

BENGT MOLANDER red.

# Språkets speglingar

Filosofiska essäer om språk,  
grammatik och vetenskap

CARLSSONS

# Om översättandets konst

## *”Det omöjligas konst”*

I en nyutkommen norsk artikelsamling karakteriseras översättande som ”det omöjligas konst”.<sup>1</sup> Att översättande egentligen är en omöjlighet är en åsikt som har traditionens tyngd. I ett brev från den tyske humanisten och språkvetaren Wilhelm von Humboldt till A. W. Schlegel för ungefär två hundra år sedan formulerade författaren sig sålunda:

Alles Übersetzen scheint mir schlechterdings ein Versuch zur Auflösung einer unmöglichen Aufgabe. Denn jeder Übersetzer muss an einer der beiden Klippen scheitern, sich entweder auf Kosten des Geschmacks und der Sprache seiner Nation zu genau an sein Original oder auf Kosten seines Originals zu sehr an die Eigentümlichkeiten seiner Nation halten. Das Mittel hierzwischen ist nicht bloss schwer, sondern geradezu unmöglich.<sup>2</sup>

Om den gode von Humboldt verkligen hade haft rätt i detta avseende, skulle det inte vara möjligt att återge hans uttalande på svenska. Att det faktiskt går ganska bra att översätta hans text är att betrakta som en vederläggning av tesen om översättandets principiella omöjlighet. Det Wilhelm von Humboldt hävdade i sitt brev till sin vän Schlegel var att allt översättande måste betraktas som ett försök att lösa en

omöjlig uppgift: att alla översättare strandar antingen på den klippa som utgörs av att man håller sig alltför tätt till originalet på bekostnad av den egna nationens smak eller på den klippa som utgörs av att man beaktar de nationella särigheterna på bekostnad av originalet.

En av de invändningar som kan anföras mot den humboldtska tesen är att eventuella nationella särigheter inte aktualiseras av alla texter. Han tänkte förmodligen på höglitterära texter som i hög grad utnyttjar det givna språkets möjligheter. En liten aforism av Karl Kraus, den österrikiske satirikern, kan illustrera vad det handlar om: "Je höher der Stiefel, desto grösser der Absatz." Aforismens effekt bygger på tvetydigheterna hos de tyska uttrycken "Stiefel" och "Absatz", som betyder "stövel" och "häl" men också "svindel" och "avsättning". Möjligheterna att översätta detta uttalande på tyska till andra språk avhänger av att precis samma ambiguiteter råkar finnas också på andra språk, vilket kanske inte är fallet.

Men som en allmän tes om översättandets möjlighet håller inte von Humboldts förslag. I min omedelbara omgivning finns det många motexempel. Bruksanvisningen till mitt Siemens-kylskåp är till exempel avfattad på nio olika språk. Jag kan välja vilken version som helst så länge jag håller mig till språk som jag förstår. Avsnittet om istillverkning börjar med satsen "Füllen Sie die Eisschale zu 3/4 mit Wasser und stellen Sie sie in den Gefrierraum." Om jag vill, kan jag läsa den svenska versionen i stället ("Fyll islådan till 3/4 med vatten och ställ den på fryshyllan.") eller den engelska ("Fill the ice-tray three-quarters full of water, and put it on the ice-cube container.").

Av detta följer det inte att den andra traditionella ytterlighetstesens angående översättandets möjlighet håller streck. Som en företrädare för denna tradition väljer jag en annan tysk 1700-talsförfattare, som publicerade ett arbete med ti-

teln *Critische Dichtkunst* 1740. I avsnittet om översättning skriver J.J. Breitinger, som han hette, att alla människor i världen tänker på samma sätt, ”und da die Gemüthes-Kräfte der Menschen auf eine gleiche Art eingeschräncket sind; so muss nothwendig unter den Gedancken der Menschen ziemliche Gleichgültigkeit statt und platz haben; daher denn solche auch in dem Ausdrucke nothwendig wird.”<sup>3</sup> Människans själsegenskaper skulle alltså enligt Breitinger vara begränsade på samma vis oavsett tid och plats, vilket förde honom till slutsatsen att översättandets konst består i att finna tecken i de två språken som framkallar samma tankeföreställningar i läsarens medvetande.<sup>4</sup>

