

GENESE OG DIEGESE

Et problem i den almene narratologi¹

Af Per Aage Brandt

Som bekendt er en teksts narratologiske struktur, dvs. den figurative investering af det aktantielle handlingsmønster, betydningsbærende i både kognitiv og pragmatisk forstand, både i henseende til dens »indhold« af erkendelse og i henseende til illokutionær kraft. Hvis der består dette forhold mellem narrativiteten og betydningen, er det uden tvivl takket være den *ontologiske* organisation, som narrativiteten »implicerer« eller etablerer: således har man filosofisk kunnet foreslå en distinktion (der kun er intuitiv, men som ikke desto mindre har haft en betragtelig vægt i den aktuelle debat om det postmoderne) mellem »de store fortællinger« og »de små fortællinger«, der er relevant for såvel den politiske diskurs som den diskursive regulering af det æstetiske, det etiske, det epistemologiske, det historiografiske osv. - en distinktion, der gjorde det muligt at påvise en vis implosion af de »store (emancipatoriske) fortællinger«, og - ved denne diskursive begivenhed - at forklare den besynderlige skæbne, som vor tilsyneladende hendøende modernitet synes at være underlagt.

I denne forbindelse kunne man stille følgende spørgsmål. Denne givne forbindelse mellem betydning og narrativitet - hvis variationer gør det muligt at forstå de kulturelle variationer, som teksterne manifesterer, og som synes konstitutivt styret af diskurserne - skyldes den alene variationerne i de figurative investeringer, mens den narrative handlingsstruktur forbliver skematisk set invariant og altså ontologisk monoton, eller kunne den tænkes at være foregrebet i artikulationen af selve det narrative skelet og derved af den »ontologiske morfologi«, som dermed kunne være i stand til at frembringe variationer, der berørte den samlede mængde af mulige betydningseffekter?

Normalt antages det, at den *religiøse diskurs* hører under de »store fortællinger«. Man analyserer denne diskurs ved at applicere narrative modeller, der er overtaget fra den folkloristiske forskning under den stil-

Genese og diegese

tiende forudsætning, at narrativiteten udgør en morfologisk enhed, hvis kanoniske artikulation overalt antages for pertinent. Dette er imidlertid højst usikkert. I praksis må man konstatere, at den semiotiske Bibelforskning ikke når længere end til punktuelle erkendelser i forhold til dette eller hint tekstfragment, denne eller hin lignelse, uden dog at nå et niveau, hvor den er i stand til at foretage en interpretation af den *religiøse betydning* af disse udvalgte stykker. Det kanoniserede narratologiske begrebsapparat rækker åbenbart ikke til, når det drejer sig om den egentlige opgave, som jo burde være at forøge indsigten i det religiøse i global forstand. Er det korrekt, at det kristne evangelium bæres af en fortælling - »stor« eller »lille« - og er det med rette, at man taler om et dysangelium (Eden, Babel), der skulle være evangeliets modsætning? Er religionen virkelig ikke andet end en »eventyrformet« praksis? Kan religionen sammenfattes i en kultisk dyrkelse af betydningens narrative betydningskonstitution? Disse spørgsmål, der givetvis er naive, men muligvis ikke desto mindre stimulerende for den videre udforskning, vil ledsage de overvejelser, som jeg her vil formulere angående de »tekniske« præmisser for en debat, der givetvis vil overskride rammerne for en narratologisk undersøgelse.

