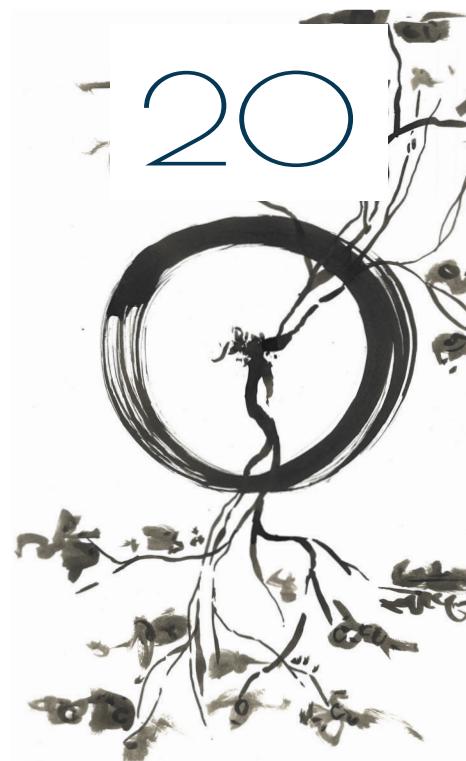


De Filosoof

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht - Nummer 90



THEMA Vertalen



Politics of translations
Enrico Fongaro

Het is Tijd
Ton Naaijkens

Robert Vinkesteijn over
vertalen en klassieke
filosofie

Editorial	3	Mette van Liempd
Column	4	Victor Smit
The Limits of Formalization: A Conversational Inquiry	6	Sam Langelaan
Politics of translations	10	Enrico Fongaro
From translating culture to cultural translation	15	Haidee Kotze
Het is Tijd	20	Ton Naaijkens
Zweetdrankje	22	Louise Elgersma
Makreel Makreel	24	Cas van de Laar
Robert Vinkesteijn over vertalen en klassieke filosofie	25	Remy Fraanje en Victor Smit
Translating the oppressed	28	Clint Verdonschot

Colofon

De *Filosof* is een periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht.

HOOFDREDACTIE

Sam Langelaan

REDACTIE

Mette van Liempd
Giulia Grosskopf
Jeroen Verkade
Loes de Groot
Can Polat
Sam Langelaan
Julia Valstar
Victor Smit
Willemijn Debets
Esmee Eysbach

VORMGEVING

Giulia Grosskopf
Omslag door Esmée Eysbach

OPLAGE

550

MAAND VAN UITGAVE

Maart, 2024

ADRES

Janskerkof 13A,
4512 BL Utrecht

REDACTIE

redactie.filosoof@gmail.com

REDACTIE

<http://fufexpluribusunum.nl/links/de-filosof/>

KOPIJ

De redactie behoudt zich het recht artikelen te wijzigen of in te korten.

COPYRIGHT

De redactie streeft ernaar copyright te respecteren, mocht er toch een inbreuk plaatsvinden, dan verzoeken wij dat u contact met ons opneemt.

Geachte lezer,

Met trots en enthousiasme presenteren we u *De Filosoof* nummer 90, met als thema *vertalen*. De samenstelling van de redactie heeft de afgelopen tijd flink wat veranderingen doorgemaakt, waaronder de overdracht van het hoofdredacteurschap van Sam Langelaan op ondergetekende. We bedanken Sam voor de ijver en zorg waarmee hij de functie heeft uitgevoerd, en zijn ontzettend blij hem nu als algemeen lid nog steeds bij de redactie te hebben. Tevens nemen we na deze editie afscheid van Loes en Julia als algemeen redactieleden, en van Giulia als vormgever. Ook hen bedanken we voor jarenlange inzet.

Dan nu over op het thema van dit nummer: vertaling; trans-latie, het verplaatsen van een betekenis van de ene, naar de andere taal. We kunnen ons met Quine sceptisch afvragen in welke mate dit überhaupt mogelijk is. Zo vraagt **Sam Langelaan**, in gesprek met verscheidene theoretisch filosofen van ons departement, de verhouding tussen filosofie en formele methodes. Kunnen alle filosofische problemen geformaliseerd - naar de taal van de logica vertaald - worden? De vraag naar de mogelijkheid van vertaling wordt extra prangend, wanneer we ons realiseren dat we in ons filosofieren zelf telkens weer afhankelijk zijn van vertalingen. Wanneer we denkers uit verschillendestromingen met elkaar in verband brengen, maken we een vertaalslag tussen hun verschillende geografische en historische posities, en brengen we hun ideeën in gesprek in een gemeenschappelijke taal. We zien dit bijvoorbeeld op het snijvlak tussen westerse en Japanse filosofie, een onderwerp waarop **Enrico Fongaro** licht werpt. Aansluitend hierop diept **Haidee Kotzee** het idee van *cultural translation* uit. Daarmee is de vertaalslag over geografische afstand grondig onderzocht. De vertaalslag over tijd kan echter minstens net zo groot zijn. Victor en Remy interviewden daarom



Robert Vinkesteijn over de invloed van vertaling op ons begrip van antieke filosofie. In de poëtische hoek schrijft **Clint Verdonschot** over het hoe en wat, en vooral, het wie, van het vertalen van gedichten. Daarnaast leest u een vertaling en interpretatie van een gedicht van Celan door **Ton Naaijkens**. Ook vindt u twee even mooie als verwarringende literaire stukken. Een speels en tegelijkertijd roerend stuk van **Louise Elgersma**, en een stuk van **Cas van de Laar**, waar ik niet meer over zal zeggen dan dat ik u aanraad het over u heen te laten spoelen als een golf over een makreel. Sla ook, vooral als u gefrustreerd bent over de verengeling van het onderwijs, de column van **Victor Smit** niet over.

Tot slot wijzen we u op de prachtige illustraties in dit nummer, zoals gewoonlijk vervaardigd door de redactie zelf. We wensen u een prettige leeservaring toe.

Namens de redactie,
Mette van Liempd

DICK KOK, DICK KOK.

In deze column uit onze vaste columnist **Victor** zijn frustraties over de toenemende verengeling van onze leefwereld.

Laat ik nu eens serieus worden. Er zit mij al lange tijd iets dwars en het begint mijn humeur serieus aan te tasten. Het begint me te jeuken en elke dag weer doet het zijn lelijke hoofd op om mijn toch al kleine alledaagse geluk compleet te vergallen. 's Avonds ga ik er te veel door drinken en 's nachts kan ik er niet door slapen. Het heeft vriendschappen verpest en familierelaties aangetast. Ik moet me afsluiten van anderen en mezelf aan een ziekmakende eenzaamheid blootstellen. Ik kan er geen meisjes meer door krijgen en er valt al helemaal niet mee te neuken. Ik word er gek van, ziek, mesjogge. Ik kan er niet meer tegen en de wanhoop is nabij. En nee, ik heb het niet over schurft.

Ik heb het, beste lezer, natuurlijk over de opkomst van de neerlandofobie. Nu begin ik al te vrezen – en hier moet u echt een Heideggeriaanse existentiële totaalangst onder verstaan – dat een aantal van u, en dan met name het aandeel van u dat hier zelf aan lijdt, niet meteen inziet wat ik met dit woord bedoel. Ik zal daarom een éénmalige knieval voor dit rapaille maken, zodat u tenminste nog begrijpen kan waar we het over moeten hebben: ik heb het over de angst voor de Nederlandse taal.

Nu klink ik misschien als een complotdenker, maar als je er goed op gaat letten, is het overal om je heen. Er is een groot aantal Nederlanders dat over de afgelopen decennia een taalkundig minderwaardigheidscomplex ontwikkeld heeft en het eigenlijk wel overzichtelijk zou vinden als het ongemakkelijke en irrelevante Nederlands (wat toch altijd een beetje awkward klinkt, am I right?) vervangen zou worden door het professionele en intelligible Engels, de taal der universalia. Deze mensen zijn dan met name jongeren en mensen uit de ambtenarij, de twee groepen die onze toekomst volledig in handen hebben. U zal dus wel begrijpen dat er nogal wat op het spel staat.

Misschien denkt u nu dat ik overdrijf, maar let u er eens op. Als er in het Nederlands iets gezegd moet worden met een beetje officieel cachet dan grijpt men onmiddellijk naar het Engels. Tijdens de coronacrisis zaten we jaren vast met een *Outbreak management* team. Waar ouderejaars studenten nog braaf

naar hoor- en werkcolleges gaan, gaan eerstejaars tegenwoordig stevast naar seminars en *lectures*. De Nederlandse markt voor Nederlandstalige boeken krimpt en de markt voor Engelstalige boeken groeit. Waar ik in mijn tienerjaren de populariteit van *De honkerspelen* niet begreep, mogen

In het Engels begrijpt iedereen elkaar perfect en er is nog nooit iets slechts van gekomen, totdat je naam Dick Kok is en je je aan je Engelse werkgroep mag gaan voorstellen

puberjongens van nu hetzelfde doen met *The Hunger Games*.

En de ambtenarij vindt het eigenlijk allemaal prima. Engels is immers de taal van efficiency, daarom is het ook een Engels woord. In het Engels begrijpt iedereen elkaar perfect want er komen van die zekere termen vandaan zoals *exit strategy*, *community engagement* en *junior strategy scrum supervisor*. Dat klinkt lekker duidelijk! Dat zijn woorden die ze bij de grote succesvolle coole Amerikaanse megabedrijven ook hebben. En geld, dat verstaan wij Nederlanders natuurlijk maar al te goed. Dus worden al die loze managementtermen klakkeloos gekopieerd en omdat het Engels vervolgens alles een eigen linguïstisch plekje geeft waarin het niet meer aan Nederlandstalige verwachtingen hoeft te voldoen, krijgen we het idee dat dit soort termen al een begrip an sich zijn en dus geen enkele duiding meer nodig hebben. We hebben het niet over betrokkenheid, maar over community engagement, of we nou betrokken zijn of niet. Dat snappen we schijnbaar meteen.



Victor Smit studeert zowel Liberal Arts and Sciences als Filosofie in Utrecht en is columnist bij *De Filosoof*.

Als iemand je vertelt dat hij of zij senior advisory committee executive bij de afdeling straatvuil van de gemeente Heerlen is, ga je daar natuurlijk ook niet naar doorvragen. Het maatschappelijk belang van deze persoon is in terminis al bewezen.

Kortom er is nog nooit iets slechts van het Engels gekomen, totdat je naam Dick Kok is en je je aan je Engelse werkgroep mag gaan voorstellen. Had je maar de Nederlandse track (gaan we weer) van je studie moeten kiezen. Oh nee, sorry Dick, die is afgeschaft. Dat Nederlands kostte allemaal tijd en moeite en Engels is toch de taal van de academie, dus het had bovendien geen zin. Het is precies dit soort linguïstisch fatalisme waardoor menig Nederlandse universiteit nu met de handen in het haar zit. De internationale studenten hebben jarenlang rijkelijk gesmuld van al dat Engels en wie kan het ze kwalijk nemen? Het onderwijs is hier goed en (enigszins) goedkoop en 'in de Duts universiteit efrie tietsjer spieks goed english'. Maar nu barsten de universiteiten uit hun voegen en moet iedereen bij z'n ouders blijven wonen en naar avondcollege gaan. Terug naar het Nederlands kan ook niet meer 1,2,3, want je halve staf is Engelstalig en serieuze academie in het Nederlands is al jarenlang op retour.

Maar toch, praktische problemen daargelaten, waar ik het echt benauwd van krijg is de half-Engelse overgangstaal die het sociale verkeer compleet heeft overgenomen. Als nagels over een krijtbord klinkt het, als je ze

tijdens een college hoort kakelen. Een misselijkmakende melange van gebroken Nederlands en Engelse stopwoordjes en -frases die met zo'n schel TikTok-stemmetje worden uitgekermd. Bij de koffieautomaat weet je niet meer of het Nederlandse studenten of internationals zijn die over de nieuwe koffiebekers aan het zeuren zijn. Als u, net als ik, het verschrikkelijke onfortuin heeft gehad om een fragment van het tv-programma van Selma Omari op te vangen, weet u over welk toontje ik spreek. Voor degenen onder u die de wanhoop nog niet nabij zijn een klein citaat: "Ik ben op een date gevraagd voor aanstaande vrijdag en eentje voor aanstaande zaterdag. Die van vrijdag, *Imma cancel. Why?* Want hij stuurt een berichtje met waar zullen we meeten. *Nee! Cancel, blocked! It's a no, toch? You're done, you're done.*"

Zo praat je toch niet? Ik kan er met mijn kop niet bij. Vroeger namen mensen uit de provincie nog een cursus ABN als ze in de randstad gingen werken. Nu doen we er schijnbaar alles aan om onze pedante taalgebreken te etaleren. De gaten worden netjes opgevuld met goedkoop Engels purschuim. Want het Engels, dat is cool, dat heeft internationale allure, dat heeft cachet. En dit soort bagger wordt gewoon op Nederland 3 uitgezonden. Ik kan er niet meer tegen. Ik klink als een Telegraafcolumnist en ik ben pas 23. De taal waarmee ik ben opgevoed is niet meer de taal die wordt gesproken. Ik ben linguïstisch ontheemd en mijn enige daad van verzet is om de lezers van deze column met u

Engels is misschien dan ook niet meer dan een goedkoop esthetisch trucje.

Het gevaar van uit het Engels geleende managementwoordjes, is dat ze uiteindelijk een rookscherf optrekken in plaats van dat ze duidelijk over echte dingen gaan. En het probleem van allerhande Engelse zinnetjes in je dagelijks taalgebruik overnemen is, naast dat het niet om aan te horen is, dat je

Ik kijk de leegte in
en de leegte spreekt
Engels naar mij te-
rug

uitsluitend dingen tegen je vrienden zegt die je ergens anders hebt gehoord, en dus stopt met zelf nadelen en het hebben van echte, goede, gemeende, persoonlijke gesprekken. Misschien is het uiteindelijk niet het Nederlands dat we ongemakkelijk om aan te horen vinden, maar onszelf. In plaats van dat we met z'n allen Engels gaan praten zodat we nooit meer iets echts hoeven zeggen, kunnen we ook met z'n allen dat ongemakkelijke moerastaaltje van ons weer omarmen en het over echte dingen hebben. Toch? Of is dit sentiment nou heel erg Boomer van mij? ■

Ik klink als een Telegraafcolumnist en ik ben pas 23

aan te spreken en woorden zoals rapaille te gebruiken. Ik kijk de leegte in en de leegte spreekt Engels naar mij terug.