Denne Breitinger hörde alltså till dem som ensidigt betonar språkets tankemässiga sida, något som går bra när det gäller kylskåpsbruksanvisningen, till exempel, men som inte går bra i ett fall som den ovan anförda utsagan av Karl Kraus.

I ljuset av dessa överväganden måste vi konstatera att sanningen ligger någonstans mellan de två ytterligheterna som representeras av von Humboldt och Breitinger. Ett språkligt uttryck eller ett annat betydelsebärande fenomen (en gest, ett ansiktsuttryck, en bild) kan erbjuda större eller mindre motstånd mot översättande till andra språk och kulturer. Vad som ligger i detta tillhör det som bäst kan förklaras genom en serie exempel. Jag väljer tre exempel från tre tämligen olika kulturer, och återkommer mot slutet av detta inlägg till några mera allmänna betraktelser om villkoren för översättandets möjlighet.

### *Det första exemplet – arabiska dygder*

När jag i början av sextioalet kom till Sudan som nybliven universitetslärare i filosofi, slog det mig tämligen snart att studenterna tänkte i andra banor än vad jag var van vid från

min nordeuropeiska uppväxtkultur. Och efterhand upptäckte jag att den moral som omgav mig i Khartoum var mycket lik de moralföreställningar som beskrivs i klassiska skildringar från Arabien som Doughtys *Travels in Arabia Deserta*, Dicksons *The Arab of the Desert* och Musils *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*.

Det såg ut att finnas klara likheter mellan de arabiska be-  
duinernas moral och de sudanesiska studenternas moral. Och inte bara det – när jag läste om den förislamiska tiden på den arabiska halvön, så slogs jag åter av likheterna med de förhållanden som jag lärde känna i Sudan. Islam-kännaren Montgomery Watt har sammanfattat den förislamiska moralen på följande vis:

Den plats som lagen och den abstrakta idén om rätt och orätt brukar inta, intogs i stor utsträckning av begreppet ära. Gästfrihet och trohet var tecken på ära, brist på storslagenhet och mod var tecken på vanära. Ärans väktare och bokförare utgjordes av den allmänna opinionen.<sup>5</sup>

Så småningom fick jag ett intryck av att föreställningar om ära och värdighet, anständighet och självrespekt, mod och generositet spelade en annan och viktigare roll i den nordsudanesiska kulturen än hemma i Nordeuropa.

När jag började undersöka de centrala begreppen i den nordsudanesiska moralen, uppstod det översättningsproblem. I Wehrs och Cowans lexikon fann jag följande översättningar av de tre nyckeluttrycken '*ird*, *sharaf* och *karāma*:<sup>6</sup>

*ird*: "honor, good repute; dignity;  
*sharaf*: 1) "elevated place"; (2) "high rank, nobility, distinction, eminence, dignity; honor, glory";  
*karāma*: "nobility; high-mindedness, noble-heartedness, generosity, magnanimity; liberality, munificence; honor, dignity; respect, esteem, standing, prestige; mark of honor, token of esteem, favor; ... miracle (worked by saint)".

De tre uttrycken kan alltså översättas med "honour" och "dignity", enligt denna ordbok, men det antyds också att det finns vissa skillnader mellan dem utan att det blir särskilt klart vad dessa skillnader egentligen består av. Och det var inte minst detta som intresserade mig. Mina sagesmän ansåg nämligen också att de tre uttrycken betyder ungefär det samma. Men de antydde också att det finns skillnader utan att kunna ange något mera precist om det.