Min »regulative« idé er denne: når den binære narratologi, som angår mere eller mindre investerede semiotiske firkanter, ikke når frem til en redegørelse for den religiøse betydning, er grunden den, at den med urette generaliserer en model, hvis effektivitet alene er lokal og alene angår betydningsformationer, hvis funktion er en *semiotisk reproduktion* inden for et givet felt (et »semantisk univers«); sådanne formationer skal her benævnes *diegeser*. En diegese er en binær og rekursiv narrativ formation; nedenfor skal der gives en lidt mere præcis definition. Men nu antager jeg, at der også gives en anden type formation, hvis virkning er at konstituere det felt, hvori den semiotiske reproduktion er mulig, dvs. selve skabelsen af et »semantisk univers«; disse sidstnævnte betydningsformationers funktion er en *semiotisk produktion*, og dem vil jeg benævne *geneser*. En genese er fundamentalt en ikke-binær bifurkationsstruktur, og den er ikke rekursiv. Den religiøse betydning henviser i lige så høj grad til disse genesers funktion som til diegesernes. At en binær struktur og en bifurkationsstruktur har forskellig ontologisk betydning, er ganske oplagt.

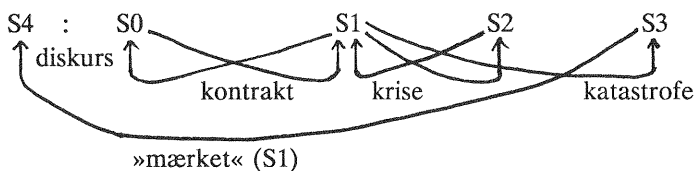
Diegesen består af udvekslinger og flytninger. Den iscenesætter et *subjekt*, der gennemløber den, og som ved sit gennemløb reproducerer, refor-

mulerer, regenererer den objektive og intersubjektive »kontekst«, *i hvilken* subjektet er subjekt (eller som subjektet er underkastet). Subjektet S1 indgår i en udveksling med et med-subjekt - vi kan kalde dette en Destinatør: S0 - som anerkender subjektet og som anerkendes af dette. Denne udveksling består af trivielle og stærkt iterative forpligtelser såsom ydelser af gensidige tjenester, objekter og tegn; udvekslingen er en *kontrakt*, og den forbinder subjektet, S1, med et fællesskab, S0. Men en mangel, der i et efterfølgende moment dukker op, forhindrer eller blokerer for denne kontraktuelle udveksling og tvinger S1 til at reagere for at kunne genskabe betingelserne for den kontraktuelle udveksling; denne reaktion muliggøres ved en anden Destinatørs, et andet medsubjekts - S2 - opdukken, som tilbyder subjektet en ny udveksling, der denne gang ikke er kontraktuel, ikke triviel og ikke iterativ (eller i det mindste mindre stærkt iterativ). S1 - vor protagonist - er nu blevet et *dilemmatisk* subjekt: dilemmaet repræsenteres af de to Destinatører, der hver for sig pålægger subjektet udveksling og forpligtelser, som modaliserer S1s gøren på kontradiktorisk vis (og som i øvrigt tiltrækker sig *kontrære* semantiske investeringer: S0 vs S2, hen over hovedet på S1). Man kan her tænke på et erotisk trekantforhold eller på Babelborgernes geskæftighed. Denne dilemmatiske tilstand, den kanoniske fase, der følger efter den kontraktuelle harmoni, kaldes *krisen*. I en tredje omgang »løses« krisen ved en *katastrofe* (i gængs forstand, ikke i matematisk): S1 forlader sin plads i den kontraktuelle udveksling, hengiver sig udelukkende til de nye forpligtelser, der er indført af S2, og kaster sig ud i en ukendt verden, der vil sætte det på prøve. Denne verden er radikalt forskellig fra den kontraktuelle stabilitet, og den lader S1 alene over for et S3, der dukker op bag ved S2 som dettes »fulde« og virkelige form, der endnu i S2s første opdukken i krisen var skjult: dette er monstret eller monstrositeten ved det sammenblandede, det kaotiske, det ustabile, hvor enhver distinktiv semantisering styrter sammen (S3 indeholder ofte på samme tid træk af S0 og S2, uden adskillelse og uden orden). Det er i denne katastrofe, at S1 udøver hele sin kompetens; det er »sandhedens time« for subjektet, det fatale moment, hvor det reelles kræfter frisætter sine rasende storme, sine uendelige intriger, sin forrykte vold, og et infernalsk favntag mellem S1 og S3 vil til sidst afgøre dets liv og død. S1, død eller levende, går da til sidst ud af katastrofen, altid på den ene eller den anden måde *mærket* af den, og etablerer sig nu som et diskursivt subjekt, S4. Der er således en transformation $S1 \rightarrow S4$, som slutter det