Nu kan het zijn dat u bij het lezen van deze column zoets heeft van 'I don't care', en dat staat u natuurlijk volledig vrij, maar ik wil toch een beroep op u doen. Laten we met z'n allen nou stoppen met elke keer het Engels uit de kast halen als we even niet weten wat we moeten zeggen, of even snel een woord voor iets nodig hebben. Het Engels is gewoon een taal als alle andere en bovendien de meest gesprokene geworden met methodes die nou niet helemaal woken te noemen zijn, zeg maar. Het is geen sinecure voor als we iets betekenisvol willen zeggen maar even niet helemaal weten wat. Het Nederlands klinkt misschien soms een beetje ongemakkelijk, maar het is tenminste wel geëigend. Als er ergens iets in het Nederlands staat wat nergens op slaat dan zien we het meteen. De greep naar het



Illustratie door Sam Langelaan

AUTEUR **VICTOR SMIT**

THE LIMITS OF FORMALIZATION: A CONVERSATIONAL INQUIRY

Are there boundaries to formalization in philosophy?
In conversation with **dr. Colin Caret, dr. Michael De**
and dr. Johannes Korbmacher, Sam Langelaan
investigates what parts of philosophy can, and cannot,
be captured by formal methods.





Dr. Colin Caret is Assistant Professor at *Utrecht University*. His primary research areas are logic, philosophy of science and epistemology. Recently, he has been working on rational omniscience: the idea that a rational agent should know all the logical implications of their beliefs. Within this subject, he studies the structure of beliefs, and investigates the implications of certain formalizations of these structures.



Dr. Johannes Korbmacher is Assistant Professor at *Utrecht University*. He works at the intersection of logic, metaphysics and epistemology. Currently, he works mainly on truth-maker semantics: the approach that answers semantical questions by looking at which parts of the world make true or false our statements about the world. Johannes' work is mainly focused on providing precise mathematical models of the truth-making relation.



Dr. Michael De is Assistant Professor at *Utrecht University*. He works mostly on logic, metaphysics, and epistemology, with his core research topic being non-classical logics and Lewisian metaphysics. In the past, he has investigated how negations function in different non-classical logics, such as relevance logic. More recently, he is also looking into conditionals.

Since Frege's *Begriffschrift* in 1870, formal methods have become an intimate part of analytical philosophy. Also at *Utrecht University*, we have a good many philosophers that use formal methods - that includes both translating philosophy into formal logic and other mathematical methods - in their philosophical research. For the outsider or the uninitiated, these formal, mathematical tools might seem rather alien to the philosophical enterprise, as it could be puzzling how mathematics might be able to help solve philosophical problems. To frame the question in the current edition's theme: how can we translate philosophy into mathematics, and why would we want to do that, anyways?

For this article, I spoke with three philosophers of our department who use formalization and other mathematical methods in their own work: Colin Caret, Michael De and Johannes Korbmacher. I had a separate conversation with each of them to discuss their views on these matters, referencing their research and their perspective on the historical development of formal methods. The focus of these conversations was on the limits and possibilities of formal methods in philosophical inquiry: what can, and what can we not, do with these mathematical tools? This article has the same focus, sharing the insights of these three philosophers combined with my own analysis.

The conversations began by taking a historical perspective on formal methods. I asked my conversation partners what they believed to be the most important philosophical progress due to formalization since Frege

wrote the *Begriffschrift*. Two mentioned Gödel's theorems, two mentioned Tarski on truth, and all mentioned Kripke's semantics. I will leave it to the readers to look into these big names for themselves if they are not familiar with them yet.¹ The point is that formal methods have made some important contributions to philosophy over the last 150 or so years. However, not all hopes have come true for formalization in philosophy. I confronted my conversation partners with the Vienna Circle, the group of early 20th century philosophers/scientists who (or at least some of its members, at some points in time) were quite positive about solving philosophical problems with logical analysis.²

Famously, Carnap claimed we can declare Heidegger's phrase "Das Nichts nichts" to be senseless or trivial

For example, Carnap, perhaps the most famous Vienna Circle member, claimed that translating philosophical problems or claims into formal logic could show whether they made sense or not. Famously, he claimed we can declare Heidegger's phrase "Das Nichts nichts" to be senseless or trivial by means of this logical analysis (Carnap 1959[1932], p.69).

These are not the type of claims that are being made by most philosophical logicians today. Rather than using one logical system as an absolute standard for meaningfulness, nowadays, formalization is used to model philosophical reasoning or positions by means of a diverse range of logical frameworks. Colin made me aware of the fact that actually, at the moment, formalizing Heidegger is "a hot topic". Apparently, there are many people working on translating Heidegger's philosophy into different types of non-classical logic (instead of the classical logic Carnap used). Within these novel formalisms, Heidegger's claims do not turn into mere senselessness or triviality. (Johannes joked that there are still good reasons to have problems with Heidegger, just not this one.) This example shows how formalization in philosophy has changed. Nowadays, philosophical logic is, for the most part, not used to set a standard for philosophical reasoning or meaningfulness, mainly because there is a diverse range of accepted logical frameworks around. And instead of setting one absolute standard, these new formalizations are used to model all kinds of specific philosophical positions, problems, concepts and theories, apparently even Heidegger's aphorisms. Though the older enthusiasm of solving philosophy by translating it into formal language has been curbed, Johannes attested that another enthusiasm, the enthusiasm to use formal methods in novel situations, is alive and kicking. >>

So, why are mathematically inclined philosophers (or at least some) so enthusiastic about formal methods? How do philosophers use formal methods, and formalization specifically, in their work?

According to Colin, usually you start with a position or theory on a certain philosophical problem, and by means of formalizing that position you aim to show that it is coherent. There are a lot of choices to make when doing this formalizing: what operators with what rules you introduce in your specific framework; whether it abides by all the classical logical laws, whether it contains two or more values; and much more. These design choices are in the end what makes good or bad formalizations. An interesting thing Colin mentioned is that there are no clear rules on how a philosopher should make these choices. Perhaps one might find this suspiciously arbitrary, though I think it mostly shows how there is a window for creativity and skill here.

Why are mathematically inclined philosophers so enthusiastic about formal methods?

The big plus of formalization is that it can supply philosophy with an unrivaled level of precision and clarity. Michael illustrated this aspect by taking the work of Graham Priest as an example. Priest argues that some contradictions can be true, and he supplies a formal model that represents his position in a coherent way. "When you are talking about something so foundational, such as 'what is a negation?'" Michael explained, "then there is not much room to maneuver. It is nice to have a formalism to show that what you are talking about makes sense." By precisely specifying terms, relationships and rules of reasoning into a model, formalization has the unique capacity to supply philosophy with mathematical precision and clarity. Colin expressed a similar sentiment: "It is one thing to try to be clear: you can do that in natural language, when you try to speak in a plain way, define your terms, spell out your arguments without a lot of tangents and so forth." But when you can formalize your concepts, it makes your theory as precise as possible and it makes its implications crystal clear, in a way that nothing else really can."

Another point on the plus side for formalizations is that they offer new ways of thinking to old philosophical problems. Michael brought up an interesting point regarding this matter: "When you have the formal stuff around, you don't get stuck in a [philosophical] stalemate that quickly." He explained this as follows: "Take dialetheism, the position that some contradictions can be true; before there was any kind of formalization, people would just say 'No, that's false,' and you can't really say much more. But when you have a formalization in which you show how this position could make sense (what, for example, a negation would mean in this case) then you have more room to maneuver in the philosophical landscape." Also, Colin spoke about this point, when he said that Kripke's modal semantics offered up new lines of thought in all kinds of areas of philosophy. I think this is another valuable way of looking at formalizations: they also help reshape our thoughts about existing philosophical problems. Even if we might in the end reject some of these formalizations (or the positions they model, e.g. Michael commented that Priest's ideas about contradictions simply don't make sense), they push us to formulate clearly what we reject for which reason, and help us consider other lines of thought that we did not have before.

Of course, there are also worries about whether formalization in philosophy can really pay off. In opposition to the strong enthusiasm that has accompanied formal methods for the last 150 years, there have also been many naysayers. Over the years, and even within analytical philosophy, formal methods have been criticized for not being able to capture the philosophical matters at hand. For example, in a harsh review, the ordinary language philosopher Gilbert Ryle writes of one of Carnap's seminal works, *Meaning and Necessity*, that "it is an astonishing blend of technical sophistication with philosophical naivete" (Ryle 1949, p.79).

Personally, I can sympathize with a worry along these lines, that all kinds of mathematical methods and formal languages might be ingeniously crafted, but in the end, say very little philosophically. Furthermore, during my studies, I have found it puzzling that some fields of philosophy, such as epistemology, make ample use of formal methods, while others, such as philosophy of mind, relatively little. One might wonder: what are the reasons for this? Are there things in philosophy that cannot be captured by formal methods?

Fortunately, my conversation partners had good answers to these questions, which (mostly) took away my worries. First of all, they stressed that formalization, and formal methods more generally, should really be seen as methods, and, in Johannes' words, "like any method, you can apply it badly." Michael formulated this more precisely as follows: "If formalization is not well-motivated, it risks being philosophically irrelevant." When using formalization to clarify a philosophical position, there needs to be a good and well justified correspondence between the philosophy and the formal model, otherwise the formalization fails. Johannes likened this to methodological failure in physics: "If your physics model does not correspond to reality, then it is just a bad model. Would you then tell a physicist that there is an inherent risk of mathematics that you could use it badly? No." I think this fairly counters the Ryle-inspired worry that formal models, though ingenious, might lack philosophical depth. This simply depends on the quality of the model. Surely, one could still insist that a model always simplifies the matter at hand, and is therefore always an incomplete representation. But again, that is simply true of any model, be it in economics, physics or philosophy. A model provides insight by being an idealization of the given content. If this idealization misses very important features, then it is, again, just a bad model and not a problem of formalization per se.

The physics analogy also helps to explain what we can, and what we cannot expect from formalization in philosophy. Formalization alone does not solve philosophical problems. Requiring that of formalization, Johannes said, would be like thinking that "a physics problem could be solved by just being translated into a mathematical coordinate system." In the same manner, he stressed that philosophical questions are never going to be solved by pure formalization. The important thing here, again, is that a formalization is always a model, and nothing more. It can make clear what you are saying, but its content comes from somewhere else, in our case, philosophy. (I suppose it is also a bit in the name: formalism is mostly about form, not content.) Formalization does not replace philosophy, or in other words, as Kripke famously preached: "[t]here are no mathematical substitutes for philosophy" (1976, p.419). Notably, each of my conversation



Sam Langelaan is an RMA Philosophy student at the Utrecht University, and member of the editorial team of *De Filosoof*.

partners heartily agreed with this declaration of Kripke.

Then we are still left with the question as to why some subfields of philosophy use a lot of formalization, while others don't. My conversation partners held that this might be partly a result of contingent factors, which, somewhat euphemistically, Michael called "matters of taste" and Colin called "cultural reasons". They suggested that philosophers in some subfields just might have adopted fewer formal methods because of priorly existing research traditions. Or it might simply be the case that they are less interested in formalization for no particular reason. Colin also proposed another more principled reason for the absence of formalisms in some subfields. He suggested that formalization gives the most interesting results when there is "an interesting structure and genuine rules" to capture, and some philosophical problems might lack those features. There would then be less motivation to formalize in these situations. Although I think this idea has intuitive appeal, what counts as 'an interesting structure' here might be hard to pinpoint.³

If formalization is not well-motivated, it risks being philosophically irrelevant

Michael also felt there might be some parts of philosophy in which formalization does not have an important part to play: "I think most foundational questions can't be helped much by formalization. Are the mind and body distinct? What are persons? What is the good? But otherwise, I think formalization has a role to play virtually everywhere." Johannes said something similar. Though he agreed that some fields in philosophy might not need formalization as much, he told me he had "yet to see a philosophical problem which for principled reasons you can't formalize." All three of my conversation partners thus believed that formalization need not be used in every field of philosophy. However, they expressed different levels of optimism about how it could be used in novel contexts, with, I think, Colin being the least optimistic, and Johannes being slightly more optimistic than Michael.

In conclusion, I think it is difficult to say that formalization has clear limits. It seems plausible that anything that philosophically makes sense can be translated into formalisms. However, it's crucial to recognize that employing formalization doesn't guarantee solutions to philosophical problems. Instead, it serves as a method for achieving precision and

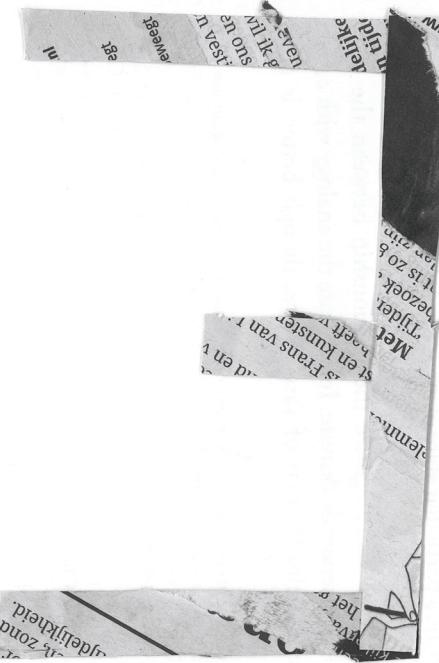
clarity. While our contemporary conception of formalization may be more restricted compared to historical perspectives like Carnap's, this shouldn't dampen our enthusiasm for exploring new areas of application, which could potentially be boundless. ■

Endnotes

1 Though, to give some directions, in edition 88 Jan Broersen has written a nice piece for *De Filosoof* that included the implications of Gödel's incompleteness theorems for AI.

