisme, folkefronten, Münchenaftalen, krigstruslen osv.).

Ser vi et øjeblik nærmere på Batailles gennemgribende overvejelser, bemærker man, at de snarere ledes af spørgsmålet "hvad er det for en *bevægelse*, som konstituerer en samling individer som samfund?", end spørgsmål om naturen af et samfund, der *er* konstitueret, indstiftet, institutionaliseret. Bataille taler om den "kommunielle bevægelse", "*le mouvement communiel*" - "kommuniel" i den forstand, at samfundet forenes, *sammensættes*, som forskelligt fra omgivelserne; "bevægelse" i den forstand, at delene ikke blot sammenføjes, agglomereres, men *transformeres*.

Et lidt overdrevet og forsimplet eksempel kan måske angive retningen i Batailles overvejelser: alle, der tilfældigvis er født i Danmark, udgør et fællesskab, der er geografisk bestemt (næsten som Sartres serielle gruppe), men uden at medlemmerne har gjort noget for det. Fællesskabet er ikke blevet *sammensat*, det er kun landegrænserne, der gør det forskelligt fra de omgivende nationaliteter, og det at være danskfødt indebærer ingen *transformation* af individerne. Men når danskheden alligevel fejres, især på Mallorca og andre steder uden for landegrænserne, er det resultatet af en "kommuniel bevægelse", som *sammensætter* individerne omkring langbordene og *transformerer* dem til en højroset og ølsvingende hob (og her slår Sartres beskrivelser af gruppen-i-fusion næppe til).

Etologer og biologer (ud fra teorier om dyresamfundet) og store dele af sociologien (ud fra et Comte'sk ideal om en "social fysik", der ser

samfundet som et felt af tiltræknings- og frastødningskræfter) vil forklare samfundet som opstået ved en noget uforklarlig individernes venden sig mod hinanden i en gensidig tiltrækning og sympati, som om en indre drift tilskyndede dem til at slutte sig tættere sammen i fællesskaber med umiddelbare overlevelsesinteresser som formål.

Hvor disse forklaringer - måske - er gyldige for en naturalistisk tendens i dyresamfundets umiddelbare, homogene fællesskab, er de for Bataille, Caillois og *Collège de sociologie* utilstrækkelige til at forklare det specifikt menneskelige samfund. Totemisme-hypotesens fremdragelse af totemmåltidet, ofringen og festen, og generelt de primitive kulturers *ritualer*, forekommer da bedre end den naturalistiske gensidige tiltrækning at kunne forklare samfundskonstitutionen som *bevægelse*, som transformation af en tilstand til en anden. Derfor vier Bataille og Caillois også *ofringen* så stor opmærksomhed - helt i Mauss' ånd, som når denne bestemmer ofringen som en religiøs handling, der *modificerer* fællesskabet, som udfører ofringen, og af ofringen uddrager et *ofringens skema*, med en klart markeret *indgang* og *udgang*.

I bevægelsens første tilstand, indgangen, er individerne forsamlet omkring et objekt, der skal ofres eller udstødes, frastødte i frygt og væmmelse, i afskyens bortvendte og stivnede positurer. Det er et almindeligt objekt, fra den profane hverdags stabile og rolige omgang med objekter i arbejdet og husholdningen, men i løbet af ofringen afklædes det dets profane objektgenskab (dvs. dette at det er afgrænset og diskontinuert, forskelligt fra andre objekter, at det har brugsværdi og er bearbejdet gennem en målrettet aktivitet, at det er nyttigt). Objektet - offeret - *brændes*, dets hud eller behåring gennembrydes eller afrives, dets *blod* udgydes og handlingen resulterer oftest i objektets *død* - m.a.o.: det velafgrænsede objekt flyder ud i det grænseløse, det passerer fra diskontinuitetens til kontinuitetens domæne. Det samme sker med de forsamlede individer: de er afgrænsede, stivnede i rædsel og hver for sig frastødte af afsky, i mere end en forstand *individer*, men ofringen afklæder dem nu denne individualitet og de bringes i *bevægelse*, f.eks. ved at offerpræsten, der leder handlingen, opfordrer alle til, uden forbehold, at tage del i ofringen og kaste sig over offeret, flå det, fortære det og selv fortæres i ritualets omsiggribende rus. Fra den første tilstand af frygtsom anspændthed er der nu, formidlet af offerhandlingens højtidelige og alvorlige *stilhed* og det *intet*, som åbenbares i det udstødte offers sted, sket en transformation til den anden tilstand, udgangen, hvor individerne bryder ud i fråde og eksaltation, i orgiastisk larm og henrevet ekstase.

Lyder dette som en lovprisning af ofringskulden, skal det erindres, at *Collège de sociologie* faktisk intenderer at give - med Caillois' ord - en kølig og distanceret beskrivelse af ritualer, og at Bataille udstrækker beskrivelsen til en analyse af forskellige kulturers omgang med heterogene objekter. Man kan tænke på den såkaldte "*generelle økonomis*" undersøgelse af forskellige kulturers uproduktive måder at konsumere det samfundsmæssige merarbejde, men man kan også tænke på Batailles analyser af poesien og billedkunsten. Også Batailles gentagne refleksioner over *det latterlige* (de leendes fællesskab omkring det latterliggjorte objekt) skal nævnes.

