



Universiteit
Leiden
The Netherlands

**Politiek en vertaling: Bijdrage aan het
rondetafelgesprek: 'De beproeving van de vertaling'**

Lindberg, S.E.; Buseyne, B.

Citation

Lindberg, S. E., & Buseyne, B. (2026). Politiek en vertaling: Bijdrage aan het rondetafelgesprek: 'De beproeving van de vertaling'. *De Uil Van Minerva*, 39(2), 104-110. doi:10.21825/deuilvanminerva.101122

Version: Publisher's Version

License: [Creative Commons CC BY 4.0 license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4308256>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

POLITIEK EN VERTALING¹

Susanna Lindberg

Bijdrage aan het rondetafelgesprek: ‘De beproeving van de vertaling’²
(Kartier Nord, Straatsburg, 31 oktober 2015)

Mijn insteek zal zeer algemeen zijn (zoals het een filosofe past): ik ga het hebben over *vertaling als existentielle en politieke situatie*, en stel bovendien voor om vertaling op te vatten als *een bepalende ervaring van het hedendaagse leven*, hier direct in Europa (dat gekend is als een ruimte die – op een zeldzame manier – zowel gemeenschappelijk als internationaal is), en des te meer in de ruimte van wat de globalisering heet. Ik wil met jullie een stelling uittesten: als we de globalisering willen begrijpen en daarbovenop willen leren om er ons *thuis* [chez soi] te voelen, er te *wonen*, dan moeten we vooreerst begrijpen hoe vertaling als talige situatie voor ons niet, *niet langer* een uitzonderlijke situatie is, maar het vertrekpunt.

Eerst zal ik heel beknopt aangeven waarom ik vertaling vandaag in een politieke context situeer, en vervolgens zal ik wat meer in detail uitleggen wat vertaling ons kan leren omtrent het leven in het gemeen.

Zoals velen ben ik, kort gezegd, verontrust door de moeilijkheid die mensen heden ten dage ondervinden om te *wonen* in de ruimte van de globalisering. Deze moeilijkheid komt thans scherp tot uiting in de zogenaamde ‘crisis’ van de migranten en vluchtelingen – maar deze crisis is slechts een symptoom van een veel diepere transformatie.

Waarom worden de hedendaagse migraties immers voorgesteld als een ‘crisis’? Het is vrij vanzelfsprekend om aan te nemen – zoals ook de politieke filosofie doorgaans doet – dat het menselijk bestaan erom vraagt ergens plaats te grijpen en zich te situeren in een vertrouwde plek, in de sfeer van de familie, van het thuisland, van de politieke gemeenschap. Er wordt ook aangenomen dat de vertrouwdeheid van deze plek eigenlijk deze van een moedertaal is, de taal die thuis gesproken wordt. Daarom zijn we van mening dat iemand gedesoriënteerd en ontworteld raakt wanneer zij/hij/die de vertrouwde sfeer verlaat en zich in de internationale ruimte bevindt, precies alsof iemand zich *tussen* de naties niet thuis zou kunnen voelen en evenmin zou kunnen wonen in de inter-nationale ruimte – die dan ook slechts een soort van grenszone vormt, waar iemand wacht tot die op een andere, nationale plek aankomt waar die zich thuis kan voelen, of als een min of meer welkome gast. Het ontbreken van taal vormt een van de sterkste

aanwijzingen van deze desoriëntatie: in de ruimte van de globalisering spreken mensen niet eenzelfde universele taal, maar hebben ze voortdurend te antwoorden op vragen die zijn gesteld in een taal die ze weinig of helemaal niet kennen. Dit is wat we zo meteen zullen proberen te doordenken. De figuur bij uitstek van deze desoriëntatie is natuurlijk de migrant – die kan de ‘expat’ zijn, die geniet van het privilege van de ‘internationale mobiliteit’, maar is toch vaker de immigrant (die de armoede ontvlucht), de vluchteling (die een catastrofe ontvlucht) of, in het ergste geval, de staatloze (die geen enkele nationaliteit heeft).

Nu lijkt het idee dat het menselijk leven geworteld moet zijn in een definitieve plek, taal en politieke gemeenschap, me meer en meer achterhaald. Het komt me voor dat niet alleen de migranten, maar iedereen al méér in de ruimte van de globalisering leeft dan in de nationale ruimte: in elk geval gaat ons leven het nationale kader te buiten in cultureel, economisch, technologisch en ecologisch opzicht. Dat betekent dat het dit kader in wezenlijk opzicht te buiten gaat. Zelfs degene die de eigen stad nooit verlaat, bevindt zich inmiddels in de ruimte van de globalisering.