2 Often the Vienna Circle gets straw-manned into a caricature, something of which I am now probably guilty of as well. It should be noted that individual members held very diverse views, and, as Johannes also purported, they did definitely not categorically think that philosophical questions can be solved by logical analysis. Even Carnap, who I take as an example of this view here, has not always held this view, to the extent that his essay that I refer to could even be seen as a strange outlier in his position. Colin noted that Carnap generally held a more pragmatic view to using formalization, and Johannes pointed out to me that, even to this day, many people that work in mathematical philosophy are referring back to Carnap's idea of 'explication' as the methodology for what they are doing.

3 Actually, Michael and Johannes questioned whether 'structure' could be a guiding notion in what, and what not, to formalize. "To the extent that you can make sense of something, I think you could say that it has a structure," Johannes said. "Mathematical structures are cheap. Anything can be a



Illustraties door Sam Langelaan

structure," Michael commented. To be fair though, Colin did not mean that structure should be seen as a limiting characteristic for what can, and cannot, be formalized, rather that an interesting structure could be a reason to formalize. This misalignment of analysis was on me though, as, in this case, I failed to adequately transfer the same information across three separate conversations. Still, this bit about structure offers something interesting to think about.

References

Carnap, Rudolf. 1959[1932]. 'The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis' (translated by Arthur Pap). In *Logical Positivism*, edited by A.J. Ayer, pp.60-81. New York: The Free Press.

Kripke, Saul. 1976. 'Is There a Problem about Substitutional Quantification' in *Truth and Meaning*, edited by Gareth Evans and John McDowell, pp.325-419. Oxford: Clarendon Press.

Ryle, Gilbert. 1949. 'Discussion: Meaning and Necessity,' *Philosophy*, 24(88): pp.69-76.

POLITICS OF TRANSLATIONS

Japanese philosophy

Contemporary Japanese philosophy is the result of an enormous translation work of Western philosophy. Around the end of the 19th century, the Japanese government promoted a vast operation of importation of Western knowledge inspired by the motto 和魂洋才 *wakon yōsai*, “Japanese spirit, Western knowledge”, and the introduction of philosophy in Japan was also part of this process. It was believed in those years that Western culture could be appropriated and used as a mere neutral instrument to be employed in view of an increase or strengthening of national power, as if such an intercultural encounter should not also provoke a real metamorphosis in the ‘soul’ or ‘spirit’ of the newly-born nation, whatever these terms may mean here. Considered today, the short-sightedness of such a political vision is so obvious that there is no need to even dwell on it. The aim of this essay would rather be to provide some food for thought regarding the role that translation has had, continues to have, and probably will have, not only in the politics of power relations between states, but also in the intercultural encounter of different traditions, while at the same time trying to suggest the need to devise strategies to try to obviate the more or less intentional manipulation of cultural otherness. To this end, we will only deal with a *prima facie* minor aspect in the field of translation, that of philosophical translation, which may nevertheless prove to be a good example of trying to grasp something that is constantly happening in the most diverse aspects of our daily lives.

By saying ‘philosophical translation’, however, the scope that is thus carved out in relation to the whole activity of translating still appears as something too general and abstract. Anyone who has tried to translate philosophical texts from different languages will perhaps have had the experience that profoundly different translation strategies have to be applied depending on the languages involved. That is, the translation is each time determined by the peculiarities of the languages that enter into the game of *trans-lation*, *Über-setzung*, *tra-duction*, of a meaning from language A to language B. In

the case of Japanese translation, a decisive factor is the fact that the Japanese language is written using three different writing systems at the same time: two syllabic phonetic systems (*katakana* and *hiragana*) and an ideogrammatic one of Chinese derivation. A term can therefore be reproduced according to its sound using one of the two syllabic phonetic systems, or it can be rendered by one or more ideogrammatic signs. Let us take the term ‘philosophy’ as an example. When at the end of the Momoyama era (1573-1603), the echo of European philosophy first reached the Japanese linguistic-cultural area through the work of Christian missionaries, the translation of the term philosophy was at first simply phonetic: the Latin word *philosophia* was translated into *katakana* as *firozofia* フィロゾフィア in the text 『サントスの御作業の内抜書』 *Santos no gosagyō no uchinukigaki* (*Excerpts from the Acts of the Saints*) of 1591. That the phonetic translation was adopted here is not surprising, since this is what has always happened in the West (including Arabic and Hebrew), trying to reproduce the sound of the

It was believed in those years that Western culture could be appropriated and used as a mere neutral instrument

Greek word as best as possible and without daring to replace the Greek word with another one that already existed. More interesting for approaching the meaning of the act of translation, is rather what one sees at work in another famous, more or less contemporary text, the *Latin-Portuguese-Japanese Dictionary*, 『拉葡日對訳辭典』 *Raponichi taiyaku jiten* of 1595, where the term *firozofia* フィロゾフィア is accompanied by a definition: *firozofia* is 学文の好き、あるいは、万物の理を明らむる学文 *gakumon no suki, aruiwa, banbutsu no ri wo akiramuru gakumon*, i.e. ‘love of study, that is,

Enrico Fongaro analyzes the role that translation has in the politics of power relations between states as well as in the cross-cultural encounter of different traditions. In doing so he argues that the act of translation is in itself an act of transformation, which brings about a proliferation of meaning. He concludes by arguing that it is crucial to develop intercultural politics of translation that help to keep philosophical creation open to the infinite metamorphosis of meaning.

study that clarifies the *ri* of ten thousand things’! Having reproduced the sound of the Latin term in katakana, the dictionary provides a definition by employing Chinese philosophical concepts. Philosophy, in fact, is described here as a form of study of texts, *gakumon* 学文, which must clarify the *ri* 理, i.e. ‘the principle’ (Taoist and even more Confucian) that permeates *banbutsu* 万物, i.e. ‘the ten thousand things’, the Chinese way of meaning ‘all that is’ in a language that does not possess a verb like the Indo-European ‘to be’.

However, today in Japan (and as far as I know, in China and Korea: the philosophical terminology in Chinese and Korean is in fact basically the Japanese one) philosophy is no longer translated by *firosofia*, but by *tetsugaku* 哲学, a term coined by two Western scholars, Nishi Amane (西周, 1829-1897) and Tsuda Mamichi (津田真道, 1829-1903). This is a neologism produced by combining two Chinese ideograms that Nishi and Tsuda used to translate the Dutch term *filosofie*. Nishi and Tsuda worked as translators of the Dutch language and also had the opportunity to spend three years in Leiden to further their studies (1862-1865). They are creators of many of the terms in use today to describe some fundamental Western concepts, and so in a way they are responsible for a considerable part of the ‘invention of the West’, which still holds true today for several billion people in the Far East.

In the end, however, it was not Nishi and Tsuda who decided the fate of the translation of the term philosophy into Japanese, but the Japanese state and bureaucracy, when in 1877 it was decided to open a second faculty at the Tokyo Imperial University in addition to that of science, and it was called the Faculty of History, Philosophy and Political Science (Shigaku, *tetsugaku oyobi seijigaku*, 史学、哲学及政治学科), thus officially employing the term *tetsugaku*, which by virtue of the strength of the institution, slowly imposed itself over other terms that could have been the translation of the term philosophy today, such as, for example,

kyūrigaku 究理学 (Study seeking the principle)
、*seirigaku* 性理学 (Study of the nature of the principle)、*rigaku* 理学 (Study of the principle)
、*riron* 理論 (Treatise of the principle)、*gengaku* 玄学 (Study of mysterious things)、*chishikigaku* 知識学 (Study of knowledge).

Translation as transformation

Such a simple example clearly shows the

enormous transformative capacity of any act of translation, but it also reveals how decisive the socio-political context is for the establishment of a terminology, and with it of a worldview. But if we pause to take a closer look at the term *tetsugaku*, a sense of dissatisfaction may come over us, especially if we compare it with the Greek word *φιλοσοφία*, which as taught in textbooks basically means ‘love of knowledge’. >>



Illustratie door Mette van Liempd

Without wishing or being able to enter here into further problems of translation, which would be this time between ancient Greek and English and on which rivers of ink have been spilled, it is evident that the two ideograms that make up the term *tetsugaku*, *tetsu* 哲 and *gaku* 学, apparently have no connection with either *philo* or *sophia*. *Tetsu*, a Confucian term², if we look at any Japanese-English dictionary is mostly translated as wisdom, while *gaku* simply means learning. *Tetsugaku*, therefore, literally translated means something like 'study of wisdom' or 'wisdomology', because of its similarity to other Japanese translations of terms such as biology, *seirigaku* 生理学, psychology, *shinrigaku* 心理学, and so on. No love or desire or friendship of *sophia*, but rather something like the serious and committed study of wisdom in the sense in which the ancient 'sage' rulers of the Confucian tradition were considered wise. This alienating effect is not only peculiar to the translation of the term philosophy; on the contrary, countless similar examples could be given to those wishing to engage with Japanese philosophy. But restricting ourselves to philosophy as 'wisdomology', it must be said that, strange as it may appear, it cannot be considered to be a mistake at all: billions of people in the Far East use this word to mean what we call philosophy without any problem, and it works, to such an extent that 'wisdomology' is a subject taught in



Enrico Fongaro studied philosophy at the University of Padua and then continued his research in Japan thanks to a scholarship from the Japanese Ministry of Culture. He deals with intercultural philosophy and is working at the Italian translation of the Complete Works of the Japanese philosopher K. Nishida. After having taught aesthetics at Tohoku University in Japan, he is currently Senior Research Fellow at Nanzan Institute for Religion and Culture at Nanzan University in Nagoya, Japan.

However, today in Japan philosophy is no longer translated by *firosofia*, but by *tetsugaku* 哲学

all universities and, at least at the moment, no one feels the need to change the term *tetsugaku* to something more literal.

One might ask, then, what happens when one translates a philosophical term. Is it simply a matter of trans-lation, trans-ferre, trans-ducere, über-setzen, that is, of an act that carries a meaning as it is from one language to another, or is it necessary to recognise that the act of translation is in itself an act of trans-formation, which induces a proliferation of meaning rather than its objective transport from/to? In Latin, for example, and not by chance, as the Roman empire was an empire inhabited by multiple languages, there were several verbs to define what we call (in English, but would the same be true for *vertalen*?) 'to translate': alongside *transducere*, *transferre*, the Romans also said *verttere* (hence *version*), and *mutari*. It is this idea of a 'mutation' that would seem to most pertinently describe the operation of translating, which should be understood as a transitive active verb (to translate something), in which at the same time a translating occurs, in the middle sense of something that as in the Latin *mutari* manifests itself as an event of mutation that happens through the translator's gesture. The act of translation, then, would seem to indicate an event that, far from being completely controlled or directed in a particular direction, ends up producing a transformation of meaning in an unpredictable way. Now, all contemporary Japanese philosophy is the product of a similar metamorphosis and proliferation. When a Japanese philosopher quotes Kant, Plato or Schelling, he mostly does so by relying on such translations. The same, one could argue, happens to us Europeans when we read a Greek or French text in English, but what happens when we read a Japanese philosophy text in a European language?

The problem of re-translation

To conclude this essay, I would like to introduce a further problem related to the politics of translation, i.e. what strategies should be deployed when approaching philosophy from an intercultural and not merely Eurocentric

point of view. We have seen how creative the act of translation is, that is, how translating opens up the meaning of philosophical elaboration to unexpected solutions. The entire history of Western philosophy is in this sense the result of translations, and the same applies to the translation of Western thought into non-European languages, as in the case of Japan. In recent decades, there has been a growing interest in non-European philosophies as translations of them become available. The writer, as translator of some of K. Nishida's works into Italian, is also fully involved in this process of opening up the European philosophical and cultural horizon, but precisely in his role as translator, he has come up against a structural problem. That is, when we Westerners read a text of contemporary Japanese philosophy, we do not simply read a translation, but a translation of translation, that is, something that could be called a re-translation or 'back-translation'. Take, for example, the first text written by K. Nishida, *An Inquiry into the Good*³, currently Nishida's most translated book ever. The fundamental notion on which the conceptual creation of *An Inquiry into the Good* rests is that of *junsui keiken* 純粹経験, which is translated 'pure experience' as it is in turn a translation of the German *reine Erfahrung*, and even more explicitly of W. James' English pure experience. But how are *Erfahrung*, with its reference to *fahren*, to 'travel' as experience, or experience, with its reference to 'trial', as in Greek *ekpeiraomai*, translated

The risk of irrelevance, rather than a long-announced 'end', seems to loom over philosophical thought

into Japanese? The Japanese translation of these European terms is *keiken*, 経験, which literally means *heru* 経る, to go through, and *shirushi* 驗, signs.⁴ The experience that Nishida speaks of, therefore, while being a translation of experience and *Erfahrung*, is at the same time understood as passing through a series of signs that allow for a learning to which the idea of a temporal passage is inherent. The sign 経, in fact, can also be read *tatsu* and signify the passing of time. By saying *keiken*, Nishida expresses, on the one hand, the experience as a temporal course, a duration, and on the other hand, he refers to the experience as an entering into a thicket of signs to be deciphered: this is the result of the translation of German and English into Japanese, and it should never



be forgotten when reading Nishida's text in translation, in order to understand it correctly and above all not to lose its originality. Since, however, the *keiken* that Nishida writes about is a translation of very specific Western philosophical terms, when re-translating the Japanese term back into an Indo-European language, one can only translate it in reference to James with experience, but in doing so one not only loses the novelty that the Japanese translation created, but above all one flattens Nishida's thought to a mere copy of the Western one. The effect of the back-translation into Indo-European languages of philosophical translations from non-Indo-European languages is likely to result in the concealment and homologation of cultural otherness that is flattened to the Western canon, making real dialogue with the other difficult if not impossible. Perhaps one could identify here an exacerbating risk for philosophy in our globalized age. On the one hand, the possibilities of translation have multiplied precisely thanks to information technology, but on the other, if intercultural politics to protect diversity are not applied to translation, it seems inevitable to fall into a mechanism of control and annulment of otherness, which would probably coincide with the very end of philosophical discourse. Indeed, a philosophy that was not able to place itself at the level of the complexity of our world, that renounced creating and transmitting meaning beyond the narrow confines of the European/Western cultural world, would end up losing all claim to universality, being reduced to something limited to a single region of the human. The risk of irrelevance, rather than a long-announced 'end'⁵, seems to loom over philosophical thought. While political-economic power therefore influences the necessity and modalities of translation, other and possibly even more serious risks seem to be connected to the dynamics of back-translation. It is decisive, therefore, to develop intercultural politics of translation that help to keep philosophical creation open to the infinite metamorphosis of meaning that occurs precisely because of translation, and not in spite of it. ■

References

- M. Fujita 藤田正勝, *Nihon tetsugakushi 『日本哲学史』(The History of Japanese Philosophy)*, Shōwadō 昭和堂, Kyōto 2018, pp. 34 ff.
- M. Heidegger, 'The End of Philosophy and the Task of Thinking', in id., *On Time and Being*, transl. by J. Stambaugh, Univ. of Chicago Press, Chicago 2022, pp. 51-69.
- J. W. Heisig, T. P. Kasulis, J. C. Maraldo, *Japanese Philosophy - A sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011, p. 555.
- K. Nishida, *An Inquiry into the Good*, transl. by M. Abe and C. Ives, Yale University Press, New Haven 1992.
- K. Noe 野家啓一, *Monogatari no tetsugaku 『物語の哲学』(Philosophy of story-telling)*, Iwanami shoten 岩波書店, Tokyo 2005, pp. 80-83.

