

Verdens vaklende flertydighet

Skjønnlitterær oversettelse

i lys av Hannah Arendts handlingsbegrep

Synneve Sundby



Masteroppgave i idehistorie

UNIVERSITETET I OSLO

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

Vår 2020

Synneve Sundby

Verdens vaklende flertydighet

Skjønnlitterær oversettelse

i lys av Hannah Arendts handlingsbegrep

Masteroppgave i idehistorie

UNIVERSITETET I OSLO

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

15.06.2020

© Synneve Sundby

2020

Verdens vaklende flertydighet

Skjønnlitterær oversettelse i lys av Hannah Arendts handlingsbegrep

Synneve Sundby

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Skjønnlitterær oversettelse som skrivende virksomhet er et interessant tema for den som ser på litteraturen som bidrag til kunnskap om verden, og mange har villet definere retningslinjene for hvordan denne virksomheten bør gjennomføres. I denne studien er det oversettelsen som politisk handling, jeg har villet undersøke. Men til forskjell fra for eksempel feministisk teori, der politikk er et «program», er det Hannah Arendts definisjon jeg interesserer meg for.

Hannah Arendt gir nytt innhold til begrepet politisk handling som ikke tilsvarer vår vante forståelse, der «politisk» står som adjektiv til «handling». Hos Arendt er all handling nødvendigvis politisk, den er uten praktisk nyttefunksjon, og har bare seg selv, handlingen, og den handlendes «tilsynekomst» som mål – og bidrar slik på en grunnleggende måte til vår «menneskelige pluralitet», som hos Arendt er en betingelse for en ikke-totalitær verden.

Studiens mål er å undersøke om Arendts begrep kan brukes diskursanalytisk for å si noe om oversettelse som andre teorier og tradisjoner ikke sier. Sentralt står derfor Arendt forståelse av verden som politisk kategori og et felleseie der menneskene møtes, ikke bare ved overenskomst, men særlig ved utvekslinger og ulikheter, og der språket er det viktigste bindeleddet.

Jeg begynner med en presentasjon av Arendts tre menneskelige virksomheter, arbeid, produksjon og handling, for å tydeliggjøre handlingsbegrepet. Deretter forfølger jeg de historiske hovedlinjene for å vise hvordan oversettelse blir tillagt forskjellig «funksjon» i forskjellige tidsepoker. Jeg konkluderer med å vise at til tross for det historien fremholder om oversettelsen instrumentelle vesen – og dermed utelukket fra Arendts kategori 'handling', kan oversettelse overskride sin første identitet som produksjon og bli politisk handling. Dette skjer i det øyeblikket oversetteren setter seg etiske mål som bidrar til det Arendt kaller «verdens vaklende flertydighet», den nødvendige utrykkeligheten som språkrikdommen paradoksalt nok skaper fordi den avslører at det finnes andre «forbindelser» til vår felles verden. Etske mål som bidrar til hver eneste persons absolutte forskjellighet og med dette etiske valget til oversetterens egen tilsynekomst, en talehandling som bekrefter vi at vi ikke lever i totalitarismens mareritt.

Takk

Takk til alle gode venner for samtaler og debatt.

Takk til min mor, Ingeborg Sundby, som åpnet sitt hjem for meg i lange perioder da jeg måtte være i Oslo for å gå på forelesninger, og som i tillegg har lest språkvask på hele teksten.

Til mine barn Léa og Axel for at dere var der og er der, på hver deres måte.

Og til Ingeborg Somer, min søster, som ga det første støtet da hun i all uskyldighet spurte:

«Hva har du lyst å gjøre nå?»

Takk til UiO for gode år på Idehistorie, som gjorde nettopp dette arbeidet mulig, for fine lærere, interessante møter med medstudenter og en svært hjelpsom administrasjon.

Særlig takk til professor Christine Amadou for hennes tålmodige veiledning av prosjektet, som opprinnelig var en uklar intuisjon. Jeg vet ikke hva det har kostet henne å hele tiden holde den nøkterne, men likevel oppmuntrende tonen, men den har vært til stor hjelp for gjennomføringen.

Synneve Sundby

Paris, juni 2020

Innholdsfortegnelse

INNLEDNING –	1
HVORDAN SKAPE EN IKKE-TOTALILTÆR VERDEN?	1
Tema.....	4
Materiale	4
Metode	5
Innledende kommentarer.....	5
Hannah Arendt, politikk versus filosofi	7
FØRSTE DEL –	11
HVA SIER ARENDT? DE TRE VIRKSOMHETER	11
Arbeid.....	11
Produksjon	13
Handling.....	14
Den greske arven	16
Verden som politisk kategori.....	18
ANDRE DEL –	20
HVA SIER TEORETIKERNE? FRA DIKOTOMI TIL HERMENEUTIKK	20
Ordet eller ånden	21
Folkespråket.....	25
Erfaring eller tilegnelse	28
Oversettelse som hermeneutikk.....	31
Produksjon eller politikk	34
TREDJE DEL –	37
HVA SIER FEMINISMEN? STANDPUNKTTEORI	37
Oversetterens oppgave	38
Oversetterens situerthet.....	43
AVSLUTNING –	50
LEVE SOM ET MENNESKE	50
Oversettelsens instrumentelle karakter.....	50
Oversettelse som politikk	52
Oversettelse som handling	53
LITTERATURLISTE	54

INNLEDNING –

HVORDAN SKAPE EN IKKE-TOTALILTÆR VERDEN?

Denne vaklende flertydigheten og menneskets utrygghet i verden ville naturligvis ikke ha eksistert dersom det bare fantes ett språk, eller dersom det ikke var mulig å lære seg fremmede språk, for denne muligheten viser at det i tillegg til vår egen også finnes andre «forbindelser» til vår felles, identiske verden. Det er derfor ideen om et verdensspråk er en vanvittig tanke, helt imot vår «condition humaine», en kunstig og brutal uniformering av flertydigheten.

Sitatet over er, som første del av denne studiens tittel, hentet fra Hannah Arendts *Denktagebuch*¹ som hun skrev i perioden 1950 til 1972. Forslaget om at det ligger en eksistensiell utrygghet i det å faktisk kunne sette seg inn i andre menneskers forhold til verden, i de «forbindelsene» andre mennesker skaper til vår felles verden, er en provoserende, nesten svimlende motsetning til vår vante lesning av forskjellenes berikende betydning i et inkluderende samfunn, og påstanden kunne ha vært utprøvd i flere sammenhenger.

Den sammenhengen som har selve livsgrunnet tuftet på forholdet til fremmede språk og disses «forbindelser» til verden, nemlig skjønnlitterær oversettelse, påtvinges et interessant paradoks med Arendts observasjon. Oversettelsen av det fremmede verket har jo til hensikt å skape en begynnende fortrolighet ved å gjøre den verdenen der det opprinnelig ble skrevet, tilgjengelig og kjent. Hva betyr det da at en slik innsikt skaper utrygghet? Og ikke minst: Hva betyr det når Arendts formulering, «condition humaine», altså våre «menneskelige vilkår», som er en grunnleggende erkjennelse av disse andre forbindelsene, antyder at utryggheten på en måte er nødvendig?

I denne studien er det dette jeg skal undersøke: Kan Arendts påstand brukes for å si noe nytt om skjønnlitterær oversettelse? I hvilket forhold står oversettelse til verdens vaklende flertydighet.

¹ Hannah Arendt, *Denktagebuch*, Piper Verlag, München, 2002, s. 43: «Diese schwankende Vieldeutigkeit der Welt und die Unsicherheit des Menschen in ihr würde natürlich nicht existieren, wenn es nicht die Möglichkeit der Erlernbarkeit der fremden Sprache gäbe, die uns beweist, dass es noch andere « Entsprechungen » zur gemeinsam-identischen Welt gibt als die unsere, oder wenn es gar nur eine Sprache gäbe. Daher der Unsinn der Weltsprache – gegen die «condition humaine», die künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen » Min oversettelse. Bortsett fra dette første sitatet, er alle andre referanser til denne boken hentet fra den franske utgaven: *Journal de Pensée*, til fransk ved Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2005.

Den moderne likhetstanken gjør det vanskelig å innrømme forskjellenes problem og særlig at forskjeller i seg selv skulle være nødvendig og verdifullt. Det Arendt foreslår, slik jeg leser henne, er at fordi vi har tilgang til andre menneskers språk – vi kan lære dem, vi kan sette oss inn i dem – og dermed får bekreftet at vårt eget ikke er det eneste, at vi da samtidig blir tvunget til å akseptere det fundamentale i den andres annerledeshet, og at det nettopp er denne erfaringen som er nødvendig.

Arendts forslag er svimlende, for ikke bare avslører hun verdens flertydighet som forklaringen på vår utrygghet, men skildrer dette samtidig som en betingelse, «condition humaine», for vår væren i verden. Ingen politiske forordninger, ingen sosial anstrengelse, kan endre på dette. Og ingen skal. For Arendts begrep om menneskenes evner til å skape og forsvare en verden av mangfold er også hennes viktigste våpen mot totalitarisme, et av kjernebegrepene i hennes politiske teori. Og dersom det er verdens flertydighet som skaper denne utryggheten, så er det likefullt nøyaktig denne verdenen det hele tiden dreier seg om å ta vare på og gjøre felles. For Arendt er det verden, altså det menneskene har produsert og summen av alle våre anliggender, som er politikkenes formål:

Det å leve sammen i verden betyr i vesentlig grad at det ligger en verden av ting mellom dem som har verden som felles bosted, i samme forstand som når f.eks. et bord står mellom dem som sitter rundt det. På samme måte som ethvert «mellomrom», forbinder og skiller verden dem som den er felles for.²

Verden skal altså ikke forveksles med *jorden* eller *naturen*, som er de områdene der bevegelse og organisk liv utfolder seg. Verden, i Arendts øyne, er dette fellesrommet der menneskene lever sammen som ulike individer, med språket som viktigste bindeledd: Språket binder tanke og handling, og metaforen er et av de tydeligste bidragene til den flertydigheten som gjør det vanskelig å nå en eneste sannhet.³ Det er dette jeg ønsker å drøfte: Kan tanken om en nødvendig flertydighet si noe om skjønnlitterær oversettelse som ikke allerede er sagt?

Verden er dette mangfoldet som både beriker og engster, skriver Arendt. Det er det stedet der vi både holdes adskilt og møtes, et hjem der vi ikke minst gjør oss synlige for hverandre i vår forskjellighet. Verden beskytter mot et tilfeldig liv i en tilfeldig natur, men også mot at vi lukkes inne i vår individuelle subjektivitet. Verden er et offentlig rom og forblir vårt felles eie,

² Hannah Arendt, *Vita activa - Det virksomme liv*, til norsk ved Christian Janss, Pax forlag, Oslo, 2012, s. 65.

³ Hannah Arendt, *Journal de Pensée*, bind 1, s. 60.

men ikke bare ved overenskomst, da heller særlig ved utvekslinger og ulikheter. Jo mer ulikhet, desto virkeligere og større blir verden:

Jo flere folkegrupper det finnes i verden og som seg imellom opprettholder den ene eller andre typen forhold, desto mer *verden* vil da eksistere mellom dem og desto større og rikere vil verden være. Jo flere synspunkter som kommer til uttrykk blant et folk, og som det er mulig å anvende i betraktningen av samme verden der alle lever likt, desto større og åpnere vil det folket være.⁴

Evnen til å leve med ulikheten, til å tåle andre typer forbindelser, utgjør altså den pluraliteten som verden må bestå av. Kan dette berike refleksjonene rundt hva oversettelse er eller gjør?

I et notat fra november 1950 i *Denktagebuch* parafraserer Arendt Walter Benjamins (1892-1940) påstand i *Oversetterens oppgave* (1923): Det faktum at en gjenstand både kan omtales som «Tisch» og «table» viser at noe vesentlig ved det vi produserer og gir navn til, faktisk ligger utenfor vår rekkevidde.⁵ For Arendt er det ikke de mulige illusjonene disse meningene kan skape som gjør oss utrygge, og heller ikke frykten for at alt bare er en drøm, slik Descartes ville advare mot: Det som gjør oss utrygge er den flertydigheten som kommer med språkene. Blant mennesker som snakker samme språk vil ordet «bord» (tysk: *Tisch*) skape klare assosiasjoner og vise til det Arendt kaller bordets «essens», blant andre mennesker, med andre språk, derimot, er det nettopp denne essensen som vil vakle.⁶

Når min individuelle ytring, ved språket og med andre mennesker som vitne, bekrefter min originalitet, min forskjellighet i det fellesrommet vi kaller verden, skjer det samtidig en tilsynekomst som Arendt kaller «fødsel»⁷ – en handling som fordi den bare har seg selv som

⁴ Hannah Arendt, *Was ist politik?*, Piper Verlag, München, 1993. Jeg har brukt den franske utgaven, alle sitater referer til denne: *Qu'est-ce que la politique ?* til fransk ved Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 1995, s. 154: « Plus il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus le monde sera grand et riche. Plus il y a de point de vue dans un peuple, à partir desquels il est possible de considérer le même monde que tous habitent également, plus la nation sera grande et ouverte. » Min oversettelse.

⁵ Benjamin bruker ordene «Brot» og «pain» i sitt eksempel. Essayet «Über die Aufgabe des Übersetzers», som opprinnelig er et forord til hans tyske oversettelse av Baudelaires *Tableaux Parisiens*, er oversatt til norsk under tittelen «Oversetterens oppgave», i *Hermeneutisk lesebok*, red. Sissel Læg Reid og Torgeir Skorgen, Spartacus, Oslo, 2001.

⁶ Hannah Arendt, *Journal de Pensée*, bind 1, s. 57.

⁷ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 178.

mål, kun har handlingen som inngrep, effekt, konsekvens i verden, kun har dette ene som mål, er politisk. Politisk handling er altså det menneskene begår når de ved egne ytringer bidrar til verdens vaklende flertydighet, til den utryggheten som bekrefter pluraliteten, vår verdens prinsipp og betingelsen for vår menneskelighet. Kan skjønnlitterær oversettelse settes i forbindelse med dette begrepet?

Tema

Det er dette jeg skal undersøke, om Arendts handlingsbegrep også kan dekke oversettelse. Om skjønnlitterær oversettelse kan defineres som et bidrag til verdens pluralitet, det mangfoldet som i Arendts øyne må opprettholdes og understøttes for at et ikke-totalitært samfunn skal kunne eksistere. Til grunn for denne problemstillingen ligger min egen personlige erfaring med oversettelse der jeg ofte konfronteres med nettopp dette; hva gjør jeg egentlig når jeg oversetter? Forsvarer jeg ulikhetens verdi som sådan, eller legger jeg verden under meg – om enn subtilt fordekt? Kjemper oversettere mot en type kompromiss som har til hensikt å utslette forskjeller, kjemper vi mot globaliseringen, eller støtter vi opp under den? På den ene siden: Når vi oversetter skjønnlitteratur, altså tekster som ikke har en øyeblikkelig pragmatisk funksjon, sier vi jo samtidig at denne litteraturen, skrevet og tenkt på det andre språket, er verd vår oppmerksomhet. Men på den andre: Hva gjør vi for å tilfredsstille denne oppmerksomheten? Er vi inkluderende nok? Ja, handler det i det hele tatt om å inkludere, eller er det motsatt: ikke nødvendigvis tillegge den andre et behov for oss, men heller innrømme vårt eget behov for den andre. Kort sagt: Hva slags type skrivende virksomhet er egentlig oversettelse? Kan Arendt bidra med et svar til dette, som våre vestlige oversettelses-teoretikere ikke allerede har utlagt?

Materiale

Undersøkelsens tekstmateriale er Arendts essay *The human Condition*, som utkom i 1958 og som hun selv oversatte til tysk i 1960 under tittelen *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Her gjennomgår Arendt det hun kaller de tre grunnleggende menneskelige virksomheter, arbeid, produksjon og handling, og drøfter, med bakgrunn i den greske og romerske arven, hvordan forståelsen av *vita activa* (det aktive liv) har endret seg i vestlig historie.

Med utgangspunkt i det hun kaller «våre nyeste erfaringer og vår ferskeste frykt»,⁸ altså stalinismen og nazismen, understreker Arendt at vi må *tenke* det vi gjør.⁹ Kan Arendts handlingsbegrep anvendes diskursanalytisk i debatten om oversettelsens rolle i våre demokratiske samfunn?

Den norske oversettelsen av *The human condition* kom først i 1996, utført av Christian Janss etter den tyske versjonen, som for øvrig preges av flere endringer i forhold til den engelske, endringer som derfor også speiles i den norske. Jeg har likevel utelukkende brukt sitater fra den norske oversettelsen.

Metode

Etter en presentasjon av Arendts tre menneskelige virksomheter, for å tydeliggjøre handlingsbegrepet, skal jeg først presentere hovedlinjene innenfor europeiske oversettelsestradisjoner, med særlig vekt på forskjellene mellom den tyske og den franske i forståelsen av oversettelsens betydning i en litterær og politisk sammenheng, der det avgjørende spørsmålet, fra antikken og opp til vår tid har vært: hvordan oversette? Deretter skal jeg se på feministisk oversettelsesteori der spørsmålet heller er: hva gjør oversettelse? Alle disse innfallsvinklene er preget av retoriske analyser som igjen åpner for hermeneutikk, oversettelse som forståelse, og for politikk, oversettelse som konkret deltakelse i kampen mot undertrykkelse. Det er denne historien det er viktig å kjenne, for å avgjøre i hvilken grad disse elementene kan hjelpe oss å innlemme oversettelse i Arendts forståelse av politisk handling.

Innledende kommentarer

At oversetteren i sine valg driver en form for politikk, er det ikke vanskelig å vise. Å velge ord er en handling som krever at vi tar inn over oss at språk ikke bare er beskjeder, men uttrykk for tanker og verdensanskuelser. Den franske filosofen Barbara Cassin er en av dem som har skrevet mye om dette. I sin bok *Éloge de la traduction, compliquer l'universel* (2016) bruker hun deler av det samme sitatet fra Arendt som jeg bruker innledningsvis, for å avvise et universalistisk tenkesett (fransk: *universel*), som per definisjon må produsere eksklusjon.¹⁰

⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 26 / *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, s. 5. En viss ulikhet i formuleringene forekommer i disse to utgavene.

⁹ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 26.

¹⁰ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction, compliquer l'universel*, Fayard, Paris, 2016, s. 153.

Ett av hennes poeng er at oversetteren, fordi hun behersker flere språk, selvfølgelig må vite at folk for eksempel bruker ord med forskjellig mening når de ser ut til å utføre samme handling: *god dag* og *salam* betyr faktisk ikke det samme. Men oversetteren legger ikke bare merke til at det finnes flere svar på hvordan man hilser og ønsker hverandre en god eller fredfylt dag – det er dette, denne forskjellen hun skal arbeide med i den nye teksten. «Hun forholder seg til forskjellene og gjør noe med dem,» sier Cassin.¹¹ Oversetteren går inn i verket og bidrar med «en lære i det å leve sammen» (fransk: *une leçon de vivre-ensemble*).¹² Og jeg vil legge til at de avgjørelsene oversetteren tar når hun velger hvordan situasjoner skal fremstilles, for eksempel ved å underbygge eller bryte med stereotyper, åpenbart er av politisk art. Men like viktig er det å peke på at oversetterens politikk ikke bare kommer til uttrykk i de tilfellene der hun arbeider ifølge en bevisst etikk, for eksempel bryter med stereotyper, men like mye der hun *ikke* arbeider etter slike valgte prinsipper, *ikke* reflekterer over egen situerthet og derfor viderefører stereotyper, slik feministisk oversettelsesteori har avslørt.