Jag kunde heller inte utgå från att ordboksinformationen var helt täckande när det gällde de aktuella förhållandena i Sudan. Det som gällde för andra delar av arabvärlden, stämde kanske inte helt i detta land och på just de människor som jag råkade komma i kontakt med.

Mina sagesmän var tvåspråkiga. De hade arabiska som sitt modersmål, och behärskade efter många års skolundervisning i och på engelska också det språket tämligen väl. När jag blev överens med några studenter om att genomföra en mera noggrann studie av den nordsudanesiska moralen, förde vi våra samtal på engelska. Vi bestämde att vi skulle försöka hålla oss till några standardöversättningar av nyckeluttrycken, bortsett från de tillfällen då vi använde de arabiska uttrycken som tekniska termer på engelska. Listan med standardöversättningar och standarduttryck omfattade bland annat följande:

'ird = decency; sharaf = honour; karāma = dignity;  
iḥtirām = respect; iḥtirām al-naḥs och iḥtirām al-dhāt = self-respect; och så vidare.

På svenska skulle man kunna använda uttrycken "anständighet", "ära", "värdighet", "respekt" och "självrespekt" som standardöversättningar av de uppräknade arabiska uttrycken. Uppgiften bestod nu i att kartlägga de meningsinnehåll som dolde sig bakom dessa språkliga fasader.

Distinktionen mellan öppna och slutna begrepp var viktig i detta sammanhang. Under inflytande av Ludwig Wittgensteins senfilosofi upptäckte man vid 1900-talets mitt att begrepp kan indelas i två klasser. För det första har vi sådana begrepp som kan definieras med hjälp av en traditionell ”om och bara om”-definition, alltså genom att man anger de nödvändiga och tillräckliga villkoren för att något faller in under begreppet. Exempel på sådana begrepp är matematiska begrepp som *två*, *tre*, *fyra*, *cirkel*, *liksidig triangel* och så vidare. Ett öppet begrepp är ett begrepp som inte kan bestämmas tillfredsställande på detta vis.<sup>7</sup> Det verkade rimligt att utgå från att centrala moralbegrepp som *ära*, *värdighet* och *anständighet* har en öppen struktur. Deras meningsinnehåll måste då bestämmas på något annat sätt än genom att man anger nödvändiga och tillräckliga villkor. Man måste undersöka hur uttrycken *‘ird*, *sharaf* och *karāma* faktiskt används, särskilt i de paradigmatiske situationer som fungerar som mönsterfall. I samtal med mina sagesmän måste jag alltså samla in beskrivningar av serier av mönsterfall, som tillsammans kunde bidra till att ge en någorlunda tillfredsställande bild av dessa uttrycks betydelser.

Det som behövdes var närmare bestämt svar på följande frågor: Har alla människor *‘ird*, *sharaf* och *karāma*? Om det är så att några har och några inte har dessa dygder, vad beror det i så fall på? Är det möjligen så att alla har dessa dygder redan från födelsen? Kan man förlora sin ära eller heder eller värdighet? Hur då? Kan man göra något för att reparera skadan om man har förlorat till exempel sin värdighet eller anständighet? Kan man göra något för att öka sin värdighet eller anständighet? Vad då, i så fall? Är det så att förlust av *‘ird*, anständighet, automatiskt medför att man förlorar sin ära och värdighet, *sharaf* och *karāma*? Finns det i så fall några intressanta undantag? Vilka då? Finns det något sammanhang mellan dygder som mod och generositet och ens ära, värdig-

het och självrespekt? Är sådant som ära och värdighet beroende på vad man gör eller är det snarare så att det viktiga är hur andra uppfattar vad man gör? Och så vidare ....