Endnotes

- 1 M. Fujita 藤田正勝, *Nihon tetsugakushi 『日本哲学史』(The History of Japanese Philosophy)*, Shōwadō 昭和堂, Kyōto 2018, pp. 34 ff.
- 2 J. W. Heisig, T. P. Kasulis, J. C. Maraldo, *Japanese Philosophy - A sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2011, p. 555.
- 3 K. Nishida, *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, New Haven 1992.
- 4 K. Noe 野家啓一, *Monogatari no tetsugaku 『物語の哲学』(Philosophy of story-telling)*, Iwanami shoten 岩波書店, Tokyo 2005, pp. 80-83.
- 5 See, for example, M. Heidegger, 'The End of Philosophy and the Task of Thinking', in id., *On Time and Being*, transl. by J. Stambaugh, Univ. of Chicago Press, Chicago 2022, pp. 51-69.

FROM TRANSLATING CULTURE TO CULTURAL TRANSLATION

What are we doing when we translate? Is there specifically an emphasis on the language itself or are we also abridging a connection between specific cultures or ways of thinking? **Haidee Kotzee** gives an idea of the effects of translation within cultures and the cultures of translation. The gap between cultures is ambiguous and it isn't evident that there are clear distinctions between cultures or that language is just a surface function of a culture. In this article H. Kotzee looks at the epistemological patterns of thought that we maintain in de studies of translation.

U ntranslatability

The notion of 'untranslatability' is enjoying a boom in popularity. Lists of so-called 'untranslatable' words abound: from the Dutch *niksen* and *gezellig*, to the Portuguese *saudade* and the Danish *hygge*, to the Japanese *shinrin-yoku* and *ikigai*. These 'untranslatable' words have also in the past decade become the source of a self-help publishing phenomenon, with slew of books in which the path to happiness and self-fulfilment is conceptually mapped out via cultural Otherness (see, e.g., García & Miralles 2017, Lavrijsen 2020, Wiking 2017).

This popular notion of untranslatability rests on two questionable assumptions, related to the key concepts involved: translation and culture. First, in the popular understanding of translation that informs the notion of '(un)translatability', translation is construed as an equivalence relation between words, and moreover, very specific words, endued with cultural significance – what may be called shibboleths. In this view, translation is possible if equivalence between words exists. But, as I will show below, 'equivalence' is a far more complex and contested concept, and the aim of translation is not even necessarily equivalence – and certainly not the equivalence of individual words.

The second questionable assumption has to do with the construal of 'culture', which in this popular understanding of untranslatability is mostly seen in essentialist terms: cultures are clearly distinguishable, monolithic entities, characterised by 'essential features', which are also reflected linguistically. This view of cultures has been challenged by scholars across the humanities and social sciences. These arguments highlight that culture is not composed of essences, but is constructed by power and rhetoric, by collections of discursive practices that create cultures as "imaginary communities" (see Anderson 1991). They also emphasise that cultures intersect, are in constant contact, and are internally diversified. Cultures are dynamic – and, moreover, this dynamism is profoundly influenced by power differentials.

Questions about translatability, however, extend beyond these shibboleth cases that capture the popular imagination. The question of (un)translatability is at the heart of translation, as evidenced in the way in which the discipline of Translation Studies (TS) continues to return to the concept (see, e.g., Apter 2013, Hermans 2020, Large et al. 2018). Such arguments about (un)translatability hinge on a theory of language. Steiner (1998/1975) refers to two opposing theoretical perspectives on language: universalist versus monadist views. Universalist views hold that language is merely a surface-level structural expression

of a deeper layer of thought or meaning. This dissociation of form and meaning means that nothing is untranslatable; it is simply a question of finding the 'equivalent' surface structure for the underlying meaning, in a different language. In contrast, the monadist view presupposes that the different linguistic structures of different languages 'impose' a different conceptualisation on the world. It rests on the assumption of a fundamental and reciprocal relationship between language and culture, which would make translation impossible (see also Hermans 2020). In this view, culture is situated not just in shibboleths words, or culture-specific items; rather, language is culture, and vice versa.

In the cultural turn, translation is often seen as a form of rewriting, in which cultural representation is manipulated "in the service of power"

Understandably, then, questions of translation, and (un)translatability, have often been the focus of philosophers with an interest in language (see, e.g., Leal & Wilson 2023, Pym 2007, Rawling & Wilson 2019 for overviews). In this essay, however, I do not consider philosophical reflections on translation, in the first instance. Rather, I focus on three ways of considering the relationship between translation and culture, based from *within* the discipline of TS. I first provide an overview of how perspectives on the relationship between *translation and culture* have shifted over the period of roughly half a century that is usually viewed as the scope of TS as a distinct, institutionalised discipline. Subsequently, I raise the question of *cultures of translation*, and consider whether the culture of translation is, itself, something to be questioned. Lastly, I focus on the concept of *cultural translation* as introduced by Homi K. Bhabha. I conclude with a brief reflection on whether increasingly multilingual and multicultural societies, combined with rapid advances in algorithmic translation, destabilise traditional concepts of the relation between translation and culture – and perhaps the notion of 'translation' itself.

Translation and culture

The disciplinary narrative of TS has been constructed as a series of 'turns', or paradigmatic shifts (see Snell-Hornby 2006) in the study of translation. From an early focus

on micro-level linguistic analysis of translations, the perspective has continued to broaden: first to an analysis of text and discourse, viewed holistically; and beyond, to the functions of translation in different societies and cultures, the intersections between translation and ideology, the roles of networks of people and institutions in shaping translation, and the way in which technology is reshaping the labour of translation.

Of particular interest to the argument here is the so-called 'cultural turn' in TS, a paradigmatic shift in the early 1990s (see Bassnett & Lefevere 1990) that formed part of a larger epistemological change in the social sciences and humanities. The cultural turn in TS involved a focus on the broader social roles of translation, with concepts like ideology and power taking centre stage. In the cultural turn, translation is often seen as a form of rewriting, in which cultural representation is manipulated "in the service of power" (Bassnett & Lefevere 1990: vii).

The cultural turn in TS fundamentally altered the questions the discipline asked about the translation of culture. No longer principally interested in whether the cultural connotations of a word (or a text, or a stretch of discourse) could be adequately translated (in other words, whether 'equivalence' could be attained), it instead asked what translational choices reveal about power dynamics in societies and cultures. The focus shifted from words (or texts) to cultures as the unit of analysis (see also Trivedi 2007). Furthermore, the focus was no longer chiefly on the relation between the original text and the translation, evaluated in terms of 'equivalence'. Instead, it is assumed that the receiving culture deems the translation 'equivalent', and the important question is then what these perceived or assumed equivalences reveal about relations and power dynamics between and within societies, languages and cultures.

The cultural turn also involved an emphasis on issues of ethics in translation. However, as Pym (2007: 37) argues, the demise of equivalence as an ideal meant that the ethics of translation was no longer (only) seen in terms of the relation between the original text and the translation (a question of fidelity or faithfulness), but rather as (also) focused on the "texture of human relationships". What roles does translation play in maintaining or challenging social inequalities of various kinds?

Cultures of translation

The cultural turn in TS gave rise to a focus on translational choice-making and the motivations for such choices. Translational choice-making refers not only to the choices made by a translator during a translation, but also to the decisions of institutions (like publishers) about what is (and is not) translated, in the first instance. Taken together, such analyses>>



maar je spreekt het uit met veren
maar zo klinkt het naar metaal

produce a sketch of what could be called a culture of translation. This concept refers to the expectations and practices of a particular society, at a particular time, concerning translation, both in terms of what is translated, and how it is translated (see also Pym 2017: 143-144).

Cultures of translation are revealing of translation ethics, because an analysis of such cultures foregrounds questions of who translation is for, whose interests translation serves, and what value is ascribed to translations. One of the most influential analyses of cultures of translation, and their ethical implications, is that of the translation scholar Lawrence Venuti (2002/1998, 2008/1995). Venuti's argument is that, in the globally dominant English-language and -culture literary field, translation is shaped by the demand for 'invisibility': translations from less central languages and cultures (or languages and cultures with less economic and symbolic capital, also described as minoritised languages and cultures) are expected to be fully assimilated to the norms and expectations of the dominant (or majoritised) receiving culture, erasing traces of Otherness (except where such Otherness serves the ideological

translation which challenge dominant norms in the receiving culture, but that, in the practice of translation itself, seek to leverage translation methods relying on linguistic repertoires that contest and disrupt the dominant discursive expectations of the recipient linguistic cultures. This may involve not only drawing on the linguistic resources of the original text and language, but also on marginal and non-standard linguistic resources in the recipient language, in order to make the reading experience 'uncomfortable' for the reader of the translation, thus signalling the discomforts of cultural difference. The aim of this practice is to "remedy the asymmetries in translating" (Venuti 2002: 6), by a radical foregrounding of cultural difference.

It should be emphasised that what Venuti proposes is not an anodyne signposting of cultural difference – in other words, using a word or concept from another language, or non-standard language, is not resistant in itself. A translation strategy is not resistant as long as it serves the interests of the receiving culture. So, for example, leaving *gezellig* untranslated in an English self-help book is not by default resistant, since the use of this word may be seen as serving the appetite of English readers for a non-threatening cultural Otherness that can be used as a tool in discourses of self-actualisation. Resistant translation is more complex than this, and is fundamentally an ethical position. It may be seen as akin to other similar notions describing translation practices that foreground the fact of translation (see, e.g., Appiah 1993, Spivak 2009/1993).

It is worth emphasising that these practices and scholarly analyses are focused on linguistic and cultural flows from minoritised to majoritised languages and cultures, and far less attention has been given to cultural flows in the opposite direction. Moreover, some have argued that these theorisations of translation and culture do not take adequate account of the complexities of cultures, instead reverting to untenable dichotomisations of origin (source) and recipient (target) text and culture, and a notion of translation that is premised on (Western) concepts of translation as a 'transfer' between two distinct and monolithic cultures, spatially distant from each other. The innate, complex hybrid multilingualism and multiculturalism of many societies in the world, often arising from the legacy of colonialism, and the roles of translation in these contexts, remain underexplored and undertheorised.

Cultural translation

These challenges to the view of translation as a mediation between distinct cultures have culminated in the concept of 'cultural translation' – a concept that destabilises the traditional parameters of and maybe the very notion of 'translation' itself. It is articulated most fully in the work of postcolonial postmodernist theorist Homi K. Bhabha, in a chapter in his book *The Location of Culture* (2004/1994),

titled "How newness enters the world: Postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation" (see also Maitland 2017, Pym 2017). In the notion of 'cultural translation', the focus shifts from texts to people: conditions of cultural hybridity and mobility (associated with postcolonialism, migration and globalisation) mean that people, themselves, are 'translations', in the sense of

In all of this, there is one fundamental, unquestioned assumption: that language and culture, and thus translation and culture, are inextricably entwined.

being carried across languages and cultures, and carrying languages and cultures with and within them. Bhabha draws on the ideas of Walter Benjamin (in his essay "The task of the translator") and Derrida's deconstruction of Benjamin's concepts, but re-places these in the contexts of human migration and dislocation (physical, linguistic, and cultural). Bhabha, then, views cultural translation more broadly, as the "borderline culture of hybridity" (Bhabha 2004: 322), of multilingualism and multiculturalism, a continual, human process – rather than as a textual product brought about by conscious transfer from a source to a target language and culture.

Bhabha celebrates this form of translation of the self, viewing it as "the performative nature of cultural communication" (326), an "empowering condition of hybridity" (324) of the migrant which "desacralizes the transparent assumptions of cultural supremacy" (327). However, scholars like Trivedi (2007: 284) have pointed out that such cultural translation also involves adaptation to the demands of hegemonic Western cultures (and not only an assertion of cultural difference), and as such may also be seen as a pre-emptive translation of the self into (mostly) English. Ultimately, this form of 'cultural translation' may well signal the end of translation (in its traditional sense) itself, since translation becomes "assimilated in just one monolingual global culture" (286).