Genese og diegese

diegetiske kredsløb ved at indstifte en diskurs, der på samme tid henviser - kognitivt - »bagud« til den katastrofiske erfaring, og - pragmatisk - »fremad«, til den forladte kontraktualitet, der i sidste instans reableres eller redefineres: mangelen er forsvundet (fordi monsteret, der var ansvarlig for den, er blevet dræbt; eller i modsat fald: fordi den blokering, der i første omgang blev betragtet som en mangel, nu erkendes som en eksistential betingelse, der kan integreres), og trivialiteten kan begynde forfra.

Denne historie kan sammenfattes skematisk:

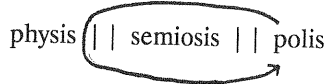


Diegesen kan sammenlignes med et system og et forløb, der beskyttes af et immunforsvar; et »kontraktuelt legeme« beskytter sig mod et ydre miljø, der destabiliserer det, ved udsendelse af et »antistof«-element, der sluttelig reintegreres ved at modificere »legemets« kode, og legemet restabiliserer sig under et nyt regimente (nyt i det mindste for så vidt det har integreret en viden, der er tilegnet under dets krise og den katastrofe, som »antistoffet« S1 har gennemlevet).

Man ser straks den ontologiske betydning af en sådan mekanisme. Et fællesskab, et samfund, er placeret i et kontraktuelt og pragmatisk regimente, der altid allerede er kontrolleret af en diskurs og på *afstand* af naturen: S0 vs S3. Naturens indbrud i kulturen - via S2 - fremkalder dermed det singulære og fortællelige gennemløb, som udpeger og isolerer subjektet gennem dilemmaet, og som indfører en erkendelsesgevinst, der vil tilføje en ny viden, et nyt kognitivt element, til den regulative diskurs. Diegesens fundamentale binaritet svarer således til den ontologiske artikulation »kultur og natur«, eller rettere til tre ontologisk autonome områder: *polis* (S0), *physis* (S2, dvs. den fæno-fysiske natur, der først i katastrofen viser sine geno-fysiske kløer) og den *semiosis*, der adskiller dem (S1). Altså det klassiske paradigme:

physis | | semiosis | | polis

der ligger under ideen om den *skabte verden* og om den menneskelige semiotik som en tilvejebringelse af ligevægt mellem disse to kilder til betydning, som den naturlige fænomenologi og den pragmatiske og kulturelle intersubjektivitets fænomenologi er. Subjektet gennemfører et tilsvarende ontologisk gennemløb:



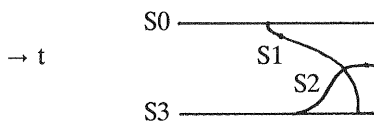
På denne måde konstituerer diegesen, som fortællingens fundamentale princip, en altid nødvendig justering af en således artikuleret ontologi; diegesen er på en måde semiotisk set naturlig for samfundet, den er en forudsætning for selve den - relativt stabile - eksistens af et »kollektivt subjekt«.