Min arbeidshypotese er at oversettelse av et litterært verk er en politisk handling i Arendts betydning fordi og i den grad den bidrar med plass til de språkforskjellene som også gir erfaringsforskjeller, altså ikke bare rent teknisk ved å skape kriser og nye virkninger i målspråket, men fordi den forholder seg til mangfoldet som et grunnleggende prinsipp. Oversettelse bidrar til kunnskap om hvordan verden ser ut på/i et annet språk – selv om vi leser teksten på vårt eget. Og den som oversetter eller betaler for oversettelser gjør det fordi hun tillegger det andre språket, som uttrykk for erkjennelse, viktighet: Hun vil høre om de «andre forbindelsene» som Arendt kaller det, som det andre språket og den andre kulturen er og representerer.

Den «translatologiske vendingen» som ofte defineres som en utvidelse av begrepet oversettelse til også å gjelde andre typer overføringer, for eksempel innenfor diskursive felt i humaniora, har i de siste tiårene også gitt oversetteren av skjønnlitterære verk en ny og synligere plass der hun ofte inviteres til å ta ordet og dele sine tanker rundt arbeidet. Likevel bør det ikke stikkes under stol at både Cicero, Augustin og Hieronymus hadde teoretiske overveielser om oversettelsesarbeidet, både når det gjaldt virksomhetens etikk og teknikk, og kanskje blir det da riktigere å si at den egentlig store vendingen allerede kom med tysk romantikk, da oversettelse ble sett på som en mulig døråpner mot det fremmede til berikelse av det hjemlige, slik både Herder, Goethe og Schleiermacher mente.

¹¹ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 17.

¹² Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 17.

Med Arendts begrepsverden, derimot, kan refleksjoner rundt oversettelse, som vi snart skal se, tillegges nytt innhold; ikke bare kilde til kunnskap om den fremmede, ikke bare språklig berikelse, som i den tyske tradisjonen, eller motstand mot hegemoni, som for feminismen, men en talehandling som bidrar til beskyttelse av verdens flertydighet – til opprettholdelse av språklige og erfaringsmessige forskjeller, som jeg skrev over.

Politikk hos Arendt er handling, noe som foregår mellom oss, noe vi driver i det fellesrommet som verden er og som gjør det mulig for menneskene å leve sammen. Men ikke som en iboende «form» som søker fullbyrdelse i en normativ, teleologisk betydning; mennesket er ikke et «politisk dyr», som hos Aristoteles; hos Arendt er mennesket a-politisk. Politikk er noe som skjer utenfor mennesket, skriver hun¹³ Det finnes ingen egentlig politisk substans. Politisk handling er ikke en type handling med politiske konsekvenser eller beveggrunner. All handling, når den er sann handling, er politisk. Arendt kaller politikk «relasjon».¹⁴ Det er denne dimensjonen, politikk som handling i fellesrommet og som uttrykk for individets tilsynekomst, vi må prøve ut for å finne hva Arendt kan bidra med, som oversettelsesteoretikerne ikke allerede har vist.

Hannah Arendt, politikk versus filosofi

Hannah Arendt (1906-1975) flyktet fra Tyskland i 1933 via Frankrike, der hun en tid var internert i fangeleiren i Gurs. Hun ankom USA via Lisboa i 1941 og levde som statsløs til 1951. Hun skrev på tysk, engelsk og fransk, ofte med utgangspunkt i latin og gresk. Det er ikke vanskelig å forestille seg at denne språkrikdommen kan ha inspirert refleksjonene i det innledende sitatet. Hun studerte filosofi, teologi og klassiske språk og skrev sin doktoravhandling om kjærlighetsbegrepet hos Augustin med den tyske filosofen Karl Jaspers (1883-1969) som veileder. Men likevel kalte hun seg ikke filosof, hun ville være «politisk teoretiker».¹⁵ Filosofien har siden Platon vært en flukt bort fra våre menneskelige anliggender, altså fra alt som nettopp er politisk, hevder hun:

Så stor er fristelsen til å stabilisere menneskelige anliggender ved å innføre en upolitisk orden, at størstedelen av den politiske filosofien etter Platon uten vanskeligheter kunne fremstilles

¹³ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* s. 41.

¹⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* s. 41-42.

¹⁵ Hannah Arendt, "Zur Person", intervju med Gunter Gaus, 1:08 min.
<https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4>

som historien om forsøk og forslag som både teoretisk og praktisk går ut på å avskaffe politikk overhodet.¹⁶

I forordet til den franske utgaven av *Vita activa (Condition de l'homme moderne*, oversatt av Georges Fradier, 1961) kaller Paul Ricoeur Arendts analyse av de tre menneskelige virksomhetene og forholdet mellom dem for en «filosofisk antropologi». Det 20. århundrets helt nye former for totalitarisme, nazismen og stalinismen, krever svar på et like nytt og absolutt ufravikelig spørsmål: Hvilke muligheter ligger i de vilkårene som gjør oss til mennesker for at vi skal greie å skape en ikke-totalitær verden?¹⁷ Svaret ligger i Arendts definisjon av begrepet politikk (politisk handling), sier Ricoeur: menneskenes evner til å forsvare en verden av pluralitet. Det er også denne pluraliteten, denne verdenen, som garanterer for en intelligent borgerånd og fornuftige handlinger.

For Arendt er totalitarismens frihetsberøvelse en politisk iscenesettelse av «det radikale onde».¹⁸ I *The Origins of Totalitarianism* (1951) vil hun avsløre det hun kaller totalitaristiske ideologiers «supersense», som er viljen til å endre både virkeligheten og den menneskelige natur, altså å gjøre mennesket overflødig.¹⁹ Totalitarisme er en absolutt fornektelse av frihetens behov for rom og tid. Det eklatante eksempelet er konsentrasjonsleirene som forbød både bevegelse og interaksjon – dermed også friheten til å tenke og handle.

Ideologier fremholder at de kjenner den historiske prosessens mysterier – fortidens hemmeligheter, nåtidens forviklinger, fremtidens usikkerhet – takket være ideenes indre logikk. (...) Total terror holder menneskene klemt inntil hverandre og opphever avstanden mellom dem. Sammenliknet med forholdene i denne jernhånden, vil selv tyranniets fortvilelse, fordi det der i det minste finnes en form for rom, fremstå som en frihetsgaranti.²⁰

¹⁶ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 227.

¹⁷ Paul Ricoeur, «Forord», i Hannah Arendt, *La Condition de l'Homme Moderne*, til fransk ved Georges Fradier, Calman-Lévy, Paris, 1983, s. 15.

¹⁸ Hannah Arendt *Politikk i dystre tider*, tekster i utvalg ved Rune Slagstad, til norsk ved Agnete Øye, Pax, Oslo, 2019. s. 17.

¹⁹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press, New Haven /London, 2. utgave, 2004, s. 252-253.

²⁰ Hannah Arendt, «Ideology and terror» Review of politics, juli 1953, s. 316 og 312: «Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historical process – the secrets of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future – because the logic inherent in their respective ideas. (...) By pressing men against each other total terror destroys the space between them, compared to the condition within its iron hand, even the desert tyranny, insofar as it is some kind of space, appears like a guarantee of freedom. » Min oversettelse.

Totalitarisme er altså en kombinasjon av ideologi og terror som angriper menneskenes eksistensielle livsvilkår, som er tid der de kan tenke og rom der de kan handle.²¹ Handling er den menneskelige virksomheten som, fordi den er politikk og krever pluralitet og tilsynekomst, per definisjon garanterer for en ikke-totalitær verden, slik Riceour antydte.

Politikkens vesen som grunnleggende for våre menneskelige vilkår finner vi også formulert i Arendts *Hva er politikk (Was ist politik?)* som var et slags forspill til *Vita activa* i form av artikler påbegynt i 1955:

Politikk grunner seg på en eneste kjensgjerning: det menneskelige mangfold. Gud skapte mennesket, menneskene er et menneskelig produkt, et jordisk produkt, produsert av menneskets egen natur.²²

Det er altså menneskene selv, de betingelsene som gjør dem til mennesker, som krever mangfold. Menneskenes verden kan bare bestå i den grad den garanterer for dette. Av alle de virksomhetene som mennesket bedriver står derfor den som bidrar til mangfoldets opprettholdelse høyere enn den som ene og alene sørger for livets opprettholdelse. *Homo faber*, mennesket som produsent, deltar med varige ting, kunnskap og løsninger som skal sikre verdens fortsettelse, selv etter at produsenten ikke lenger er her, mens *animal laborans*, mennesket som arbeider, utelukkende står for tilfredsstillelse av biologiske behov, som jo ikke bidrar til verdens gang videre, men utelukkende til individets overlevelse. Når begge disse kravene, produksjon og overlevelse, er garantert, kan mennesket begynne sin tredje virksomhet, som er politikk.

Høyest i hierarkiet står altså politikken, for det er nå vi bruker språk og tale – som Arendt kaller våre unikt menneskelige evner.²³ Nå skjer den handlingen som verden er til for, evnen til å leve sammen i forskjellighet – selve betingelsen for alt politisk liv:

Riktignok henger menneskets betingethet i alle sine aspekter sammen med det politiske, men det å være betinget av pluraliteten er overordnet dette at det i det hele tatt finnes noe slikt som politikk. Pluraliteten er ikke bare *conditio sine qua non*, men *conditio per quam*. For menneskene betyr «å leve» det samme som på latin – det språket som det mest politiske folket vi kjenner talte – «å være blant menneskene (*desinere inter homines esse*). Bibelen stemmer

²¹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, s. 253.

²² Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* s. 39: «La politique repose sur un fait: la pluralité humaine. Dieu a créé l'homme, les hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine. » Min oversettelse.

²³ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 177.

også til en viss grad med dette, for så vidt som Gud i en versjon av skapelsesberetningen ikke skapte mennesket, men menneskene: «Til mann og kvinne skapte Han *dem.*»²⁴

Å leve blant andre mennesker krever deltakelse, men også ivaretakelse av verdens grunnelement, som er pluralitet. Ifølge det vi nå vet om Arendts tre forskjellige virksomheter kan vi reformulere den innledende problematikken: På hvilken måte kan skjønnlitterær oversettelse, et menneskeskapt verk, som nettopp ved dette at den er et verk burde ligge innenfor den virksomheten som Arendt kaller produksjon, likevel delta i det hun kaller handling? Og dersom oversettelse kan defineres som handling, hva fører den dit? På hvilken måte er oversettelse som skrivende virksomhet et bidrag til og en forsterker av pluraliteten? Hvor skjer «fødselen», som er handlingens bekreftelse?

I drøftelsen av dette skal jeg i første del se nærmere på Arendts tre virksomheter, for å tydeliggjøre handlingsbegrepet. I andre del skal jeg skissere hovedposisjonene i oversettelsesteori fra antikken, via Luther, fransk klassisisme og til tysk romantikk, for å tydeliggjøre den diskursen og de begrepene som til enhver tid, opp gjennom historien og på forskjellige måter, har villet skildre denne typen skriving – i stor grad for å forklare oversettelsens rolle i en gitt kultur. I tredje del skal jeg undersøke feministisk teori med utgangspunkt i Sherry Simon, Gayatri Chakravorty Spivak og Emily Wilson, for å spørre hva Arendts handlingsbegrep sier om oversettelsens politiske karakter, som vi ikke finner i disse vinklingene.

²⁴ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 29.

FØRSTE DEL –

HVA SIER ARENDT? DE TRE VIRKSOMHETER

Jeg skrev innledningsvis at den translatologiske vendingen i vår samtid har gitt oversetteren mer synlighet, men at refleksjoner rundt dette arbeidet fra tidlig av har vært oppfattet som verdifulle; som didaktikk, for eksempel hos Cicero når han underviste i veltalenhet; i skillet mellom Guds ord og verdslige tekster, for eksempel hos Hieronymus og Augustin; i nytolkning hos Luther; i identitet- og nasjonsbygging, for eksempel i fransk klassisisme og tysk romantikk, før de også ble til verktøy i feminismens kamp mot undertrykkelse. I alle disse tilfellene presenteres oversettelse som et middel til bruk for å nå et mål. Med andre ord det Arendt kaller produksjon. Spørsmålet blir da: Kan vi likevel anvende Arendts begrepsapparat og hevde at oversettelse kan overskride sin første identitet som produksjon og bli handling? Og hvordan forholder et slikt perspektiv seg til gjeldende teorier om hva oversettelse er?

For å finne ut av dette, må vi først gå gjennom Arendts tre virksomheter, vel vitende om at ingen av dem behandler oversettelse direkte, men er del i alle menneskers erfaring, der hver av dem tilsvarer en av grunnbetingelsene for menneskeslektens overlevelse. For å forstå Arendts kategori «uproduktivt arbeid» som den laveste virksomheten, til tross for at det biologiske livet er grunnlaget for alt annet, og for å forstå rekkevidden av de sentrale begrepene «verden» og «handling» blir det også nødvendig med en kort feministisk diskursanalyse.

Arbeid

Den første virksomheten er arbeid, det som garanterer biologisk overlevelse. Alt som har med ernæring og kroppslig vedlikehold å gjøre, alt som er forbundet med opprettholdelse og reproduksjon, altså alt det vi har felles med andre dyr: En gjentagende syklus der behovene tilfredsstilles, og som bare døden avslutter. Behov er det motsatte av frihet, derfor er denne virksomheten den laveste. Arbeid produserer forbruksvarer, aldri ting eller gjenstander som bidrar til en varig verden, men det viktigste er at i denne virksomheten finnes ingenting som skiller individene fra hverandre. Arbeideren utfører sitt arbeid i ensomhet, uten å legge spor etter seg, uten å påvirke miljøet. Arbeiderens virksomhet er «antipolitisk»²⁵ siden det som

²⁵ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 221.

produseres på ingen måte bidrar til utveksling blant flere i et felles rom, men utelukkende tilkjenner ensartethet. Arbeideren er et *animal laborans*. Et dyr, blant andre dyr, i beste fall det høyeststående.²⁶

Det er interessant å merke seg denne gjennomført negative forståelsen av arbeid. Fra et feministisk ståsted må dette leses som et problem, og et politisk sådant, for det er et faktum at barnefødsler og ernæring sammen med alt annet arbeid forbundet med overlevelse alltid har vært utført av kvinner – som samtidig har vært nektet deltakelse i det offentlige rom, altså det området der «handlingen» foregår. At denne fordelingen er kjønnsbetinget, ser ikke ut til å ha noen betydning for Arendt. Hennes manglende interesse for kjønnsproblematikk generelt er for øvrig tankevekkende: «Spørsmålet er hva vi mister hvis vi vinner», noterte hun under en diskusjon om kvinnefrigjøring i 1972.²⁷ Hennes biograf Elisabeth Young-Bruehl går så langt som å si at hun var usikker på om kvinner i det hele tatt skulle være politiske ledere og generelt skeptisk til kvinnebevegelsens sosiale omfang.²⁸ Dette kjønnsrollemønsteret kan gjøre det komplisert for oss i dag å holde på Arendts definisjon av det politiske: Når kvinner fratas evnen til å være ledere, eller når den friheten de krever mistenkeliggjøres, gir dette inntrykk av at hele det politiske handlingsprosjektet, som hos Arendt er det mest menneskelige og derfor den høyeste av de tre virksomhetene, ikke kan komme dem til gode. Den historiske erfaringen knyttet til overlevelse og kropp holder dem, etter det vi til nå har lest, fanget i rollen som *animal laborans*. Til Arendts forsvar – og dette er viktig for vår refleksjon rundt oversettelse som handling – sier den kanadiske statsviteren Bonnie Honig at denne «utålmodigheten» med kvinnebevegelsen egentlig understreker en grunnleggende kritisk holdning til essensialiserende begreper som nettopp «kvinne», «identitet» og «erfaring» og at dette igjen kan forstås som en oppmuntring til feminismen: «Hun teoretiserer en demokratisk politikk som ikke bygger på allerede eksisterende identiteter eller en felles erfaring, men på et mulig prinsippfast fellesskap og en felles praksis som borgere.»²⁹

Likevel er det fristende å trekke den feministiske kritikken helt ut: som kategori kunne «uproduktivt arbeid» utvilsomt også plasseres blant de høyeste, for det er unektelig vanskelig å se for seg en menneskelig verden uten opprettholdelse av menneskenes liv. Og på en måte er det også dette Arendt innrømmer når hun sier at det biologiske livet er den drivkraften som

²⁶ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 92.

²⁷ Elisabeth Young-Bruehl, *Hanna Arendt, For the love of the World*, s. 513, note 54.

²⁸ Elisabeth Young-Bruehl, *Hanna Arendt, For the love of the World*, s.238.

²⁹ Bonnie Honig, *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, s. 3: «Arendt offers an important reassurance and challenge: she theorizes a democratic politics built not on already existing identities or shared experiences but on contingent sites of principled coalescence and shared practices of citizenship.» Min oversettelse.

ikke kan fjernes uten at hele eksistensen endres. Men om livets opprettholdelse krever smerte og anstrengelse, så gir det *ikke* frihet til produksjon eller handling. Den store utfordringen ligger derfor nettopp i å ikke la seg fange av arbeidets eneste syklus:

Og siden dette biologiske livet er motoren i det egentlige menneskelige livet, kan også dette bare unndra seg «møye og arbeid» fullstendig når det er villig til å forsake sin egen vitalitet, det levende. Vi kan ikke fjerne møyen og besværet fra menneskelivet uten samtidig å forandre den menneskelige eksistens; de er ikke symptomer på en forstyrrelse, men snarere den måten livet selv og nødvendigheten som det er bundet av, gir seg til kjenne.³⁰

Arbeid står nederst i hierarkiet fordi det i seg selv ikke gir mulighet til å bruke andre evner. På den annen side, den friheten som produksjon og handling krever, oppnås bare ved å innrømme det biologiske livets krav, aldri ved å undergrave det. Det er i forsøket på løsrivelse, selv der det ikke lykkes, friheten ligger.³¹

Produksjon

Produksjon bidrar ikke med arbeid som først og fremst skal tilfredsstillere behovene, men med bruksgjenstander som til sammen skal tjene et stabilt og varig miljø.

I motsetning til *animal laborans*, dyret som strever for overlevelse, produserer *homo faber* menneskenes bolig, et sted som finnes før oss og som fortsetter å eksistere etter at vi selv er forsvunnet. «Produsenten» begynner med et veldefinert utgangspunkt og arbeider mot et veldefinert mål, hun besitter kunnskap og behersker verktøy og materiale. Hun griper inn og underlegger seg naturen til fordel for kulturen. Og i motsetning til *animal laborans* driver *homo faber* utveksling med andre om det hun produserer; hun viser *hva hun kan* og er i stand til, men ikke ennå *hvem hun er*. Middel og mål er det som preger hennes virksomhet.

Produksjonen trer altså inn for å sikre et trygt miljø når behovene er tilfredsstillt. Men selv om dette krever kreativitet og utveksling med andre, så er det likevel en ufri virksomhet, bundet til krav om effektivitet og av å skulle tilfredsstillere forholdet mellom middel og mål. Arbeidets pris er bare tydelig for den som har sitt ståsted i verden. Sett fra naturens ståsted, derimot, er det produksjon, mer enn arbeid, som ødelegger, for produksjon henter sitt

³⁰ Hannah Arendt, *Vita activa*, s.121.

³¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, s.123.

materiale i naturen og gir det ikke tilbake.³² «Som målet, helliger også produksjon alle midler, men mest av alt helliger den den volden som sikrer disse midlene,» skriver Arendt.³³

Produksjon er en brutal virksomhet, men som også trekker oss ut av våre biologiske begrensninger, hever oss over naturen og samler oss i en felles virkelighet av bruks-gjenstander og menneskelige anliggender – altså ikke jorden eller naturen, men alt det menneskene har iverksatt, alle mellommenneskelige forhold. Og de som tydeligst bidrar til verdens stabilitet, fordi de består over tid, er kunstverk, unike gjenstander uten pragmatisk bruksverdi, som ikke kan erstattes og ikke defineres av en fellesnevner, som for eksempel en objektiv pengeverdi. Kunstverket har sin opprinnelse i menneskets evne til å tenke:

All tingliggjøring er forvandling og transformasjon, men den objektiverende tingliggjøringen som kunstverket tilfører sin opphavelige idé, er en transfigurasjon, en metamorfose så radikal at det virker som om den kan snu om på naturens gang – som om det fantes bilder som «stammer fra en så ubeskrivelig forvandling» at hjertets flammer, som har søkt ly i den, ikke lenger blir til aske, ja, at selv forgjengelighetens støv flammer opp i en evig ild. Det som trollbinder den lysende ilden i kunstverket, er den reflekterende tenkningen. Men selv om kunstverk er tankegjenstander er også de i bunn og grunn likevel ting.³⁴

Kunstverk er altså en type produksjon som paradoksalt nok styrker verden med sin manglende nytte, det er en «transfigurasjon, en metamorfose» sier Arendt, og kanskje kan dette også leses som en mulig udødelighet for den typen menneskelig produksjon som skal sees, høres og leses. Dermed, slik jeg forstår det, er kunstverkets og bruksgjenstandens tilhørighet innenfor produksjonsvirksomheten ikke den samme.

Handling

På det høyeste trinnet, over både arbeid og produksjon, plasserer Arendt politikk, vanlige menneskers handling når de tar ordet, diskuterer, avslører sin forskjellighet, kommer til syne og slik gir mening til eget liv.

³² Hannah Arendt, *Vita activa*, s.104.

³³ Hannah Arendt, *Reflections on literature and culture*, red. Susannah Young-Ah Gottlieb, Stanford University Press, Stanford, 2007, s. 192: «As the end, the work justifies all means, most of all, it justifies the means the violence without which those means could never be secured. » Min oversettelse.

³⁴ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 168. Sitatet er fra Rilke, se note samme side.

Autentisk politisk handling er en fri og spontan handling som oppstår fordi alle mennesker fra fødselen av både selv er utstyrt med og symboliserer evnen til å begynne noe nytt. Det som skjer under en slik handling er at individet viser *hvem* hun er (ikke bare *hva* hun er i stand til, slik vi har sett at produsenten gjør). Arendt kaller dette for en «avsløringsprosess», en prosess som krever at man våger seg ut av sin private sfære, ut av sitt eget private gjemmested.³⁵

Sammenliknet med den realitet som konstitueres av det som blir hørt og sett, lever selv de sterkeste kreftene i vårt indre liv – hjertets lidenskaper, åndens tanker, sansenes lyst – en usikker, skyggeaktig tilværelse, forutsatt at de ikke forvandles, liksom av-privatiseres og av-individualiseres og i den grad omdannes, at de antar en form som egner seg for offentlig fremtreden.³⁶

Arendts politiske handling ikke bare opprettholder et fellesskap av forskjellighet, men tilfører også den som handler en identitet idet hun blir sett og hørt av andre. Handling er frihet, og frihet er derfor selve betingelsen for menneskenes liv innenfor en felles politisk organisasjon. Uten frihet blir alt politisk liv meningsløst – det mister sitt erfaringsfelt, som er handling.³⁷ Handling er vårt menneskelig privilegium, ja, selve bekræftelsen på vår menneskelighet:

Denne begynnelsen, som mennesket er for så vidt som det er «noen», er slett ikke det samme som skapelsen av verden, det som var før mennesket, var ikke intet, men ingen; menneskets skapelse er ikke begynnelsen på noe som, når det først er skapt, er der i sitt vesen, utvikler seg, blir eller forgår, men derimot begynnelsen til et vesen som selv har evnen til å begynne: det er begynnelsens begynnelse eller begynnelsen selv.³⁸

Det å handle er altså det samme som å begynne noe nytt, en aksjon som setter noe i bevegelse, men uten at dette fremtvinges av en nødvendighet. For at verden skal bestå, må menneskene ønske mer enn overlevelse og mer enn forbruk. Mer enn det som kommer med arbeid og produksjon. Det må frembringe handling, altså det som opplyser om personens «hvem».³⁹ Men autentisk politisk handling er ikke det samme som å uttrykke følelser eller personlige

³⁵ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 191.

³⁶ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 63.

³⁷ Hannah Arendt, «Hva er frihet», i *Politikk i dystre tider*, s. 252.

³⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 178.

³⁹ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 182.

interesser, det dreier seg om å debattere felles saker i et felles rom. Betingelsen for handlingens autenticitet er individets tilsynekomst:

Uten den egenskapen ved handlingen at den også opplyser om personens "hvem", blir den til en slags prestasjon på linje med andre gjenstandsavhengige ytelser. Den kan faktisk rett og slett bli et middel for å oppnå en hensikt, slik som produksjonen er et middel til å fremstille en gjenstand. (...) Talen er her rent prat siden den overhodet ikke opplyser om noe, altså strider imot den egentlige meningen med tale.⁴⁰

Det er dette Arendt kaller «fødsel nummer to», en bekreftelse på «fødselens nakne faktum»,⁴¹ og vårt ansvar for den. Politikk er altså ikke en kamp for eller imot den ene eller den andre saken, men rett og slett deltakelse i og til debatten. Og det som gjør debatt til debatt er at flere oppfatninger kommer til uttrykk. Målet er ikke enighet, men diskusjon og paradoks. Det er dette som bekrefter pluraliteten.

Den greske arven

Utgangspunktet for denne etikken henter Arendt i den greske arven. Den sokratiske maksimen «kjenn deg selv» krever at jeg prøver ut mine egne meninger og blir kjent med dem. Det er også dette som skjer når jeg tar ordet blant andre. Denne utvekslingen, som Arendt omtaler med det greske ordet *dialegesthai* («å snakke gjennom saken med andre»)⁴² har ikke som mål å undergrave samtalepartnerens egen mening (*doxa*): Sokrates maieutikk, som foregikk dialektisk, skulle ikke bidra til fiendskap, men til et samfunn av sannhetssøkere.

I en forelesning ved Notre Dame University i 1954, senere publisert i tidsskriftet *Social Research* (1990) under tittelen «Philosophy and politics», forklarer Arendt at *doxa* (mening) er en variant av *dokei moi*, som hun oversetter med «det som viser seg for meg» (eng.: *what appears to me*).⁴³ Verden åpner seg, eller viser seg, på forskjellig vis for hvert menneske. Og det er dette som må frem:

⁴⁰ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 182.

⁴¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 178.

⁴² Hannah Arendt, «Philosophy and Politics», *Social Research*, Vol. 71, No. 3, (FALL 2004), pp. 427-454
Published by: The Johns Hopkins University Press, <https://www.jstor.org/stable/40971709>, s. 433.
Lastet ned den 13 .03. 2020,

⁴³ Hannah Arendt, «Philosophy and Politics», s. 433.

Formodningen var at verden åpner seg på forskjellig måte for hvert menneske, og ifølge vedkommendes situasjon, at verdens «likhet», dens allmenngyldighet (*koinon*, som grekerne ville ha sagt, felles for alle), eller «objektivitet» (som vi ville ha sagt med vår moderne subjektfilosofi) ligger i det faktum at den samme verden åpner seg for alle, og til tross for alle forskjeller, til tross for alles *doxa* (mening), er både du og jeg mennesker.⁴⁴

Vi ser nå helt tydelig hvordan pluraliteten eller mangfoldet, altså vår synliggjorte og bekreftede forskjellighet, utgjør en etisk betingelse både for handling og tale, det er vår likhet og ulikhet som er situasjonens særegenhet. Likheten gjør at vi kan forstå hverandre, og ulikheten tvinger oss til å bruke språket. I kapittelet «Handling» i *Vita activa* defineres mennesket som det eneste vesen i stand til å kommunisere mer enn behov, følelser og redsel, det eneste vesen i stand til å uttrykke sin paradoksale ulikhet.⁴⁵ Et menneske kan leve uten selv å arbeide, det kan leve uten selv å bidra til produksjonen av de tingene det trenger i verden, men det kan ikke leve som menneske uten at livet også inkluderer tale og handling. For bare slik føyer vi oss inn blant andre og får bekreftet, ved vår forskjellighet, *hvem* vi er. Det er ved tale og handling at menneskenes egenart uttrykkes, slik adskiller vi oss fra hverandre og bare slik åpenbares selve det å være menneske.

Handling er en første begynnelse. Tale er det som avslører at alle har sin unike forskjellighet. Sokrates var ikke bare filosof, han var også politiker, sier Arendt: Han hadde ikke som mål å omvende eller overtale til én utvetydig sannhet, slik filosofene gjorde. Han ville hjelpe frem samtalepartnerens egen oppfatning. Den viktigste formen for politisk innsikt innebærer dermed evnen til å se tingene fra den andres ståsted. Å undervise innebærer *dyo logoi*, erkjennelsen av at alle ting kan sies på minst to måter. Arendt skriver:

Sokrates var den største av alle sofister, for han mente at det er, eller burde være like mange *logoi* som det er mennesker, at alle disse *logoi* deltar i verden så lenge menneskene lever sammen ved å bruke språket.⁴⁶

⁴⁴ Hannah Arendt, «Philosophy and Politics», s. 80: «The assumption was that the world opens up differently to every man, according to his position in it; and that the «sameness» of the world, its commonness (*koinon*, as the Greeks would say, common to all) or “objectivity” (as we would say from the subjective viewpoint of modern philosophy) resides in the fact that the same world opens up to everyone and despite all differences between men and their positions in the world – and consequently their *doxa* (opinions) – both you and I are human. » Min oversettelse.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 177.

⁴⁶ Hannah Arendt, «Philosophy and politics », s. 437: « (...) then Sokrates was the greatest Sophist of them all. For he thought that there are, or should be, as many different *logoi* as there are men, and that all these *logoi* together form the human world, insofar as men live together in the manner of speech. » Min oversettelse.

Man lever sammen ved å bruke språket, vel vitende om at både de erkjennelsene og den virkeligheten som beskrives, eller som jeg beskriver, må være ulike så lenge mine ord og uttrykk, selv innenfor vårt felles språk, er forskjellige fra dine, eller så lenge rester av det fremmede språkets metaforer skinner igjennom og legger nye bilder i mitt eget. Forbindelsene til vår felles verden er alltid forskjellige, leser vi i sitatet jeg brukte innledningsvis.

Verden som politisk kategori

Hos Arendt er verden en vesentlig politisk kategori, like viktig som begrepet pluralitet, like vesentlig som forholdet mellom disse to begrepene. Uten det ene, finnes ikke det andre. «Å leve i en virkelig verden og debattere med andre om verden, det er i grunnen én og samme sak,» skriver hun.⁴⁷ Dette igjen må innebære at et angrep på verden også er et angrep på vår virkelighetssans, på evnen til å holde fiksjon fra fakta, til å la oss prege av erfaringer – med andre ord, til å tenke. «Tenke det vi gjør,» som Arendt krever i *Vita activa*.⁴⁸

Verden er vårt felles gode som vi på ingen måte kan vike tilbake for, det er der *homo faber* med sin produksjon og kunnskap møter *animal laborans* med sin tro på livet som det høyeste gode. Men en verden uten mennesker som i sin forskjellighet debatterer, reduseres til en samling bruksgjenstander. Og uten det fellesskapet som verden er og som krever deltakelse, reduseres menneskene til noe flyktig og forbigående. Dette er altså menneskenes vilkår. De som ser og forteller. «... som fører en klar og argumentert diskurs der den ene snakker *til* den andre *om* noe som interesserer dem begge, fordi det ligger mellom dem (inter-est).»⁴⁹

Verden finnes bare der det finnes mennesker, og mennesker finnes bare der det finnes pluralitet.⁵⁰ Pluralitet og handling hviler på det ene faktum at vi alle er like fordi vi er mennesker, men alltid uten å være identiske.

Så langt i forståelsen av Arendts definisjon av politisk handling, kan vi med lettelse konstatere at Bonnie Honig, som jeg nevnte tidligere, har rett i det håpet hun gir fortvilte feminister: Arendts diskurs bygger på andre forståelsesformer enn dem vi er vant til, hun av-essensialiserer begreper som «kvinne», «tilhørighet» og «erfaring», og gir nytt innhold til

⁴⁷ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* s. 92: «Vivre dans un monde réel et discuter de lui avec d'autres, c'est au fond une seule et même chose...» Min oversettelse.

⁴⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 26.

⁴⁹ Hannah Arendt, *De la révolution*, Gallimard, Paris, 2013, s. 129: «... discours prédicatif et argumenté, dans lequel l'un parle à l'autre d'une chose qui présente un intérêt (*interest*) pour l'un et l'autre parce qu'elle est entre eux(*inter-est*).» Min oversettelse.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* s. 154

begreper som «verden» og «handling». Menneskets betingethet (eng.: *condition*) er ikke det samme som menneskets «natur».⁵¹ Det som gjelder hos Arendt er borgerens praksis som borger – kvinne eller mann. Og at verden er det borgerne samles rundt, det stedet der handling foregår. Uten denne presiseringen og bare med referansen til Arendts manglende interesse for kjønnsproblematikk, ville det ikke bare ha vært komplisert å holde på definisjonen av det politiske, slik jeg skrev over, men også meningsløst å søke etter oversettelsens identitet som handling.

Forholdet mellom de tre virksomhetene arbeid, produksjon og handling, som Ricœur kalte en filosofisk antropologi, gjør dem til fleksible enheter til bruk i analysen både av vår betingethet og av våre muligheter. Svaret på hvordan en ikke-totalitær verden kan oppstå og vedvare ligger nettopp i menneskenes typiske evner til å handle og skape nytt – som borgere i en felles flertydig verden. Her ligger også motivet bak denne studiens problematikk som jeg henter fra Barbara Cassin når hun bruker Arendt i kampen mot et ekskluderende universalistisk prinsipp: På samme måte som politikk, ifølge Arendt, er en type forbindelse både til det partikulære og til pluraliteten – altså det motsatte av filosofi, som søker ett endelig svar – er også språknes mangfold i seg selv et mål: Den som beskriver verden med utgangspunkt i ordene og språket, i stedet for i tingene selv, driver ikke fenomenologi eller ontologi, men interesserer seg for språkets performative egenskaper.⁵² Hun gjør ytringen til handling og åpner dermed for spørsmålet om denne handlingen – når den er oversettelse, også er politikk.

⁵¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, s. 30.

⁵² Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 48.

ANDRE DEL –

HVA SIER TEORETIKERNE? FRA DIKOTOMI TIL HERMENEUTIKK

Hvis vi følger Cassin der vi slapp henne i forrige del, ser vi at oversetteren ikke bare skaffer kunnskap om den andre, beriker morsmålet eller avslører undertrykkelse, som i tysk romantikk eller feministisk etikk, oversetterens arbeid preges først og fremst av en performativ egenskap. Derfor kan Cassin også si at oversettelse er for språkene det politikk er for menneskene.⁵³ Ikke bare et middel, men et mål. «Å oversette er å forstå at forskjellige språk produserer forskjellige verdener som de både er årsak til og virkning av,» sier Cassin.⁵⁴ Her er det jeg mener at vi må lete, for å finne om oversetterens tilskudd til Arendts tre virksomheter kan defineres som noe annet enn produksjon – altså en gjenstand til nytte – og bli politikk, en handling som også fører til at den andre, i sin forskjellighet, får ordet. Det er den nye dimensjonen Arendt tillegger begrepene «verden» og «handling» og den diskursen dette medfører: Verden som menneskenes felles foretak, beskyttet av tid til å tenke og rom til å handle, og politikk som løsrevet fra økonomiske eller religiøse mål, som kan bidra med nye elementer i debatten om oversettelse. Med Chantal Mouffe og Ernesto Laclaus diskursteori kunne vi si at 'verden' er *nodalpunktet*, diskursens knutepunkt, det tegnet som alt annet forholder seg til og ordnes etter.⁵⁵

For å undersøke denne muligheten må vi først se på noen av de hovedlinjene som har merket den europeiske drøftelsen av oversettelse som skrivende virksomhet, slik den har artet seg fra antikken via Tyskland, der Luthers bibeloversettelse i 1534 sto for et tydelig skifte, via fransk klassisisme og til tysk romantikk, frem til det 20. århundres mer filosofiske tilnærminger. Forskjellen i fransk og tysk tradisjon er såpass eklatant at de to tilnærmingerne sammen fungerer som tydeliggjørende eksempler på denne tenkningens kompleksitet. Det er denne historien vi må kjenne for å avgjøre oversettelsens bidrag til det Cassin over kaller «produksjon av forskjellige verdener» og som vi har sett at Arendt kaller «verdens vakkende flertydighet».

⁵³ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 149.

⁵⁴ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 49.

⁵⁵ Marianne Jørgensen, Louise J. Phillips, "Laclau and Mouffe's Discourse Theory In: Discourse Analysis as Theory and Method", SAGE Publications Ltd, London, 2011, s. 3. Lastet ned den 04 06 2020.

Ordet eller ånden

Det mest iøynefallende er disse refleksjonenes begreper, ofte dikotomier der motsetningene utfyller hverandre så tydelig at de dermed ser ut til å dekke hele spektre og redusere all videre utdyping til kverulanse. I hvert fall i de tidligste periodene.

Romeren Marcus Tullius Ciceros (død 43 fvt.) kommenterer til sine oversettelser fra gresk gjaldt særlig hans eget arbeid som retoriker og pedagog. Oversettelse for ham var først og fremst en evne til å videreføre den greske tekstens «tankefigurer»⁵⁶ på en oratorisk imponerende og effektiv måte, som kunne tjene som eksempler for studenter. I teksten *De optimo genere oratorum*, om oversettelsene av de athenske talerne og politikerne Demosthenes (død 322 fvt.) og Aiskhines (død 322 fvt.) definerer han oversetterens mål som en ren bekreftelse på håndtering av målspråket, og plasserer seg selv som taler, aldri som fortolker:

Og jeg oversatte ikke som fortolker, men som taler, jeg beholdt ideer og form, eller det man kunne kalle tankefigurer, men etter vår språkbruk. Og derfor anså jeg det ikke for nødvendig å gjengi ord for ord, men søkte heller å ivareta språkets generelle stil og styrke. Jeg tenkte at det ikke var nødvendig å telle ord, slik man teller mynter, men heller å betale for vekten, om jeg kan si det slik.⁵⁷

Ciceros anliggende er at oversettelsen skal lyde godt og overbevisende på latin. For å gjennomføre dette velger han å forholde seg til «språkets styrke» – som er det eneste nyttige for de målene han har satt seg. For romerne kunne en oversettelse enten gjøres «ord for ord», ifølge grammatikernes tradisjon, de som tolket kildeteksten, eller den kunne søke en «generell stil», slik retorikerne gjorde, som prioriterte sin egen beherskelse av målspråket. Her har vi et første eksempel på dikotomi.