Mina tre huvudinformeranter när det gällde nordsudanesiska moralföreställningar var tre begåvade och intresserade filosofistudenter. De betonade att nyckelbegrepp i den arabiska moralen som anständighet, ära, värdighet och självrespekt hänger nära samman. Men så småningom stötte vi på fall som kunde bidra till att skilja dem åt. En av sagesmännen framhöll vid ett tillfälle att man inte kan skilja skarpt mellan ära och värdighet, *sharaf* och *karāma*. Men vid närmare eftertanke kom han fram till att lögnaktigt uppträdande visserligen kan medföra att man mister andras respekt, men detta innebär inte nödvändigtvis att man också förlorar sin ära och värdighet. Den som vill ha flera exempel av detta slag kan hänvisas till boken *Sudanese Ethics*<sup>8</sup>.

Den bild som efterhand avtecknade sig genom samtalen med informanterna var denna: Att bevara de kvinnliga familjemedlemmarnas anständighet (*'ird*) är en nödvändig betingelse för upprätthållandet av familjens ära (*sharaf*). Förlorar någon sin *'ird*, så drabbar detta också de andra familjemedlemmarna. Både anständighet, ära och värdighet är nämligen en gemensam angelägenhet. De manliga familjemedlemmarna har på grund av kvinnans medfött svaga natur ett särskilt ansvar på detta område. På grund av sin svaga natur är nämligen kvinnorna inte i stånd att på egen hand hävda sin ära med tillräcklig kraft. Värdighet (*karāma*) visade sig vara en mera personlig sak än ära (*sharaf*) och anständighet (*'ird*). Förolämpningar kan skaka ens värdighet, om man inte avvisar dem tydligt nog, utan att detta berör familjens ära. Egentligen kan man anta att alla människor har värdighet. Men några, till exempel "slavarna" (människor från Sydsudan), visar inte tydligt nog att de besitter dessa egenskaper och betraktas därför gärna som människor utan vär-

dighet. Om man förlorar sin ära och värdighet, finns det inga möjligheter att återvinna dem. Och man kan inte heller öka sin ära och värdighet genom sina handlingar. Ära och värdighet tillhör det som måste bevaras. I detta ligger också ett antagande om alla människors jämställdhet, med de reservationer som framgår av det som redan har sagts.

En någorlunda adekvat förståelse av sådana moraluttryck som *'ird*, *sharaf* och *karāma* (anständighet, ära och värdighet) kräver alltså betydligt mer än kunskaper om de synonymiförhållanden som antyds i lexikonet. För att behärska öppna begrepp av detta slag måste man känna till serier av mönsterfall. Det är en kompetens som ingår som ett väsentligt inslag i all kulturförståelse.

Den begrepps- och handlingskompetens som behärskandet av sådana uttryck innebär hänger nära samman med en god portion empiriska kunskaper om kulturen i fråga, kunskaper om det som man i språkstudier brukar kalla för "realia". I anknytning till Wittgenstein-traditionens språkbruk kan vi säga att de moralbegrepp som vi har kastat ett öga på är inflätade i ett stort antal verksamheter eller praxisar, som i sin tur kräver både språk- och sakkunskaper för att bli riktigt förstådda. I den mån som dessa verksamheter är obekanta för utomstående eller bygger på förutsättningar som vederbörande inte känner till måste dessa ting förklaras för honom eller henne.

Til syvende og sidst kräver förståelse av sådana uttryck som *'ird*, *sharaf* och *karāma* en tämligen grundlig förtrogenhet med en hel kultur. Uttrycken är tillsammans med sina respektive mönsterfall inflätade i verksamheter, som i sin tur har sin bestämda plats i den helhet som vi kallar för en kultur eller livsform. (Att det inte är nog med att känna till spelreglerna för en viss praxis för att kunna sägas förstå vad det rör sig om visar exemplet bridge. Den som kan reglerna för detta spel men som inte vet att bridge är ett *spel*, med allt det

som detta innebär, har missat något väsentligt.<sup>9)</sup>

För översättandets del innebär detta att läsarens (åhörarens, åskådarens) kompetens måste utvidgas i den utsträckning som de två språkliga kulturerna skiljer sig från varandra. Det är fråga om en dubbel kompetensutvidgning, kan man säga: hans eller hennes rent språkliga kompetens måste ibland utvidgas, till exempel med nya uttryck, och det samma gäller för vederbörandes sakkunskap. Översättandets konst består inte minst i förmågan att finna lyckade lösningar på sådana kompetensutvidgningsproblem.