Het feit dat het politieke denken dat vandaag in zwang is – evengoed als de politieke instellingen die het wettigt – de ruimte van de globalisering slechts als uitzondering kan denken, vind ik dan ook bijzonder problematisch. De politieke filosofie waarvan we geërfd hebben, beschouwt de politieke gemeenschap in termen van landgenoten die leven op een gemeenschappelijke plek en een gemeenschappelijke taal spreken. Omdat ze geen gedeelde plek vormt en geen gedeelde taal kent, is de ruimte van de globalisering het thuisland van niemand. Mensen wonen er niet, maar zijn er enkel in transit. De klassieke politieke filosofie kan een dergelijke gemeenschap enkel begrijpen in termen van een drievoudig verlies: als verlies van landgebied, verlies van taal, en verlies van politieke participatie. Moeten we ons echter niet ernstig afvragen of deze drie verliezen werkelijk het verlies betekenen van het politieke als zodanig, of dat we ze daarentegen kunnen affirmeren als de positieve basis voor een nieuwe zin van het politieke? Om dit heel concreet en brandend te maken, kunnen we ons de vraag stellen of het geen tijd is om hen die dit drievoudig verlies belichamen, de migranten, niet langer te beschouwen als de betreurenswaardige uitzondering op de regel die wil dat eenieder in de eerste plaats burger is van een natie, maar om hen daarentegen het uitgangspunt en doel van een nieuw politiek denken te maken?

In het besluit van mijn boek *Le monde défait. L'être au monde aujourd'hui* heb ik geprobeerd om drie voorwaarden te formuleren voor een dergelijk denken. Het vraagt om:

1. De politieke gemeenschap opnieuw te vestigen, niet als definitieve gemeenschap van inheemsen, maar als tijdelijke gemeenschap van verblijfhouders.
2. De taal van de gemeenschap niet te denken als een gemeenschappelijke

stem, maar als een inspanning om singulier gevoerde woorden uit te spreken en te vertalen.

3. De technologie niet te zien als de vijand van de politiek, maar als haar element zelf.

Dat is op zijn minst nodig opdat we ons ‘thuis’ zouden kunnen voelen in de ruimte van de globalisering. In wat volgt vat ik bij gebrek aan tijd enkel de rol samen die ik in mijn boek toeken aan de taal, in dit streven om de ruimte van de globalisering als plek van bestaan te affirmeren.

De klassieke, westerse politieke theorieën hebben er moeite mee om de globale ruimte te percipiëren als een politieke gemeenschap, en wel omdat haar een gemeenschappelijke taal ontbreekt. Van Aristoteles, die de *polis* heeft beschreven als de ruimte van het vrije en tegensprekelijke woord, tot Martin Heidegger, die de gemeenschap een stichtend woord laat delen, en zelfs tot Jürgen Habermas, die de gemeenschap als het domein van universele communicatie definieert, wordt de politieke gemeenschap steeds verbeeld als een talige gemeenschap. Sommige landen en zeker de grote rijken kennen uiteraard meerdere talen, maar over het algemeen bestaan deze naast een *lingua franca* die de soevereiniteit en de politieke eenheid belichaamt (China, Rusland, Indië). Op deze regel vormt de Europese Unie – met haar 23 officiële talen en 506 taalcombinaties – de enige uitzondering – misschien de uitzondering die de regel bevestigt, want de E.U. heeft niet geleerd om zich comfortabel te voelen bij haar Babylonische spraakverwarring, die doorgaans enkel ervaren wordt als een bijkomende dimensie van haar ergerlijk bureaucratisch karakter.

Een wereldtaal is er niet, en het is niet mogelijk om alle talen ter wereld te spreken. In de mondiale ruimte zijn we genoodzaakt om te leren leven met ons onverbeterlijk talig onvermogen: we weten niet langer de meerderheidstaal te spreken, onze gesprekspartners spreken doorgaans een andere minderheidstaal dan wijzelf, en zodoende bevinden we ons in een permanente staat van vertaling.