The innate, complex hybrid multilingualism and multiculturalism of many societies in the world, often arising from the legacy of colonialism, and the roles of translation in these contexts, remain underexplored and undertheorised.

purposes of the receiving culture). This is what Venuti describes as the intrinsic ethnocentric violence of translation, a violence that is enacted by the demand for fluency (i.e., the use of 'standard language') in translation, as texts are re-inscribed via translation into the value system of the receiving culture. As an ethical counter-practice, Venuti advocates what he calls 'resistant translation' – approaches to translation that not only select texts for

Conclusion

In this essay, I have attempted to move the discussion of the relation between translation and culture beyond the question of whether culture can be translated, which, too often, is answered glibly, with recourse to notions of 'untranslatability' that do not take account of the complexities of language, culture, translation and communication. Interrogating these concepts, themselves, is at the heart of thinking about the relation between language and culture. Moreover, it is evident that, despite the pervasiveness of the 'lost in translation' trope, translation happens – all the time, and mostly successfully. Rather than asking if culture can be translated, we might simply explore how cultures are translated (and why), in all of the many acts of translation that occur everywhere around the world, every day. This, inevitably, leads to an awareness that translation almost always happens under asymmetrical conditions of cultural exchange, raising ethical questions about how cultures ought to be translated.

In all of this, there is one fundamental, unquestioned assumption: that language and culture, and thus translation and culture, are inextricably entwined. However, one-to-one mappings of language and culture are increasingly challenged by the complexities of multilingual and multicultural societies – multilingualism is, after all, the norm for most of the world's population. This, combined with the recent rise of AI and the dizzying developments in algorithmic translation may well, in future, loosen the bonds between culture and translation and alter the very definition of 'translation'. ■



Haidee Kotze is a professor of translation studies and an international staff member at CETRA (Centre for Translation Studies) at the KU Leuven. Her current research interests focus on language variation and change in contact settings, with an emphasis on both the psycholinguistic and social conditions of language contact.

References

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Apter, Emily. 2013. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. Verso.
- Appiah, Kwame Anthony. 1993. Thick translation. *Callaloo* 16(4): 808-819.
- Bhabha, Homi K. 2004 [1994]. *The Location of Culture*. Routledge.
- Bassnett, Susan & André Lefevere, eds. 1990. *Translation, History and Culture*. Pinter.
- García, Héctor & Francesc Miralles. 2017. *Ikigai: The Japanese Secret to a Long and Happy Life*. Random House.
- Hermans, Theo. 2020. Translatability. In Mona Baker & Gabriela Saldanha, eds. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Routledge. pp. 602-606.
- Lavrijzen, Anette. 2020. *Niksen: The Dutch Art of Doing Nothing*. Quarto.
- Leal, Alice & Philip Wilson. 2023. A tale of two disciplines: Philosophy in/on translation. Introduction to the special issue on Philosophy in/on translation. *Perspectives* 31(1): 1-15.
- Large, Duncan, Motoko Akashi, Wanda Józwikowska, and Emily Rose, eds. 2018. *Untranslatability: Interdisciplinary Perspectives*. Routledge.
- Maitland, Sara. 2017. *What is Cultural Translation?* Bloomsbury.
- Pym, Anthony. 2007. Philosophy and translation. In Piotr Kuhivczak & Karin Littau, eds. *A Companion to Translation Studies*. Multilingual Matters. pp. 24-44.
- Pym, Anthony. 2017. *Exploring Translation Theories*. Routledge.
- Rawling, J. Piers & Philip Wilson. 2019. *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*. Routledge.
- Snell-Hornby, Mary. 2006. *The Turns of Translation Studies: New Paradigms or Shifting Viewpoints?* John Benjamins.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009 [1993]. *Outside in the Teaching Machine*. Routledge.
- Steiner, George. 1998 [1975]. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford University Press.
- Trivedi, Harish. 2007. Translating culture vs. cultural translation. In Paul St-Pierre & Prafulla C. Kar, eds. *In Translation: Reflections, Refractions, Transformations*. John Benjamins. pp. 277-287.
- Venuti, Lawrence. 2002 [1998]. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Routledge.
- Venuti, Lawrence. 2008 [1995]. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Routledge.
- Wiking, Meik. 2017. *The Little Book of Hygge: Danish Secrets to Happy Living*. Harper Collins.

HET IS TIJD

Wat gebeurt er als
je het onvertaalbare
tóch vertaalt? **Ton**
Naaijkens vertaalt
en interpreteert een
gedicht van Paul Celan,
wiens werk doorgaans
wordt beschouwd als
onvertaalbaar.



Ton Naijikens (1953) is essayist en vertaler, onder meer van het Verzameld werk van Paul Celan (2020, 2021) waarvoor hij in 2023 bekroond werd met de Martinus Nijhoff Vertaalprijs.

Paul Celan, 'Corona'

Aus der Hand fräß der Herbst mir sein Blatt: wir sind Freunde. / Wir schälen die Zeit aus den Nüssen und lehren sie gehn: / die Zeit kehrt zurück in die Schale.

Im Spiegel ist Sonntag / im Traum wird geschlafen, / der Mund redet wahr.

Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten: / wir sehen uns an, / wir sagen uns Dunkles, / wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis, / wir schlafen wie Wein in den Muscheln, / wie das Meer im Blustrahl des Mondes.

Wir stehen umschlungen im Fenster, sie sehen uns zu von der Straße: / es ist Zeit, daß man weiß! / Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt, / daß der Unrat ein Herz schlägt. / Es ist Zeit, daß es Zeit wird.

Es ist Zeit.

De herfst vreet zijn blad uit mijn hand: we zijn vrienden. / We kraken de tijd uit de noten en leren hem lopen: / de tijd keert terug in de dop.

In de spiegel is het zondaag, / in de droom wordt geslapen, / de mond spreekt waar.

Mijn oog daalt af naar het geliefde geslacht: / we kijken elkaar aan, / we wisselen
duistere woorden, / we beminnen elkaar als roes en memorie, / we slapen als wijnen
in de mossels, / als de zee in de bloedstraal van de maan.

Omstrengeld staan we voor het raam, op straat kijkt men toe: / het is tijd voor besef!
/ Het is tijd dat de steen zo goed is te bloeien, / dat het hart van de onrust gaat
kloppen. / Het is tijd dat het tijd wordt.

Het is tijd.

Het is verbluffend om bij een schrijver die al zijn teksten penibel van datum en plaats voorzag, te lezen dat de tijd op zijn schreden terugkeert. Paul Celan zegt het: "We kraken de tijd uit de noten en leren hem lopen: / de tijd keert terug in de dop." Wat gebeurt daar precies? De bewering is voorbereid door het beeld van de tijd in de noot – de tijd is de vrucht die na het kraken tevoorschijn komt en kan gaan lopen. Maar de tijd doet dat niet en keert om. Dit is een mogelijke associatie: dat je geboren wordt en snukt naar terugkeer in de moederschoot. Psychoanalytici debatteerden erover. Otto Rank wilde bijvoorbeeld Freuds idee van de geboorte als allereerste angstervaring – als 'trauma' – opzijschuiven. De geciteerde dichtregel is zoals gezegd van Celan, de dichter die zijn moeder verloor in de Shoah en niet ophield haar aan te roepen, al was zij dood, tot in zijn laatste gedichten. Het bewuste gedicht eindigt met de regel dat het tijd is: "Het is tijd dat de steen zo goed is te bloeien." Tijd, die niet omkeerbaar is, kun je omkeren – niet in werkelijkheid, maar wel in de kunst, maar je wilt blijkbaar wel dat tot leven komt wat zonder leven is.

Het gedicht van Celan kent echter meer lagen. Erotiek speelt er een rol in en ook het nut en de zin van poëzie worden erin verwoord. Het is een uiterst lichamelijk gedicht, waarin het geslacht van de geliefde bekijken wordt, alsof het het geslacht van alle geliefden is, dood of levend, en alsof het aan de moederschoot doet denken. Ook de

functie van Celans gedichten wordt lichamelijk benoemd: ze hebben de plicht te herinneren aan 'was geschah' (zijn woorden voor de Shoah), maar ze kunnen ook doen vergeten en voor een roes zorgen – zoals de liefde doet, en de wijn en de slaap, en de dop waar de noot in kan terugkeren. In een roes bestaat geen tijd, of het nu de roes is van de liefde of de roes van genotsmiddelen.

Celan schreef het gedicht in Wenen, in 1948, waar hij als displaced person terechtgekomen was en Ingeborg Bachmann ontmoette, op wie hij verliefd werd. Het gedicht noemde hij 'Corona': als krans of kroon op de liefde, misschien zelfs als ring en uitnodiging tot eeuwige verbintenis. Voor haar drieëntwintigste verjaardag stuurde Celan, dan achtentwintig, haar een ansichtkaart met daarop de woorden: " 'onbestemd' en laat ben ik dit jaar. Maar misschien alleen maar omdat ik er niemand bij wil hebben als ik klaprozen, heel veel klaprozen, en herinnering, heel veel herinnering, twee grote prachtige boeketten op je verjaardagstafel zet." 'Mohn' is het woord voor die bloem, voor de papaver die vergetelheid brengt. Later zal Bachmann, aanvankelijk even verliefd, met een eigen gedicht antwoorden. Ze beweert alleen 'Dunkles zu sagen' te hebben, maar spreekt (als Orpheus) haar liefde uit voor iemand die je levend voor je ziet maar dood blijft – of lijkt, of afwezig is. Op die manier is het een afscheidsgedicht voor wie niet meer onder de levenden is en voor wie de tijd niet meer valt terug te draaien. "Ik behoor je niet



toe," zegt ze nog. Maar Celan staat op een beslissing: "Het is tijd," zegt hij, het leven moet nu beginnen, we omhelsden elkaar niet voor niets. ■

ZWEETDRANKJE

Louise heeft een magisch medicijn. Hoe ontketen je de kracht van het drankje? Het proces begint met loslaten.

Weer iets in mijn handen geduwde. Hou vast. Terughoudende tast wordt gretige grip. Hou vast.

Dit magische drankje. Een airbag voor mijn zenuwstelsel. Hap, slok hap, slok.

Kijk uit: minstens één op de tien gebruikers van dit magische drankje ervaart de volgende bijwerkingen. Perspireren. Transpireren. Dat is oké. Dat zijn je zenuwen. Ze zijn bezorgd

Ik lig gegroned in mijn oersoep als Pangea

om je. Dat hoeft niet. Je hebt nu een gordel om. Of zijweltjes. Laat je huisarts met rust. Die heeft het al zwaar genoeg met de onvoldoendes van zijn zoon Timo.

Wat als ik het drankje verlies? Het is mijn drankje. Van mij. Ik kan het bij me houden of achterlaten. Of per ongeluk laten vallen. Zonder gordel rijden is slecht. Foei. Slecht mens. Onnozele ezel, dat is gevaarlijk. Zonder zijweltjes fietsen is goed. Stoer. Flink. Volwassen. Grote meid. Kan ik mijn voorkeur goedpraten als ik de casus slim en sluw belicht? Vertellen mensen mij dan dat ik verstandig ben? Dat vind ik niet integer. Bovendien heeft men geen zeggen in wat ik doe. Het is mijn magische drankje. Als ze me geen grote meid vinden, dan is dat jammer. Voor mij. Want ik ga me dat enorm aantrekken.

Ik hou mijn drankje toch nog even bij me, angsthaas die ik ben. Zo kan ik mijn eigen hand vasthouden als ik onverhooppt instort. Tijdens die milliseconden, voordat het zweetdrankje mij tijdelijk omdoopt tot een Michelin-mannetje, heb ik nog mijzelf, de schrik en de druppels die op mijn voorhoofd beginnen op te wellen. Een ensemble dat wellicht in het gunstigere scenario van een leuke mop jovaal de bar zou betreden.

Op dagen dat ik te lang niet ben geïmplodeerd moet ik dan wel in bad gaan liggen. Dat staat in de bijsluiter. Ik staar het lege licht in en laat de kraan mij druppels water voeren. Dan begint het zweten. De druppels water worden opgeschrokte straaltjes en ik zweet. Een exponentieel intensief proces is van start gegaan. Ik blijf leven incasseren. Ik blijf het omvormen. De druk loopt op. Het zweet glijd niet meer van me af als slakken over de grond op herfstdagen. Het stroomt, de ijskappen van mijn ziel worden met een massieve haardroger gesmolten en mijn lichaam is nu de bovenloop van een rivier. De erosie die de gewelddadige stroom aanricht, legt de botten van mijn gemergelde lijf bloot. Mateloze inspanning laat mijn ledematen stoom afstoten. Het bad vult zich en ik lig te midden mijn vruchtbare versmolten essentie tastbaar gemaakt. Ik lig gegroned in mijn oersoep als Pangea. Al het zilte sap heb ik uit mijzelf geperst en de oogst is overweldigend. Als ik me lang genoeg niet verroer, vormen zich misschien zoutkristallen in en om mij. Ik zie luizen al met hun pikhouweeltjes mijnen graven in mijn haar, karretjes door mijn oren en neusholtes voortstuwen op een heldhaftige mineralenmissie.

Mijn levensessentie heb ik volledig van mijn lichamelijkheid gescheiden. Al het water, het flexibele, alle vruchtbaarheid heb ik uit mijzelf geperst. Ik zou haar netjes in weckpotjes willen bewaren, misschien als basis gebruiken voor een ragout of saus. Maar met welke kracht? Een schelp zonder bewoner kan niet meer uit zichzelf bewegen. Ze moet zich mee laten voeren door de stormen van het leven, in haar doodse ontvankelijke staat. Een schelp kan geen soep maken voor anderen als dat ten koste gaat van alles wat haar beweegt. Hoe bevrijdend is het om nergens door bewogen te worden, maar met alles mee te bewegen?