I sin oversikt over oversettelsesteori og -historie, *The Translation Studies Reader* (2012) kaller den amerikanske oversettelsesteoretikeren Lawrence Venuti Ciceros modell for en “instrumentell oversettelsesmodell” (eng.: *instrumental model of translation*).⁵⁸ Jeg mener at Venutis definisjon er interessant, ikke bare som definisjon, men også fordi den faller innenfor

⁵⁶ Cicero, *De optimo genere oratorum*, (*The best kind of Orators*) sitert i Lawrence Venuti, *The translation studies reader*, 3. utgave, Routledge, London/New York, 2012, s. 13.

⁵⁷ Cicero, *De optimo genere oratorum*, (*The best kind of Orators*) sitert i Venuti, *The Translation studies*, s. 13: «And I did not translate them as an interpreter, but as an orator, keeping the same ideas and the forms, or as one might say, the “figures” of thought, but in language which conforms to our usage. And in so doing, I did not hold it necessary to render word for word, but I preserved the general style and force of the language. For I did not think I ought to count them out to the reader like coins, but to pay them by weight, as it were.» Min oversettelse.

⁵⁸ Lawrence Venuti, *The translation studies*, s. 13:

det Venuti selv kaller en «klisjé» i oversettelsesteori.⁵⁹ Som enhver annen karakteristikk kommer også uttrykket «instrumentell oversettelsesmodell», slik jeg leser det, til kort når man forsøker å identifisere oversettelsens «vesen». På samme måte som Ciceros egne dikotomier «ord for ord» versus «stil», eller sentenser som ble brukt langt senere, for eksempel «traduttore traditore» og «belles infidèles» som opp gjennom historien har preget oversettelsesteori med sjargong og politisk-seksuelt ladede metaforer, blir også Venutis uttrykk en definisjon som forenkler for å forstå.

Ciceros retorikk, som var det oversettelsen skulle understøtte, krevde ikke begreper til systematisk og argumenterende forklaringer. Arbeidet gikk ut på, og var redusert til, å gjøre oversettelsen effektiv innenfor en disiplin med tydelig avklarte hensikter: lære studentene retorikk.⁶⁰ Venuti kunne ha unngått klisjeen bare dersom han også hadde unngått sitt eget «diskursive fenomen» (eng.: *discursive phenomena*),⁶¹ altså behovet for å bestemme det jeg kalte oversettelsens «vesen». Formuleringen «instrumentell oversettelsesmodell», slik jeg leser det, blir enda en «teoretisk nøtt», for å bruke Venutis eget uttrykk om nettopp de slagordene som ofte karakteriserer dette fagets betraktninger. Ved første øyekast er dette en type formulering som helt åpenbart ikke bidrar til å trekke oversettelse som virksomhet ut av sin første identitet som produksjon for å gjøre den til handling i Arendts betydning.

Klassisk romersk oversettelse kan bare i liten grad forstås med våre moderne modeller. Barbara Cassin skriver at arbeidet ikke nødvendigvis ble omtalt med bare ett begrep, men kunne dekkes av flere. Verb som *vertere*, *convertere*, *exprimere*, *transferre*, *interpretari* sto både for bokstavelig oversettelse og for fri tilretteleggelse, og viser dermed hvor forskjellig problematikken var i Ciceros Roma fra den som skulle gjelde senere. For romerne var oversettelse del av refleksjonen rundt spørsmålet om hvordan det latinske språket skulle forholde seg til den store greske arven.⁶²

⁵⁹ Lawrence Venuti, <https://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/aktuelt/arrangementer/gjesteforelesninger-seminarer/faste-seminarer/klassisk-seminar/lawrence-venuti%3A-traduttore-traditore%3A-the-instrum%281%29.html>

⁶⁰ Cicero, *De optimo genere oratorum*, *The best kind of Orators*: «But since there was a complete misapprehension as to the nature of their style of oratory, I thought it my duty to undertake a task which will be useful to students, though not necessary for myself. » Min oversettelse. https://www.loebclassics-com.ezproxy.uio.no/view/marcus_tullius_cicero-de_optimo_genere_oratorum/1949/pb_LCL386.365.xml

⁶¹ Lawrence Venuti, sammendrag av forelesning ved UiO, nov. 2018:

<https://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/aktuelt/arrangementer/gjesteforelesninger-seminarer/faste-seminarer/klassisk-seminar/lawrence-venuti%3A-traduttore-traditore%3A-the-instrum%281%29.html>

⁶² Barbara Cassin, «Traduction », i *Vocabulaire européen des philosophies, Le dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris, 2004.

Den idehistoriske tilnærmingen til spørsmålet om hva oversettelse er eller gjør, som denne studien ønsker å representere, ved å strekke seg videre enn til de tradisjonelle teoriene, krever at både Ciceros syn på oversettelse (at han prioriterte talerens virtuositet på målspråket på bekostning av tolkning av kildeteksten) og Venutis karakteristikk av dette valget, problematiseres. Den franske oversetteren Antoine Berman (1942-1991) er interessant her, oversettelse er erfaring og refleksjon, sier han, aldri en lære i metode:

Forholdet mellom erfaring og refleksjon er ikke det samme som forholdet mellom praksis og teori. Oversettelse er en erfaring som fattes og (be)gripes (fransk: *s'ouvrir et se (re)saisir*) ved refleksjon. Sagt mer presist: oversettelse er opprinnelig (og som erfaring) refleksjon. Denne refleksjonen er hverken en impresjonistisk beskrivelse av en subjektiv prosess under selve oversettelsen som handling, eller en metodologi.⁶³

Venutis uttrykk “instrumentell oversettelsesmodell” kan komme til å overse den historisk-politiske refleksjonen i Ciceros handling: romernes systematiske latinisering av greske tekster. Hvis vi følger Berman, kan vi si at Venuti bruker teori, en objektiviserende disiplin (han gjør oversettelsen til en metode) der Cicero bruker refleksjon, en filosoferende disiplin (oversettelse som erfaring).

Vestlig tradisjon refererer fra tidlig av til to typer utfordringer som begge opprinnelig ble uttrykt på samme språk, nemlig latin. På den ene siden sto oversettelse av religiøse tekster, særlig de bibelske. På den andre sto oversettelse av verdslige tekster, som dem Cicero uttalte seg om og som jeg siterte i forrige avsnitt.

Dette skillet gjelder også for Hieronymus' (347-419) kommentarer tre hundre år etter Ciceros. I sin *De optimo genere interpretandi* vil han holde på en «meningsfylt» oversettelse på bekostning av en ordrett forståelse – bortsett fra når det gjelder de hellige skrifter:

Ikke bare innrømmer jeg det, men jeg erklærer det helt uten forlegenhet; når jeg oversetter grekerne – bortsett fra de hellige skrifter der ordenes orden også er mysterium – så gjør jeg det aldri ord for ord, men mening for mening.⁶⁴

⁶³ Antoine Berman, *La traduction et la Lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris, 1999, s. 16: «Le rapport de l'expérience et de la réflexion n'est pas celui de la pratique et de la théorie. La traduction est une expérience qui peut s'ouvrir et se (re) saisir dans la réflexion. Plus précisément : elle est originellement (et en tant qu'expérience) réflexion. Cette réflexion n'est ni la description impressionniste des processus subjectifs de l'acte de traduire, ni une méthodologie.» Min oversettelse.

⁶⁴ Hieronymus, *De optimo genere interpretandi*, <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/pammaque4.htm> Lastet ned den 09.03.20.

Slik ble oversetterens ansvar forskjellig i de to tilfellene, i det ene er teksten Guds ord og dermed urørlig, i det andre er det menneskeskapt og åpent for all nødvendig adaptasjon. Tekstens identitet skulle avgjøre teknikkens etikk. Likevel viser dette prinsippet seg mindre åpenbart lenger ut i Hieronymus' fremleggelse, og på et visst punkt faller argumentet, da det blir tydelig at en «habil» oversetter ikke underkaster seg, ikke klamrer seg til ordene, men sørger for tekstens mening, uttrykker skriftens ånd, skjønt uten å begå helligbrøde.⁶⁵

Hieronymus fulgte den romerske tradisjonen: «Non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu.»

Hieronymus' samtidige, teologen og filosofen Augustin av Hippo (354-430) fulgte også den romerske arven, tekstens ånd før selve ordet. Den franske litteraturhistorikeren Roger Zuber kaller ham en «lidende oversetter», så komplisert var det hebraiske språket i salmene som han oversatte at han måtte skrive lange forklarende noter og påberope seg retten til å være uklar.⁶⁶ Augustins innflytelse som kirkelærer gjelder først og fremst den selvbiografiske *Confessiones* (*Bekjennelser*) som beskriver omvendelsen til kristendommen og *De civitate dei* (*Om Guds stat*) som forklarer historien som en kamp mellom godt og ondt. I sin langt mindre kjente studie i pedagogikk, *De Magistro* (*Om læreren*), derimot, undersøker han språkets rolle i forholdet mellom lærer og elev for å spørre hvordan sannheten kommuniseres. Konklusjonen er blant annet at språket er langt fra så enkelt som man ofte tror.⁶⁷ Ord er tilfeldige tegn og verktøy for tanken. Og dersom tegnets natur er tilfeldig, følger det at ingen kan kjenne ordene uten først å ha erfart hva de betyr. Synonymer og flertydighet kontrolleres bare av de språkvanene et folk følger. Og disse vanene gjør at samme ord for samme ting ikke nødvendigvis vekker samme assosiasjoner hos brukerne av de respektive språkene.⁶⁸ I flere tilfeller der det ikke fantes termer på latin som kunne dekke de hebraiske i de tekstene som Augustin selv arbeidet med, skal han ha gått så langt som til å foreslå at de burde kunne lånes fra kilde-språket.⁶⁹ Denne språkforståelsen, som åpner for en viss «vakkende flertydighet», som Arendt kaller det, kan også leses som en mulig problematisering av den tradisjonelle dikotomien: oversettelse som «trofasthet», enten til kilde-språket eller til mål-språket. Dersom ord kan lånes og ofte skaper forskjellige assosiasjoner, så kan man tenke seg at det muligens også kreves en utdypet, mindre

⁶⁵ Michael Oustinoff, *La traduction*, Puf, Paris, 2003, s. 28.

⁶⁶ Roger Zuber, *Pierrot d'Alembert et ses « Belles Infidèles »*. *Traduction et Critique de Balzac à Boileau*. Les Presses du Palais Royal, Paris. 1968. S 115. Sitert i Michel Ballard, *De Ciceron à Benjamin*, Presses Universitaires de Lille, 1992, s. 51

⁶⁷ Pierre Riché, https://www.persee.fr/doc/hedu_0221-6280_1990_num_45_1_1724. Lastet ned den 25.02.20.

⁶⁸ Michel Ballard, *De Ciceron à Benjamin*, s. 52.

⁶⁹ Michel Ballard, *De Ciceron à Benjamin*, s. 53.

dikotomisk, mer fleksibel refleksjon rundt overføringene. I alle tilfeller, Augustins betraktninger fikk liten historisk gjennomslagskraft, det var Hieronymus strenge skille mellom verdslige og hellige skrifter som vant, den klassiske romerske dikotomien besto: «Bortsett fra de hellige skrifter der ordenes orden også er mysterium – så gjør jeg det aldri ord for ord, men mening for mening.»⁷⁰

Det var denne todelte tradisjonen som skulle prege vestlig oversettelseskultur gjennom hele den kristne middelalderen og renessansen: Trofasthet til ordet, altså bokstavelig (*verbum*), eller trofasthet til ånden, altså meningen (*sensum*). Først fra midten av 1700-tallet, godt etter den store begivenheten som Luthers bibeloversettelse representerte, oppsto en alternativ måte å tenke om oversettelse på, som løsnet på dikotomien.

Folkespråket

Luthers bibeloversettelse, som han arbeidet på mellom 1521 og 1534, var ikke først og fremst et oppgjør med den todelte tradisjonen der Guds ord var mysterium og ikke kunne røres ved, det Luther ville, var å frigjøre Den hellige skrift fra det kirkelige fortolkningsmonopolet for å gjøre den tilgjengelig for folket. Det er denne frigjøringsprosessen som er interessant for min problematikk: De tyske oversettelsene som allerede eksisterte var preget av for mange latinismer som ikke tjente reformasjonen. Oversettelsen hadde altså et religions-politisk mål, som igjen plasserte oversetteren i en ny situasjon. Dette målet og denne oversettelsesituasjonen er tydelig formulert i en kort tekst, *Ein Sendbrieff vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* fra 1530 (*Guds ord, menneskers språk. Et brev*, 1983) der Luther forklarer prinsippet bak foretaket og hvorfor han ikke har rådført seg med katolske eksegeter om mening og ordvalg. Teksten er et krast forsvar av den nye bibeloversettelsen og av det han kaller oversetterens evne til å forstå det som «likevel ligger i tekstens mening»,⁷¹ (tysk: *das gleichwohl die Meinung des texts in sich hat*⁷²), som var det «papistenes» hadde vist seg ute av stand til.⁷³ Det som er interessant både oversettelseshistorisk og for spørsmålet om oversettelsens handlingsverdi, er altså ikke bare bruddet med dikotomien, men særlig ideen om et folkespråk i stand til å ta imot disse skriftene:

⁷⁰ Hieronymus, *De optimo genere interpretandi*, <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/pammaque4.htm>

⁷¹ Martin Luther, *Guds ord, menneskers språk, Et brev*, til norsk ved Inge Lønning, Det Norske Bibelselskap, Oslo, 1983, s. 12.

⁷² Martin Luther, «Ein Sendbrieff vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen », i *Ecrits sur la traduction*, til fransk ved Catherine A. Bocquet, Les Belles Lettres, Paris, 2017. s. 88.

⁷³ Martin Luther, *Guds ord, menneskers språk*, s. 11.

For man må ikke spørre bokstavene i det latinske sprog hvordan man skal snakke tysk, slik disse eslene gjør: man må spørre husmoren i hjemmet, barna på gaten, den alminnelige mann på torvet, se på munnen hvordan de snakker og oversette etter det. Da først forstår de det og merker at man taler tysk til dem.⁷⁴

Luthers demokratiseringsprosjekt, som var å gjøre Den hellige skrift tilgjengelig for alle, krevde kunnskap om og nærhet til et tysk hverdagspråk, og her fant han også berettigelse for sine kjente omskrivninger: i Lukas' evangelium 1: 26, der engelen Gabriel hilser Maria på en måte som Luther mente at ingen tysker ville ha gjort, eller i Paulus' brev til romerne 3: 28, der han la til ordet *allein* (alene) («For vi hevder at mennesket blir rettferdig ved tro, uten lovgjerninger»), slik at Paulus hos Luther erklærer at det er troen *alene* som rettferdiggjør, fordi det «likevel ligger i tekstens mening» – selv om hverken den greske eller latinske versjonen presenterer det slik. I tillegg til å demokratisere, gjorde Luther altså Paulus til forsvarer av reformens nye lære der «troen alene» er et av kjernepunktene.

Ein Sendbrieff vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen er mer en kommentar til Luthers eget arbeid og et polemisk svar til motstandere enn en vitenskapelig eller teoretisk behandling av oversettelsesproblematikk generelt. Og det svaret han ga dette prosjektets motstandere var at originaltekstens ånd – selv i Den hellige skrift – kan kreve omskrivninger for å komme til uttrykk i målpråket. Men dette skillet mellom latin og tysk folkespråk var som sagt ikke et oppgjør med den todelte tradisjonen og enda mindre en kritikk av den opprinnelige teksten – det ville ha vært umulig i en kristen sammenheng. Det var reformasjonsprosjektet selv som krevde en fortyskning og gjorde dette til et etisk ansvar for oversetteren.

I *Hermeneutikk som metode* (2019) omtaler Nils Gilje Luthers oppgjør med kirkens tolkninger som begynnelsen på en «hermeneutisk revolusjon».⁷⁵ Men om det var skriften, og skriften alene (*sola Scriptura*), Luther ville tolke, så kan dette også leses som et samsvar med de kravene som generelt preget renessansehumanismen: nye og grundigere undersøkelser av de opprinnelige kildene i alt oversetterarbeid. Det originale, både i forhold til kirkemaktens latinske arv og i forhold til renessansehumanismen, var den retten Luther som oversetter ga seg selv: en interpretasjon av det som «likevel» ligger i tekstens mening.

Mange har påpekt Luthers betydning for utviklingen av det tyske språket. Høytyske dialekter ble utgangspunkt for et standardisert skriftspråk, som etter hvert ble utgangspunkt for

⁷⁴ Martin Luther, *Guds ord, menneskers språk*, s. 13.

⁷⁵ Nils Gilje, *Hermeneutikk som metode, Ein historisk introduksjon*, Samlaget, Oslo, 2019, s. 14.

et litterært. Dermed er det enkelt å vise Luthers rolle ikke bare som religionsreformator, men også som grunnlegger av et språk. Og dersom fortyskningen av bibeltekstene kan leses som en ny tolkning, så står denne tolkningen igjen for et nytt forhold til de opprinnelige tekstene, og dermed for et nytt forhold til oversettelse generelt. Antoine Berman understreker dette:

Det at det tyske litterære språket ble grunnlagt på og utviklet ved en oversettelse, sier noe om hvorfor oversettelsestradisjonen i Tyskland skulle se på oversettelse som en egen skapende virksomhet, som videreføring og utvidelse av språket, som grunnlegger av et *Sprachraum*, et eget språklig rom.⁷⁶

Lest på denne måten blir Luthers bibeloversettelse ikke bare et brudd i tysk språkhistorie, men også i kulturhistorien og litteraturhistorien: kulturen påvirkes og utvikles via oversettelser – altså ved et intenst og aktivt forhold til det fremmede.

Berman fremholder at Luthers kamp mot Kirkens imperialistiske latin er et eksempel på den spesielle språksituasjonen som preget Europa på 1500-tallet. Med utgangspunkt i den russiske litteraturforskeren Mikhail Bakhtins (1895-1975) tekst om middelalderens folkekunst, viser Berman at forholdet mellom de forskjellige europeiske språkene i denne perioden var i sterk endring, at de, via hverandre – altså ved oversettelser – ble mer bevisst både muligheter og begrensninger, enten ordforrådet gjaldt gjenstander eller erkjennelsesbegreper.

Nasjonalspråkene utviklet seg i møtet med hverandre, alle preget av et ønske om å underlegge seg den nye verdenen av ny kunnskap som oversettelsene nå gjorde kjent.⁷⁷ Det var dette Luthers bibeloversettelse bidro til: Ikke oversette kritisk-eksegetisk, men oversette slik det vil tjene en tysk leser. Gjøre teksten til deltaker i et religions-politisk prosjekt, der oversetteren både tillegges et utvidet ansvar og en større frihet: Finne det ordet som «likevel ligger i tekstens mening» som kan gjøre den forståelig på tysk.

Det var også denne versjonen som ble brukt da Bibelen for første gang ble utgitt i sin helhet på dansk i 1550 – selv om det nye testamentet allerede var oversatt i 1524 – og dermed også lest i Norge.⁷⁸ Og dersom målet var religiøs reform, så ble frigjøringen fra Hieronymus og

⁷⁶ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'Étranger, Culture et traduction dans l'Allemagne Romantique*, Gallimard, Paris, 1984 s. 49 : « Que la formation et la fondation de l'allemand littéraire commun aient eu lieu par le biais d'une traduction, voilà qui permet de comprendre pourquoi va exister en Allemagne une tradition de la traduction pour laquelle celle-ci est création, transmission et élargissement de la langue, fondation d'un *Sprachraum*, d'un espace linguistique propre. » Min oversettelse.