Grundlaget for *Collège de sociologie* er altså en bestemmelse af det sociale væren som konstitueret ved, ikke en naturalistisk sammenslutningstendens, men snarere en fællesskabets paradoksale konfrontation med et heterogent objekt, som udstødes, forødes, destrueres, og som derfor altid vil være *ydre* i forhold til fællesskabet. Der er ingen umiddelbar gensidighed og sympati i de menneskelige relationer - det specifikt menneskelige, "kultiverede" samfund vil snarere denaturalisere dem, idet de medieres af det heterogene objekt. *Collège de sociologie* adskiller sig således også fra senere ny-marxistiske forherligelser af *arbejdet* og dets angivelige beherskelse af naturen og deraf følgende "sønderrivelse af naturbåndene": hvis menneskesamfundet overhovedet gør sig til herre over "naturen", så fuldendes dette herredømme i hvert fald først i udstødelsen af "naturen".

Det er ikke underligt, at den konsekvente udforskning af den sociologiske problematik bringer sociologerne i berøring med religionshistorikernes og etnologernes problematikker - det gjaldt for Durkheim, Mauss, Max Weber, og det gælder for Caillois og Bataille. Hvad totemisme-hypotesen antydede, hvad Durkheim og Mauss systematisk udviklede og hvad Caillois og Batailles analyser atter og atter trækker frem, er at det sociale konstitueres gennem ritualer, som bringer det i berøring med det hellige.

Ved de såkaldt *negative* ritualer afgrænses det sociale enhed fra noget, hvori det helliges dobbelthed genkendes (en højere, ren og ophøjet sfære, hvorfra alt det gode kommer, og en lavere, uren og forbandet sfære, hvorfra alt det onde kommer), og som det anses for fatalt for samfundet at sammenblandes med; og ved de såkaldt *positive* ritualer, som er en foreskrevet overskridelse af de negative ritualers forbud og tabuer, hvorved en for samfundets velgående lige så nødvendig indtræn-

gen af det hellige efterstræbes. Det er derfor den sociologiske problematik, *ført til det yderste*, må være en *det helliges* sociologi, og det er derfor denne ikke blot er en sociologisk undersøgelse af religiøse institutioner (og som religionssociologi en underafdeling af sociologien), men en beskrivelse af de forskellige former for "syntaks" mellem det profane samfund og det hellige.

Caillois understreger også dette i et forsøg på at bestemme de historiske betingelser for sociologiens opkomst. Udsprunget af den efter-hegelianske filosofis forsøg på at frigøre den profane tilværelse fra det helliges dominans (f.eks. Feuerbachs religionskritik), må sociologien nødvendigvis tage stilling til de aporier, som dette frigørelsesforsøg munder ud i: på den ene side den ekstreme individualisme hos Max Stirner, som ender i individets resignation over for Kirken og det hellige, der triumferer i sidste instans; på den anden side Marx/Engels' frigørelse af "de materielle livsprocesser" fra det gamle regimes ideologiske og religiøse herredømme i et opgør, der effektiviseres ved at det lige netop benytter det gamle regimes egne midler: en "oversocialisering" kalder Caillois det - den individualistiske oprørers nederlag modvirkes gennem en forstærkning af rebellerens disciplin, opdragelse, moral, solidaritet m.m.

Et tema forener Caillois' sociologiske og mytologiske undersøgelser: i myten optræder en helt, som gør fordring på hele livet - sejre, hæder og ære, noget *mere* end nødvendigt er i den profane hverdag - men disse fordringer opfyldes kun ved at overskride samfundets forbud og tabuer, ved fordømte handlinger, og alt efter hvilken myte, der er tale om, må heltens påtage sig visse former for bod, straf eller compensation, som bilægger konflikten. Iflg. Caillois artikulere og fremkalder myten menneskets følelser og affekter (mere herom senere) i en tid, hvor man ikke har psykologien til at benævne dem, og netop fordi det er en myte, kan mennesket tage del i heltens asociale følelser og bifalde den vold, som han udøver mod den profane orden.

Myten tilfredsstillende i en vis forstand de ønsker og fordringer, som den selv vækker, og spørgsmålet om deres tilfredsstillende i en udadrettet handling, som skal realisere dem i den profane virkelighed, hænger i den primitive kultur netop snævert sammen med *ritualet* (dvs. ofringen og festen, hvor overskridelsen reelt er tilladt, ja, foreskrevet), idet dette er en af måderne, hvorpå myte og ritual knyttes sammen.

