

Tore Nordenstam

# Exemplets makt



Dialoger

69-70 2005

## Kulturell översättning

### »Det omöjligas konst«

I en norsk artikelsamling från 90-talet karakteriseras översättande som »det omöjligas konst«. Att översättning 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 drygt 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 zu halten. Das Mittel hierzwischen ist nicht bloss schwer, sondern geradezu unmöglich.

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 bra att översätta hans text är 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 försök att lösa en omöjlig uppgift. »Ty alla översättare måste stranda på en av de båda klipporna att man håller sig alltför tätt till sitt original på bekostnad av den egna nationens smak och språk eller att man håller sig alltför mycket till sin nations egenheter på bekostnad av sitt original. En medelväg där-

emellan är icke blott svår utan rentutav omöjlig.«

En av de invändningar som kan anföras mot den humboldtska tesen är att nationella säregenheter inte aktualiseras av alla texter. Han tänkte förmodligen på litterära texter som i hög grad utnyttjar det givna språkets möjligheter. En aforism av den österrikiske satirikern Karl Kraus 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 den citerade tyska meningen till andra språk avhänger av att precis samma ambiguiteter råkar finnas också i de språken. Jag kan inte komma på något sätt att återge originalets dubbeltydighet i en elegant aforism på svenska. Det blir två olika översättningar: »ju större stövel, desto större häl« och »ju större svindel, desto större avsättning«, som dessutom måste förses med en kommentar för att få fram vad originalet innebär för den som kan tyska.

Men som en allmän tes om översättandets möjlighet håller inte Humboldts förslag. I min omedelbara omgivning finns det många motexempel. Bruksanvisningen till mitt Siemens-kylskåp är avfattad på nio olika språk. Jag kan välja vilken version som helst så länge som jag håller mig till språk som jag förstår. Avsnittet som handlar om hur man kan göra is 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 titeln *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 Gedanken der Menschen ziemliche Gleichgültigkeit statt und platz haben; daher denn solche auch in dem Ausdrücke nothwendig wird.« Människans själsgenskaper är enligt Breitinger begränsade på

samma vis oavsett tid och plats, vilket ledde honom till slutsatsen att översättandets konst består i att finna tecken i de två språken som framkallar samma tankeföreställningar i läsarens medvetande.

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

I ljuset av dessa överbåganden måste vi konstatera att sanningen ligger någonstans mellan de två ytterligheter som representeras av 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 några exempel. Jag väljer tre exempel från olika kulturer och kommer mot slutet av kapitlet med 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 snart att studenterna tänkte i andra banor än vad jag var van vid från min nordeuropeiska uppväxtkultur. Och efter hand 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 beduinernas 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. Islamkännaren 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.

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*:

*'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).

Alla 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 att det finns skillnader utan att kunna ange något mera precist om det.

Jag kunde inte heller utgå från att ordboksinformationerna 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 nog-

grann 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 andra följande:

*'ird* = decency;

*sharaf* = honour;

*karāma* = dignity;

*ihtirām* = respect;

*ihtirām al-nafs* och *ihtirām al-dhāt* = self-respect.

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. Ett slutet begrepp är ett 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. 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 ange nödvändiga och tillräckliga villkor. Man måste undersöka hur uttrycken *'ird*, *sharaf* och *karāma* faktiskt används, särskilt i 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, värdighet 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 huvudinformanter när det gällde nordsudanesiska moralföreställningar var tre begåvade och intresserade filosofistudenter. De betonade att nyckelbegreppen i den arabiska moralen – 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 hänvisas till boken *Sudanese Ethics*.

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 beröra 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, exempelvis »slavarna« (människor

från Sydsudan), visar inte tydligt nog att de besitter dessa egenskaper och betraktas därför gärna som individer utan värdighet. 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. De moralbegrepp som vi har kastat ett öga på är inflätade i många olika verksamheter, som i sin tur kräver både språk- och sakkunskaper för att bli riktigt förstådda. I den mån som verksamheterna 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 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 att känna till reglerna för en viss verksamhet för att kunna sägas förstå vad det rör sig om visar exemplet bridge. Den som kan reglerna men som inte vet att bridge är ett *spel*, med allt vad detta innebär, har missat något väsentligt.

För översättandets del innebär detta att läsarens (åhörarens, åskådarens) kompetens måste utvidgas i den utsträckning som de två språkliga kulturerna skiljer sig åt. Man kan säga att det är fråga om en dubbel kompetensutvidgning. En människas 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 så här:

Modige soldat, döda inte Moses för Faraos skull, döda inte Profetens (dotter-)son för Yazids skull.