⁷⁷ Mikhail Bakhtin, *L'œuvre de François Rabelais*, til fransk ved Andrée Robel, Gallimard, Paris 1970, s. 461, sitert i Berman, *L'Épreuve*, s. 47.

⁷⁸ Anders Aschim, «Bibelmsetjingar i Noreg», Norsk Oversetterleksikon, lastet ned den 10. 04 2020. <https://www.oversetterleksikon.no/bibelmsetjingar-i-noreg/>

latinens fangenskap også, som vi nettopp så, til fornyelse av oversetterens forhold til kildeteksten, som ikke var verdslig, men hellig – altså «intakt» og «urørlig».

Det viktige her, i denne studiens sammenheng, er ikke om vi er enige eller uenige i Luthers oversettelse, men heller at vi legger merke til den nye funksjonen han tillar selve virksomheten: ikke blindt velge mellom ord og ånd, men ta inn over seg at selv Guds ord må kunne sies på «folkespråket». Slik jeg leser det, er det denne nye tolkningsetikken som står for det Gilje (se over) kaller en hermeneutisk revolusjon. Det er også denne etikken som gjør Luthers oversettervirksomhet interessant i jakten på oversettelsens eventuelle handlingsverdi.

Erfaring eller tilegnelse

At oversettelse må inkludere evner til tolkning av det som «likevel» ligger i tekstens mening, som Luthers sa, fikk sitt tydeligste uttrykk i den tyske romantikken i første halvdel av 1800-tallet. Men ideen om at oversettelse er en forklarende og tydeliggjørende virksomhet, der morsmålet utforskes og utprøves i møte med det fremmede, var allerede formulert av J. G. Herder (1744-1803) som med sin litteraturkritikk var blant de ledende i *Sturm und Drang*-bevegelsen, der unge representanter av borgerskapet ville bryte med opplysningstidens fornuftsideal til fordel for en sterkere subjektivitet.⁷⁹ Herders begrep «innføling» (tysk: *Einfühlung*)⁸⁰ krevde en vilje til å overvinne fordommer og skaffe seg kunnskap om flere aspekter ved den fremmede kulturen. Dette møtet kunne være eksistensielt avgjørende og skildres metaforisk, som her, i erotiske vendinger:

Det er ikke for å venne meg av med mitt eget språk at jeg lærer andre, det er ikke for å erstatte min dannelse at jeg reiser blant fremmede folk, det er ikke for å miste mitt fedrelands statsborgerskap at jeg gjør meg til en naturalisert utlending, handlet jeg slik, ville jeg tape mer enn jeg ville ha vunnet. Jeg beveger meg i fremmede hager for å plukke blomster til mitt eget språk, som til min tankes forlovede, jeg betrakter fremmede livsvaner for å ofre mine egne til mitt fedrelands ånd, som moden frukt under en fremmed sol.⁸¹

⁷⁹ Denise Modigliani, kommentar til Herders «Von den Lebensaltern einer Sprache, 1799, til fransk ved D. Modigliani, «Des âmes d'une langue», https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1979_num_9_25_5277, lastet ned den 19. 02 20.

⁸⁰ Nils Gilje, *Hermeneutikk som metode*, s. 98.

⁸¹ J.G. Herder, i Winfried Sdun, *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland von 18. bis 20. Jahrhundert*, Max Huber, München, 1967, s. 49. Sitert i i Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Jeg har altså brukt Bermans franske oversettelse. s. 66: «Ce n'est pas pour désapprendre ma langue que j'en apprends d'autres ; ce n'est pas pour échanger mes habitudes d'éducation que je voyage parmi des peuples étrangers ; ce n'est pas pour perdre la citoyenneté de ma patrie que je deviens un étranger naturalisé ; si j'agis ainsi, j'y perdrais plus que je n'y gagnerais. Mais je me promène dans les jardins étrangers pour y cueillir des fleurs pour ma langue, comme à la

Vi ser her hvordan Herders beskrivelse av diktningens følelsesverden forsvarte det tette båndet mellom språk og tanke. For å nærme seg tanken i en tekst måtte oversettelsen derfor la seg prege av de fremmede uttrykksmåtene. En trofasthet mot kildetekstens bokstavelige mening, som for eksempel Hieronymus hadde ønsket å følge i oversettelse av Guds ord, interesserte nå også, og særlig i Tyskland, andre typer tekster, men uten at trofastheten gjaldt *enten* ordet *eller* ånden.

Denne sansen for utvidelse og trofasthet (tysk: *Erweiterung* og *Treue*)⁸² sto i sterk kontrast til den franske tradisjonen, som var langt mer konservativ, i betydningen langt mindre påvirkelig. August Wilhelm von Schlegel (1767-1845), som ofte omtales som romantikkens grunnlegger, bygget på samme prinsipper som Herder når han beskrev forskjellen mellom den tyske og den franske tradisjonen. Det det står på, er viljen til faktisk å møte den fremmede:

Andre folk har vedtatt en så formell setningsstruktur i poesi at det rett og slett er umulig å oversette poetisk til dette språket, for eksempel det franske. (...) Det er som om de vil at hos dem skal alle fremmede kle og oppføre seg etter deres tradisjoner, hvilket gjør at de strengt tatt aldri blir kjent med fremmede.⁸³

Den franske tradisjonen hadde siden perioden opp mot opplysningstiden vært preget av renessansens dype respekt for antikkens tekster, men den var ikke desto mindre sikker på sin egen kulturelle overlegenhet. Oversettelser ble tilrettelagt de stilistiske kravene som en slik selvfølelse trengte: en form som ikke krenket elegansen, et hensyn som gjorde lesningen behagelig. Omskrivninger og retusjeringer ble en selvfølge. Det var dette Schlegel refererte til i sitatet over.

«Mitt mål er å skape samme effekt som forfatteren hadde i tankene og så tilpasse denne effekten vår tids gode smak,» skrev Nicolas Perrot d'Ablancourt (1606-1664) om sine

fiancée de ma manière de penser : j'observe les mœurs étrangères afin de sacrifier les miennes au génie de ma patrie, comme autant de fruits muris sous un soleil étranger. » Min oversettelse

⁸² Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, s. 61.

⁸³ A.W. Schlegel, *Gesichte des klassischen Literatur*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, s. 17. Sitert i Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, s 62. Jeg har brukt Bermans franske oversettelse: «D'autres nations ont adopté en poésie une phraséologie complètement conventionnelle, si bien qu'il est purement et simplement impossible de traduire poétiquement quelque chose dans leur langue, comme par exemple en français (...) C'est comme s'ils désiraient que chaque étranger, chez eux, doive se conduire et s'habiller d'après leurs mœurs, ce qui entraîne qu'ils connaissent à proprement parler, jamais l'étranger. » Min oversettelse. █

oversettelser av Cornelius Tacitus.⁸⁴ I det franske *grand siècle*, under Ludvig den XIV, som gjorde seg kjent med andre språks litteratur, ble den metaforen oppfunnet som særlig avslører den vedvarende avstanden mellom den franske og den tyske oversettelsestradisjonen.

Uttrykket *Les belles infidèles*, «vakker, men utro», skal ha vært brukt første gang av grammatikeren og dikteren Gilles Ménage (1616-1664), men også av Voltaire, for å forsvare den forskjønnelsen og de avvikene fra originalen som det franske språkets eleganse helt naturlig krevde. Om Perrot d'Ablancourts oversettelse skrev Ménage at den minnet om en kvinne han hadde elsket, *belle mais infidèle*, vakker, men utro. Hundre år etter d'Ablancourt beskrev Pierre Letourneur (1736-1788) sin oversettelse av Edward Youngs dikt *Night Thoughts* i samme vendinger. I motsetning til den tyske tradisjonen krevde den franske at oversettelsen kvittet seg med alle spor av originalen:

... trekke ut av engelske Young en fransk, som kan leses med glede og interesse av franske lesere uten at de behøver å lure på om boken er en kopi eller en original.⁸⁵

Det viktigste var å finne stilistiske korrespondanser som gjorde det enkelt for leseren. Om oversettelsen helst burde skape samme virkning som originalen eller om den burde gi inntrykk av å være originalen, var altså ikke en interessant problematikk.

Mens den tyske tradisjonen interesserte seg for berikelse av språket og tanken, og satte dette direkte i forbindelse med et nødvendig forhold til det ukjente, kan man si at den franske, etter *les belles infidèles*, prioriterte tilegnelse og tilretteleggelse, som per definisjon lukker for egentlige møter, akkurat slik A.W. Schlegel skrev i sitatet over.

Denne tyske interessen for det ukjente var også en vesentlig del av forståelsen av dannelsen, *Bildung*, som fra slutten av 1700-tallet utgjorde kjernen i tysk kultur: evnen til å forme seg som individ og som folk.⁸⁶ «Det å være i stand til å forlate sitt eget, åpne seg for det fremmede og deretter trekke seg tilbake,» sier Friedrich Schlegel.⁸⁷ Med en tilsvarende diskursiv metode blir det enkelt å vise oversettelsens unektelige bidrag: Oversetteren tar utgangspunkt i det

⁸⁴ Lawrence Venuti, *The translator studies reader*, s. 17.

⁸⁵ Pierre Letourneur, sitert i Venuti, *The translator studies reader*, s. 17: «...Intention to distil from the English Young a French one to be read with pleasure and interest by French readers who would not have to ask themselves whether the book they were reading was a copy or an original.» Min oversettelse.

⁸⁶ Michel Ballard, *De Ciceron à Benjamin*, s. 233.

⁸⁷ Friedrich Schlegel *Kritische Schriften*, Carl Hanser Verlag, München, 1971, utdrag oversatt til fransk i *L'absolu littéraire*, av Lacloue-Labarthe, Seuil. Paris, 1978. Sitert i Berman, *L'Épreuve de l'Étranger*, s. 78: «L'essence de l'esprit est de se déterminer lui-même, dans une perpétuelle alternance, de sortir de soi et de rentrer en soi-même.» Min oversettelse.

hjemlige, sitt eget språk, retter oppmerksomheten mot det fremmede, som hun lar seg prege av, før hun igjen søker tilbake til sitt eget språk, det hjemlige. Men dersom målet med oversettelsen er tilpasning, som for romerne, eller tilegnelse, som for franskmennene, reduseres den fremmede til noen som likner en selv, og erfaringen blir aldri virkelig erfaring. Sett på denne måten kan oversettelser defineres som en type skrivende virksomhet som bevisst eller ubevisst deltar i og bidrar til en diskurs, eller «fører en diskurs», slik Espen Schaannings⁸⁸ nydannelse lyder, som dermed understreker diskursens handlingsdimensjon.

Oversettelse som hermeneutikk

Det tydeligste teoretiske utformingen av ideen om oversettelse som nødvendig del av kulturen finner vi i Friedrich Schleiermachers foredrag *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* («Om de forskjellige oversettelsesmetoder») som han holdt 1813. Schleiermacher (1768-1834) var teolog og oversetter av blant annet Platon og Aristoteles, og regnes også av mange som grunnleggeren av moderne hermeneutikk – utforskning av språklige fenomener på alle plan. For Schleiermacher er teksten et subjektivt uttrykk, mer enn et objektivt språkfenomen. Det subjektive uttrykket er typisk for personen som ytrer seg, men også, og i stor grad, for hans eller hennes «situasjon» i språket og kulturen.

Schleiermacher fulgte tradisjonen etter Herder og hans metodologiske relativisme: kulturuttrykk må tolkes innenfor sin spesifikke sosiale og relasjonelle kontekst. Hermeneutikken er altså et tolkningsverktøy som i spenningen mellom opplysningstidens universalistiske verdenssyn og den tyske historismen, skal anvendes i alle språklige sammenhenger, også muntlige. Mennesket er et resultat av historiske prosesser, og ulike kulturer preges av radikale forskjeller, der for eksempel sosiale situasjoner må forstås i sin kontekst.⁸⁹ I de innledende linjene til foredraget var det dette Schleiermacher la vekt på: selv bare det å lytte kan kreve oversettelse, når vi forsøker å følge utviklingen i samtalepartnerens resonnement.⁹⁰

Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens er en systematisk studie der Schleiermacher først utarbeider definisjoner for hva oversettelse er, og så utleder hvilke mulige

⁸⁸ Michel Foucault, *Diskursens orden*, oversatt av Espen Schaanning, Spartacus forlag, Oslo, 1999, s. 7.

⁸⁹ Nils Gilje, *Hermeneutikk som metode*, s. 94 og 97.

⁹⁰ Friedrich Schleiermacher, *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*. Jeg har brukt den franske utgaven som er tospråklig: *Des différentes méthodes de traduire*, til fransk ved Antoine Berman, Editions du Seuil, Paris, 1999, s. 33. Alle sitater er tatt fra denne utgaven.

metoder som faktisk finnes, for deretter å avgrense disse igjen ved å bestemme hva som *ikke* er oversettelse.

Oversettelse (tysk: *übersetzen*) en type forståelse som både krever dømmekraft, og som virker inn på målspråket, i motsetning til tolking (tysk: *dolmetschen*) som foregår mekanisk (tysk: *mechanisches Mittel*).⁹¹ Det som oversettes er aldri bare ord, men tale og tanke. Og det mennesket som tenker fritt, bidrar til å forme språket.

Et hvert menneske som tenker fritt og uavhengig bidrar til å forme språket. For hvordan skulle språket ellers kunne utvikle seg, hvordan kunne det ha utviklet seg fra sin enkle, primitive tilstand til kunstens og vitenskapens fullkomne språk? Det er individets levende styrke som bidrar til nye former i språkets tøyelighet, opprinnelig med det eneste mål å kommunisere en forbigående bevissthet, men disse formene blir liggende i språket, mer eller mindre tydelige, og tatt opp igjen av andre, som formidler deres berikende virkning.⁹²

Når brukeren søker å uttrykke tanker, når diskursen ikke direkte viser til konkrete gjenstander eller hendelser, befinner brukeren seg i et slags dobbeltforhold: Hun både former språket og formes selv, for både fornuften og fantasien hennes er forbundet med språket. For Schleiermacher må enhver fri diskurs dermed forstås på to måter, både som uttrykk for språkets ånd og som uttrykk for brukerens individuelle følsomhet. Og det er nettopp dette forholdet oversetteren må gripe: bare da kan hun begå det Schleiermacher kaller en «autentisk oversettelse».⁹³

Vi ser altså at forståelse og oversettelse så å si er det samme, alle språk og bruken av alle språk preges av brukerens individuelle uttrykk som den andre må oppfatte, altså tenke. Oversettelse er en anstrengelse jeg gjør i mitt behov for å forstå hvilken tanke den andres ord står for, også når vedkommende bruker ord jeg selv kjenner. Schleiermacher kaller dette for en «draging mot oversettelse» (tysk: *Neigung zum Übersetzen*),⁹⁴ behovet for å tilpasse et annet menneskes språk mitt eget. Antoine Berman gir denne dragingen et utvidet etisk

⁹¹ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s. 34.

⁹² Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes* s. 41: «Tout homme pensant librement, de manière indépendante, contribue à former la langue. Car comment serait-elle développée sans ce type d'action, comment serait-elle passée de son état grossier et primitif à l'état d'élaboration le plus accomplie de la science et de l'art ? En ce sens c'est la force vivante de l'individu qui produit de nouvelles formes dans la matière ductile de la langue, initialement avec pour seul propos momentané de communiquer une conscience passagère : mais ces formes demeurent dans la langue, à un degré plus ou moins grand, et recueillies par des tiers, entendent leur effet formateur. » Min oversettelse.

⁹³ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s. 41.

⁹⁴ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s. 56.

innhold ved å kalle den en «drift mot fellesskapet» (fransk: *un élan vers la communauté*),⁹⁵ som om oversetterens begjær blir til en grunnleggende del av kommunikasjonen. Og kanskje kunne vi si, til en individuell handling som, ifølge Arendt, ivaretar dette fellesskapet.

For Schleiermacher er bare den oversettelsen autentisk som greier å ta inn over seg forholdet mellom språkets ånd og individets følsomhet – altså det innholdet som hverken parafraze eller imitasjon kan gjengi. Dermed finnes det bare to typer autentiske oversettelsesmetoder: den som fører leseren til forfatteren, og den som fører forfatteren til leseren. Men også disse to er så grunnleggende forskjellige at bare den ene kan forsvares: I første tilfellet forsøker oversetteren å gjøre sitt eget arbeid til en erstatning for leserens manglende kunnskap om det opprinnelige språket, oversetteren deler sitt inntrykk av teksten og tar leseren med seg til det ukjente stedet der oversetterens egen opplevelse fant sted:

Det bildet, det inntrykket som oversetteren med sin kunnskap om originalspråket har av verket, forsøker hun å kommunisere til leserne ved å føre dem til det stedet der hun selv befinner seg og som for leserne er totalt fremmed.⁹⁶

Den oversetteren som forsøker å føre forfatteren til leseren, derimot, som forsøker å skrive slik hun tror at forfatteren ville ha skrevet dersom hun hadde mestret målspråket, vil ikke bare mislykkes i å føre forfatteren til sitt eget opplevelsessted, for forfatteren forstår jo ikke målspråket, men ikke minst vil hun plassere forfatteren og leseren i samme verden, gjøre dem identiske (tysk: *verwandelt ihn in ihres gleichen*).⁹⁷ Men oversettelsens etiske dimensjoner ligger i evnen til å holde på ulikheten, som en nødvendighet i seg selv: Det dreier seg ikke om å prege verket med noe vagt ukjent, men motsatt, med noe «overlagt fremmed» (tysk: *bestimmten andern*),⁹⁸ sier Schleiermacher. Oversettelse skal legge grunnlag for utveksling og kommunikasjon, som er bærende prinsipper i alt menneskelig fellesskap. Schleiermacher skriver altså ikke bare en metode, slik forelesningens tittel antyder, han interesserer seg for oversettelsens etiske og historiske hensikt, slik tradisjonen etter romantikerne tilsa og som både Berman og Cassin i århundret etter i stor grad bygget videre på i sine forståelser av

⁹⁵ Antoine Berman, forord til Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s. 18.

⁹⁶ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes* s. 49: «La même image, la même impression que lui, avec sa connaissance de la langue d'origine, a obtenue de l'œuvre, il essaie de la communiquer à ses lecteurs, en les faisant se mouvoir par conséquent vers le lieu qu'il occupe et qui leur est à proprement parler étranger. » Min oversettelse.

⁹⁷ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s. 50.

⁹⁸ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s.66.

oversettelse som henholdsvis «erfaring og refleksjon» og et «anti-universalistisk» bidrag i den kampen der språkernes mangfold i seg selv er et mål.