### *Det andra exemplet – ett plakat från Iran*

Behovet av kompetensutvidgning av det nyss nämnda slaget visar sig tydligt i nästa exempel. Det gäller en text som stod på ett plakat som användes under demonstrationerna i Iran strax före shahens fall i slutet av 70-talet. Originaltexten kan läsas på en bild i ett tidskriftsnummer (*Islamic Revolution*, maj 1979). Till hjälp för alla oss som inte kan persiska anför islamisten Jan Hjärpe en översättning som lyder ungefär så här:

Modige soldat, döda inte Moses för Faraos skull, döda inte Profetens (dotter-)son för Yazids skull.<sup>10)</sup>

För att detta skall bli förståeligt krävs det för de flesta av oss kommentarer och förklaringar. I tillägg till den rent språkliga översättningen behöver vi något som kan kallas för ”kulturell översättning”.<sup>11)</sup> Texten på plakatet är inbäddad i ett bestämt kulturellt sammanhang, som man måste vara förtrogen med för att rätt kunna uppfatta den. Texten hänvisar till personer och händelser i islams historia, som tillhör det kulturella allmänbildningsgodset i den muslimska delen av världen. Texten utnyttjar den för iranska åskådare väl-

kända kontrasten mellan världslig makt, representerad av Faraon, och teokrati, representerad av Moses. Och texten hänvisar vidare till en central händelse i den shiitiska föreställningsvärlden, nämligen mordet på Mohammeds dotter-son Hussein som föranstaltades av umayyaden Yazid. Varje år i början av månaden muharram äger det rum sorgeceremonier till åminnelse av detta, och demonstrationerna mot shahen kulminerade just mot slutet av denna sorgeperiod. Husseins död som centrum i den shiitiska föreställningsvärlden bereder vägen för martyrium och uppror mot den världsliga makten – ungefär så utlägger Jan Hjärpe situationen. I den utsträckning som denna utläggning innehåller för läsaren obekanta inslag, krävs det ytterligare kommentarer. Vad menas till exempel med uttrycket ”den shiitiska föreställningsvärlden”? Vad är månaden muharram? Och varför har just mordet på denne Hussein kommit att få en sådan betydelse i den delen av världen?

Som i det första exemplet kan vi konstatera att en tillfredsställande förståelse av den korta texten på iranska förutsätter goda kunskaper om en hel kultur.

### *Det tredje exemplet – ett Goethe-fragment*

För att tydliggöra vad som ligger i det nyss införda begreppet kulturell översättning griper jag till ytterligare ett exempel, denna gång hämtat från en kultur som på många vis kan sägas ligga många av oss närmare än den kultur som utgör bakgrunden för exempel nummer två.

I Goethes kvarlåtenskap fann man följande utkast till en dikt (manuskriptet är uppenbarligen oavslutat; möjligen hade författaren tänkt återkomma till det någon gång):

Es ist ein schlechter Zeitvertreib,  
Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib  
Was sie alles gegen mich sagen  
Wird wohl am Abend vorgetragen.  
Wie nickt das Haupt, wie schmeckt die  
Ruh,  
Kommt nun noch Atterbom dazu.

Derselbe setzt sich zu Gericht  
Hat gar eine eigene Kunstgeschichte

För den som inte är van att läsa äldre handskrivna tyska  
texter kan det vara till en viss hjälp att få en utskrift av Goe-  
thes manuskript:

Es ist ein schlechter Zeitvertreib,  
Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib;  
Was sie alles gegen mich sagen,  
Wird wohl am Abend vorgetragen.  
Wie nickt das Haupt, wie schmeckt die Ruh,  
Kommt nun noch Atterbom dazu.