I en tid, hvor myten og ritual ikke længere kontrollerer de rebelske rørelser - og hvor det psykisk omsætning til udadrettede handlinger,

der griber ind i virkeligheden, bliver et ideal - i en sådan tid vil overskridelsen enten blive iscenesat som en forgæves, anarkistisk individualisme, hvor individets secession er den eneste udvej, eller også må forsøgene på at overskride samfundets orden efterligne den samme orden, dvs. rebellerne må slutte sig sammen, forenes i små samfund, der udadtil bekæmper en orden, som de ikke tillader overtrådt indadtil. På denne måde bliver den hellige sociologi også en undersøgelse af det, Caillois kalder ”*sektens ånd*” - og med sekten tænker han på ridderskabsordenerne, de hemmelige loger, den tyske *Burschenschaft*-tradition, militante anarkist-sammenslutninger, doktrinære kommunistpartier, den surrealistiske bevægelse og ... - *Collège de sociologie!*¹¹

IV. Forbud og overskridelse

Modsætningen mellem helligt og profant manifesteres ved en lang række markeringer af det helliges domæne, der vitterligt adskilles fra det profanes domæne - det omgærdes af uoverskridelige grænser og beskyttes af forbud og tabuer, som skal forhindre det profane i at træde i berøring med det hellige (de negative ritualer). Det gælder ikke blot hinsidige himmeriger, men også steder, såsom bjerge (Sinai, Fujiyama), floder (Nilen, Ganges), hellige lunde, templer m.m.; det gælder også ting, skrifter og personer.

Forbudene og tabuerne skal udelukke det hellige fra den profane hverdag, men i selve systemet af forbud genkender Caillois imidlertid det helliges dobbelthed (rent/urent, ophøjet/forbandet).¹² Alle forbudene indebærer et kompliceret system af komplementære tvedelinger (”bipolariteter”), som gennemsyrrer hele samfundslivet og de kollektive forestillinger, samtidig med at forbudene altså har som funktion at beskytte det profane som ”organisk” enhed. Idet forbudene skal varetage denne dobbelte funktion (adskillelse og enhed), får man derfor flg. fænomener: stammen opdeles (og adskilles geografisk) i to stammehalvdele (”phratier”), men samtidigt skal forbudene sikre stammens enhed, hvilket sker gennem regler for udvekslinger mellem halvdelene; de to køn markeres og adskilles (bl.a. incestforbudene), men samtidigt skal forbudene sikre den biologiske formering, hvilket sker gennem regler for ægteskabsalliancer; næringsmidlerne omfattes af en lang række spise-, jagt- og indsamlingsforbud, men samtidigt skal forbudene sikre distributionen af disse (så ingen dør af sult). Også forestillingsuniverset præges af tvedelinger (himmel/jord, sol/måne, yin/yang osv.), men sam-

tidigt skal universets orden bevares gennem et reglementeret samspil mellem de modsatte poler.

Forbudssystemet fremviser derfor en skrøbelig orden; det foreskriver et kompliceret system af distinktioner og hierarkier, hvis ømfindtlige balance og stabilitet opretholdes gennem mådehold og regelmæssighed. Altså i egentlig forstand en "økonomi" - et "økonomisk ligevægts-system", som ikke er mindre kompliceret end f.eks. den moderne markedsøkonomi.

Caillois' analyse af forbudene fremhæver imidlertid et afgørende aspekt ved disse: overalt opfattes de som *ineffektive*, i den forstand at de kun kan bevare og konservere det profane hverdagslivs orden, mens de er afmægtige over for kravene om et ubeskåret liv, et liv som er *mere* end opretholdelse af livet. Overholdelsen af forbudene kan være nødvendig i agerdyrkningen, jagten, husdyrholdet og krigen, men det sikrer ikke, at høsten bliver rigelig, jagten heldig, dyreholdet avledygtigt eller krigen sejrrig. Over for fordringerne om rigdom og prosperitet, overskud og suverænitæt, et liv i højeste potens, er forbudene magtesløse.

Om den orden, som forbudene opretholder, gælder der endvidere, at den er *tidslig* - alt har sin plads, men også sin velafmålte tid. Det regelmæssige liv, som forbudene dikterer, formår ikke at imødegå tendensen til nedslidning, forfald og opløsning, men kun at den sker langsommere. Det organiske livs degenerering til inorganisk stof, men også samfundslivets opløsningstendenser, kan forbudssystemet ikke forhindre, selv om det respekteres konsekvent.

Derfor optræder de negative ritualer i de primitive kulturer altid sammen med de *positive* ritualer, og hvor de første skal forhindre, at det profane blandes sammen med det hellige, skal de sidste netop tilvejebringe kontakten med det hellige. De vil derfor også være *overskridelser*, som ikke blot ophæver forbudene mod at berøre det helliges domæne, men tillige åbner for det helliges omsiggribende indtrængen i det profane.

I de primitive religioner opfattes kontakten med det hellige som kil-den til rigdom og prosperitet, frugtbarhed og succes - men også som risikoen for kriser, ulykker og misvækst (mens forbudene ikke skaber f. eks. rigdom, men kun kontrollerer forbruget af den, uden at kunne forhindre, at den opbruges). Ligeledes opfattes det hellige som det eneste, der kan imødegå det organiske livs naturlige degeneration, idet det genskaber dets begyndelse og regenererer det i cykliske perioder.