För att detta skall bli förståeligt behöver de flesta av oss kommentarer och förklaringar. I tillägg till den rent språkliga översättningen behöver vi något som kan kallas för kulturell översättning. 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 välkända kontrasten mellan världslig makt, representerad av Faraos, och teokrati, representerad av Moses. Och texten hänvisar till en central händelse i den shiitiska föreställningsvärlden, nämligen mordet på Mohammeds dotterson Hussein som föranstaltades av umayyaden Yazid. Varje år i början av månaden muharram äger det rum sorgeceremonier till åminnelse om 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 den utläggningen innehåller för läsaren obekanta inslag krävs det ytterligare kommentarer. Vad menas till exempel med uttrycket den shiitiska föreställningsvärlden? Vad är månaden muharram? 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 persiska förutsätter goda kunskaper om en hel kultur.

## Det tredje exemplet – Goethe och Atterbom

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 ett flertal vis kan sägas ligga många av oss närmare än den kultur som utgör bakgrunden för Iranexemplet.

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 süßliches Geruchweib,  
Ramsdohf: und später I Scherberges Streich  
Was sie alle gegen mich's 1820er  
Mir's wöhl am Abend vorgebragen.  
Wie wirff das Haupt, wie sich wöhl die  
Fuh,  
ffrommt nun noch Atterbom dazzu.*

*Dasselbe seht mir zu Gesicht  
Nüt gar eine eigene Faust gesicht*

*Das hören wir alles ohne Litern  
In jener Gesellschaft für Geist und Herz*

Ett oavslutat diktutkast av Goethe.

(Källa: C. Santesson, »Goethe och Atterbom«,  
Atterbomstudier, Stockholm 1932.)

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

Es ist ein schlechter Zeitvertreib,  
Ramdohr- und Speth- und Schreiber-geschreib;  
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 översättning. 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 inte 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 föregad över det som han kallar för Atterboms konsthistoria och vilket verk kan det röra sig om?

Det verkar rimligt att anta att orden 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 kan den egendomliga slutraden om »sällskapet för själ och hjärta« tänkas innebära?

År 1932 framförde litteraturhistorikern Carl Santesson i en artikel ett antal förslag som förefaller övertygande. Namnet Atterbom står rimligtvis för den svenske författaren, filosofen och litteraturhistorikern Per Daniel Amadeus Atterbom, känd för äldre generationer som upphovsman till det lyriskt-dramatiska verket *Lycksalighetens ö*, som ingick i skolans litterära kanon till långt fram på 1900-talet. 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 i 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 P. D. A. Atterbom inte skrivit. Däremot låg han bakom det första större försöket att skriva en svensk litteraturhistoria. Om vi antar att det är den personen som Goethe avsåg med namnet Atterbom, återstår en mängd frågor. Atterbom nämns i förbigående i Goethes dagbok, som den lärde Santesson påpekar. I anteckningarna den 26 juni 1821 står det bland annat: »Atterboms Brief aus Rom.« Flera hypoteser har framlagts angående vilket brev som avsågs här, till exempel att det kunde röra sig om en avskrift av ett långt brev som Atterbom några år tidigare skrev från Rom till sin filosofiske mentor Schelling. Santesson framlägger övertygande stöd för antagandet att det i själva verket är fråga om en lång artikel av Atterbom med 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 där, de så kallade nazarenerna. I det sammanhanget vågade han sig också på en kritik av mästaren i Weimar. 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 Romkonstnärernas 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 »nytysk religiös-patriotisk konst«, som Atterbom här hänvisar till, hade Goethe offentliggjort tillsammans med målaren Meyer. Goethe och Meyer nedsablade den nazarenska romantiken med »dess religiöst arkaiserande tendens, dess böjelse för den katolska medeltidens former och symboler, hela dess enligt hans [Goethes] mening sjukliga anda av mysticism och sentimentalt fromleri«, som Santesson sammanfattar det. Det förefaller rimligt att förmoda att Atterboms bidrag till *Der Gesellschafter* hade varit på tapeten i samtal med 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 är förtrogen med 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. 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 antagligen 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.

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 meningsskikt. Den tyska tidskriften, i vilken Atterboms resebrev blev tryckt, hade 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 förs vi genom det kulturhistoriska landskap, där Goethefragmentet hör hemma. Detta är en väsentlig del av det som ligger i begreppet kulturell översättning – att tydliggöra förgångna kulturer så att de betydelsebärande utsnitt av det förflutna som vi påträffar i form av historiska lämningar verkligen framstår som betydelsebärande också för oss.