Derselbe setzt sich zu Gericht.  
Hat gar eine eigene Kunstgeschichte.

Das hören wir alles ohne Scherz  
In jener Gesellschaft für Geist und Herz.

För den som inte kan tyska krävs också en rent språklig över-  
sättning. Men som synes hjälper det inte särskilt mycket i  
detta fall:

Dessa Ramdohr-, Speth- och Schreiber-skriverierna  
är ett dåligt tidsfördriv.  
Allt de har att anföra mot mig  
framföres nog om kvällen.  
Huru nickar inte huvudena då, huru njutes icke friden.  
Och nu kommer också Atterbom därtill.

---

Han intar domarens säte,  
har till och med en egen konsthistoria.

På fullt allvar får vi höra detta  
i det där sällskapet för själ och hjärta.

På samma vis som i det föregående exemplet föreligger det ett behov av att personhänvisningarna i dikten klargörs och att sammanhanget beskrivs. Varför skrev Goethe dessa rader? Varför blev han så förargad över det som han kallar för Atterboms konsthistoria och vilket verk kan det röra sig om? Det verkar rimligt att anta att uttrycken "Ramdohr", "Speth" och "Schreiber" är namn på personer. Vilka var de och vad hade de skrivit som framkallat den store författarens stora missnöje? Och vad i all världen kan den egendomliga slutraden om "sällskapet för själ och hjärta" tänkas innebära?

I en liten essä från 1932 framför litteraturhistorikern Carl Santesson ett antal förslag som förefaller övertygande.<sup>12</sup> Namnet "Atterbom" refererar rimligtvis till den svenske författaren, filosofen och litteraturhistorikern Per Daniel Amadeus Atterbom, känd för en större publik som upphovsman till det lyriskt-dramatiska verket *Lycksalighetens ö*. Han var från och med 1835 den förste innehavaren av den nyinrättade professuren i estetik, det vill säga litteratur- och konsthistoria jämte filosofisk estetik, vid universitetet i Uppsala, efter att under några år ha beklätt ämbetet som professor i teoretisk filosofi vid detta lärosäte. Men någon

konsthistoria i vanlig mening, alltså en översiktlig framställning av konstens utveckling, har denne Atterbom inte skrivit. (Däremot är han författare till det första större försöket att skriva en svensk litteraturhistoria.) Om vi antar att det är denne person som Goethe avser med namnet "Atterbom" återstår alltså en mängd frågor.

Atterbom nämns i förbigående i Goethes dagbok, som den lärde Santesson noterar. I anteckningarna den 26 juni 1821 står det bland annat: "Atterboms Brief aus Rom." Flera hypoteser har framlagts angående det här avsedda brevet, till exempel att det kunde röra sig om en avskrift av ett långt brev som Atterbom skrev från Rom 1818 till sin filosofiske lärare Schelling. Santesson framlägger övertygande stöd för antagandet att det i själva verket är fråga om en lång artikel av Atterbom med just titeln "Brief aus Rom", som publicerades i Berlin-tidskriften *Der Gesellschafter* i åtta avsnitt från den 11 till den 23 maj 1821, alltså bara några veckor innan hänvisningen till Atterbom dyker upp i Goethes dagbok. Vad kan det då ha varit i detta resebrev som så till den grad uppväckte Goethes förargelse?

Atterbom vistades våren och sommaren 1818 i Rom och skrev entusiastiskt om den nya romantiska konsten som han mötte därnere (de så kallade nazarenerna). Och i det sammanhanget vågade han sig också på en kritik av mästaren i Weimar. Till och med Goethe hade, i det andra häftet av tidskriften *Kunst und Alterthum in den Rhein- und Main-Gegenden*, yttrat sig mycket omilt om något som han inte själv hade sett med egna ögon och därmed ytterligare bidragit till att förvirra situationen, skrev Atterbom. Han fortsatte med att referera de unga Rom-konstnärernas uppfattning att skulden för dessa mindre lyckade ingivelser vilade på "en viss teoretiserande målare i Weimar vid namn Meyer, sedan flera årtionden Goethes umgängesvän: en lärd man, men en dålig målare", enligt Atterboms sagesmän.