Caillois hævder derfor: det er det hellige, der er *aktivt*, kilden til at alt lykkes, til rigdom og prosperitet. Man genkender heri totemisme-hypotesens "revitalisering" (og i dag ville man måske være fristet til at se de positive ritualer som modvirkende den profane ordens stigende entropi). Caillois er senere mere forsigtig med sådanne udlægninger og forklarer, at når det hellige er "aktivt", vedrører det lige så meget dets udbredelse, der nærmest skal forstås som kemiske reaktioner, der spredes gennem hurtige udløsninger, og således bringer Durkheims ide om det hellige som smitte i erindring.

Ofringen er det fundamentale, positive ritual - det er ikke blot et møde med det hellige, men også den operation der "gør" noget helligt (cfr. 'sacrificium', af 'sacer' og 'facere'). I ofringen udskilles et objekt fra den profane verden - et menneske, et dyr, førsteafgrøden, men altid objekter, som har nytte og brugsværdi for det ofrende fællesskab. Vi har tidligere omtalt Caillois og Batailles (mere "sociologiske") bestemmelse af ofringens funktion i konstitueringen af fællesskabet som noget *mere* end tilfældigt sammenbragte individer, men det skal nok pointeres, at både Caillois og Bataille nok så meget ser ofringen ud fra de primitives forlangende om et resolut liv, der leves til det yderste. Ofringens udskillelse af et objekt kan derfor også ses som en *udveksling* - som Mauss antyder -: offeret er en gave, hvormed det helliges magter forpligtes til at give igen i form af overflod, yppighed, frugtbarhed (i høsten, i jagten, til kvinderne). Mere end en "revitaliserings"- eller enhedsstiftende funktion skal ofringen derfor ses som kulturelt udtryk for et mod på livet, der går hinsides det nødvendige arbejde og den tryghed, overholdelsen af forbudene giver - som en forøgelse og intensivering af livet, der går så vidt som til at forlange det frygtelige.¹³

Dette understreger Caillois også i sin *teori om festen*.¹⁴ Festen er også et *positivt ritual*, den *fordobler* ofringen, som er festens "privilegerede indhold". Og som ofringen er festen en "tilbagevendende til det hellige".

Man bemærker, at modsætningen mellem helligt og profant også viser sig i alle kulturers modsætning mellem hverdag og helligdag, perioder med arbejde, indsamling og akkumulation og perioder med fest, mytefortælling og udskjelser. Men festen er en kommunikation med det hellige, og derfor er den, iflg. Caillois, også en *overskridelse* af forbudene, som forbyder det hellige. Det er festens *væsen* at overskride reglerne om mådehold og regelmæssighed - festen udarter ikke, den *er* udartning,

Roger Caillois og det hellige

exces og eksaltation, oprørte, støjende, syngende, dansende, drikkende mennesker, der sammenblander alt, hvad der i hverdagen holdes adskilt. Ligesom ofringen er festen destruktion af brugsværdier - en hurtig forødelelse af dem i modsætning til hverdagens langsomme brug. Festen er genskabelse af *tohu-bohu* - det oprindelige kaos, den første tid -, den grund, som kosmos rejser sig af, og som det skylder alt. At genskabelsen af *tohu-bohu* har magiske effekter langt ind i hverdagen, er en overbevisning, som for en tid lader troen på arbejdets formålsrettethed, dets hierarki af samordnede delprocesser og værdien af sparsommelighed og akkumulation forsvinde.

Freud, som var influeret af Frazer og Robertson Smiths totemismeopfattelse, så også i totemmåltidet mere end en enhedsstiftende "fælles æden og drikken" - *festens væsen er excessen*, den er netop et brat omsving fra væmmelsen og afskyen til åbenlys morskab og munterhed, fra sorg til glæde, hvilket røber de ambivalente affekter, som psykoanalysen lægger så stor vægt på i forbindelse med identifikationsprocesserne.¹⁵

Men som Freuds skitser til en socialpsykologisk analyse forblev også Caillois' teori om festen en ufærdig skitse. Problemet var: hvordan manifesteres modsætningen mellem helligt og profant, mellem fest og hverdag, i vores tid? Almindeligvis fortrænges manifestationen af den: "helligdagen" (fritid og ferie) er, snarere end en fest, en forlængelse af arbejdet - hvile og rekreation, som i sig selv bliver en branche, hvori arbejde kan investeres. Det var Caillois' konklusion i slutningen af 30'erne, og snart efter belærte krigen og fascismen ham om, hvordan det fortrængte vender tilbage i et moderne samfund.

V. Mytens funktion

I de kulturelle ritualer falder to modsatte bestemmelser sammen: dels fællesskabets tvang i form af forbud og regler, dels individernes fordringer og begæringer, som tilfredsstilles i andre ritualer. Denne dobbelthed genfinder Caillois også i myten (idet vi kun vil koncentrere os om dette aspekt af Caillois' myteanalyser). Det sociale imperativer optræder ikke just som tematiseringer af det sociale magt i selve myten - Caillois er faktisk opmærksom på det sociale bestemmelser på et mere fundamentalt niveau, nemlig i de "affektive nødvendigheder", som Caillois kalder det, dvs. dette at individerne ubetinget *tror* myterne - Mauss hævdede: "*det er obligatorisk at tro på myterne*" -, ja, ligefrem *tænker* i myterne

(eller også er det myterne, der tænker i individerne) og på den måde *adlyder* dem som indre stemmer, "instinkter". Imidlertid fortæller myten også om en helt, der bryder forskellige sociale forbud, og i den udstrækning vil myten også vække fjendtlige, asociale følelser, og således alt i alt kunne ses som projektionen af psykiske konflikter.