Bevredigd en gepacificeerd wentel ik mij dan nog even in mijn vrouwelijkheid. Volledig ontdaan van alles wat ik had en was, ben ik leeg herboren. Ik voel me licht. Ik ben licht. Verlicht? Dat is niemand ooit helemaal maar ik wil best

Ik moet een deel van dat wat ik met zoveel moeite heb afgedaan, zelfs afgestoten, weer opnemen

met de Boedha in dialoog over mijn zweetdrankje. Voor komisch effect zou ik mijn pleidooi structureren als ware ik een stofzuiger verkoper aan zijn deur. Als ik mij echt ondeugend voel, zal ik de overtreffende trap van Jehova's-getuigenis betreden. Dat bedenk ik me allemaal broedend, broeiend en badend.

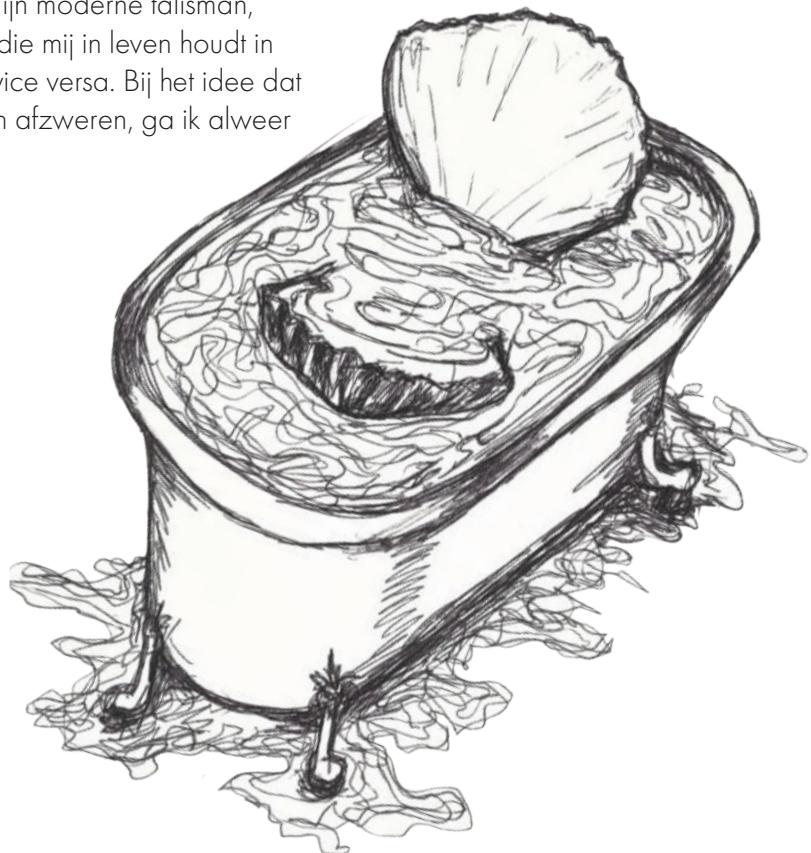
Bedankt zweetdrankje, zonder jou had ik dit spetterende avontuur nooit aangedurfd. Ik laat nu de benauwende dampen van mijn levensvocht mijn luchtwegen penetreren. Mijn dood blaast mij weer nieuw leven in. Ik moet een deel van dat wat ik met zoveel moeite heb afgedaan, zelfs afgestoten,

Ik hou mijn drankje toch nog even bij me, angsthaas die ik ben

weer opnemen. Ik kan gewoonweg niet met lege knapzak op reis. Nu ik hier bloedheet in het vocht lig, bemerk ik dat het al een tijdje aan het sudderen is. De viskeuzer wordende zee begint in mijn uitgeholtte wonderen te prikken en ik weet dat het tijd is om te gaan.

Ik laat de goot mijn hoogstpersoonlijke Yellowstone opslokken. Het riool is nog een hele graad gulziger dan ik me kan veroorloven te zijn. Misschien zal ik nooit weten hoe het is om normaal te zweten. Zweet, zoals het hoort. Ik zal mijn hele leven geregelde baantjes moeten trekken in mijn zweterige zwembad. Maar is dat zo erg?

Waar anderen het vermogen bezitten om gematigd te zweten, heb ik iets flitsender. Ik heb een mooie sleutelhanger. Het is een klein flesje, met daarin mijn magische zweetdrankje. Mijn moderne talisman, een Tamagotchi die mij in leven houdt in tegenstelling tot vice versa. Bij het idee dat ik het zou moeten afzweren, ga ik alweer zweten. ■



Illustraties door Sam Langelaan



Louise Elgersma (23) is bachelorstudent filosofie aan de UU en schrijft eens in de zoveel tijd een stukje voor *De Filosoof*.

MAKREEL MAKREEL

Vertaling is de paling van de maling. Zo zei meester Schimmelsteijn altijd. Ik ben het daar nooit mee eens geweest. Als men, nota bene meester zijnde, de palingcatalogus nog steeds zo onscherp op het netvlies heeft kan je beter ophouden, daarover twijfelde ik nooit. Schimmelsteijn wel.

De Makreelcatalogus. Kijk, nu koken we soep.

Men heeft de vleergevinde vlindervis, de visgekeelde krabkomeet, de heroïsche hermelijnzwemmer. Plezier te over voor diegen die de Makreel leert kennen.

Daarover zelfs geen Schimmelstijf. Daar heeft zelfs de maling worst aan.

Mij is meermaals voor de schoen geworpen enkel stoor te zenden. De soep in te trekken, het water te vertroebelen. Nog los van het ultraklaarblijkelijke hyperfeit dat het verhullen van makreel toch wel het laatste moet zijn wat ik kan willen, stoor ik me ook aan de houding van de wandelaar die dit voor mijn voet neerwerpt.

Waar moet die voet dan heen vriend? Laat ik links dan maar achter? Hink ik verder op de rechter als een totale achterlijke? Is dat wat jij zou doen? Jij maakt Gerrit president. Jij hebt Rosa Parks vermoord.

Fundamenteler dan het voetvraagstuk begrijpt deze wandelaar niet en nooit waar hij binnen is gelopen. Eenmaal de deur dichtgetrokken hebbende, maakt deze de ene cirkel na de andere in deze toch echt vierkante kamer. Krampelend wandelend en brabbelend over Onzin.

Wie is dat toch? Onzin? Ben ik ooit met hem geweest en heb ik hem nog altijd lief?

Denk ik nog vaak aan onze laatste ochtend?

Draagt mijn kanarie nog zijn naam?

Meester Schimmelsteijn zei altijd: "Als men niet koken kan met baksteen valt ook van meel geen brood te smeden."

Ik had het niet meer met die ouwe blafzak eens kunnen zijn. De oosterse keuken bijvoorbeeld, met haar op noedels gebaseerde braadtraditie, zou ons allen meer dan een beetje moeten bieden kunnen.

Moeten kunnen bieden.

Kunnen bieden moeten.

Kunnen beide toeten.

Was Schimmelsteijn maar mijn naam.

De Makreel roept.

Baksteen weekt in warm water of niet? Baksteen heeft een smaak of niet? Is de smaak onprettig – Ja. Prima. Het zal mij een worst wezen vriend ik kook nog tafel als het moet. Linoleum pasta en vinylpastei voor mij is alles worst.

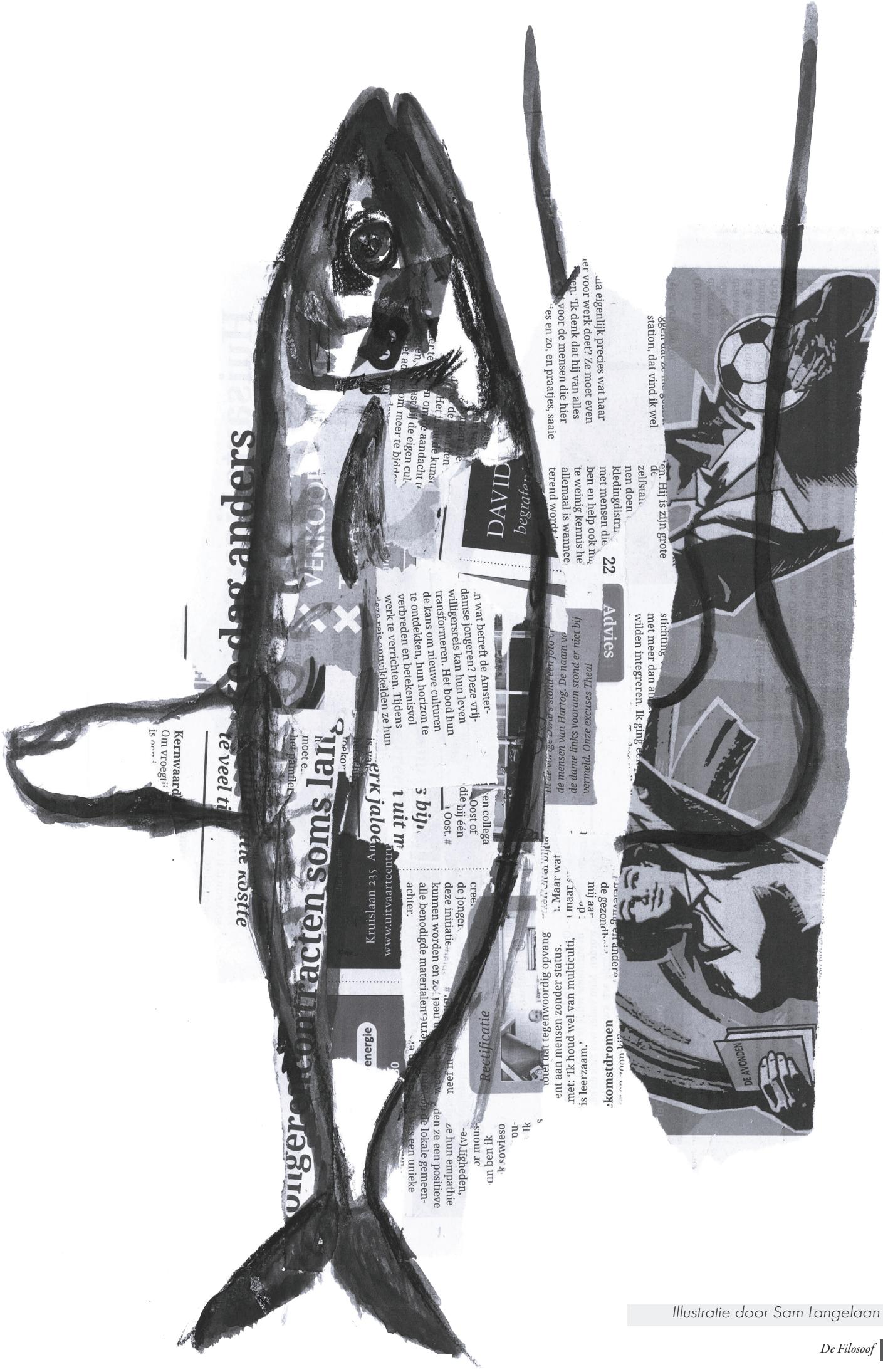
Ik hoor je oren wandelaar. Ik hoor die trommelvliesjes trillen.

Ik voel je doelen wandelaar, ik voel je knijpen grullen matten met die grijpiebange klauwtjes.

Een hongerige droogdobber. ■



Cas van de Laar (28, M)
is filosoof en schrijft ter lering
ende vermaak.



Illustratie door Sam Langelaan

ROBERT VINKESTEIJN OVER VERTALEN EN KLASIEKE FILOSOFIE

Dr. Robert Vinkesteijn is als docent en onderzoeker in de Griekse filosofie verbonden aan de Universiteit Utrecht. De Filosoof vroeg hem naar de kunst van het vertalen en de onvertaalbaarheid van belangrijke begrippen uit de Griekse filosofie, zoals *logos* en *eudaimonia*. **Dr. Vinkesteijn** pleit voor een genuanceerd beeld van vertalen: de probleemloze vertaling bestaat niet, maar tegelijkertijd maken vertalingen een brede toegang tot filosofische ideeën mogelijk.

Wat was voor u de reden om de klassieke talen te leren?

Ik ben begonnen als filosofiestudent, en ik had geen gymnasiumachtergrond. Op de universiteit volgde ik vakken over Plato, en als het lastig werd, dan pakte de docent het Grieks erbij. Toen dacht ik: shit, ik volg dit niet. Op een gegeven moment was ik wel zo gegrepen door de Griekse filosofen dat ik daar echt gepassioneerd over was, dus toen wilde ik ook het Grieks erbij gaan leren.

Het was voor mij ook een kwestie van autonomie. Je wil zelf een relatie tot de tekst hebben, in plaats van aangewezen zijn op iemand anders.

Bij colleges lezen we vertalingen van Plato en Aristoteles; het Griekse origineel kunnen de meeste studenten niet lezen. Hoe belangrijk is het voor filosofen om klassieke talen te kunnen lezen?

Het hangt er een beetje van af: hoe serieus wil je ermee bezig zijn? Als je de diepte in gaat met Plato, dan zie je hoeveel keuzes je moet maken. Pak twee willekeurige Engelse vertalingen van Plato en leg ze naast elkaar, en je ziet dat er op sommige plekken iets heel anders staat. Als je jezelf op een serieus niveau wil bezighouden met Plato, dan moet je Grieks leren. Maar het is natuurlijk niet zo dat iedereen die filosofie gaat studeren, Grieks erbij moet doen. Het hangt ervan af waar je naartoe wilt. En dit geldt natuurlijk niet alleen voor het Grieks, maar bijvoorbeeld ook voor Duitse filosofen, zoals Heidegger.

Bij filosofie krijg je alles in het Engels voor je neus. Het is belangrijk om de studie

toegankelijk te houden voor iedereen. Je wil geen studenten afschrikken door ze te verplichten een vreemde of antieke taal te leren. Maar ik probeer in mijn colleges wel de oorspronkelijke tekst erbij te geven, bijvoorbeeld als we Kant lezen. Niet als een verplichting, maar voor de mensen die dat leuk vinden. Dat doe ik niet alleen vanwege belang of nut, maar omdat ik denk dat er een bepaalde schoonheid in zit als wij ons buiten onze eigen taal bewegen en ons afvragen: wat speelt zich af in het denken van iemand anders?