Diegesens »interne« zone, altså det, som kaldes *homonomien*, og som dækker krisens semantiske felt (S0 - S1 - S2), dækkes af figurative investeringer i løbet af et meget stort antal gennemløb i det samme ontologiske landskab, der på denne måde konsolideres som et semantisk univers, der er karakteristisk for en etnisk diskurs, som den manifesteres af en åben mængde af tekster. *Heteronomien*, som svarer til diegesens »eksterne« zone (katastrofe og diskurs), er singular og specifik for hver enkelt tekst og udgør dennes særlige interessefelt. Dette univers, der er stabilt takket være sin homonomi, som kan regulere mindre forstyrrelser, men momentant destabiliseres af de større forstyrrelser, som udløser fortællingen og manifesterer de mere eller mindre spektakulære eller fantastiske heteronomier, kan hævdes at organisere den etnisk relevante ontologi, som er på færde i den religiøse diskurs: det guddommelige princip tilbyder en diskursivt passiv reference i homonomiens perspektiv, men intervenserer selv aktivt i heteronomien. Det er i katastrofen, at subjektet »møder Gud« - en Gud, der stiger ned til sin skabning (Eden, Babel) for at efterlade sit mærke på den (og for på dette mærke at fundere en diskurs, der regulerer den etniske kontraktualitet). Semantisk set observerer man ofte en udviskning af den distinktive binaritet, der adskiller S0s og S2s træk, på denne fatale Destinatør S3s sted, denne Destinatør, der således i sin tilsynkomst synes at bære »alle træk« (S3 = S0 + S2), træk fra den (passive) guddom såvel som fra *tricksteren* eller det onde; det er et monster, udstyret med »det værendes« autoritet, den der stammer fra den *physis*, der ligger uden for *polis* og den politiske fremtræden.

Genese og diegese

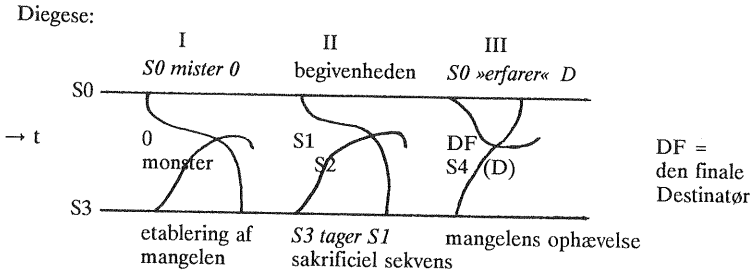
Men denne guddommelige tilsynekomst i diegesen er ikke det, der forklarer det narratives konstitutive rolle i den religiøse diskurs; Gud er ikke et hvilket som helst monster. Vi må se nærmere på dette andet aspekt af narrativiteten, som vi har kaldt *genesen*. Diegesen er effektiv nok som analyseredskab over for et stort antal bibelske fortællinger, men totalt ineffektiv som begrebslig ramme, når det gælder analysen af det, der gør evangeliet til et transcendent *løfte*, eller af sådan noget som skabelsen af verden ved ordet: det drejer sig tilsyneladende her om topologiske strukturer af en anden natur og om aktantielle scenerier, der overskrider det binæres felt.

Den ternære ontologi, som vi har betragtet, er den, der genfindes i de »små fortællinger«, som intet lover, og som ikke *skaber* udfoldelsen af de ontologiske regioner, som subjektet rejser igennem. Hvis disse fortællinger ikke er emancipatoriske, men snarere restaurative og stabiliserende i forhold til et allerede givet univers, skyldes det netop det forhold, at deres aktantielle serie - S0, S1, S2, S3 og selv S4s position - er fastlagt på forhånd. Ved at benytte en model, hvis status fortsat er teoretisk usikker (introduceret af R. Thom og interpreteret semiotisk på meget forskellig vis af Wildgen, Petitot et alii), men som dog har vist sig operativ, for så vidt angår den generelle analyse af scenerier, kan vi omskrive en i det mindste vigtig del af den diegetiske aktantialitet i et kvaternært scenario - det som hos Thom genereres af en læsning af den topologiske katastrofe *parabolsk ombilic*, og som svarer til betydningen i verbet »at tage« (»verden tager subjektet«, fortæller diegesen):



For så vidt guddommen kommer aktivt til syne som S3, kunne man interpretere denne »tagen« i betydningen af et *offer*. I sin egenskab af S1 bør røgen accepteres af himmelen, som i en vis forstand opsuger den, »tager den til sig« (S2). I fortællingen siges det ofte, at subjektet, der forlader kontraktualiteten, med uimodståelig kraft tiltrækkes af det katastrofiske domæne; det »tages« eller »gribes« af denne andethed, der er ydre i forhold til den kollektive Destinatørs område, hvorfra subjektet kommer.