Den berömda artikeln om ”nyttysk religiös-patriotisk konst”, som Atterbom här hänvisar till, hade Goethe offentliggjort tillsammans med den nämnde målaren Meyer. Goethe och Meyer sablar där ned den nazarenska romantiken med ”dess religiöst arkaiserande tendens, dess böjelse för den katolska medeltidens former och symboler, hela dess i hans /Goethes/ mening sjukliga anda av mysticism och sentimentalt fromleri”, som Santesson sammanfattar det.<sup>13</sup> Det förefaller rimligt att förmoda att Atterboms bidrag till *Der Gesellschaften* hade varit på tapeten i samtal med denne Meyer den 26 juni 1821. Omedelbart före orden ”Atterboms Brief aus Rom.” står det nämligen i dagboken: ”Hofrath Meyer.”

Och därmed faller brickorna på plats för den som tillräckligt väl känner den dåtida kulturella scenen. Ramdohr skulle kunna vara estetikern F.W.V. von Ramdohr, mot vilken Goethe tidigare hade bedrivit polemik. Men sannolikt har Goethe begått en blunder och förväxlat Ramdohr med konsthistorikern C.F. von Rumohr, den framstående kännaren av italiensk konst och en av grundläggarna av den disciplin som går under namnet ”konsthistoria”.<sup>14</sup> Också i dagboken skriver Goethe en gång ”Ramdohr” i stället för ”Rumohr”, påpekar Santesson.

von Rumohr var medarbetare i tidskriften *Kunst-Blatt*, som också publicerade bidrag av signaturen ”-ber”, som nog står för historikern och estetikern A.W. Schreiber. Och i samma organ medverkade också en viss B. Speth, som ett par år tidigare hade publicerat en bok om konsten i Italien, där Goethe blev skarpt kritiserad för sina kommentarer till de bolognesiska mästarna.

Och de kryptiska slutraderna i Goethes utkast – ”Das hören wir alles ohne Scherz/ In jener Gesellschaft für Geist und Herz” – finner nu också sin förklaring. ”Sällskapet för själ och hjärta” kan referera till den nya romantiska konstens utövare och beundrare, men här finns säkert ytterligare ett me-

ningsskikt. Den tyska tidskriften, i vilken Atterboms resebrev trycktes i tysk översättning, hade nämligen också en undertitel: *Der Gesellschafter oder Blätter für Geist und Herz /Den Sällskaplige eller Blad för Själ och Hjärta/*.

Med den svenske litteraturhistorikern som sakkunnig ciceron har vi sålunda förts genom det kulturhistoriska landskap, där Goethe-fragmentet hör hemma. Detta är en väsentlig del av det som ligger i begreppet kulturell översättning: att tydliggöra förgångna kulturer så att de betydelsebärande utsnitt, som vi påträffar i form av historiska lämningar, verkligen framstår som betydelsebärande också för oss.

### *Koda*

Med hjälp av några exempel har jag försökt visa att kulturell översättning i tillägg till den rent språkliga översättningen ofta innebär en utvidgning av publikens sakkunskaper. Översättningens mottagare måste ledas dithän att hon eller han kan se texterna i de sociala och historiska sammanhang som de är inbäddade i.

Låt mig sluta med att antyda några strukturer som kännetecknar kulturell förståelse och därmed också kulturell översättning helt allmänt. Tänk tillbaka på följande tre meningar:

- (1) "Füllen Sie die Eisschale zu 3/4 mit Wasser und stellen Sie sie in den Gefrierraum."
- (2) Den persiska texten som i översättning börjar med orden "Modige soldat, döda inte Moses för Faraos skull".
- (3) "Es ist ein schlechter Zeitvertreib, Ramdohr- und Speth- und Schreibergeschreib", inledningen till Goethes diktutkast.