Mytens evne til *ubetinget* at *fremkalde*, "udløse", affekter - Caillois bevæger sig ofte bevidst på kanten af en Pavlovsk terminologi - undersøger Caillois især i en berømt analyse af forestillingerne om *knæleren* ('*mantis*' - af de retvingede insekters orden, hvoraf især *mantis religiosa* er kendt - og frygtet - i Sydeuropa). Navnet *mantis* betyder nærmest "sandsigeren", "profeten" (cfr. "mantik"). De myter, der hersker om den, findes i folkeovetro, fabler og fortællinger, men også i den videnskabelige litteratur.¹⁶

Alle forestillingerne kredser om knælerens udseende, særligt dens drabelige, sakseligende fangben, som den i en lynsnar bevægelse bemægtiger sig byttet med, men som den også i hviletilstand kan folde i hvad der ligner en from bedestilling. Også dens *blik* taler til forestillingerne: som et af de eneste insekter kan knæleren bevæge hovedet og således med øjnene følge byttet - og derved også fikserer det -, hvorfor man taler om, at den *ser* og *iagttager*, og ikke blot passivt modtager sansindtryk. Dette blik tillægges overalt uheldsvarslenende betydning - den, som knæleren kaster sit blik på, rammes af ulykker; i det gamle Rom sagde man om den, der af uforklarlige grunde blev syg: "knæleren har set dig!", og også grækerne gav dens blik en lignende magisk virkning.

Peger dette på knælerens *diabolske* karakter, skal det også nævnes, at den overalt betragtes som *guddommelig* - den er "sandsiger"; tyrkerne mener, at den vender de foldede fangben mod Mekka, og Bantu'erne og hottentotterne tilbeder den som udsending fra guderne. Caillois anfører mange andre eksempler på at knæleren opfattes som *hellig*, på én gang guddommelig og diabolsk, ophøjet og forbandet, og at den fremkalder tilsvarende ambivalente følelser.

Også knælerens parringsaktivitet beskæftiger forestillingerne sig med. Under og efter parringen fortærer hunnen nemlig hannen, og selv om det kendes fra andre insekter, sker det ikke så gennemført som hos knæleren, hvor hannen fortæres fuldstændigt. Insektforskere, entomologer, har spekuleret over grundene hertil, bl.a. om det er for at tilføre hunnen proteinstoffer til ægproduktion, hvor der ikke er andre muligheder for dette, men anerkendes den forklaring, må det også konstate-

res, at det i så fald sker, *efter* at hunnen har behov for denne tilførsel. Derfor er det ikke underligt, at myterne vedbliver at fæstne sig ved denne mystiske analogi mellem næringsoptagelse og seksualitet.

Endelig fremviser knælerens adfærd eksempler på den såkaldte *mimetisme*: knæleren er i stand til at falde sammen med omgivelserne, visne pinde og lignende uddød vegetation, og kan på den måde lettere overraske byttet.

Det skal også nævnes, at de mytiske forestillinger om knæleren har holdt sig levende til i dag, og at selv de omhyggelige entomologiske undersøgelser af dens adfærd ikke undgår at afsløre noget af den respekt, som lægmanden viser den.

Alt dette kan iflg. Caillois forklare mytens "affektive mekanismer": hvor dyrenes adfærd har en *umiddelbar* forbindelse mellem instinkt og handling, og hvor den sidste uvilkårligt udløses af det første, indskyder de mytiske forestillinger sig hos mennesket netop på dette sted, sådan at menneskets adfærd (dets reelle handlinger) unddrages instinktets automatiske udløserfunktion. Myten denaturaliserer instinkt og fremkalder i stedet for følelser og affekter, som dyrene ikke kender til - som i tilfældet med knæleren netop ambivalente følelser af skræk og tilbedelse, frastødning og tiltrækning.

Caillois er, uden selv at nævne det, på dette punkt måske ikke så fjernt fra Freud, som når denne fastslår, at driften "repræsenteres", at den er knyttet til forestillingerne (og tilfredsstilles af drømmetankerne og lignende forestillingsmateriale) og at den er karakteriseret ved modsætningspar som kærlighed og had, m.a.o. ambivalente følelser.¹⁷ Men ellers er det snarere Bergson, som Caillois med en vis forkærlighed gang på gang henviser til. Iflg. Bergson er mytens funktion at erstatte den funktion, som instinkt hos dyret har som *reel* udløser af adfærd, med forestillinger, som *virtuelt* iscenesætter en lignende adfærd.