Zou je kunnen stellen dat je dichter bij de auteur komt door het origineel te lezen?

Dat denk ik wel. Je hebt een genuanceerde contact met de ideeën van iemand. Het hangt er ook weer van af wat je wil doen. Ben je erop uit om Plato of Adorno zelf te begrijpen, of wil je inspiratie vinden voor je eigen ideeën? Wat mij betreft zijn dat allebei legitime manieren om met een filosofische tekst om te gaan. In het eerste geval is het belangrijker om toegang te hebben tot de oorspronkelijke taal dan in het tweede geval.

Zijn er ook woorden waarvan de vertaling vaak problemen oplevert? Woorden die je misschien beter onvertaald kunt laten?

In het Grieks heb je bijvoorbeeld het woord *daimon*. Dat kun je niet vertalen als 'demon', want dat roept bij veel mensen een postchristelijke associatie op van de demon als helper van de duivel. Als Plato het over *daimon* heeft, dan heeft hij het daarentegen over het hoogste en beste deel van de menselijke ziel, het 'rationele deel'. Daar bedoelt hij mee dat het een soort goddelijk vermogen is, omdat het in staat is om contact te maken met dingen die eeuwigheidswaarde hebben, ideeën die

altijd waar zijn, de structuren van de kosmos. *Daimon* is voor Plato iets wat zich tussen het menselijke en goddelijke beweegt. Vroege christelijke theologen zoals Augustinus maakten daar iets negatiefs van. Vervolgens kwamen ze met de notie van 'de engel', en werken die grappig genoeg uit op een vergelijkbare manier als Plato's *daimon*.

Als je die context niet kent, en je leest een tekst met als vertaling 'demon', dan hebben mensen daar een totaal verkeerde associatie bij: dan is het mooiste deel van de menselijke ziel ineens een helper van de duivel! Dat is dus een duidelijk geval waarin je iets moet doen met de intuïtieve associaties die je bij een woord hebt vanwege de manier waarop de geschiedenis is gelopen.

Je hebt ook een woord als *logos*, dat een betekenisveld heeft dat moeilijk te dekken is met één term in de moderne taal. Dat is typisch een woord waarbij er in twee verschillende vertalingen andere keuzes kunnen worden gemaakt. Dat is wel een woord waarvan je soms denkt: dat zou je wel willen laten staan. Maar je kan natuurlijk ook niet te veel oorspronkelijke woorden laten staan.

Verder zijn termen als 'God' en het 'goddelijke' (*theos*) soms lastig. Ik heb altijd het gevoel gehad dat ik tijdens een college over Griekse filosofie eerst een soort deconstructie moet uitvoeren door tegen de studenten te zeggen: vergeet de associaties die je hebt bij het woord 'God', zoals associaties over religie en vrijheid van denken. We hebben tegenwoordig vaak het gevoel dat we ons moeten afzetten tegen religie als onderdrukkend fenomeen. Dat is op zich natuurlijk prima, maar Plato gebruikt de woorden 'God' en het 'goddelijke' te pas en

te onpas, in allerlei contexten. Hij gebruikt het bijvoorbeeld als hij een wijs iemand tegenkomt, dan is dat een 'goddelijk' iemand. Maar het wordt ook gebruikt voor het hoogste, mooiste, beste deel van de ziel.

Wij moesten ook nog denken aan eudaimonia en psyche.

Eudaimonia is verwant aan het woord daimon. In de *Timaeus* gebruikt Plato de term daimon voor het hoogste deel van onze ziel. Dan is eudaimonia dus eigenlijk de situatie waarin die daimon er goed aan toe is. Dat kan je dan vertalen als 'geluk' of 'happiness', en dat is ook wat eudaimonia in de normale zin in het Grieks betekent. Dan is er natuurlijk het punt dat wat wij verstaan onder 'geluk' vaak iets heel anders is dan wat de lezer in Plato's tijd eronder zou verstaan. Maar wat Plato zelf bedoelt met eudaimonia, dat is iets waar wij niet aan denken als je het woord 'geluk' ziet staan. Dus het mooiste zou zijn om in de vertaling te verwijzen naar die daimon.

Ziel is ook een woord dat problemen kan opleveren, waarbij mensen weleens gaan steigeren. Bij 'de ziel' denken mensen al gauw aan een immateriële substantie, maar voor veel Griekse filosofen was 'de ziel' een fysiek fenomeen. En de ziel werd niet alleen aan dieren, maar ook aan planten toegekend.

Dus bij een vertaling van psyche als 'ziel' hebben mensen soms ook associaties die je wil voorkomen.

Je moet dus iets weten van de context van Plato of Aristoteles. En ik denk dat het wel moeilijk is om mee te krijgen als je alleen vertalingen leest. Als je zelf met het Grieks bezig gaat, dan ben je denk ik eerder geneigd om op het spoor te komen van die context.

Het risico bij vertalingen lijkt te zijn dat teksten buiten de eigenlijke context worden geplaatst.

Dat is inderdaad een punt, en dan is de vraag: wat doe je ermee? Je kunt een uitgebreide annotatie bij de vertaling doen en in goede vertalingen gebeurt dat ook. Je moet wel een keuze maken, je wil natuurlijk ook een lopende tekst hebben.

Wat heeft uw voorkeur voor colleges: het laten staan van het Grieks of toch een vertaling?

Voor onderwijs heb ik wel de voorkeur om het ingewikkelder te maken, dus met uitgebreide voetnoten of een woord in het Grieks tussen haakjes erbij, ook omdat je dan iets ziet van het medium waar je gebruik van maakt als je zo'n tekst in vertaling leest. Ik denk dat het goed is voor studenten om daarmee geconfronteerd

te worden: er is iets vooraf gegaan aan het moment dat ik nu die tekst lees. Het is dus zinvol om in je vertaling duidelijk te maken dat je bepaalde keuzes maakt.

Denkt u dat het beter is om in vertalingen zo dicht mogelijk bij het origineel te blijven? Of wil je eigenlijk zo vertalen dat het zo levendig mogelijk overkomt op de 21ste-eeuwse lezer?

'Dicht bij de tekst blijven' is op zichzelf best een problematisch idee, want hoe doe je dat precies? Als je een Griekse tekst vertaalt, blijf je bijvoorbeeld niet dicht bij de tekst door de woordvolgorde te handhaven, want die is helemaal anders. Dus meestal wordt er met 'dicht bij de tekst blijven' bedoeld dat je een precieze weergave geeft van wat er gedacht wordt in de tekst. Maar wat wordt er gedacht in de tekst? Daar bestaat best veel discussie over.

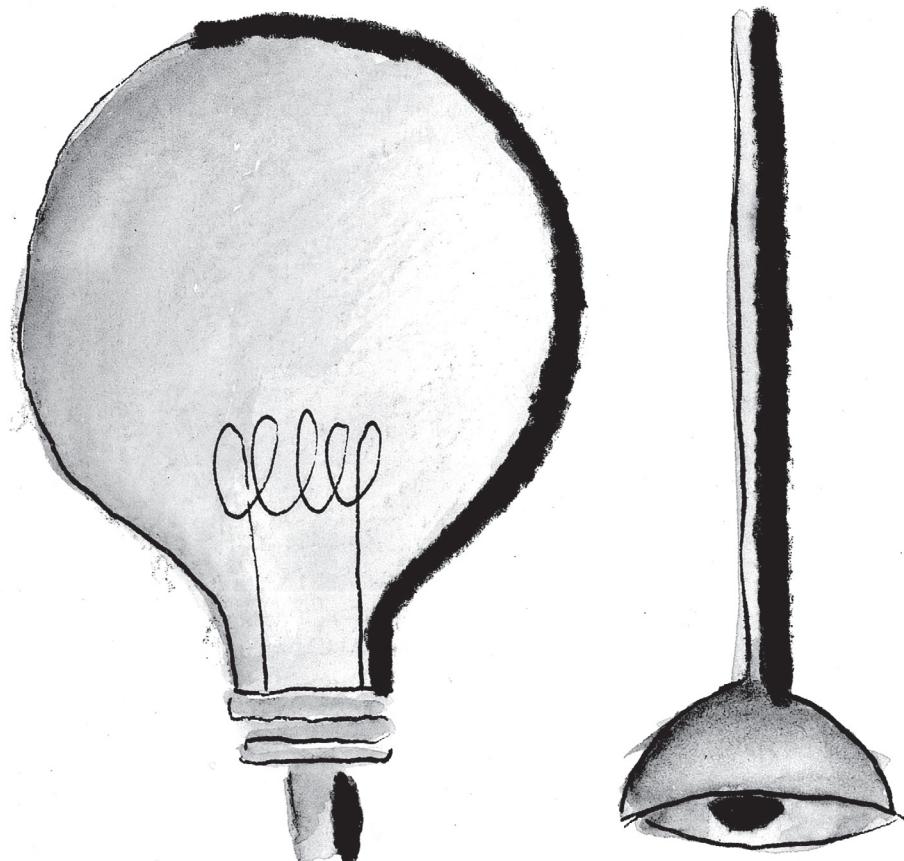
Dan is er ook nog de vraag: wil je vooral recht doen aan de inhoud of ook aan de stijl? De teksten van Aristoteles zijn bijvoorbeeld heel bondig, kort, gedrongen. Je kan proberen om dat in je vertaling mee te nemen, maar dat maakt het er niet duidelijker op in het Nederlands. Dus je ziet bij de meeste Aristoteles-vertalingen dat men ervoor kiest om het wat meer uit te werken. In het Grieks kan je makkelijk woorden weglaten, dus je kunt ervoor kiezen om de inhoud wat uitgebreider weer te geven. Maar dan blijf je dus weer niet dicht bij de stijl.

Plato is dan weer heel mooi geschreven. Zijn teksten hebben literaire waarde. Wil je dat ook in je vertaling meenemen, dan is het vaak moeilijker om heel dicht bij de betekenis van woorden in het Grieks te blijven. Als je in eigen taal literair wil schrijven, heb je wat meer mogelijkheden nodig, moet je wat meer vrijheid nemen.

Dus met het idee 'dicht bij de tekst blijven' is ook weer de vraag: wat wil je met de tekst? Wil je het gebruiken voor college, dan is het misschien goed om te proberen om dicht bij de tekst te blijven. Maar wil je iets voor een heel breed publiek doen, dan wil je het wat toegankelijker maken.

In de vertaling die ik laatst las van Plato's *Politeia* was ervoor gekozen om de dialogen zo te vertalen dat ze lezen als echte gesprekken. Daardoor word je als lezer meegenomen in de tekst. Hoe kijkt u daartegenaan?

Dat is een goed argument, maar mijn professionele voorkeur is dat ik niet wil dat een vertaler voor mij dingen gaat invullen of toegankelijker gaat maken. Ik maak nu bijvoorbeeld voor een boek dat ik aan

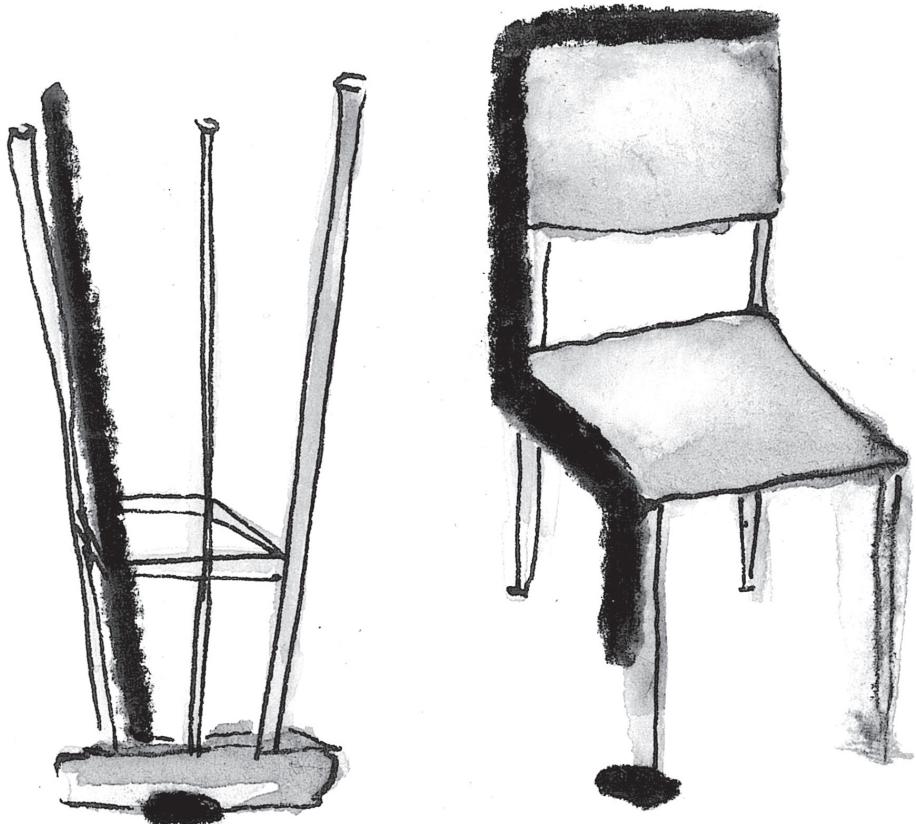


het schrijven ben gebruik van Arabische teksten geschreven tussen de 9de en 12de eeuw, maar ik lees geen Arabisch, dus ben ik helemaal aangewezen op vertalingen. Dat vind ik vreselijk, want ik kan niet beoordelen wat een vertaler op een bepaalde plek doet.