For at fuldende diegesens aktantielle billede er det nødvendigt at indsætte denne sekvens af »tagen« i en anden sekvens, der repræsenterer mangelens initiale moment og det terminale moment, hvori diskursen etablerer mangelens ophævelse:



I diegesens aktantielle skelet kan man således se en rækkefølge af scenarier, hvis kontinuitet vil være sikret ved de to hoved-aktanter S0 og S3s permanens, *polis* og *physis*, mens den diskontinuitet, der ligger i begivenhedernes følge, vil skyldes interventionen af bi-aktanter, indskrevet i dette større drama, hvor indsatsen er sådan noget som ligevægten mellem de to store komponenter i »verden«, den ligevægt, der er blevet anfægtet i den første sekvens, og som bekræftes i den sidste.

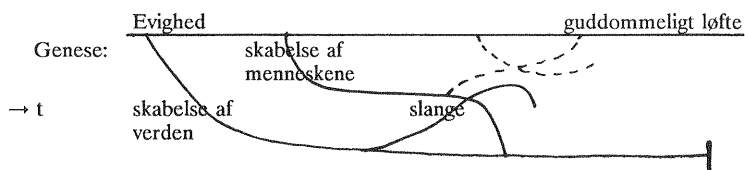
I de tre sekvenser manifesterer en modal tvang sig i den »tagende« eller »gribende« aktants »arm« (der fremprovokerer en (ikke) *burden gøre*, som i første omgang er af somatisk art: *tabet* af værdiobjektet; i anden omgang af deontisk art: subjektets *eftersøgning*; og til slut af epistemisk art: den *tro*, der indføres i samfundet ved genkomstens diskurs).

Derimod redegør denne aktantialitet ikke for f.eks. det evangeliske løfte. Den udspiller sig i en allerede udfoldet, skabt, binariseret verden, der ifølge diegesens iboende finalitet som ligevægtsspil er bestemt til at forblive som den er og kun til nød få modificeret visse yderligtsiddende egenskaber. Det drejer sig her om en lokal betydning, der er indskrevet i en global ikke-betydning, som er denne det skabtes permanens. Mellem *det reelle* i tabet og *det symbolske* i den diskursive justering finder *det imaginære* i begivenhederne sted, og det er alene dette imaginære, der har betydning. Det evangeliske løfte derimod indfører ideen om en radikal ændring af subjektets bestemmelse i dets virtuelle forhold til *gudsriget*, et

Genese og diegese

rige eller en »polis« (jf. Guds by), der skal komme på den yderste dag og erstatte den trivielle *polis*. Hvis nu subjektets død lader det træde ind i dette gudsriges forkamre, drejer det sig om noget ganske andet end en eventyr-katastrofe, der kaster det i armene på *physis*. Ejendommeligt nok synes narratologien at have negligeret dette problem, og det i den grad, at man end ikke har forsøgt at udarbejde en »model« eller en struktur for det gennemløb, der skulle svare hertil. Vi befinder os dermed foran et uopdyrket felt, der burde kunne redegøre for de »store (emancipatoriske) fortællinger« og deres transcendent *løfter*. En fornyet beskæftigelse med aktantialiteten kunne her åbne vejen for en i det mindste preliminær tilgang til denne problematik; ideen om en tidens afslutning henviser begribeligvis til en begyndelse, og løftet består i denne henvisning, hvis form det gælder om at forsøge at finde.