Dette forklarer Caillois på flg. måde: det er ikke tilfældigt, at det netop er knæleren, som tiltrækker så mange forestillinger. Hvis man ser på, hvad det er, disse forestillinger vedrører - knælerens skæbnesvangre blik, som fikserer byttet i en fastfrossen positur, de sakselignende fangben, der i et ryk mekanisk griber og fastholder byttet, dens parringsaktivitet, der instinktivt fører den til at fortære partneren og dens fremragende mimetiske evner, som tillader den at assimilere sig omgivelserne og spille død -, så er det karakteristiske, at knælerens adfærd fremviser den fuldkomne mekaniske automatisme. I det knæleren falder sammen

med omgivelserne, forsvinder som individuel organisme (dens lighed udvisker den som skelnelig fra disse) og kamoufleres som vissen vegetation, så synes denne adfærd at afbilde - virtuelt at iscenesætte - den "driftsskæbne", som de af myten fremkaldte følelser og affekter vil gennemløbe. I sin adfærd tiltrækker knæleren *det levende* (det intetnende bytte, som flagrer omkring i ubekymrethed, frit følgende sine indskydelser - eller partneren, gejlet op til sine reproduktive opgaver, spændt til bristepunktet med livskraft) og fikserer, griber og fortærer det i en voldsom, rykvis bevægelse - med sit blik, sine sakse, sin paringsadfærd. På samme måde - det er Caillois' anvendelse af den Bergsonske formel - vækker og fremkalder myten, med heltens overstrømmende appetit på at leve livet til det yderste, om han så skal overskride de sociale tabuer, lignende vidtgående følelser hos individet. Men myten griber og fortærer disse følelser - myteheltens eventyr lakker mod den uundgåelige bilæggelse af konflikten, alt afhængigt af mytevarianten - og fører forestillingsaktiviteten, forestillings-"livet", tilbage til den oprindelige situation.¹⁸

Sådan præsenterer Caillois' opfattelse af myten sig (men her med en del udeladelser): individet fylder dens forestillinger med "liv", med tro, med tilslutning til heltens forehavende, og mytens fortælleforløb indfanger dets således vakte følelser, stilner deres "ophidselse", tilfredsstiller dem. I nogle korte bemærkninger kommer Caillois ikke underligt ind på Freuds opdagelse af en dødsdrift-komponent i driften. Hele Caillois' undersøgelse af "forestillingsaktiviteten", "l'imagination" - ikke bare ud fra knæler-eksemplet, men spredt i hele forfatterskabet - har spillet en stor rolle for formuleringen af den teori om *det imaginære*, som i det sidste halve århundrede er blevet foretaget i Frankrig af etnologer, filosoffer og psykoanalytikere (således især psykoanalytikeren Jacques Lacans genlæsning af Freud, bl.a. netop med henblik på en nærmere analyse af driftteorien).

"Hvad skal man så bruge en sådan teori om mytens funktion til?" vil et irriteret spørgsmål nok lyde. Idet der henvises til den tidligere omtalte sammenhæng mellem *myte og ritual* - der kort reformuleret kan opstilles således: i myten identificerer individet sig *virtuelt* med helten, mens det *reelt* foretager denne identifikation i ritualet, f.eks. i festen, hvor individet *bliver* helten - kan teorien nok nærmest anvendes "negativt" til at belyse de moderne samfunds såkaldte af-ritualisering. Uden ritualet mister myten sin evne til at "leves", siger Caillois med en skjult henvisning til Nietzsche - der er så ikke andet tilbage end *litteraturen*.

* * *

Hvis enhver manifestation af det hellige er betydningsfuld, og dets manifestation genkendes på dets heterogenitet i forhold til det profane, åbner der sig vide perspektiver for Eliades religionshistoriker i undersøgelsen af ikke bare tidlige, primitive religioner, men også de moderne/postmoderne samfund. Hvordan er det: de-sakraliseres de moderne samfund? - re-ritualiseres de postmoderne samfund? - forsvinder det hellige, eller forbydes det? - hvilke krav og fordringer er samfundets sækularisering udtryk for? I den sidste halve snes år har nye former for kulturanalyse - oven på ideologikritikken og dens kulturpessimisme - set dagens lys, og med eller uden navns nævnelser er Caillois - såvel som Bataille og den hellige sociologi - uden tvivl en af forudsætningerne. Med denne artikel kan der forhåbentligt også skabes opmærksomhed om selve forfatterskabet, også de dele af det, som ikke omtales her.