Het klassieke politieke ideaal weet niet wat aan te vangen met deze Babylonische spraakverwarring: nu eens percipieert het haar als een detail (maar dit detail wordt al gauw de kern van het kolonialisme: de kolonisatoren zetten de gekoloniseerden voor het voldongen talig feit, waardoor ze wel van taal moeten veranderen om te verstaan en zich te laten horen); dan weer betreurt het de hindernis die ze vormt, ja zelfs de handicap (in de ogen van het hedendaagse internationalisme dat in de Europese Unie en de Verenigde Staten gangbaar is). Om te leren wonen in de ruimte van de eigentijdse globalisering hebben we echter geen andere keuze dan deze Babylonische spraakverwarring ernstig te nemen, de consequenties ervan voor onze existentie en politieke realiteit uit te zoeken, en plezier te leren vinden in het leven in vertaling.

Het is niet makkelijk om in te stemmen met het feit dat we elkaar in de globale ruimte nooit rechtstreeks zullen begrijpen en onze toevlucht moeten nemen tot vertalingen. In institutionele contexten klagen mensen over de

traagheid en prijs van vertalingen zonder eind, en dromen ze van een gemeenschappelijke werktal. In beperkte situaties kunnen ze uiteraard hun toevlucht daartoe nemen; dan moeten ze te midden van de actie ook de kleine onzekerheid weten te verdragen omtrent het vermogen ervan om alle nuances van het denken tot uitdrukking te brengen. In dergelijke gevallen kunnen de moeilijkheden van de vertaling vermoeiend zijn, maar toch ook stimulerend. Dit soort van sneltoetsen werkt echter niet meer buiten de institutionele contexten, in het gewone leven – aangenomen dat het gewone leven reeds plaatsgrijpt in de ruimte van de globalisering, waar alle spreeksituaties per definitie potentieel situaties zijn van vertaling. Gaat het om het leven zelf, dan gaat het ook om de behoefte om de fond en het detail van het denken uit te spreken, ten minste somtijds: de behoefte om te spreken vanuit de grond van ons hart. Indien dit verlangen om te zeggen wat we echt denken onmiddellijk vermeerderd wordt met de behoefte om te vertalen wat we zeggen, dan stuitten we meteen op alle welgekende problemen van de vertaling. Het is vooral dankzij de vertaling van literatuur en poëzie dat we weten hoe moeilijk het wel is, zo niet onmogelijk, om exact hetzelfde weer te geven in een andere taal: hoe meer het vertaalde woord van belang is, intiem, verzorgd, des te meer vervalt de vertaling in de benadering, in gestotter, ja zelfs in afasie. Stel je bijvoorbeeld de vertaling voor van een minnegesprek in een vreemde taal.

In weer andere levensomstandigheden kan de moeilijkheid of onmogelijkheid van vertaling gevaar opleveren. In *Over gastvrijheid* beschreef Jacques Derrida zulke situaties, waarin niet enkel het verstaan, maar het leven zelf op het spel staat. Vertrekpunt van zijn analyse is de situatie aan de grens waar de vreemdeling gastvrijheid vraagt en de huismeester hem die kan verlenen of weigeren. Hij haalt vooreerst het voorbeeld aan van *Oedipus te Kolonos* van Sophocles. In deze tragedie komt Oedipus – misdadiger die uit eigen land is verbannen, blind, oud en uitgeput, dwalend in de woestijn – uiteindelijk in Athene aan, waar hij om gastvrijheid vraagt aan Theseus, koning van Athene. We weten hoe Theseus erin zal slagen om gastvrijheid te verlenen zonder evenwel de gast te moeten ontvangen in de stadstaat (het is de droom van elke soeverein, gisteren zowel als vandaag). Wat belangrijker is, dit keer voor ons, is Derrida's analyse van het structurele onvermogen van de asielaanvrager – want dit onvermogen is wezenlijk talig. In plaats van de stad naar believen binnen te komen, moeten de vreemdelingen niet alleen zoals Oedipus een verhoor ondergaan door te antwoorden op alle vragen die men hen belooft te stellen (Wie bent u? Wat hebt u gedaan? Waarom komt u hier?) (Eigenlijk is het beledigend om te moeten antwoorden zonder een wedervraag te kunnen stellen). Derrida onderlijnt dat het structureel mogelijk is – zoals in een groot deel van de moderne asielaanvragen – dat de aanvragers erop moeten antwoorden in een taal die niet de hunne is en die ze misschien niet begrijpen; of die ze slecht begrijpen; of die men hun min of meer getrouw vertaalt; of die ze verstaan zonder echter te verstaan, bijvoorbeeld wanneer ze de taal kennen, maar niet de wetten en gebruiken van het land, en dus

ook niet hoe ze de taal het meest efficiënt kunnen hanteren; of dat ze graag beter zouden willen verstaan, bijvoorbeeld wanneer ze de afwijzing van de asielaanvraag niet kunnen verstaan. We kunnen de gewelddadigheid inzien van deze situaties aan de grens, waar mensen ondervraagd worden in een taal die niet de hunne is – maar in *Monolinguisme de l'autre* laat Derrida evenwel zien dat dezelfde logica zich overal laat gelden, in situaties die ogenschijnlijk minder dramatisch zijn, ook binnen een enkele taal die zich splitst in twee onverenigbare spreekwijzen (wanneer men bijvoorbeeld een aanvraag doet bij een administratie waarvan het specifieke jargon niet gekend is, of wanneer men spreekt uit liefde tot iemand die daar niet van wil weten).