I begyndelsen var Evigheden, en tidlig kategori, som er beslægtet med min idé om det forgangne som bestemmelsessted for enhver tidlig tilværen (jf. min artikel *Pour une sémiotique du temps*, Urbino 1988, manuskript), dvs. som en slags fremtidens fremtid: den er det, som man til sidst genfinder. Men før afslutningen er først verden skabt, dernæst menneskene, der opsnappes af verden takket være en vis slange, der som jordens arm viser vort *tagens*-scenario i umiddelbar figurativ anskuelighed: menneskene »tages« af denne syndens arm og er dømt til undergang sammen med denne verden. Denne historie svarer til følgende opstilling:

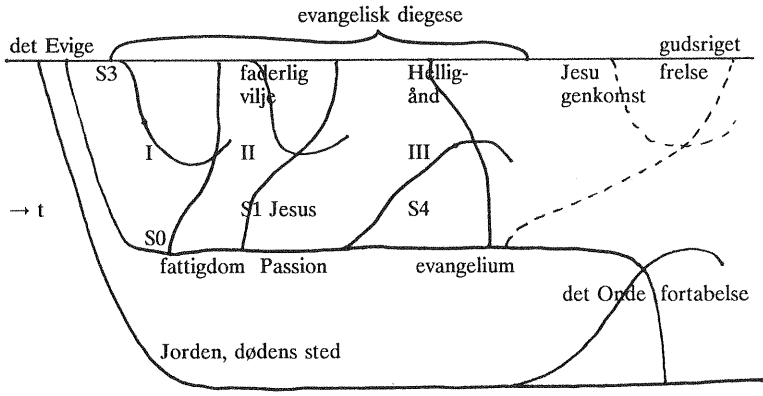


Den »arm«, hvormed den Evige trods alt vil tage menneskene (til sig), er i denne første version antagelig *Loven*. Den guddommelige despotisme udtrykker sig, igennem Det gamle Testamente, i de jordiske katastrofer, der udsletter de *polis*, som ikke respekterer *Loven*, og som derved viser, at de har glemt løftet, pagten og det forjættede land. På denne glemsel svarer den med den iværksatte trussel.

Ejendommeligt nok indfører Det ny Testamente i dette panorama en diegetisk transaktion: et barn, Guds søn og menneskefødt, altså et rigtigt dilemmatisk S1, vil blive underkastet en katastrofisk ofring (jf. Passionens store scener) og efterlade budskabet, diskursen (S4), som er kristendommens essens. I denne diskurs drejer det sig om den ofredes genkomst, en ny udgave af denne Guds arm, der var Loven (og den juridiske idé om en sidste Dom); han vil vende tilbage og trække sjælene mod gudsriget, stadig ifølge det guddommelige løfte. Men hans diegetiske katastrofe, korsfæstelsen, er et vertikalt opadstigende drama, hvor S3 her ikke er den beslangede jord, men netop Gud, til hvem han på korset henvender sig i den sidste udånding (*lamma sabaktani*), hvorved hans ånd suges op i døden af den guddommelige vilje. Man kan således indføje denne diegese ved at betragte menneskene (S0) og Evigheden (S3) som hoved-aktanter. De diegetiske sekvenser vil rimeligt let kunne interpreteres ud fra denne hypotese. Den første, der etablerer mangelen, iscenesætter således *fattigdommen* - det tema, der kom til at dominere den teologiske diskussion igennem to tusind år - i særlig grad hos det frelsende subjekts moder og familie. Fattigdommen er hård, men den er også rensende, og eftersom den er Guds vilje, fører den blikket mod den Eviges himmel (det er denne fundamentale idé - se f.eks. Quevedos Drømme - der inspirerer til latterliggørelser à la »you get pie in the sky when you die«). Den sidste sekvens aktantialisierer *evangeliet* selv, som vi har set; den gentages i øvrigt i Pinsens mirakel: vinden forvandler sig til tunger af ild, kløftede tunger fra himlen, der ophæver sprogenes forskelle, en figur der inverterer slangen i Genesis, og gør det muligt for Peter netop at fremstille dåben som middel mod synden: nadver, brødet brydelse, bøn, en stor symbolsk aktivitet, og fornyet styrkelse af *troen* i den begejstring, som etablerer den ny menneskehed som Kirke. Denne diegese indskrives sig således i en aktantiel kontekst, som allerede besidder betydning, og som den subartikulerer. Ved at gentage det skabende Ord, ved at genoptage det som evangelisk diskurs, gen-gives, nyfrem sættes det guddommelige løfte i ritualiserbar form, gejstligt og kirkeligt.