Produksjon eller politikk

I forordet til sin egen franske oversettelse (1985/1999) av Schleiermachers tekst skriver Antoine Berman at de kravene man må sette til oversetteren er de samme som dem man setter til kunstneren: evne til å arbeide innenfor et regelverk, men som ikke finnes, og som kunstneren selv må etablere. I tillegg til kunnskap om språket må oversetteren ha kløkt og håndlag – et språklig håndlag.⁹⁹ Oversettelse er forståelse og kunst, og språk er langt fra tankens objektive uttrykk. Dette så vi både hos Luther og de tyske romantikerne, og for øvrig også i den franske tradisjonen, der kildeteksten på ingen måte skulle virke inn på eller berøre nettopp måltekstens, morsmålets egenart. Språk er ingen nøytral formidling, men heller den vesentligste bestanddelen i forholdet, både til oss selv og andre: Der de franske *belles infidèles* ville beskytte sin gode smak mot ytre påvirkning, krever Schleiermacher at oversetteren innrømmer enkeltindividet retten til en diskurs – som han interessant nok også kaller den «talendes handling» (tysk: *Handlung des Redenden*).¹⁰⁰

Denne raske gjennomgangen av den franske og den tyske oversettelsestradisjonen viser likevel forskjellene tydelig nok: følger vi den franske, blir oversettelse et middel til bekreftelse av målpratens typiske karakteristika og oversetterens egen virtuositet, slik også romeren Cicero ønsket. Følger vi den tyske, derimot, ser vi at oversettelsen forholder seg til meningen i kildeteksten som noe tolkbart, noe potensielt flertydig, der selve hensikten nettopp er å utsette målpratens utfordringer. Det er oversettelsen selv, som gjenstand for tenkning og som resultat av en handling (tolkningen) som blir tillagt verdi. Oversettelse er, som vi så, en type forståelse, som oversetteren må stå inne for. Det er dette siste elementet som endrer alt, slik jeg leser det: Den tyske tradisjonen ser ut til å kreve noe mer enn den franske. Kan dette brukes til å bekrefte oversettelsens evne til å overskride sin første identitet som produksjon og bli handling, slik Arendt forstår det?

Antoine Bermans egne begreper «etnosentrisk oversettelse» versus «etisk oversettelse» som han blant annet utvikler i *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain* (1995)¹⁰¹ bygger

⁹⁹ Antoine Berman, forord til Schleiermacher *Des différentes méthodes*, s. 18.

¹⁰⁰ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes*, s. 42.

¹⁰¹ Antoine Berman, *La traduction et la lettre*, s. 29.

nettopp på Scheleiermachers forsvar av det fremmede i kildeteksten, som ikke skal fjernes eller tilrettelegges, men skal understøtte oversettelsens «etiske hensikt» (fransk: *visé éthique*)¹⁰² som er å interessere seg for den andre:

Oversettelsens mål – åpne for et visst forhold til den andre gjennom skriftlig tekst, la sitt eget næres av det ukjente – står i skarp kontrast til den etnosentriske strukturen som preger all kultur, eller den narsissismen som gjør at alle samfunn ønsker å være et rent og ublandet Hele. Oversettelse bærer noe i seg av raseblandingens brutalitet.¹⁰³

Bermans definisjon av oversettelse som en form for angrep på den strukturen som ønsker å forbli et rent og ublandet «Hele» står som et motstykke til Lawrence Venutis, som jeg nevnte tidligere i forbindelse med Cicero. For Venuti er selv den tyske tradisjonen, med sin utpregede sans for berikelse gjennom det fremmede, egentlig båret av enkle nasjonalistiske interesser i en kamp mot fransk kulturell dominans, interesser som dermed avslører oversettelses-virkomhetens «imperialistiske impulser» (Venuti).¹⁰⁴ Denne uenigheten om oversettelsens verdi, mellom «raseblanding» på den ene siden og «imperialisme» på den andre, mellom oversettelse som det Berman kaller et bidrag til åpning, dialog, desentrering og forbindelser,¹⁰⁵ og det Venuti reduserer til sosiale funksjoner i nasjonalismens tjeneste der fremmed litteratur først og fremst skulle annekteres,¹⁰⁶ denne uenigheten fører rett tilbake til mitt opprinnelige spørsmål om oversettelsens identitet: ikke bare produksjon, men handling.

Følger vi Berman, ser vi oversettelsens mulige handlingsverdi utvilsomt nærme seg; følger vi Venuti, må vi innrømme at den ganske raskt forsvinner. Følger vi Berman, ser vi den tyske tradisjonens bidrag til refleksjoner rundt oversettelsens nødvendighet som noe mer enn nasjonalistisk forsterkning; Luthers religions-politiske bibeloversettelse måtte følge folkespråket i kampen mot Kirkens og latinens overherredømme, og sansen for det som «likevel» ligger i tekstens mening, som Luthers sa, det som oversetteren må lete etter for å gi målteksten mening, men uten å fjerne seg for langt fra den bokstavelige betydningen, som var

¹⁰² Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, s. 16.

¹⁰³ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, s. 16 : « La visée même de la traduction – ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, féconder le Propre par la médiation de l'Étranger – heurte de front la structure ethnocentrique de toute culture, ou cette espèce de narcissisme qui fait que toute société voudrait être un Tout pur et non mélangé. Dans la traduction il y a quelque chose de la violence du métissage. » Min oversettelse.

¹⁰⁴ Lawrence Venuti, *The translation studies*, s. 20.

¹⁰⁵ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, s. 16.

¹⁰⁶ Lawrence Venuti, *The translation studies*, s. 20.

Guds ord – dette religions-politiske prosjektet førte, som vi har sett, til den konklusjon at all kultur krever oversettelser, som igjen er et aktivt forhold til det fremmede.

TREDJE DEL –

HVA SIER FEMINISMEN? STANDPUNKTTEORI

«Oversettelse er for språkene det politikk er for menneskene», sier Cassin ¹⁰⁷ og understreker slektskapet til Arendt, som kaller politikk det å handle blant andre, som er ulike en selv. Her ser vi også Cassins forhold til den tyske oversettelsestradisjonen: Å oversette er å forholde seg til det fremmede.

I oversetternes betraktninger fra antikken og opp gjennom europeisk modernitet har spenningen mellom kildespråkets fremmedhet og målspråkets eventuelle behov for tilretteleggelse i møtet med denne fremmedheten, vært behandlet som et hovedtema. Berman og Cassin, som opererer i vår samtid, forsvarer arven etter de tyske romantikerne og særlig Schleiermachers idé om språket som diskurs, samt oversettelsens berikende effekt på målspråket. Cassin går videre og bygger på Arendts pluralitetsbegrep – at verden er verden bare når den består av mangfold – for å beskytte språkene mot en truende globalisering.¹⁰⁸

Men Arendts pluralitetsbegrep, som er direkte forbundet med verden, hviler på definisjonen av politikk, det at øverst blant de tre virksomhetene står politisk handling, som den mest menneskelige, den som bare har seg selv, altså handlingen – som igjen er individets tilsynekomst – som mål. Politisk handling er det menneskene driver når de ved egne ytringer bidrar til verdens vaklende flertydighet. Dette betyr, som vi har sett tidligere, at politisk handling hos Arendt ikke er en type handling med spesielle mål eller konsekvenser: Politikk er det som utspiller seg i det området som utgjør menneskenes eksistensielle livsvilkår, som igjen er *tid* der de kan tenke og *rom* der de kan handle.¹⁰⁹ All virkelig handling er politikk. All politikk er «relasjon».¹¹⁰

Dersom skjønnlitterær oversettelse per definisjon er en betraktning rundt det fremmede som kildespråket i seg selv både er og uttrykker, og dersom resultatet av denne betraktningen kan leses som «instrumentell» for å bruke Venutis begrep¹¹¹ eller som «refleksjon», for å bruke Bermans,¹¹²

¹⁰⁷ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 149.

¹⁰⁸ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s.17.

¹⁰⁹ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, s. 25

¹¹⁰ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, s. 41-42.

¹¹¹ Lawrence Venuti, *The translation studies reader*, s. 13.

¹¹² Antoine Berman, *La traduction et la lettre*, s. 16.

så er det først feministiske oversettelsesteorier som pålegger og tillegger oversetteren en oppgave som defineres som definitivt politisk: avsløre undertrykkende maktforhold.

I det følgende skal jeg redegjøre for denne teoretiske retningen, der oversetterens forpliktelse, altså det rent konkrete i det å skulle avsløre undertrykkende maktforhold, innebærer flere eller andre typer problemstillinger enn for eksempel lingvistiske utfordringer (målspråkets behov for tilretteleggelse) og 'diskurs' som et historisk-kulturelt uttrykk som må tolkes i kontekst for å møte nettopp disse lingvistiske utfordringene, slik den tyske romantiske tradisjonen la opp til med sin hermeneutikk. I feminismen står altså begrepet 'politikk' for noe helt annet enn hos Arendt. Kan dette siste likevel brukes for å si noe om oversettelse som handling? Hvordan gjennomfører feministisk teori sin idé om oversettelse som politikk (avsløring av maktforhold og undertrykkelse)? For å belyse dette skal jeg også bruke den britiske oversetteren Emily Wilsons paratekster til hennes oversettelse av Homers *Odyseen* (2017).

Oversetterens oppgave

Feministisk standpunktteori fremhever de undertryktes epistemologiske status som kunnskapsfremmende fordi de undertrykte nødvendigvis ser noe de herskende ikke kan se.¹¹³ Dette krever en dekonstruksjon av tradisjonelle vestlige, mannsdominerende perspektiver for å vise at andre typer situerthet, altså det stedet vi møter verden fra, er mulige og nødvendige. Målspråkets «behov for tilretteleggelse» som jeg nevnte i innledningen til denne delen, må altså diskuteres med dette prinsippet som utgangspunkt: et feministisk oversettelsesprosjekt har først og fremst som mål å undersøke og tolke, for å bryte med stereotyper, slik for eksempel postkolonialistisk kritikk også gjør.

Tolkningen, undersøkelsen og bruddet med stereotyper bidrar altså med avgjørelser som er definert som tilhørende en etikk med politiske ambisjoner: avsløre for å oppheve.

I boken *Gender in Translation* (1996) fremholder den kanadiske litteraturviteren og oversettelsesteoretikeren Sherry Simon at et oversettelsesprosjekt og den opprinnelige teksten må passe sammen: «Feministisk oversettelse innebærer en utvidelse og en utvikling av den

¹¹³ Hilde Bondevik, Linda Rustad, «Feministisk vitenskapskritikk og feministisk vitenskapsteori», i Jørgen Lorentzen og Wencke Mühleisen (red), *Kjønnforskning*, Universitetsforlaget, Oslo, 2019, s. 87-88.

opprinnelige tekstens intensjon, ikke en deforming.»¹¹⁴ For Simon får altså selve prosjektet en slags subjektstatus, som tar ansvar.

I denne tradisjonen dreier det seg om å vise at termer som «kultur», «identitet» og «kjønn» ikke har en selvfølgelig betydning, men må være gjenstand for systematisk undersøkelse. Dermed er oversettelse aldri en bro mellom gitte kulturelle realiteter, men en skapende virksomhet som gjør det ferdige arbeidet til et verk av betydning.¹¹⁵ Den som tenker slik kan ikke nøye seg med begreper fra tradisjonell oversettelsesteori, som for eksempel det Nils Gilje i sin introduksjonsbok om hermeneutikk, i kapittelet om Schleiermacher, kaller «bevisst 'eksotisering'» og «underliggjøring»,¹¹⁶ før hun har definert «eksotisering» eller «underliggjøring» av hva? I feministisk tradisjon preges oversettelsesprosjektet av en intensjon som igjen plasseres innenfor en sosial, politisk eller intellektuell ramme. Prosjektet representerer verdier som bare kan oppfattes i forhold til noe annet, nemlig til de ideene oversetteren vil forsvare, sier Simon.¹¹⁷ Oversettelse er aldri en isolert, intensjonsløs handling, men alltid en deltakelse i en verden av roller. Oversetterens arbeid kommer til uttrykk nettopp ved at hun forholder seg til dette. Simon omtaler oversettelse som en utpreget relasjonell handling, som skaper sammenheng: «Som praksis og diskurs tydeliggjør oversettelse, mer enn noen annen skrivende virksomhet, formuleringens situerthet.»¹¹⁸

Dette betyr at oversetteren tar stilling, hun må for eksempel se etter flere forskjellige typer maktrelasjoner og forholde seg til avstanden i tid. Og de funnene hun gjør må nødvendigvis prege de språklige formuleringene – altså oversettelsens diskurs. Feministisk teori understreker at oversettelse krever agentskap, en intervensjon som igjen gjør selve oversettelsesprosjektet til det som tydeligst avslører situerthet.

Den translatologiske vendingen som jeg nevnte innledningsvis har ikke bare vist at oversettelse både bruker og bidrar til kulturelle representasjoner, altså det jeg kalte å «føre en diskurs», etter Schaannings forskning av Foucaults begrep, den har ikke minst innrømmet oversetteren selv en tydeligere rolle både i litteraturen og i samfunnet generelt: Oversatte verk

¹¹⁴ Sherry Simon, *Gender in translation, Cultural identity and the politics of transmission*, Routledge, New York, 1996, s. 16: «Feminist translation implies extending and developing the intention of the original text, not deforming it.» Min oversettelse.

¹¹⁵ Sherry Simon, *Gender*, s.152.

¹¹⁶ Nils Gilje, *Hermeneutikk som metode*, s. 108.

¹¹⁷ Sherry Simon, *Gender*, s. 83.

¹¹⁸ Sherry Simon, *Gender*, s. 83: «More than any other writing activity, the discourse and practice of translation foreground the positionality of enunciation. » Min oversettelse.

påvirker andre verk og stimulerer litterær virksomhet. Simon viser til studier som bekrefter oversetterens bidrag til forståelse av fremmedhet – også i en videreføring av kolonialistiske tankesett.¹¹⁹ Problemet er, sier Simon, at termen «kultur» brukes som om den viser til noe entydig og uproblematisk, og det også innenfor oversettelsesstudier, som er et kritisk fagområde. Men det feltet finnes ikke, der «kultur» står for noe entydig og uproblematisk, som riktignok må tolkes, slik Herder og Schleiermacher i århundret før fremholdt. Kulturbegrepet har, som alle andre, vært gjennom det Reinhart Koselleck kaller «kausale faktorer og indikatorer på historiske endringer».¹²⁰ Å tillegge noe en «kulturell mening» eller en «kulturell forklaring» er derfor en uklar handling.¹²¹ Feministisk oversettelsesteori understreker at det aldri er nok å lete etter eller etablere «tilsvarende» eller «like» felt for «tilsvarende» eller «like» realiteter i målpråket:

Denne meningen er ikke å finne i kulturen selv, men i den forhandlingsprosessen som meningens regelmessige reaktivering representerer. Få av oversetterens vanskeligheter løses ved hjelp av ordbøker, men heller i forståelsen av hvordan språk er forbundet med lokale realiteter, med litterære former og med endringer i identiteter. Oversettere må stadig ta avgjørelser om kulturelle meninger i språket og på hvilken måte de forskjellige verdener der disse meningene opptrer, er «like». Dette er ikke tekniske problemer, det er ikke spørsmål for spesialister i uvanlige eller merkelige ord. Det krever flere typer intelligenser. Overføring av mening er faktisk en prosess som har mindre å gjøre med det å finne et ords *kulturelle* mening, enn med det å rekonstruere termens *verdi*.¹²²

Først når oversetteren investerer seg (eng.: *engage*) i teksten og gjør arbeidet til et politisk prosjekt, vil implisitte kulturelle meninger (eng.: *implicit cultural meaning*) tydeliggjøres, også og særlig de som viser at kultur ikke bare reflekterer, men konstruerer subjekter og

¹¹⁹ Sherry Simon, *Gender*, s. 137.

¹²⁰ Reinhart Koselleck, *Introduction and Prefaces to the Geschichtliche Grundbegriffe*, Contributions to the History of Concepts, bind 6, no 1, 2011.6 . s. 8. Berghahn Journals: <https://www-jstor-org.ezproxy.uio.no/stable/pdf/23730905.pdf?refreqid=excelsior%3Af34ccf34236c98935f6feb5a58af8794>, lastet ned den 04.05. 20.

¹²¹ Sherry Simon, *Gender*, s. 137.

¹²² Sherry Simon, *Gender*, s. 138: «This meaning is not located within the culture itself but in the process of negotiation which is part of its continual reactivation. The solutions to many of the translator's dilemmas are not to be found in dictionaries, but rather in an understanding of the way language is tied to local realities, to literary forms and to changing identities. Translators must constantly make decisions about the cultural meanings which language carries, and evaluate the degree to which the two different worlds they inhabit are "the same". These are not technical difficulties; they are nor the domain of specialists in obscure or quaint vocabularies. They demand the exercise of a wide range of intelligence. In fact, the process of meaning transfer often has less to do with finding the cultural inscription of a term than in reconstructing its value.» Min oversettelse.

maktrelasjoner og som oversetteren må forholde seg til – nettopp som kulturelle konstruksjoner.¹²³

I artikkelen «The Politics of translation» (1993) fastslår den indiske litteraturviteren og feministen Gayatri Chakravorty Spivak at språk er en hovednøkkel til forståelsen av handlingers kjønnetthet.¹²⁴ Den feministiske oversetterens oppgave, sier hun, er å se på språk som representant for hva kjønnet agentskap gjør. Oversetteren må prioritere språkets «retoriske natur» før det rent logiske systemet, sier Spivak. Bare der det ujevne forholdet mellom retorikk, altså det «figurskapende» (eng.: *figuration*) og logikk, altså mellom kunnskapens betingelse og virkning, rekonstrueres i det andre språket, kan oversetterhandlingen kalles etisk.¹²⁵

Det er altså ikke lenger nok å stille seg det eldgamle spørsmålet: «Hvordan bør vi oversette?», men særlig det helt nye: «Hva gjør oversettelse? På hvilken måte påvirker oversettelse verden, altså oss?» I dette ligger det at oversettelse av litterære tekster er kilde til kunnskap, som jeg skrev lenger opp, en prosess som ikke kan heves over, men som alltid arbeider gjennom ideologi. For Spivak handler det derfor ikke om å finne den logikken som ligger i riktig valgte synonymmer, riktig valgt syntaks eller i gjendiktning av lokale farger, men hele tiden om språkets «retorisitet».¹²⁶ Dette krever den «mest intime» form for lesning, en slags overgivelse som det er oversetterens oppgave å opprettholde. Den oversetteren som ikke holder sansen for språkets «retorisitet» i live, vil nødvendigvis åpne for en type nykolonialistisk og/eller kvinneundertrykkende konstruksjon:

Det ujevne forholdet mellom retorikk og logikk, kunnskapens betingelser og virkning, er et forhold som skaper en verden for den som handler, slik at hun kan handle etisk, politisk, hverdagslig, slik at hun kan fortsette å leve på en menneskelig måte i verden. Med mindre man i det minste greier å etablere en modell av dette i det andre språket, finnes ingen egentlig oversettelse.¹²⁷

¹²³ Sherry Simon, *Gender*, s. 141.

¹²⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, «The politics of translation», i *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York, 1993, s. 179.

¹²⁵ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 181.

¹²⁶ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 182.

¹²⁷ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 181: «The jagged relationship between rhetoric and logic, condition and effect of knowing, is a relationship by which a world is made for the agent, so that the agent can act in an ethical way, a political way, a day-to-day way; so that the agent can be alive, in a human way, in the world. Unless one can at least construct a model of this for the other language, there is no real translation. » Min oversettelse.

Oversettelse er altså et politisk-ideologisk tema, også i en feministisk og postkolonialistisk situasjon der vestlig feminisme ofte selv har holdt en hegemonisk diskurs, med liten sans for annet enn eget språk – som inntil nylig først og fremst har vært engelsk. Dette har også ført til at litteratur fra den tredje verden paradoksalt nok har fått en overflatisk oversettelse, slik at en tekst av en palestinsk kvinne preges av samme «følelse» som en tekst av en mann i Taiwan.¹²⁸ Spivak kaller dette den sterkeste rett på bekostning av det demokratiske idealet, altså nykolonialistiske konstruksjoner.