Noter

1. Cfr. *De religiøse ideers historie*, I, Kbhvn. 1983 og *Patterns in Comparative Religion*, N.Y. 1958 (overs. af *Traité d'histoire des religions*). Eliade mener faktisk at det hellige ikke kun er betydningsfuldt for religionshistorikeren, men også burde være det for filosofen, eftersom "bevidstheden om det virkelige sker gennem erfaringen af det hellige"!
2. Cfr. det engelske forord til *Patterns ...* og R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris 1950.
3. Cfr. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912, 1925) Paris 1968, p. 53. Det hellige og det profane partciperer ikke i noget fælles genus, og derved er de de to kategorier, som dybest og mest radikalt er modstillet hinanden. F.eks. har modsætningen mellem godt/ondt de moralske handlinger som fælles genus, hvor inden for de er to aspekter.
4. Bataille er jo tidligere introduceret i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, nr. 7, 1985, ved Hans Alstrup Petersen.
5. I et af disse Caillois-redigerede tidsskrifter, *Inquisitions*, der kun udkom med et nummer, offentliggjordes en artikel af Gaston Bachelard - om "surrationalismen", dvs. en rationalisme, som sætter rationaliteten "på spil" og lader den risikere noget. Den særlige franske videnskabshistorietradition, som Bachelard indleder, og som i dag f.eks. Michel Serres repræsenterer, kan Caillois i mange henseender også henregnes til. Især hvad angår den sammenlig-

- ning af eksakte, naturvidenskabelige og matematiske problematikker med myte, poesi og drømme, som kendetegner traditionen, er Caillois foregangsmand.
6. Efter krigen oversatte Caillois flere af Borges' samlinger af fortællinger til fransk, og med Borges' egne ord var det Caillois, der introducerede ham og gjorde ham berømt i Europa. Så alene dette burde vi være Caillois taknemmelig for.
 7. Cfr. R. Caillois, "Le vertige de la guerre", in: *Instincts et société*, Paris 1964, og f.eks. A. Glucksmann, *Svimmelhedens styrke*, Århus 1983. Herhjemme har man kun haft øje for Glucksmanns kritik af fredsbevægelserne og forsvarret for atomraketterne. Der er meget, der er problematisk hos Glucksmann, men at han i snart 20 år har forsøgt at undersøge forandringerne i krigsførelsen ved fremkomsten af atomkrigstruslen, på visse punkter netop i forlængelse af Bataille og Caillois, er totalt blevet forbigået, hvad der er beklageligt, eftersom der hos Glucksmann, som hos Bataille og Caillois, først og fremmest præsenteres forskellige måder til, køligt og stringent, at tænke krigen.
 8. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris 1962, og *Den vilde tanke*, (1962) Kbhvn. 1969. Vedr. det følgende henvises til Durkheim, *Les formes...*, M. Mauss og H. Hubert, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in: M. Mauss, *Oeuvres*, I, (ed. V. Karady), Paris 1968, en udg., hvori også findes adskillige af Mauss' notitser om totemismen.
 9. Lévi-Strauss indvender mod Durkheim: det er ikke emblem-mærket, billedet af totemet, der er helligt. Derimod er emblemet snarere en sammenknytning af f.eks. et dyr, der fungerer som det betegnende, som signifiant, med noget, der anerkendes og betegnes som helligt - det hellige er knyttet til det betegnede, signifié'en. Lévi-Strauss sammenligner også med de emblemer, hvormed vore arkivers kosteligste og helligste dokumenter stemples. Dokumentet anerkendes som helligt, derfor stemples det, men det er ikke stemplet, der gør det helligt, og uden det ville det også være helligt. Mere nøjagtigt er det dog selve *fremdragelsen* af dokumentet fra arkivet eller totemfiguren fra dens skjulested, der er så betydningsfuld og hellig. Dokumentet og totemfiguren er ikke så meget vidnesbyrd om fortidige begivenheder, - dem kunne man informeres om lige så godt på anden måde - som ting, der fungerer i samtiden og hvis fremvisning fremkalder følelser af næsten hellig ambivalens. Cfr. *Den vilde tanke*, pp. 239-245.
 10. Cfr. Denis Hollier (ed.), *Le Collège de sociologie*, Paris 1979, som indeholder artikler, foredrag m.m. fra kollegiet, samt udgiverens omfattende og instruk-

Roger Caillois og det hellige

tive noteapparat. Caillois' bidrag er ikke bevarede, men de ligger til grund for hans vigtigste tidlige værker *Le mythe et l'homme*, Paris 1938 og *L'Homme et le sacré*, samt visse artikler i *Instinct et société*, Paris 1964 og *Approches de l'imaginaire*, Paris 1974.

11. Cfr. "Le vent d'Hiver" og "Description du marxisme" in: *Approches de l'imaginaire*, og "L'Esprit des Sectes" in: *Instincts et société*.
12. Cfr. *L'Homme et le sacré*, afsn. III: "Respekten for det hellige: teorien om forbudene".
13. Denne opfattelse af ofringen parafraserer Nietzsche. Batailles gæld til Nietzsche er kendt, men også Caillois træder flere steder i Nietzsches spor (bl.a. i analysen af *asketismen* i *L'Homme et le sacré*). Omvendt burde man i dag betragte Bataille og Caillois som en uomgængelig kommentar til Nietzsches religionskritik, som ikke kun er et ateistisk opgør med kristendommen, men næsten en undersøgelse af det religiøse livs elementarformer. F.eks. svarer Nietzsches vigtige bestemmelser om *det apollinske* og *det dionysiske* omtrent til den omtalte dobbelthed i ritualerne.