## Översättbarhet är en föränderlig sak

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 utsagan som i svensk översättning börjar så: »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 räknar alla de kommentarer som en svensk genomsnittsläsare måste för-

ses med för att kunna uppfatta textens mening till fullo. Och det är i denna vida mening som uttrycket kulturell översättning här används. Men det innebär inte att den första meningen skulle vara mindre komplex än de andra från förståelsesympunkt sett.

I all språklig förståelse kan man urskilja två betydelsenivåer, som båda kännetecknas av konstitutiva (betydelsebestämmande) relationer – den lexikaliska och den pragmatiska nivån. På den lexikaliska nivån finner vi internala relationer mellan begrepp och mönsterexempel av det slag som illustreras med de arabiska moralbegreppen *'ird*, *sharaf* och *karāma*. I faktiska kommunikationssituationer finns det också sådana relationer mellan språkliga uttryck med sina betydelser (som vi kan förstå i den utsträckning som vi har den nödvändiga lexikaliska kompetensen) och givna situationer. Det iranska plakatet och Goethefragmentet antyder några av de problem som kan aktualiseras på den pragmatiska nivån, på situationsförståelsens plan. Problemen hänger inte minst ihop med den roll som egennamn spelar i vår språkliga förståelse. Namn på personer etc. spelar en avgörande roll i till exempel den iranska plakattexten och Goethes diktfragment. Sammanfattningsvis kan vi säga att lokalkunskap spelar en central roll i kulturell förståelse och kulturell översättning.

Därmed är vi tillbaka vid temat dubbel kompetensutvidgning. Såväl mottagarens rent språkliga kompetens som hans/hennes empiriska kompetens måste utvidgas när de givna språk- och kunskapsförråden inte sträcker till. Om en verksamhet är okänd i en annan kultur, så finns det inte något att översätta till, skriver den norske filosofen Jakob Meløe i ett briljant bidrag till litteraturen om översättande: »Även om främlingen lär sig vårt språk och våra verksamhetsformer, så kan han fortfarande inte *översätta*. Det finns inget att översätta till.« Men alla naturliga språk och allt sakvetande kan utvidgas. Denna dubbla kompetensutvidgning är, som alla översättare vet, en process som alltid kan fortsätta. Med ökad läsarkompetens ökar också möjligheterna till bättre översättningar. Översättbarhet är en föränderlig företeelse.

## Litteraturhänvisningar

Den norska artikelsamlingen som nämns inledningsvis är *Det umuliges kunst. Om å oversette*, red. P. Qvale med flera, Oslo 1991.

Brevet från Wilhelm von Humboldt till A.W. Schlegel är daterat 23 juli 1796. Här citerat efter W. Koller, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg 1979, s. 134.

Breitinger-citatet kommer från J. J. Breitinger, *Critische Dichtkunst*, 1740, faksimiltryck Stuttgart 1966, citerat i Koller, a. a. s. 134.

Citatet från Montgomery Watt är från hans bok *Muhammed at Mecca*, Oxford 1960, s. 21.

Lexikonet som nämns i avsnittet om arabiska dygder är H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, red. J.M. Cowan, Wiesbaden 1961.

Om öppna och slutna begrepp : M. Weitz, *The Opening Mind. A Philosophical Study of Humanistic Concepts*, Chicago 1977. Andra författare har framlagt liknande begrepp. W.B. Gallie använde uttrycket »essentially contested concepts« i *Proceedings of the Aristotelian Society* 1956. Jämför Allan Janik, *Cordelias tystnad*, Stockholm 1991. »I grunden omstridda begrepp« heter det där.

Om ära och värdighet etc. Se Tore Nordenstam, *Sudanese Ethics*, Uppsala 1968.

Det iranska exemplet kommer från Jan Hjärpe, *Politisk islam*, Stockholm 1980

Carl Santesson's tolkning finner man i essän »Goethe och Atterbom. Till tolkningen av ett Goethe-invektiv«, i hans bok *Atterbomstudier*, Stockholm 1932.

Artikeln av Jakob Meløe som nämns i avslutningen är »Über Sprachspiele und Übersetzungen«, i D. Böhler, T. Nordenstam & G. Skirbekk, red, *Die pragmatische Wende*, Frankfurt a.M. 1986. Citatet är från s. 122.