Feminisme og postkolonialisme har sitt opphav i en felles intellektuell kontekst, en mistillit både til hierarki og til tradisjonell standard for meningsproduksjon. Det er denne gjennomgripende mistilliten som skiller disse teoriene fra dem vi har sett tidligere: Verken den romerske idealiseringen av egen talekunst, Luthers sans for folkespråket, de franske *belles infidèles* eller det tyske dannelsesidealet hadde som mål å undersøke hierarkier eller maktforhold. Og Schleiermachers «metoder» søker en «riktig» måte å oversette på, som i sitt forhold til kildeteksten aldri stiller spørsmål om kjønn. Feministiske og postkolonialistiske teorier, derimot, er verktøy til kritisk forståelse av hvordan forskjeller blir uttrykt i språk – akkurat slik oversettelsesvirksomheten selv hele tiden gjør. Hvordan defineres og kanoniseres «underordnethet»? Hvem har lov til å si hva og på hvilken måte? Hvor langt inn i originalteksten kan oversetteren, som leser, våge seg for å avsløre språkets ideologi, og hvor langt utenfor allfarvei fører lesningen henne når hun endelig mener at hun har nådd frem i målteksten? Med andre ord, hvem sitter med myndighet til å avgjøre om oversetteren har funnet den helt riktige ekvivalensen?

For at oversettelse skal kunne delta i et større prosjekt, som er dekonstruksjon av maktforhold, for eksempel i kjønnsrollemønstre og/eller i (post) kolonialistisk undertrykkelse, altså som en bevisst handling i verden, definerer Spivaks og Simons feminisme oversetterens oppgave som evnen til å sette seg inn i språkernes tre nivåer: retorikk, logikk og stillhet. Stillhet er avgjørende for at oversetteren skal kunne etablere det tomrommet mellom språkene der meningen kan legge seg, skriver Spivak.¹²⁹ Slik jeg forstår henne, er det dette som er oversettelsens politikk (eng.: *politics of translation*) og dette som gjør oversettelsen til et eget verk.

¹²⁸ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 182.

¹²⁹ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 181 og 182.

Øversetterens situerthet

La oss nå se på et konkret eksempel på feministisk lesning av et klassisk verk og øversetterens forståelse av spenningen mellom det Spivak kaller «kunnskapens betingelse og virkning», altså mellom språkets retorisitet og dets logikk – denne spenningen som øversetteren må forholde seg til for at øversetterhandlingen skal bli etisk. Hvordan situerer øversetteren seg i lesningen av Homer?

I alle sine paratekster til øversettelsen av Homers *Odysseen* skildrer den britiske øversetteren Emily Wilson sin lesning av verket som feministisk: For Wilson er det ikke mulig å se Penelope uten først å se henne som kvinne i et mannsdominert samfunn, der hun ufri og ulykkelig har brukt livet på å vente. Penelope er et ødelagt menneske som har følt tiden gå og seg selv endres.¹³⁰ Den utbredte lesningen av henne som sterk og handlekraftig og ekteskapet med Odyssevs som et forhold mellom likestilte, bidrar til en usann skildring som utelukkende har til følge å tilfredsstille leserens ønske om å gjøre Penelopes passivitet til en heltedåd, på linje med Odyssevs' – han som blir helt ved sine handlinger. Denne kvinneforakten som øverser det egentlige ved Penelopes situasjon er typisk for vår tid, sier Wilson: Vi vil ha henne til å passe vårt eget frihetsideal.¹³¹ Men slike valg øverser det spesifikke ved denne kvinneskikkelsen, som er hennes totale avhengighet. Og jeg legger til at denne styrkingen av en innarbeidet (anakronistisk, men også mannsjøvinistisk) moral bidrar til videreføringen av en av vår kulturs mest åpenbare sannheter: En kvinnes verdi ligger i hennes evne til offer!

I et radio-intervju den 18. desember 2018 uttrykker Wilson sin undring over denne manglende refleksjonen, som avslører at øversetteren ikke problematiserer sin egen situerthet, men bruker moderne referanser på den antikke teksten.¹³² Øversetterens oppgave er å skildre Penelope som «den hun er,» sier Wilson: et knust menneske. Bare da kan vi møte tekstens egentlige innhold: «Dette eposet er en påminnelse om at fortellinger kan skape sterke intellektuelle, imaginære og følelsesmessige bånd til mennesker hvis livserfaring ser ut til å være helt forskjellig fra vår.»¹³³

¹³⁰ Emily Wilson, «Translating the Odyssey, how and why,» University of Scranton, <https://www.youtube.com/watch?v=MyLs9VoY9tc>

¹³¹ Emily Wilson, «A Translator's reckoning with the Women of the Odyssey, »New Yorker, 07.12.17. <https://www.newyorker.com/books/page-turner/a-translator-s-reckoning-with-the-women-of-the-odysse>

¹³² <http://www.womensmediacenter.com/wmclive/wmc-live-237-emily-wilson-original-airdate-2-18-2018>.

¹³³ <http://www.womensmediacenter.com/wmclive/wmc-live-237-emily-wilson-original-airdate-2-18-2018>: «This poem is a reminder of how through stories we can experience deeper imaginative, intellectual and emotional connections with people whose life experiences might seem entirely diverse from ours.» Min øversettelse.

For at slike bånd skal skapes, må oversetterens oppgave inkludere en grundig selvransakelse. Helt konkret gjelder det å erkjenne at ens eget standpunkt ikke er a-historisk, men situert og preget. Både kjønnsrelaterte og klasserelaterte referanser utgjør paradigmer for tanken som oversetteren må forholde seg til og problematisere.¹³⁴

Penelopes liv er kjennetegnet av en så gjennomført avhengighet at det er umulig å betrakte henne som likestilt med Odyssevs. Overser man dette, så overser man samtidig avgjørende sider ved denne kvinnens liv – og dermed ved de fleste kvinners liv i den verdenen, på den tiden, nemlig ufrihet og underkastelse:

Kvinnene blir ikke lyttet til, og handlingene deres oppfattes som mulige trusler, dette er sentrale motiver i eposet. (...) På Itaka er Odyssevs eneste eier av huset, våpnene, slavene, gården, frukthagen, og det er han som sitter i mannsrådet. Penelope eier ikke engang sin del av ektesengen, som ektemannen omtaler som «min seng». Hun er, som sin mann, svært intelligent, men tilnavnet hennes *periphorn*, «varsom», antyder forsiktighet, og hennes skarpe tanke er ikke frigjørende, den holder henne blokkert.¹³⁵

Slik jeg leser Wilson i dette sitatet, møter hun Spivak og Simons krav: Oversetterens ansvar rekker langt utover en rent lingvistisk kompetanse. Evnen til å sette Homers tekst i kontekst, til å lete etter tekstens retorisitet, slik at språket blir nøkkel til handlingenes og begivenhetenes kjønnetet (Penelopes ufrihet) er avgjørende dersom man ønsker å ta vare på verket.

Journalisten i radio-intervjuet, som selv er poet og oversetter, sier at Wilson ikke bare tar avstand fra et tradisjonelt paternalistisk syn på Homers tekst ved å lese den feministisk, det viktigste er at hun fjerner skylappene for å se verden slik den er (eng.: *taking off the blinders, see the world as it is*) og at hun gjør dette med viten og vilje.¹³⁶ Hun gjør oversettelsen til det Sherry Simon lenger opp kalte en skrivende virksomhet som mer enn noen annen, både i praksis og som diskurs, tydeliggjør situerthet.

¹³⁴ Emily Wilson, <https://www.nybooks.com/articles/2018/01/18/hesiod-doggish-translation/>

¹³⁵ Emily Wilson, <https://www.newyorker.com/books/page-turner/a-translator-reckoning-with-the-women-of-the-odyssey>: «The silencing of female voices, and the dangers of female agency, are central problems in the poem. Penelope's strictly constrained position is presented in some ways as necessary, since elite wives who act more freely may do scary things—like the half-divine Helen, who abandons her husband for another man, or her sister Clytemnestra, who helps her lover murder her husband. In Ithaca, Odysseus owns the house, the weapons, the wealth, the slaves, the farm, the orchard, and the seat in the council of men; Penelope does not even fully share the marriage bed, which her husband calls “my bed.” Penelope is, like her husband, highly intelligent; but her intelligence, evoked by her standard epithet, *periphron*, “circumspect,” suggests caution and risk aversion. Her keen mind is not liberating; it keeps her stuck.» Min oversettelse. Lastet ned den 01.09.19.

¹³⁶ <http://www.womensmediacenter.com/wmclive/wmc-live-237-emily-wilson-original-airdate-2-18-2018>

I forordet til oversettelsen tar Emily Wilson, som er litteraturviter og oversetter, professor i klassiske språk ved universitetet i Pennsylvania, altså til orde for en oversettelse som tolker og tar ansvar. Hun vil lokke frem valører og arbeide for å åpenbare svakheter i tekstens diktning, ikke for å bestride eller benekte originalteksten, men for å undersøke.¹³⁷ Hun tar stilling og gjør arbeidet til det Simon kalte «agentskap», det som gjør oversettelsesprosjektet – arbeidet med akkurat denne teksten – til det tydeligste uttrykket for sin egen feministiske situerthet: Wilson vil at leseren skal legge merke til tekstens minst viktige personer som mennesker med følelse for sitt eget liv. Hun ønsker å skape empati der scenene er brutale.¹³⁸ Hun legger vekt på at om oversetteren strever med originalens mulige meninger, så må hun i like stor grad forholde seg til de betydningene hennes egen tekst kan få, den virkningen den kan ha på leseren. Det er dette Spivak kaller å lete etter språkets retoriske «natur». Når andre engelske oversettere har brukt ord som *pitiful* og *pitious* om slavejentene som blir hengt, mener Wilson at de først og fremst søker å skape et grøss hos leseren som særlig tingliggjør disse kvinnene (eng.: *objectifying thrill*) og foreslår selv en løsning som i stedet for å markere leserens følelser, gir plass til ofrenes smerte, som er «ren pine» (eng: *agony*).¹³⁹ Hun lar språkets retorisitet bryte med det Spivak kaller språkets «logiske systemitet» (eng.: *logical systematicity*)¹⁴⁰ som ellers inviterer til en enkel bevegelse fra ord til ord ifølge allerede etablerte forbindelser. For å unngå assosiasjoner til moderne kolonialisme, kaller Wilson ikke kykloperne *savages*. For å styre unna referanser til moderne kvinnekriminalisering, omtaler hun ikke de hengte slavene som *sluts* eller *whores*, slik flere andre oversettere har gjort. Hun leser originalteksten nøye og får tak i retorikken på bekostning av logikken, og konstaterer dermed at det ikke finnes grunnlag der for bruken av nedsettende ord.¹⁴¹ Altså er de hentet fra en tid eller en diskurs som ved disse valgene ikke nøler med å insinuere at noe ved disse kvinnenes seksualliv legitimerer straffen. Wilsons oversettelsesetikk understreker de undertrykte – her slavejentenes – kunnskapsverdi og følger dermed den feministiske standpunktteorien. Med denne viljen til å gjøre oversettelse til ansvarlig tolkning, følger Wilson i tradisjonen etter Spivak og Simon, der dekonstruksjon av stereotyper er hovedanliggendet. Hun problematiserer, og velger seg bort fra den patriarkalske teksttolkningen. Et eksempel på dette er forståelsen av Penelopes person som preget av både smerte og styrke – altså til dels

¹³⁷ Emily Wilson, «Translators note», i Homer, *The Odyssey*, W.W. Northon & Company, New York-London, 2018, s. 88.

¹³⁸ Emily Wilson, «Translators note», s. 86.

¹³⁹ Emily Wilson, «Translators note», s. 86.

¹⁴⁰ Gayatri C. Spivak, «The politics of Translation », s. 180.

¹⁴¹ Emily Wilson, «Translators note», s. 89.

paradoksale karaktertrekk som det har vært særlig komplisert å få frem i oversettelsen. Scenen i bok 21, der Penelope går for å åpne kammeret der Odyssevs bue ligger, slik at kampen mot frierne endelig kan begynne, er ifølge Wilson utslagsgivende fordi den viser Penelopes eget agentskap: det er hun som oppfordrer til kamp mellom Odyssevs og frierne. Der andre oversettere har valgt å utelukke eller å omskrive beskrivelsen av Penelopes hånd idet hun griper nøkkelen, har hun selv valgt å merke seg den eksepsjonelle ordbruken (det greske ordet *pakys* betyr tykk ¹⁴²) for å forstå den som tegn på en eksepsjonell handling:

Jeg ville at oversettelsen skulle fremheve Penelopes fysiske egenskaper, slik originalen gjør, noe som gir henne avgjørende betydning for handlingen – enten hun vet det eller ikke (...) Jeg tok dette ansvaret svært alvorlig, ansvaret for originalen, leserne, meningsproduksjonen, for å undersøke alt, fiksjon, myte og sannhet (...) ¹⁴³

Den som velger å kalle Penelopes hånd «hoven», «famlende» eller «anspent» for å unngå å kalle den «tykk», sår mistanke om manglende dugelighet, og ordet «tung» antyder en nøling (som i uttrykket «å gjøre noe med tungt hjerte»). Ordet «sterk» er for nøytralt, ikke «tykt» nok, sier Wilson.¹⁴⁴ Til slutt velger hun ordet «*muscular*»: *Her muscular firm hand picked up the ivory handle of the key. (Odysseen 21.7-8)*

Slik kan altså oversetterens situerthet, her preget av feministisk etikk, vise at å lese Homer i dag først og fremst krever at man er i stand til å beskytte teksten mot ureflekterte skjemaer. Wilson tenker oversettelsen med nye termer, gjennomgår tekstens mange lag av betydning, og merker språkets retorisitet. Det er også dette hun bruker som utgangspunkt for sin anmeldelse av Barry B. Powells oversettelse av Hesiod til engelsk (*Theogony, Works and days* og *The shield of Herakles*, 2017) der hun legger særlig vekt på «oversetterens manglende refleksjon over hva hans egen kjønnsidentitet kan medføre av partiskhet i arbeidet med den greske teksten». ¹⁴⁵

Poenget, slik jeg leser henne, er ikke at oversetteren må være fri fra partiskhet, men heller at hun eller han alltid først og fremst må undersøke. Manglende kunnskap om

¹⁴² Christine Amadou, «Den kompliserte Odyssevs», Klassekampen, 19.05.18.

¹⁴³ Emily Wilson, «Translators note », s. 90: «I wanted to ensure that my translation, like the original, underlines Penelope's physical competence, which marks her as a character who plays a crucial part in the action – whether or not she knows what she is doing. (...) I have thought hard about my different responsibilities: to the original text; to my readers; to the need to make sense; to the urge to question everything; to fiction, myth and truth (...).» Min oversettelse.

¹⁴⁴ Emily Wilson, «Translators note», s. 90.

¹⁴⁵ Emily Wilson, <https://www.nybooks.com/articles/2018/01/18/hesiod-doggish-translation/> Lastet ned den 07.09.19.

originalspråket får fatale følger, men manglende interesse for og refleksjon over egne referanser, altså den partiskheten, den situertheten, som nødvendigvis preger oss, umuliggjør den tradisjonskritikken som feministisk teori forsvarer. Wilson viser at Powell mangler en form for nysgjerrighet på tekstens kompleksitet (det Spivak kaller en «intim form for lesning» og en «overgivelse»), og at denne mangelen fører til en banalisert mannsjøvinistisk lesning, som igjen fører til en banalisert kvinneforakt. Banaliseringer som både forenkler og svikter innholdet, ikke på grunn av filologiske feil, men fordi oversetteren i sin streben etter å gjøre teksten tilgjengelig for engelske lesere, tyr til en type automatisme innenfor egen tenkning – paternalistiske referanser – som nettopp stenger for tolkningsmangfold.

Når oversetteren ser bort fra språkets retoriske natur og velger den logiske, altså når hun ser bort fra det Spivak kaller det helt spesifikke ved det språket hun oversetter fra, velger hun samtidig å spille «safe»,¹⁴⁶ hun nekter å ta sjanser, lar være å utsette oversettelsen som medium for noen form for brutalitet. En mer stringent vilje til refleksjon, altså til å lytte, ville ha åpenbart andre og større vanskeligheter, men som likevel ville ha bidratt til en mer lesbar tekst på engelsk, som også ville ha vært mer lojal mot originalen:

Det kompliserte, ofte motstridende forholdet og hierarkiet mellom men og kvinner, mellom kvinners og menns makt og mellom guder og gudinner er avgjørende for det Homers og Hesiods diktning dreier seg om, og kjønn i disse tekstene er ikke et begrep av helt åpenbar betydning. (...) Dette er grunnen til at det er særlig viktig at oversetteren tenker nøye gjennom hvordan diktene beskriver kjønnsroller, her og andre steder.¹⁴⁷

Det er når oversetteren problematiserer egen situerthet, altså når den feministiske oversetteren fremsetter sine krav, at språkets ideologiske makt tydeliggjøres. I tillegg til å bidra til kunnskap om hvordan verden ser ut på et annet språk – selv om vi leser teksten på vårt eget – avslører den også maktstrukturer og subjektdannelse. Både Spivak, Simon og Wilson krever en etikk som bevisst bidrar til dette – en kamp mot en hegemonisk, mannsdominerende og kolonialistisk forståelse.

¹⁴⁶ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 180.

¹⁴⁷ Emily Wilson, <https://www.nybooks.com/articles/2018/01/18/hesiod-doggish-translation/> Lastet ned den 07.09.19: «The complex, often contradictory relationship and hierarchies between men and women, between feminine and masculine powers, and between gods and goddesses are central part of what Homeric and Hesiodic poems are all about, and gender in these texts is not a concept that is present as entirely transparent in meaning. (...) This makes it particularly important for a translator of Hesiod to think carefully about how exactly the poems articulate gender roles, here and elsewhere.» Min oversettelse.

For Spivak har en feministisk oversetter en eneste oppgave, nemlig å legge merke til forholdet mellom språket og kjønnets agentskap (eng.: *gendered agency*).¹⁴⁸ For Wilson dreier det seg om tolkningens rolle: det at oversetteren tenker så dypt og så menneskelig som mulig gjennom ordvalg og poetiske vendinger (eng.: *verbal, poetic, and interpretative choice*).¹⁴⁹ Simon, på sin side, vil understreke det grunnleggende ved denne posisjoneringen: Oversetteren som skaper av en diskurs som påvirker målspråket og bidrar til en utvidet forståelse både av litteraturen og de forholdene litteraturen kan være med på å forme:

Som all annen skrivende eller kommuniserende virksomhet hører oversettelse hjemme i en verden av roller, verdier og tanker. Både oversettelsens mål og innflytelse utformes i et gjensidig forhold til den verdenen.¹⁵⁰

Feministisk oversettelsesetikk krever at oversetteren posisjonerer seg som meningsprodusent; oversatte verk virker inn på andre verk samtidig som de avslører den meningsproduksjonen som foregår når oversetteren ikke følger denne etikken.

Der Cassins filosofisk-teoretiske tilnærming forsvarer oversettelse som en nødvendig rustning i kampen mot en vedtatt allmenngyldig eller «universalistisk» uttrykksmåte, en «opprinnelig» og «enestående» sannhet, kan den feministiske leses som iverksettelsen av denne: en etikk som krever posisjonering og problematisering. Problemet med «det universelle» er at det alltid er *noens* universelle, *noens* løsning eller svar, som gjør alt annet til avvik og mindre betydningsfullt, understreker Cassin.¹⁵¹ For henne blir derfor kampen mot et «universelt» språk en kamp mot tankens hegemoni, der oversettelse bidrar til å «av-essensialisere»¹⁵² og til en bevegelse mellom språkene, som igjen viser at ingen av dem står nærmere sannheten enn de andre.