Wat je dan doet, is praten met mensen die wel Arabisch kunnen, die je kunnen vertellen wat een bepaalde vertaling doet, wat eventuele problemen zijn met bepaalde termen. Dan maak je dus gebruik van de expertise van iemand anders. Het liefst zou ik Arabisch leren, maar dat kost me te veel tijd. Het wordt sowieso moeilijker om talen te leren naarmate je ouder wordt, dus als je nog talen wil leren, moet je dat tijdens je studie doen! De filosofie is een vakgebied waarin je jezelf enorm verrijkt door een vreemde taal te leren.

Heeft u nog een belangrijk punt over vertalen en vertalingen?

We moeten denk ik ook niet een te negatief beeld hebben van vertalen. Wat je natuurlijk ook gewoon doet als je een vertaling maakt, is dat er iets nieuws bij komt. Het is niet zo dat het per se het oude moet vervangen, dat is er ook nog steeds. De filosofische traditie is een uitwisseling van ideeën door teksten, en die uitwisseling was natuurlijk niet mogelijk geweest als mensen alleen in hun eigen taal hadden gecommuniceerd. Er zijn momenten geweest waarop bijna niemand in Europa meer Grieks kon lezen, en er bijna geen omgang was met die Griekse teksten, totdat er weer nieuwe vertalingen kwamen, vaak uit het Arabisch naar het Latijn. En zo konden mensen weer een omgang hebben met de Griekse filosofie. We hebben het misschien te veel over wat er verloren gaat in de vertaling, maar tegelijkertijd wordt er nieuwe toegang verschafft. Het gevaar is alleen dat je je dankzij die nieuwe toegang niet meer gaat bezighouden met het origineel, en daarom vind ik het belangrijk om mensen erop te wijzen dat de tekst origineel in een andere taal is geschreven. ■



Illustraties door Giulia Grosskop



Dr. Robert Vinksteijn werkt als filosoof aan de Universiteit Utrecht. Hij is in 2020 gepromoveerd op het werk van de Griekse polyhistor Galenus van Pergamum, met speciale aandacht voor de notie van de ziel en de menselijke natuur. Momenteel werkt hij aan zijn tweede boek, een historisch-filosofische beschouwing over melancholie. Daarnaast is hij onlangs een nieuw project begonnen over innovatieve ideeën over filosofie in de eerste eeuwen na christus.

TRANSLATING THE OPPRESSED

Dr. Clint Verdonschot responds to an argument given by activist and journalist Janice Heul in which Heul states that Rijneveld lacks the appropriate experiences, or even the appropriate identity, to be able to translate Amanda Gorman's *The Hill We Climb*. **Dr. Verdonschot** analyzes the implications this argument has for our conception of poetry. He concludes that the only kind of lived experience that could be relevant for a poem, is the one expressed within it, the life of the poem itself.

On 26 February 2021, Dutch poet and writer Lucas Rijneveld announced on Twitter he was declining the offer to translate Amanda Gorman's *The Hill We Climb*. It was not entirely unsurprising, but still rather sudden; less than a week after the Dutch publisher, Meulenhoff, had announced Rijneveld as their translator. Clearly, however, Rijneveld was a bad choice. He is not a translator by trade and just a year prior he had confessed to a poor command of the English language in an unrelated interview. This alone would be reason enough for criticising Meulenhoff. Here, however, I want to focus on a particular kind of criticism that questions Rijneveld's ability to translate the poem not in terms of his English language proficiency, but in terms of his social location.

To see why social location could be relevant at all, some context is necessary. Gorman, and her poem, gained fame at the inauguration of US president Joe Biden at the US Capitol. Only weeks before, a violent mob supporting the former (and probably future) president, Donald Trump, had marched on that location, in an effort to overturn Trump's election loss. The mob wanted to prolong as dictatorship a government which had already been nothing short of a reign of terror, particularly for African-Americans such as Gorman herself. They failed, and with Biden taking Trump's place, many people were permitting themselves a guarded hope for better times ahead. Gorman's poem tapped into and amplified this hope. And hearing the poem's hopeful words eloquently spoken by an African-American woman, made the experience all the more special, the highlight of the inauguration.

By contrast, the announcement of Lucas Rijneveld as translator, even though he

was approved by Gorman herself, left many in the Netherlands embittered. Activist and journalist Janice Deul put it as follows, in an op-ed published by *De Volkskrant* on 25 February:

[Gorman's] work and life are coloured by her experiences and identity as a black woman. Is it not therefore — to put it mildly — a missed opportunity to hire ... Lucas Rijneveld for this job? They are white, non-binary, without any experience in this area. How could they be, as Meulenhoff put it, the 'dream translator'? [Note: at the time, Rijneveld still identified as non-binary. He has since dropped the use of

Knowing this, we suddenly see a deeper, darker meaning behind the following lines of *The Hill We Climb*

female pronouns and to my knowledge, was never quite satisfied with the gender-neutral 'they/them' pronouns anyway.]

There are actually two arguments here: first, is a socioeconomic argument focusing on the asymmetry in opportunities afforded to black writers and translators as compared to whites. The second is poetic/aesthetic and focuses on the life experience necessary for translating a poem.¹ Since the first argument is not controversial at all (or shouldn't be, in any case), I focus exclusively on the second: the idea that Rijneveld as a white person, lacks the appropriate experiences, or even the appropriate identity, to be able to translate the poem.

Let's start with trying to spell out the sense of this idea. The first thing to note is that Deul is singling out two aspects of Gorman's identity which she argues are crucial for her work: her identity as a black person, and as a woman. Why would these identities be more important than others? In several interviews, Gorman has said that a major reason for turning to poetry and spoken word was because she could not pronounce several letters of the alphabet, among which the letter 'r', and she still often has difficulty with this:

So the more that I recited out loud, the more in which I practiced spoken word and that tradition, the more I was able to teach myself how to pronounce these letters which for so long had been my greatest impediment.²

Knowing this, we suddenly see a deeper, darker meaning behind the following lines of *The Hill We Climb*:

We the successors of a country and a time
Where a skinny Black girl
descended from slaves and raised by a single
mother
can dream of becoming president
only to find herself reciting for one

Gorman is talking about herself in these lines. The initial understanding here is congratulatory and optimistic: reciting for a president is an honour that is comparable to becoming one yourself, an honour which, being bestowed upon "a skinny Black girl", shows how far black women have come in the United States. Knowing about Gorman's speech impediment, however, we can move past this understanding. Note the word 'reciting', which unfortunately starts with an 'r' but which has no obvious synonyms in the English language. 29



Illustratie door Esmée Eysbach

Being forced to use the word 'reciting' while *reciting for the president* can then be seen as a kind of existential moment of truth within the poem, where Gorman has to confront her own impediment while a powerful white man acts as the spectator to the scene, like a Roman emperor watching an enslaved gladiator perform.

If that interpretation is sensible, does that mean that an appropriate translator of the work must, like Gorman herself, have suffered from a comparable speech impediment? That does not seem obvious. For one thing, Deul might argue that, functionally speaking, it would be enough for the translator to seek out translated words that also use the letter 'r'. For the reader, it is then easy enough to imagine what it is like to have difficulty, or anxiety, pronouncing that word. Not so with race: being black, in this sense: the heir to

centuries of white supremacist oppression, is not something one can simply *imagine*, nor would the presence of that meaning in the poem be preserved by simply favouring some words more than others. In fact, the way in which the heritage of white supremacy is part of the meaning in the untranslated poem, is already intangible, not manifestly present like the way a particular word is pronounced. Uncovering and understanding that meaning requires something more than mere knowledge that the poet is in this situation. It requires *lived experience*, an intimate acquaintance with the fullness of the experience of oppression.

Now, however, I become dissatisfied with the conception of poetry that seems to be in play here. If it is the case that the poem speaks of an experience of oppression that can only truly be preserved by translators who are acquainted with that experience, one may ask whether those *un-acquainted* with the experience could ever understand this poem

to begin with. Surely, if the preservation of meaning in translation requires familiarity with oppression, then this is because that familiarity is required for *grasping* that meaning. But if that is the case, then people who are not oppressed, could not truly understand the poem. Conversely, if those people who are oppressed, are already intimately familiar with what the poem is trying to say, then the poem would hold nothing new for them. It would be enough for them to simply take note of the fact that the poem is about racial oppression. In neither case, it seems, is there any reason to actually engage with the poem.

The preceding problem may be generalised to a question of poetic form and the kind of meaning that could belong to it uniquely: why bother saying anything poetically if one can also communicate the same thing in a different way? Conversely, if there is a kind of meaning that belongs to poems uniquely, what cognitive capacities could we draw on in order

to understand poetry? Isn't it ridiculous to posit some kind of special 'poetic sense', a third eye that allows us to discern poetic meaning and it alone?

It is considerations like these that lead Walter Benjamin to argue that "no poem is meant for the reader" (Benjamin 1997, 151). Since the meaning of a poem to a reader, its 'message' in other words, can be 'taken away' from it, it must be something that is inessential to the poem itself: "What does a poem 'say,' then? What does it communicate? Very little, to a person who understands it" (Benjamin 1997, 151). You might think that this makes understanding a poem a rather mysterious affair, but wait until you consider how even more difficult it becomes to *translate* a poem. A translator works on the words used by a poem; the only thing they can do, it seems, is to consider what a poem communicates.

Benjamin's solution is to argue that what is essential to a poem is its *life*, and, like we recognise the essential liveliness of an organism by way of its expressions (which are not themselves alive), we come to understand a poem by way of its translations (even though its translations are not themselves essential). The task of the translator, then, is one of keeping the poem alive, continuing the survival, or afterlife,³ of the poem.

In neither case, it seems, is there any reason to actually engage with the poem

That might sound like a menial job, until we take the comparison with organic life literally, as Benjamin says we should (Benjamin 1997, 153). Since our only access to life (save, perhaps, our own) comes through its expressions, we must take Benjamin to argue that a poem's translations likewise provide our only possible form of understanding it. We can see this quite vividly with poetry written in dead languages (such as Ancient Greek tragedies), but in a sense it holds for poetry from living languages too. After all, what keeps languages (and living things in general) alive, are processes of re-production and if anything, translation counts as one of those processes.

Can Benjamin help us understand translation issues regarding *The Hill We Climb*? Recall that we arrived at the notion that a translation of a poem about racial oppression

should be undertaken by someone acquainted with the lived experience of racial oppression. Around the same time that the Meulenhoff affair made the national news, Friduwih Riemersma (a white, cis-gender woman) was almost done with her own officially licensed translation of the poem into West Frisian.⁴ When the outrage directed at Meulenhoff led to questions regarding the choice of Riemersma as translator, Riemersma herself made the claim that she was an indigenous minority and, as such, was quite familiar with (cultural)

The task of the translator, then, is one of keeping the poem alive, continuing the survival, or afterlife, of the poem

oppression. Though obviously there is no question of racial oppression here, Riemersma's claim was not wholly without merit. Consider the following lines from the poem:

That is the promised glade
The hill we climb
If only we dare
It's because being American is more than a
pride we inherit
it's the past we step into
and how we repair it

Being American is about repairing one's past. It isn't strange to me that this idea should find an analogue in the idea that being Frisian is about rekindling the life of one's own endangered language, a heartfelt, but quite possibly futile effort. It's nothing to do with white supremacy, of course, but it is about repairing one's past. In fact, with Benjamin we might say: just as Gorman was, in her way, healing her country with hopeful words at Biden's inauguration, so too a Frisian translation reproduces that hope in a way that, for instance, a Dutch translation could never, simply because Frisian confronts a danger of extinction. All the same, the Frisian translation, *De hichte beklommen wy*, was eventually completed with the help of a black sensitivity reader, Michelle Samba, and that's probably just as well. Nevertheless, I would argue that the only kind of lived experience that could be relevant for a poem, is the one expressed *within it*, the life of the poem itself. In principle, therefore, anyone capable of grasping that life, should be capable of reproducing it. ■

Bibliography

- Benjamin, Walter. 1997. "The Translator's Task." Translated by Steven Rendall. *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction* 10 (2): 151–65.
Onno Falkena, "Eerste exemplaar van Amanda Gormans 'De hichte beklommen wy' gepresenteerd in het Provinciehuis", Omrop Fryslân, (11 February 2022), <https://www.omropfryslan.nl/nl/nieuws/1129107/eerste-exemplaar-van-amanda-gormans-de-hichte-beklimme-wy-gepresenteerd-in-het-provinciehuis>

Catherine Clifford, "Inaugural poet Amanda Gorman used writing to overcome a speech impediment she had as recently as college", CNBC (21 January 2021), <https://www.cnbc.com/2021/01/21/how-amanda-gorman-used-writing-to-overcome-speech-impediment-.html>

Endnotes

1 See also the rest of the article in De Volkskrant, "Opinie: Een witte vertaler voor poëzie van Amanda Gorman: onbegrijpelijk" (25 February 2021), <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/opinie-een-witte-vertaler-voor-poezie-van-amanda-gorman-onbegrijpelijk~bf128ae4/>

2 Catherine Clifford, "Inaugural poet Amanda Gorman used writing to overcome a speech impediment she had as recently as college", CNBC (21 January 2021), <https://www.cnbc.com/2021/01/21/how-amanda-gorman-used-writing-to-overcome-speech-impediment-.html>

3 Benjamin speaks both of Überleben as well as Fortleben and uses them in a qualitatively different sense from the word 'life', Leben.

4 Onno Falkena, "Eerste exemplaar van Amanda Gormans 'De hichte beklommen wy' gepresenteerd in het Provinciehuis", Omrop Fryslân, (11 February 2022), <https://www.omropfryslan.nl/nl/nieuws/1129107/eerste-exemplaar-van-amanda-gormans-de-hichte-beklimme-wy-gepresenteerd-in-het-provinciehuis>



Dr. Clint Verdonschot is a lecturer in Practical Philosophy and coordinator of the minor Philosophy, politics and economics at the faculty of Humanities at Utrecht University. In addition, he is an editor at *Aesthetic Investigations*. His philosophical interests mainly include esthetic contemplation, art and self-consciousness.