En noget anden opfattelse af ofringen møder man hos en moderne forsvarer af kristendommen, René Girard (introduceret af Finn Frandsen i dette tidsskrift, nr. 6, 1985). I *La violence et le sacré*, Paris 1972, ser Girard ofringen - syndoffermekanismen - som en måde at aflede, indfange og bedrage *volden* på. Volden er en slags social understrøm af energi (en grund-vold...), som presser på for at finde udløsning på en eller anden måde. Ofringen er en af disse måder: p.g.a. uvidenhed om den fundamentale vold kanaliseres den i en slags homøopati ud i den rituelle vold. Det er egentlig en mærkværdig teori, som først postulerer voldens tilstedeværelse i det sociale undergrund, og dernæst skal finde udveje til den på forskellige måder.

14. Cfr. *L'Homme et le sacré*, afsn. IV: "Overskridelsens hellighed: teori om festen".
15. Cfr. *Totem und Tabu*, IV, 5.
16. Cfr. *Le mythe et l'homme*. Herhjemme er knæleren næppe kendt, men skrækken for andre insekter som edderkopper, hvepse m.m. kender alle og enhver. I 1973 udgav Caillois en lignende analyse af *blæksprutten*, hvis beskrivelse det igen er vanskeligt at opdele i en rent fabulerende og en strengt zoologisk. For de største blæksprutters vedkommende varede det f.eks. længe, før man havde en eksakt angivelse af størrelsen. Hårrejsende historier om disse "flydende øer, der fortærer de største krigsskibe" verserede så sent som i 1800-tallet blandt skandinaviske søfolk, som kaldte dem 'kraken'. Cfr. R. Caillois, *La pieuvre*, Paris 1973.

17. Et af de steder, hvor Freud inddrager ambivalensen, er i øvrigt i dyrefobien (som forestillingerne om knæleren måske også kunne sammenlignes med), hvor en frisat drift svinger mellem en fortrængt, savnet forestilling og den angstfremkaldende dyreforestilling.
18. Caillois nævner et større antal lignende forestillinger om artificielle skabninger, automater og lign., som understøtter knæler-analysen. Således flere versioner af legenden om dronningen i et land, som undertvinges af en fremmed tyran, og hvor dronningen opdrager en ung pige og f.eks. ernærer hende med fisk, så hendes blik og hendes ånde bliver dødelig, hvorpå hun sendes til tyrannen, som forelsker sig i hende og går til grunde, med befrielsen af det undertvungne land som følge. I en af versionerne, hvor tyrannen er Alexander den Store, forpurrer Aristoteles imidlertid listen i allersidste øjeblik, lige inden de elskendes omfavelse, ved at skubbe en anden mand i favnen på elskerinden. Mange legender har i mødet med kvinden i elskovsakten, ofte i forbindelse med deflorationen, en lignende dødelig udgang: middelalderlige sagn om den "giftige jomfru", tyske sagn om "*das Giftmädchen*" og - for at nævne noget helt andet - *femme fatale* i *film noir*. Versioner, hvor det er en automat, der kaster ofrene i fortabelse, har man med *Pandoras æske*: for at hævne sig på den oprørske menneskehed får Zeus tilvirket en artificiel kvinde, Pandora, som udstyres med alskens ulykker og derpå sendes til Prometheus' broder, som gifter sig med hende, hvorefter ulykkerne som en hellig smitte breder sig til hele menneskeheden.

Summary – "Roger Caillois and the Sacred".

This article introduces the French sociologist etc. Roger Caillois. The article's main focus is on comparative religion, i.e. the early part of Caillois' authorship, based on his work with Collège de sociologie, which he formed in collaboration with Georges Bataille in the late thirties. Dedicated to the so-called "sociology of the sacred", they developed the concepts of the sacred and the profane as a basis for explaining rituals in religious life. With a background in 19th century hypotheses on totemism and Durkheimian analyses of elementary forms of religious life, Caillois and Bataille examine the constitution of communal life. They maintain that rituals must be taken into consideration, when the formation of societies is to be described. This means that the theories of the sacrificial is put forward. Caillois also treats the structures of prohibition in primitive religion as a protection against the confusion of the sacred and the profane. But the prohibitions must also be seen in relation to the transgression, stressing what Caillois exposes in his "theory of feasts" that the feast must be seen as a kind of doubling up the

Roger Caillois og det hellige

sacrifice, and therefore essentially an excess. Elaborating the Maussian thesis that "it is obligatory to believe in the myths", Caillois speaks about the "affective necessities" of the myth. By this he means the ability of the myths to evoke affects and feelings, often inimical to society, but also to catch these affects and lead them to satisfaction, thus encapsulating the myth with social coercion. Caillois demonstrates this in the famous analysis of the praying mantis. Furthermore, Caillois addresses the relationship between myth and ritual, using the Bergsonian formula of the myth as a substitution for the animal instincts evoking real behaviour in the way that the representations of the myth virtually evoke similar behaviour in human life. Moreover the function of the ritual is to perform in reality what the myth stages virtually.

Erling Hommelgaard

Mag. art.

Vestervang 9³

8000 Århus C.