I dialog med den feministiske kan Cassins filosofiske tilnærming leses som en utdypning av den etikken som følger en tydelig og gjennomdiskutert overbevisning, som leser originalteksten grundig nok til å hente frem kunnskap som ellers går tapt, som fremhever at andre typer situerthet, altså det stedet vi møter verden fra, både er mulige og nødvendige, som

¹⁴⁸ Gayatri C. Spivak, «The politics of translation», s. 179.

¹⁴⁹ Wilson, <https://www.nybooks.com/articles/2018/01/18/hesiod-doggyish-translation/>

¹⁵⁰ Sherry Simon, *Gender*, s. 83: «Like other acts of writing and communication, translation belongs to a world of roles, values and ideas. The aims and the impact of the work of translation takes shape in the interaction with this world.» Min oversettelse.

¹⁵¹ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 35.

¹⁵² Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 225

jeg skrev innledningsvis i dette kapittelet. I begge disse tilfellene bidrar oversettelse med heterogene modeller som lærer oss å utfordre ideen om en stabil sannhet og tvile på all innarbeidet maktstruktur. Med Arendts begreper kunne vi kalle dette et krav om pluralitet, en anerkjennelse av menneskenes utrygghet, en innrømmelse av verdens vaklende flertydighet.

AVSLUTNING –

LEVE SOM ET MENNESKE

Forskerens privilegium er å dyrke sin egen nysgjerrighet ved stadig å stille nye spørsmål. I denne korte studien har jeg villet delta med enda en problematisering av et tema som mange allerede har uttalt seg om. Arendts eventuelle bidrag, hun som skildrer menneskenes utrygghet som grunnlagt på evnen til å lære andre språk, som vi så i det innledende sitatet, men som aldri selv skrev om oversettelse, må hentes i en av hennes tre «menneskelige virksomheter». Jeg har valgt den tredje, som er handling. Spørsmålet har således vært om og eventuelt hvordan oversettelse kan sies å overskride sin første identitet som produksjon (Arendts virksomhet nummer to, etter arbeid). For å svare på dette har jeg villet undersøke historiske og gjeldende teorier om hva oversettelse er eller gjør, for til slutt å etablere det originale og nødvendige ved Arendts svar.

Oversettelsens instrumentelle karakter

Som skrivende virksomhet har skjønnlitterær oversettelse vært forsøkt definert (hvordan oversette?) så lenge vi faktisk har oversatt, og som skrivende virksomhet med konsekvenser (altså som meningsprodusent, for eksempel av den virkelighetsoppfatningen leseren får av den fremmede verdenen der det fremmede kildespråket snakkes), har oversettelse vært forsøkt tillagt en etikk (hva gjør vi når vi oversetter?) antakeligvis like lenge, og på forskjellig vis. Når Cicero bestemmer at det er hans egen virtuositet, hans egne evner til å bruke morsmålet som gjelder, ikke så mye en videreføring eller overføring av hva originalteksten egentlig sier, så har han utvilsomt lettet på oppgaven (slik vi ser på den i dag), men har han ikke også bestemt hva den skal tjene til? Og har han ikke dermed tillagt selve virksomheten en etisk dimensjon? Har han ikke gjort den til en historisk-politisk handling (romernes systematiske latinisering av greske tekster) med hensikter? Sagt med andre ord: Det Venuti kaller en «instrumentell oversettelsesmodell» i sin omtale av Cicero, er ikke desto mindre en reflekterende virksomhet. Bare at akkurat denne refleksjonen skulle utforske andre områder og tilfredsstillende andre krav enn dem vi prioriterer i dag. Dersom Venutis uttrykk likevel gir mening, til tross for denne anakronismen, så må det paradoksalt nok være fordi all oversettelse på en eller annen måte er «instrumentell», ikke bare Ciceros. Oversettelse skal alltid brukes til noe, skal alltid stå for noe.

Konfrontert med min problemstilling, der jeg setter Hannah Arendts begrep «politisk handling» eller bare «handling» i sammenheng med denne virksomheten, blir spørsmålet om

oversettelsens instrumentelle karakter særlig interessant, fordi det så tydelig bidrar til å avvise forslaget om at oversettelse kan dekkes av Arendts begrep. Dersom oversettelse er en instrumentell virksomhet, så faller den ikke inn under den virksomheten som Arendt kaller handling. Handling hos Arendt er, som vi har sett, fri og spontan. I motsetning til produksjon og arbeid har handling utelukkende seg selv – som igjen er individets tilsynekomst – som mål. Den fremtvinges hverken av nødvendighet eller av nytte, slik arbeid og produksjon gjør.

Dersom all oversettelse på en eller annen måte er instrumentell, så er den det i oversetterens øyne, den skal forsvare eller vise noe, om ikke annet så i hvert fall målspråkets evne til å ta imot originalspråket. Luther viser dette i sin bibeloversettelse. Selv Guds ord, som er hellig, altså urørlig, må røres for at noen i det hele tatt skal forstå det. Fortyskningen, folkespråket, «husmorens i hjemmet, barnas på gaten, den alminnelige manns på torvet,» skal kunne uttrykke alt det som «likevel» ligger i tekstens mening, slik Luther formulerte det. Selv Herders og Schleiermachers hermeneutikk tillegger oversettelse en viss instrumentell dimensjon, selv om den for første gang i oversettelseshistorien understreker det instrumentelles *andre* sider (enn Ciceros oratoriske og pedagogiske og Luthers tilretteleggende), nemlig tolkning og forståelse, som gjør verden kompleks og menneskene til historiske, ikke bare naturlige, vesener. I denne tradisjonen der språket bidrar til dannelse, *Bildung*, har vi sett at møtet med det fremmede er berikende: Oversettelsenes «eksotisering» og «underliggjøring», som Gilje kaller det¹⁵³ utvider morsmålet og nærer diktingen.

Kommunikasjon, altså både talespråk, kroppsspråk og skriftspråk, tekst eller tale, gjennom andre språk eller bare andres språk (som kan være vårt eget morsmål, som Schleiermacher minnet om) er per definisjon et «instrument»: Det skal tjene noe annet enn bare seg selv. For mottakeren, krever dette evne til oversettelse, i begrepets utvidede betydning, altså forståelse. Det tydeligste eksempelet på dette i mitt fremlegg, er feministisk oversettelsesetikk: Forståelse krever at man tar standpunkt. Oversettelsen, selv av en tekst fra gresk oldtid, der så å si ingen koder likner våre, der undertrykkelse er en del av en samfunnsstruktur som bare en anakronistisk historiefortelling vil sammenlikne med vår, selv der må oversetteren problematisere egen situerthet og forholde seg til de mest «uviktige» personene og hendelsene som kilde til kunnskap. I denne tradisjonen er oversetterens oppgave tydelig definert: å avsløre språket som kjønnet agentskap. Enda en instrumentell modell.

¹⁵³ Nils Gilje, *Hermeneutikk som metode*, s. 108.

Øversettelse som politikk

Øversettelsens idéhistorie kan likevel ikke drives bare rundt det ene begrepet 'instrumentell'. Vi trenger et annet som belyser hva den instrumentelle dimensjonen både faktisk og figurlig gjør. Hvilken sak kjempes det for eller imot, når alt kommer til alt? Når vi har ramset opp alle slagordene, fra Ciceros figurer i retorikkens tjeneste, via Luthers folkespråk i det helliges tjeneste, de tyske romantikernes dannelses-prosjekt, franskmennenes erotisering og feminismens utvetydige politiske program.

«Vår felles verden!» svarer Arendt. Det det hele tiden står om, er vår felles menneskelige verden. Det stedet der vi gjør oss synlige for hverandre, ikke bare ved overenskomst, men også og særlig ved ulikheter: vår verden av forskjellige forbindelser, vår menneskelige pluralitet. Språklig, som folkegrupper, og individuelt. Vår evne til å tale og handle. Disse egenskapene, som Arendt plasserer innenfor den tredje og høyeste av våre menneskelige virksomheter og kaller handling.

Det er dette Arendt viser oss, her har vi handlingsbegrepets diskursive bidrag, som øversettelsesteorier ikke har nevnt: Skjønnlitterær øversettelse, når den deltar i opprettholdelsen av dette «mellomrommet som både forbinder og skiller» (Arendt)¹⁵⁴ og sørger for møter med det fremmede som ikke bare er til egen berikelse for leseren, øversetteren eller målspråket, men til den verden (menneskenes felles foretak, beskyttet av rom til bevegelse og tid til å tenke) som alle disse tilsammen utgjør, øverskrider sin første identitet som produksjon og blir politikk.

Avsløringer av undertrykkelse, slik feministisk øversettelsesetikk krever, må skje fordi den diskursen som da føres (verden som menneskenes felles foretak, og politikk som løsrevet fra økonomiske og religiøse spørsmål), både blir en invitasjon til andre om å ta ordet og blir talerens (øversetterens) tilsynekomst. Det er dette Cassin¹⁵⁵ lenger opp kalte språkets «performative egenskaper», som er å gjøre ytringen til handling.

Vi ser altså at øversettervirksomheten kan øverskride sin første identitet som produksjon og bli politisk handling, som må inkludere individets tilsynekomst, uten at vi gir etter for den fristelsen som ligger i

Enten å skille produksjonen (øversettelsen) fra produsenten (øversetteren) og innrømme at øversetteren først kommer til syne når hun uttaler seg om øversettelsen: Handlingen er altså øversetterens tanker og tale om arbeidet, for eksempel i paratekster.

¹⁵⁴ Hannah Arendt, *Vita activa - Det virksomme liv*, s. 65.

¹⁵⁵ Barbara Cassin, *Éloge de la traduction*, s. 48.

Eller å tillegge verket en kunstnerisk dimensjon som anvender språket på en slik måte at oversetteren kommer til syne i verket fordi hun våger å skape kriser og virkninger som dette språket ellers ikke assosieres med: Handlingen er altså verket.

Oversettelse som handling

Om handlingen skjer i det øyeblikket oversetteren kommer til syne i paratekstene *eller* i selve verket, så skjer den i det øyeblikket hun forholder seg til det prinsippet at verden, for ikke å bli totalitær, krever det mangfoldet som både beriker og engster. Det er dette paradokset som er grunnleggende. Den som bidrar til verden (for eksempel oversetteren) bidrar til den pluraliteten som verdens vaklende flertydighet er og må være, hver eneste persons absolutte forskjellighet, hvert levende vesens *alteritas*. Arendts handlingsbegrep krever at vi gjør verden til vårt ståsted, som igjen betyr muligheten for den aller ringeste til å vise hvem hun er og til å disponere over det rommet hun trenger for å bevege seg og den tiden hun trenger for å tenke. Bare slik vet vi at vi ikke lever i et mareritt, i totalitarismens frihetsberøvelse der mennesket er «overflødig», som vi så innledningsvis.

Bermans forslag om at oversettelse først og fremst er erfaring og refleksjon, men en erfaring og en refleksjon som rekker langt utover den prosessen som hver enkelt oversetter går gjennom under arbeidet, bekrefter dette: Det ligger i oversettelsesvirksomhetens vesen å være åpen, å mane til dialog, raseblanding, desentrering.¹⁵⁶ Det er dette han kaller oversettelsens «etiske mål» og som Spivak sier at ligger i forholdet mellom det enkelte språkets retorikk og logikk: Dette forholdet som utgjør selve verden for den som handler (her oversetteren) og gjør det mulig for henne å handle etisk, politisk, hverdagslig.¹⁵⁷ Sagt med Arendt, å leve som et menneske.

¹⁵⁶ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, s. 16.

¹⁵⁷ Gayatri C. Spivak, « The politics of translation », s. 181.

LITTERATURLISTE

Amadou, Christine. «Den kompliserte Odyssevs», Klassekampen, 03.05.18;

Aschim, Anders. «Bibelmsetjingar i Noreg», Norsk Oversetterleksikon,
<https://www.oversetterleksikon.no/bibelmsetjingar-i-noreg/> Lastet ned den 10. 04. 20;

Arendt, Hannah. *La Condition de l'Homme Moderne*, til fransk ved Georges Fradier, Calmann-Levy, Paris, 1983.

Arendt, Hannah. *Denktagebuch*, Piper Verlag, Munchen, 2002;

Arendt, Hannah. *Journal de Pensée*, til fransk ved Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 2005;

Arendt, Hannah. *Vita activa - Det virksomme liv*, til norsk ved Christian Janss, Pax forlag, Oslo, 1996/ 2012;

Arendt, Hannah. *Was ist politik ?* Piper Verlag, Munchen, 1993;

Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique ?* til fransk ved Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, Paris, 1995;

Arendt, Hannah. "Zur Person", intervju med Gunter Gauss, 1:08 min.

<https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4;>

Arendt, Hannah. *Politikk i dystre tider*, tekster i utvalg ved Rune Slagstad, til norsk ved Agnete Øye, Pax, Oslo, 2019;

Arendt, Hannah. «Ideology and terror», i Review of politics, juli,1953;

Arendt, Hannah. *Reflections on literature and culture*, red. Susannah Young-Ah Gottlieb, Stanford University Press, Stanford, 2007;

Arendt, Hannah. *De la révolution*, til fransk ved Marie Berrane, Gallimard, Paris, 2013;

Arendt, Hannah. «Philosophy and Politics», *Social Research*, Vol. 71, No. 3, The Johns Hopkins University Press, s. 433. <https://www.jstor.org/stable/40971709>

Lastet ned den 13.03.20.

Bakhtine, Mikhail. *L'œuvre de François Rabelais*, til fransk ved Andrée Robel, Gallimard, Paris, 1970;

Ballard, Michel. *De Ciceron à Benjamin*, Presses Universitaire de Lille, 1992;

Berman, Antoine. *L'Épreuve de l'Étranger, Culture et Traduction dans l'Allemagne Romantique*, Gallimard, 1984;

Berman, Antoine. *La traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Seuil, Paris, 1999 ;

Bondevik, Hilde. Rustad, Linda. «Feministisk vitenskapskritikk og feministisk vitenskapsteori», i Jørgen Lorentzen og Wencke Mühleisen (red), *Kjønnforskning*, Universitetsforlaget, Oslo, 2019;

Cassin, Barbara. *Éloge de la traduction, compliquer l'universel*, Fayard, Paris, 2016 ;

Cassin, Barbara. Red. *Vocabulaire européen des philosophies, Le dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris, 2004.

Cicero, *De optimo genere oratorum, The best kind of Orators.*

https://www-loebclassics-com.ezproxy.uio.no/view/marcus_tullius_cicero-de_optimo_genere_oratorum/1949/pb_LCL386.365.xml ;

Foucault, Michel. *Diskursens orden*, oversatt av Espen Schaanning, Spartacus forlag, Oslo, 1999;

Gilje, Nils. *Hermeneutikk som metode, ein historisk introduksjon*, Samlaget, Oslo, 2019;

Herder, J.G. i Winfried Sdun, *Probleme und Theorien des Übersetzens in Deutschland von 18. bis 20 Jahrhundert*, Max Huber, Munich, 1967, ss. 49. Sitert i i Berman, *L'Épreuve de l'étranger*;

Hieronimus, *De optimo genere interpretandi, Triaté sur les devoirs d'un traducteur des livres sacrés*. <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/pammaque4.htm> Lastet ned den 09.03.20;

Honig, Bonnie. *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995;

Jørgensen, Marianne, Phillips, Louise J. "Laclau and Mouffe's Discourse Theory In: Discourse Analysis as Theory and Method", SAGE Publications Ltd, London, 2011, s. 3. Lastet ned den 04 06 2020;

Koselleck, Reinhart. *Introduction and Prefaces to the Geschichtliche Grundbegriffe*, Contributions to the History of Concepts, bind 6, no 1, 2011.6 . s. 8. Berghahn Journals: <https://www-jstor-org.ezproxy.uio.no/stable/pdf/23730905.pdf?refreqid=excelsior%3Af34ccf34236c98935f6feb5a58af8794> Lastet ned den 04.05.20;

Luther, Martin. «Ein Sendbrieff vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen», i *Ecrits sur la traduction*, til fransk ved Catherine A. Bocquet, Les Belles Lettres, Paris, 2017.

Luther, Martin. *Guds ord, menneskers språk. Et brev*, til norsk ved Inge Lønning, Det Norske Bibelselskap, Oslo, 1983;

Modigliani, Denise. Kommentar til Herders «Von den Lebensaltern einer Sprache, 1799, oversatt til fransk av D. Modigliani, «Des âmes d'une langue», https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1979_num_9_25_5277 Lastet ned den 19. 02. 20;

Oustinoff, Michael. *La traduction*, Puf, Paris, 2003;

Oustinoff, Michael. «Les 'translation studies' et le tournant traductologique »
<https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2007-3-page-19.htm> Lastet ned den 27.10.2019;

Riché, Pierre. «Saint Augustin, Bernard Jolivet (Éd.), *De Magistro « Le Maître »*, Paris, Klincksieck, 1988» , https://www.persee.fr/doc/hedu_0221-6280_1990_num_45_1_1724,
Lastet ned den 25.02.20;

Paul Ricoeur, «Forord», i Hannah Arendt, *La Condition de l'Homme Moderne*, oversatt til fransk av Georges Fradier, Calman-Lévy, Paris, 1983;

Schlegel, A.W. *Gesichte des klassischen Literatur*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964;

Schlegel, Friedrich. *Kritische schriften*, Carl Hanser Verlag, Munchen, 1971, utdrag oversatt til fransk i *L'absolu littéraire*, av Lacloue-Labarthe, Seuil. Paris, 1978.

Schleiermacher, Friedrich., *Hermeneutik*, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1959;

Schleiermacher, Friedrich. *Des différentes méthodes de traduire*, tospråklilig utgave, til fransk ved Antoine Berman, Editions du Seuil, Paris, 1999 ;

Simon, Sherry. *Gender in translation, Cultural identity and the politics of transmission*, Routledge, New York, 1996;

Szondi, Peter. *Poésie et poésie de l'idéalisme allemand*, Minuit, Paris, 1975 ;

Spivak, Gayatri Chakravorty. «The politics of translation», i *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York, 1993;

Venuti, Lawrence. *The translation studies reader*, 3. utgave, Routledge, London/New York, 2012;

Venuti, Lawrence. Sammendrag av forelesning ved UiO, nov. 2018:

<https://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/aktuelt/arrangementer/gjesteforelesninger-seminarer/faste-seminarer/klassisk-seminar/lawrence-venuti%3A-traduttore-traditore%3A-the-instrum%281%29.html>;

Wilson, Emily. <http://www.womensmediacenter.com/wmclive/wmc-live-237-emily-wilson-original-airdate-2-18-2018>. Lastet ned den 20. 11. 2019;

Wilson, Emily. <https://www.newyorker.com/books/page-turner/a-translators-reckoning-with-the-women-of-the-odyssey>. Lastet ned den 01.09.2019;

Wilson, Emily. «Translators note», I Homer *The Odyssey*, W.W. Norton & Company, Inc, New York-London, 2018;

Wilson, Emily. <https://www.nybooks.com/articles/2018/01/18/hesiod-doggish-translation/>
Lastet ned den 07.09.19;

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, For Love of the World*, Yale University Press, New Haven /London, 2. utgave, 2004;

Zuber, Roger. *Pierrot d'Alembert et ses « Belles Infidèles »*. *Traduction et Critique de Balzac à Boileau*. Les Presses du Palais Royal, Paris. 1968.