Det är lättare att översätta den första meningen till svenska än de två andra, åtminstone om man till översättandet också

men erlernt, kann er immer noch nicht *übersetzen*. Es ist nichts da, in das dies übersetzt werden könnte.”<sup>15</sup> / Även om främlingen lär sig vårt språk och våra verksamhetsformer, så kan han fortfarande inte *översätta*. Det finns inget som det kan översättas till. / Det som Meløe förtiger här är att alla naturliga språk och allt sakvetande kan utvidgas. Denna dubbla kompetensutvidgning är, som alla översättare vet, en process som alltid kan fortsätta. Och med ökad läsarkompetens ökar också möjligheterna till bättre översättningar. Översättbarhet är en föränderlig företeelse.

## Noter

- <sup>1</sup> *Det umuliges kunst. Om å oversette*, red. P. Qvale m.fl. Oslo: Aschehoug, 1991.
- <sup>2</sup> Brev till A.W. Schlegel 23 juli 1796, citerat i W. Koller, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1979, s. 134.
- <sup>3</sup> J.J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, 1740, faksimiltryck Stuttgart 1966, citerat i Koller, a.a., s. 134.
- <sup>4</sup> Fortfarande s. 134 i Kollers bok.
- <sup>5</sup> W.M. Watt, *Muhammed at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1960, s. 21.
- <sup>6</sup> H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, red. J.M. Cowan, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961, s. 604, 467 och 822.
- <sup>7</sup> Se M. Weitz, "The Role of Theory in Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1956, s. 27–35; omtryckt i bl.a. J. Margolis, red., *Philosophy Looks at the Arts*, Philadelphia: Temple University Press, 1978. Andra författare har framlagt liknande begrepp, t.ex. W.B. Gallies begrepp om "essentially contested concepts" (i *Proceedings of the Aristotelian Society* 1956). Allan Janik anknuter ofta till Gallie; se artikelsamlingen *Cordelias tystnad*, Stockholm: Carlssons förlag, 1991. ("I grunden omstridda begrepp" heter det där.)
- <sup>8</sup> Almqvist & Wiksell/Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 1968.
- <sup>9</sup> Om begreppsbildning, regler och praxisar, se Kjell S. Johannessen, *Kunst, språk og estetisk praksis*, Bergen: Filosofisk institutt, Universitetet i Bergen, 1984.
- <sup>10</sup> J. Hjärpe, *Islam som politisk ideologi*, Oslo: Gyldendal norsk forlag, 1980, s. 10. (Det svenska originalet har titeln *Politisk islam*, Stockholm 1980.)
- <sup>11</sup> Jag har använt uttrycket sedan början av 80-talet, t.ex. i boken *Fra kunst til vitenskap* (1987), som finns på svenska under titeln *Från konst till vetenskap* (Carlsson Bokförlag, Stockholm, 1993). Min kollega Andrew Kennedy påpekar att termen finns hos George Steiner i ett arbete från 1975: *After Babel* (Oxford University Press). Uttrycket sprider sig: i september 1991 ordnades det en internationell konferens i Kyoto, Japan, om "kulturell översättbarhet".
- <sup>12</sup> C. Santesson, "Goethe och Atterbom. Till tolkningen av ett Goethe-invektiv",

*Atterbomstudier*, Stockholm: P. A. Norstedt & Söners Förlag, 1932, s. 172–182.

<sup>13</sup> A. a., s. 177.

<sup>14</sup> Jfr T. Nordenstam, *Från konst till vetenskap*, Stockholm: Carlsson Bokförlag 1993, kapitlet "Den humanvetenskapliga revolutionen".

<sup>15</sup> J. Meløe, "Über Sprachspiele und Übersetzungen", i D. Böhler, T. Nordenstam & G. Skirbekk, red., *Die pragmatische Wende*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1986, s. 122.