Maar laten we aan de grens blijven. We kunnen ons het grensgebied voorstellen als een *no man's land* dat buiten de natiestaten valt, als de ruimte van de mondialisering in zuivere staat. Ondervragingen aan de grens stellen dan het feit in het licht dat de verhouding van mensen tot hun taal anders is in de ruimte van de mondialisering dan 'thuis' of 'in het land'. Om deze gedachte wat uit te werken, formuleren we enkele stellingen:

1. Structureel gezien spreekt niemand zijn moedertaal in de ruimte van de mondialisering, maar stevast een andere taal waarin die min of meer incompetent is (het kan letterlijk om een taal gaan, of soms in algemenere zin om verschillende gebruiken of wetten).
2. Dit is waarom alle situaties in de ruimte van de mondialisering in aanleg situaties van vertaling zijn. De moeilijkheden van de vertaling zijn goed gekend. Enerzijds is het zelden mogelijk om exact hetzelfde te vertolken in een andere taal: wanneer die het kan nagaan, vindt de spreker of auteur snel dat de vertaling niet accuraat is. Anderzijds moet de incompetente spreker vertrouwen op het begrip dat de vertaler van de intentie van de spreker heeft. Hieruit volgt een vreemde stelling: wanneer een vertaling nodig is – en in de ruimte van de mondialisering wil dit zeggen: altijd – dan *kan niemand zich alleen uitspreken*. Dit opent een merkwaardige mogelijkheid: als spreken noodzakelijkerwijs een vertaling is, dan zijn taalhandelingen nooit eenzame handelingen, maar altijd iets wat we delen.
3. Men weet hoe gemakkelijk een benaderende *lingua franca* in de plaats komt van de ervaring van de vertaling. Toch is het belangrijk om aan deze neiging te weerstaan en ons fundamenteel onvermogen om elkaar te verstaan, ernstig te nemen. Hieruit volgt nog een andere vreemde definitie: *we zijn samen – op voorwaarde niet door iedereen gehoord te worden, en niet door iedereen verstaan te worden*.

Deze laatste formulering is ontegenzeggelijk vreemd. We moeten haar begrijpen in relatie tot een andere modaliteit van de taal, te weten: de taal die verondersteld wordt heden ten dage door iedereen ter wereld gehoord en verstaan te worden.

We kunnen deze taal ‘de stem van de globalisering’ noemen, wanneer ze erin slaagt om een bewering te laten doorgaan voor een universele waarheid. Zo worden bijvoorbeeld de kapitalistische theorie van de economie of de huidige organisatie van sociale media ons thans voorgesteld als onbetwistbaar, wat betekent dat beide welhaast ideologische constructies zijn geworden die door tal van actoren worden uitgedragen (de media, het onderwijssysteem, politici, et cetera). Hun uitspraken worden gepresenteerd als zijnde universeel vertaalbaar, en vormen dan ook de ‘stem’ waarnaar het best moeilijk is om niet te luisteren. Deze ‘stem’ vormt het element zelf van de huidige globalisering.