Vi kan således indpode denne diegese på genesen og foreslå et nyt globalt scenario:

Genese og diegese



Man kunne herudfra måske, blandt andet, fatte betydningen af de Kristnes mimetisme, idet de føler sig i en position, der ligner deres frelsers, hvis fattigdom de da også bør imitere; de vil indtil deres sidste dag gennemleve hans diegese, og de vil som han blive optaget i Himmelen, hvis de undgår fortabelsen...

Hvad der giver mening i denne historie er netop spillet mellem det Evige og det Timelige; denne gang forbliver én eneste aktant intakt fra start til slut, mens de to andre hoved-aktanter »dør«, S0 ved implosion i verdens-aktanten, som på sin side er bestemt til undergang (om ikke før, så når solen slukkes, som J.-F. Lyotard bemærker i sit forslag til en sidste »stor fortælling«).

Besidder denne analyse nogen sandsynlighed, kunne det være interessant i dette perspektiv at undersøge de variationer, som adskiller f.eks. manikæismen, katarismen, katolicismen, protestantismen; og i større perspektiv at analysere den aktantielle struktur i Islam, hinduismen osv. En religionssemiotik kunne forme sig som en komparativ disciplin, der var etableret, i det mindste provisorisk, på den konceptuelle basis, som en sådan mere formel undersøgelse af narrativiteten ville udgøre. Det ville ikke længere være relevant at betragte den som en *anvendt* narratologi, eftersom begreberne måtte udvikle sig teoretisk i løbet af etableringen og anvendelsen af en sådan semiotik. Og i stedet for at indskrænke sig til en misforstået generalisering af folkeeventyrets narratologi, ville man sætte sig i stand til at forny de narratologiske studier - hvorfra man i betragtning

af deres aktuelle stade ellers næppe kan vente nogen substantiel støtte til religionsvidenskaberne.

For indeværende kan disse overvejelser sammenfattes i, at det forekommer nødvendigt at etablere en distinktion mellem forskellige typer af narrativitet, og herefter at skelne mellem diegese og genese (indtil der må gives plads til endnu andre), der hver for sig er udstyret med sin særlige aktantielle profil, og som altså ikke kun adskiller sig på den figurative investerings niveau.

På den anden side, og dette er uden for enhver teo-semiotisk betragtning, kunne det meget vel tænkes, at den generelle struktur i *løftet*, der er en fundamental performativ figur i enhver sprogligt orienteret pragmatik, og i enhver sprogfilosofi, kunne analyseres ud fra dette genesens scenario, med dets spil på *tiden*; kunsten at love er ikke forbeholdt det guddommelige - med mindre man da vil påstå, at det (i en vis, lettere grad) guddommeliggør sine dødelige udøvere. På denne idé kunne man fundere en hel etik, eller en værdighedens semiotik.

Noter

1. Artiklen er oversat fra fransk («Genèses et diégèses. Un problème de narratologie générale») af Hans J. Lundager Jensen.

Summary

»Genesis and narrative. A problem in general narrativity.« - The author proposes a structural distinction between the petits récits and the grands récits (according to Lyotard), between binary and trivial narrativity, on one hand, and bifurcational and fatal narrativity, on the other: reversibility vs. irreversibility. The ontological implications of the two types are distinct, and philosophy should be aware of this categorial difference; narrative theology and »theo-semiotics« in general must do it, if the analysis is correct, as this development of actantial schematism makes it possible to represent, for the first time, a dynamic structure which could be called the geometry of religious meaning.

Per Aage Brandt
Lektor, dr. phil.
Romansk Institut
Aarhus Universitet