Deze ‘stem van de globalisering’ – gehoord en verstaan door eenieder – is niet de taal van het samen-zijn. Is er dan een taal van het samen-zijn? Geen enkele politieke filosofie definieert een politieke gemeenschap zonder taal. Om een eerste stap in deze richting te verbeelden, kunnen we ons herinneren hoe Heidegger ontkent dat de taal in wezen een communicatiemiddel is, en affirmeert dat de taal – als ‘behuizing’ of ‘huis van het zijn’ – het historische bestaan veeleer bepaalt. Alleen een oppervlakkige interpretatie gelooft dat Heidegger hiermee wil zeggen dat de bewoners van eenzelfde historische plek dezelfde moedertaal moeten delen. Meer in het algemeen doet hij de behoefte uitkomen om te leren horen wie spreekt en wat zich zegt in de taal: het gaat er in deze ‘taal’ niet om gemeenschappelijke taaluitdrukkingen te verstaan, maar om in de taal het appel te vernemen van *wat gezegd moet worden* en van – op de tweede plaats – *degene die zegt*. Als we deze idee doortrekken buiten het heideggeriaanse zinsverband, dan kunnen we ons een zijn-met [*être-avec*] verbeelden dat niet tot doel heeft om te spreken met een *gemeenschappelijke stem* of te communiceren *zonder feilen*, maar daarentegen om *singuliere stemmen* te vernemen die ‘dat wat gezegd moet worden’ ‘ter sprake brengen’, in plaats van te zeggen wat men reeds weet. Wellicht zijn dit de stemmen die de vrijheid hebben genomen om anders te denken, vragen te stellen, te verbeelden, overeenkomstig andere figuraties.

In *Altérités de l'Europe* werkt Marc Crépon deze motieven uit en benadrukt daarbij dat de taal voor ons niet alleen maar een communicatiemiddel moet zijn, maar een middel ter ”inventie van dit idioom dat de affaire is van eenieder – dat, misschien, de uitoefening zelf is, in en dankzij de talen, van de vrijheid.”³ Dit opent het perspectief ”om te houden van meer dan één taal” en ”zodoende te beproeven, in het tussen-talen, wat elke inroeping van beheersing en bezit aan illusoirs heeft.” Dan kom je erachter wat “te houden van de eigen taal op een andere manier” zou kunnen beduiden [...] Het betekent niet: je eraan te hechten vanuit een hypothetisch gevoel van comfort, veiligheid en zelfs familiariteit, en nog minder vanuit de notie van een aan te nemen erfenis of een te vereffenen schuld; het betekent te houden van de ervaring, in de eigen taal, van het vreemde en van de vreemdheid waartoe ze zich in elk idioom leent.”⁴ Deze talige vrijheid eist voor elke stem de mogelijkheid op om een woord te voeren en niet alleen een simpele stem uit te brengen. Wanneer we weigeren om een debat af te sluiten in een consensus per stemming, dan zoeken we reeds een politiek uit waarvan het

doel – zoals Étienne Balibar suggereert in *Saeculum* – niet ligt in de onderdrukking van het onvertaaltbare hart van de singulier gevoerde woorden, maar daarentegen in het tevoorschijn komen van hun verschil.⁵ Opdat een dergelijke taal plaats zou grijpen, hoeven we uiteraard niet iedereen op elk moment te verstaan, maar is het noodzakelijk om de stem van de mondiale unanimiteit af en toe tot zwijgen te brengen ten einde andere ideeën te vernemen.

De vraag blijft evenwel de volgende: betekent een dergelijke taal de volledige verdwijning van de politieke taal, of daarentegen de utopische taal van het samen-zijn?

Vertaling Bart BUSEYNE

Noten:

1 *Politiek en vertaling* is de niet eerder gepubliceerde tekst van Lindbergs bijdrage aan een rondetafelgesprek dat op initiatief van *Association Kartier Nord* plaatsvond in op 31 oktober 2015 in de Apollonia, onder de titel: *L'épreuve de la traduction, dispositif pour une table ronde/ De beproeving van de vertaling, voorziening voor een kringgesprek*. De vraag die aan de sprekers werd voorgelegd, luidt: "Wat zoekt de geest der talen, wanneer hij de rijkdom van de ene cultuur naar de andere overbrengt, of hij de transactie nu beleidsmatig opvat, dan wel zich hult in het onvertaaltbare van de kunst en haar poëzie?"

2 De optiek die S.L. in haar bijdrage schets, is nader uitgewerkt in het boek waaraan ze schreef toen ze werd uitgenodigd om deel te nemen aan het rondetafelgesprek. In dat boek, *Le monde défait*, dat in 2016 verscheen bij Éditions Hermann, onderzoekt ze hoe de aarde opgevat kan worden als de stek van een soort van gemeenschap van allen. Deze gemeenschap van allen heeft geen geografische wortels, stelt het zonder gemeenschappelijke taal, en laat niet echt politieke participatie toe. Het boek verkent de positieve betekenis van deze trekken die problematisch zijn voor een traditionele politieke filosofie.

3 Crépon M., *Altérités de l'Europe*, Parijs, Galilée, 2006, p. 41.

4 Crépon M., *Altérités de l'Europe*, p. 43, 46-47.

5 Balibar É., *Saeculum*, Parijs, Galilée, 2012, p. 98-99.